Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Sączu

Język – Literatura – Filozofia

Neophilologica Sandeciensia 7

pod redakcją

Moniki Madej-Cetnarowskiej
Krzysztofa Nycza

Nowy Sącz 2013

Komitet Redakcyjny
doc. dr Marek Reichel – przewodniczący;
prof. dr hab. inż. Jarosław Frączek; prof. dr hab. Leszek Rudnicki;
dr hab. n. med. Ryszard Gajdosz, prof. nadzw.; dr hab. Zdzisława Zacłona, prof. nadzw.;
dr hab. Magdalena Sitarz, prof. nadzw.; dr hab. Wanda Pilch, prof. nadzw.;
mgr Agata Witrylak-Leszyńska

Redaktor Naczelny
doc. dr Marek Reichel

Sekretarz Redakcji
dr Tamara Bolanowska-Bobrek

Redakcja Techniczna
mgr inż. Katarzyna Górowska, dr Krzysztof Nycz

Grafika na okładce
Kamil Leniek

Recenzenci
dr hab. Katarzyna Jaśtal, dr hab. Natalia Maliutina, dr hab. Andrzej Pawelec

Wydano za zgodą JM Rektora PWSZ w Nowym Sączu
prof. dra hab. inż. Zbigniewa Ślipka

Autorzy ponoszą odpowiedzialność za poprawność językową tekstu
© Copyright by Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Sączu
Nowy Sącz 2013

ISBN 978-83-63196-48-6

Adres Redakcji
33-300 Nowy Sącz, ul. Staszica 1
tel. 18 443 45 45, e-mail: briw@pwsz-ns.edu.pl

Wydawca
Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nowym Sączu
33-300 Nowy Sącz, ul. Staszica 1
tel. 18 443 45 45, e-mail: briw@pwsz-ns.edu.pl

Druk
„EXPOL" P. Rybiński, J. Dąbek Spółka Jawna
87-800 Włocławek, ul. Brzeska 4
tel. 54 232 37 23, 232 48 73, e-mail: sekretariat@expol.home.pl

SPIS TREŚCI

Wstęp.....5

Natalia Czemierizowa
Особенности художественно-эстетического направления русского космизма.....7

Jarosław Giza
Satan, Kurtz, the Brothers Karamazov and their Revolting Abodes 15

Natalia Giza
Widowhood in Tudor England. The image of an ideal 16th century widow as presented in the conduct literature for women..... 37

Andrey Korobov-Latynzev
Достоевский – «трансдискурсивный» автор 48

Beata Kukiełka-Król
Mission Statements Of British Unieversities: Lexical Features in The Light of Language for Specific Purpose..... 53

Monika Madej-Cetnarowska
Трансгуманизм — история развития в русской мысли и литературе на примере творчества Юрия Никитина 68

Elżbieta Stanisz
Celtic Ireland 86

Walicki Tomasz
Rolle und Status des Autors in der DDR..... 96

Margarita Varava
Современный человек и моральный кризис общества:взгляд аналитической философии и художественной литературы 110

Informacje o Autorach.....121

Wstęp

Neophilologica Sandeciensia wydawana jest od 2006 roku. Publikacja ta zawiera artykuły o charakterze teoretyczno-analitycznym, dotyczące zagadnień z zakresu filologii. Celem tomu jest umożliwienie pracownikom Instytutu Języków Obcych Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nowym Sączu oraz badaczom innych ośrodków akademickich prezentacji ich naukowych opracowań.

Każdy tom adresowany jest do studentów, przedstawicieli filologii angielskiej, niemieckiej i rosyjskiej, a także wszystkich zainteresowanych zagadnieniami dotyczącymi obcojęzycznych obszarów językowych.

Niniejszy tom prezentuje bieżącą działalność naukową nowosądeckiego środowiska neofilologicznego, skoncentrowanego wokół Instytutu Języków Obcych. Znalazło się w nim również miejsce dla badaczy spoza PWSZ w Nowym Sączu – Jarosław Giza oraz Tomasz Walicki reprezentują Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, natomiast Natalia Giza Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie. W gronie autorów znaleźli się badacze rosyjscy. Natalia Czemierizowa reprezentuje J. F. Uniwersytet w Rostowie nad Donem, Andrey Korobov-Latynzev Państwowy Uniwersytet w Woroneżu, a Margarita Varava Państwowy Akademicki Uniwersytet Nauk Humanistycznych w Moskwie.

Zawarte w tym miejscu artykuły koncentrują się na zagadnieniach literackich oraz filozoficznych. Dużą część tomu stanowią prace dotyczące rosyjskiej myśli, w tym kosmizmu oraz transhumanizmu. Książka zawiera również dwa artykuły analizujące twórczość Fiodora Dostojewskiego. Autor zajmujący się literaturoznawstwem niemieckim dokonuje interpretacji wybranych dzieł pisarzy niemieckiego obszaru językowego.

Podjęta przez poszczególnych autorów tematyka w kilku przypadkach jest nowatorska, często niewystarczająco dotychczas badana przez polskie środowiska neofilologiczne. Zważywszy na fakt, że opracowania te są częścią monograficznych prac badawczych, wnoszą one nowe spojrzenie w obszarze podjętej problematyki i z pewnością mogą stać się pomocne w poważnych badaniach naukowych.

dr Monika Madej-Cetnarowska
dr Krzysztof Nycz

Natalia Czemierizowa
Jużnyj Fiedieralnyj Uniwiersitiet w Rostowie nad Donem

ОСОБЕННОСТИ ХУДОЖЕСТВЕННО-ЭСТЕТИЧЕСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ РУССКОГО КОСМИЗМА

Русский космизм – явление в русской философской мысли уникальное, специфическое, объединившее не только выдающихся философов и ученых (Н. Федоров, К. Циолковский, В. Вернадский, В. Соловьев, П. Флоренский, С. Булгаков и т.д.), но и писателей, поэтов, художников (В. Одоевский, А. Сухово-Кобылин, В. Хлебников, Н. Рерих, Филонов П. и т.д.), сформировавшее цельный культурный пласт.

В русском космизме, обычно, выделяют три направления: естественнонаучный, религиозно-философский и эстетическо-художественный космизм, каждое из них занято поиском сознания, которым можно было бы «зацепить» и удержать распадающийся человеческий мир.

Аксиология русского космизма в целом обозначена антропологической заданностью, приоритетом одухотворенной, преображенной человеческой личностью, состоящей в неразрывном единстве со Вселенной, с Космосом. Все это синхронизирует с ценностями Разума, Добра и Красоты, вносимыми и развиваемыми человеком в самом Космосе. Немаловажное значение в русском космизме занимают ценности коллегиального содержания: родство, соборность, братство, единение. Они выступают связующим звеном духовно-нравственного возрождения человечества на пути к общепланетарному Дому.

Самым своеобразным и одновременно самым малоизученным направлением русского космизма является эстетическое, художественное.

Его деятелям присуще глубокое понимание гармонического единства человека и космоса. Идеями космизма были наполнены еще поэтические произведения М.Ломоносова, А. Кантемира, Г. Державина. Разрабатывались эти идеи и в первых утопических сочинениях, таких как *Новейшие путешествия В. Левшина*, *Путешествия в землю Офирску* М. Щербатова и, конечно же, в работах В.Ф. Одоевского и А.В. Сухово-Кобылина. Большинство крупных русских писателей и поэтов XIX – XX веков отдали дань влиянию Космоса, причем некоторые из них по праву могут быть названы поэтами русского космизма. Среди них Ф.И. Тютчев, В.Я. Брюсов, В. Хлебников, Н. Заболоцкий и т.д.

Русский космизм – это еще и ориентация русской культуры, в основе которой лежит идеал живого единства человека, человека и Вселенной. Этой идеей проникнуты не только произведения русских писателей и поэтов, но и симфонии П. Чайковского, А. Скрябина, С. Рахманинова, живописные полотна П. Филонова, С. Коненков С. и Н. Рерихов и т.д. Она отождествлялась с художественной гармонией, вызывала чувство соразмерности целого и его частей, проложила путь к новому ценностному пониманию диалога человека с миром. Именно здесь эта проблема получила наиболее полную эстетическую завершенность.

Стремление к целостности и синтезу становится характерной и центральной темой эстетики русского космизма, сблизившей нравственное, творческое, философское начало с основополагающим понятием красоты, с его ценностной составляющей.

Одним из пионеров эстетически–художественного направления русского космизма по праву считается В.Т. Одоевский (1803–1869). В его «новой поэтической философии» пробивают себе дорогу те идеи и ценности, которые позже развернет Н.Ф. Федоров, ноосферные наброски которых завершит В.И. Вернадский. И прежде всего это «идея живого, цельного знания». В.Ф. Одоевский стремился осуществить связь мысли и поэзии, научных достижений, художественных и религиозных прозрений.

Такого рода взаимодействие и синтез принадлежит к числу наиболее ярких проявлений культуры. Это одна из “вечных” проблем художественного творчества, напрямую связанных с мировоззренческими основами мировой художественной культуры. Сущность этого феномена состоит в стремлении создать сложную, целостную структуру, способную полнее выразить обобщающий образ действительности, ее миропонимание.

Пытаясь приоткрыть завесу отношений человека к миру, В.Ф. Одоевский делает упор на самопознание, соединение инстинкта с разумом, природной основы со сверхприродными способностями человека. Самопознание, считает он «… есть знание внутреннее, инстинктивное, не извне, но из собственной сущности души порожденное» и продолжал: «таковы должны быть все знания человека».[1] Всю задачу человечества он понимал как освоение человеком глубины своего инстинкта и чувствование своего разума, их синтез. Знание ума для него – это результат инстинктивного процесса, в котором «знание ума» превращается в человеческую интимную силу, способную воздействовать на мир, на его объекты, процессы и явления. Вот почему В.Ф. Одоевский очень ценит поэзию, способную в творческом акте выразить сущность любого живого существа и даже вещи, понять их и породниться с ними, со всей природой. Поэт не только душой понимает природу, но и творит ее по своему замыслу и фантазиям. Из этого В.Ф. Одоевский делает вывод о необходимости соединить сухую философию с ее абстрактными понятиями с поэзией, с ее цветистостью, где расцветает душа, волнуется сердце и создается истинное «цельное знание», преобразовывающее мир. В.Ф. Одоевский во многом предвосхитил отношение к науке как к объективному знанию Н.А. Бердяева. Он выступил против рационализации современной ему науки, которая все переводит на понимание поверхностного слоя объектов, когда алгеброй расчленяют гармонию, не вникая глубоко в сущность явлений. Наука не в состоянии противодействовать природным стихийным силам. И это волнует Одоевского, который хотел бы, чтобы наука сумела и умела управлять природой и обществом. К тому же он считает, что стихийные бедствия есть результат мщения природы за ошибки человека, за его безумие и бездуховность. Не раз на страницах романа *Русские ночи* (1844), первого русского философского романа, В.Ф. Одоевский рисует

[1] В. Ф. Одоевский, *Русские ночи*, Ленинград 1975, с 137.

картины, как гибнет под натиском стихии весь созданный человеком мир вещей, и как гибнущий мир смотрит с надеждой и верой на человека, и верит в то, что разумные существа – люди – спасут его от разрушения и себя от гибели. Ведь человек есть огромная, главным образом, разумная сила, связанная с Космосом и способная за счет своей активной творческой силы, полноты «знания и управления» силами природы сохранить и преумножить богатство Земли, освоить Космос для своего дальнейшего развития, расцвета, благополучия и счастья.

Большинство задумок о связи человека с природой, космосом, управлении атмосферой, климатом, всеми природными явлениями нашло свое выражение в другом романе – утопии В.Ф. Одоевского *4338 год*.

Утопия В.Ф. Одоевского созвучна русскому космизму не только головокружительными успехами в освоении Земли и космического пространства но, прежде всего, той нравственно-ценностной, естественнонаучной направленностью романа *4338 год*, где лейтмотивом становится вопрос о конечных целях, принципах и границах регуляции.

Во второй половине XIX века идеи космизма привлекают внимание классика драматургии А.В. Сухово-Кобылина (1817–1903) широко известного автора драматургической трилогии *Свадьба Кречинского*, *Дело*, *Смерть Тарелкина*. За свои 86 лет он сумел побывать и в тюрьме, и под следствием, был предпринимателем, перед смертью стал почетным академиком Петербургской Академии наук. Однако, главным делом своей жизни А.В. Сухово-Кобылин считал философию, почти 40 лет переводил Гегеля и разрабатывал «философию духа или социологию (учение Всемира)», которой очень не повезло. Во-первых, это сочинение сгорело почти полностью во время пожара, а вторая половина, находившаяся во Франции, до сих пор не опубликована и находится в центральном Государственном Архиве литературы и искусства. Отрывки из этого сочинения печатаются в книге *Русский космизм*.

В своих исканиях А.В. Сухово-Кобылин напоминает К.Э. Циолковского. Такая же страсть к «летанию», к бессмертию, к восхождению и одухотворению человечества путем беспощадного отбора, селекции всех промежуточных форм на пути к финалу. Они схожи и в том, что оба представляли человека будущего как беспространственного, с исчезновением плоти существа, обладающего сверхчувствительными качествами, наподобие «лучевого» человечества, за которое выступал Циолковский.

В *Философии духа или социологии (учении Всемира)* А.В. Сухово-Кобылин показывает, что человечество в своей истории проходит развитие от первобытного стада до божественной общины. Но это путь человечества на Земле. В целом же человечество не ограничится жизнью на одной планете, а выйдет в Космос, во Вселенную.

Драматург-космист придает исключительное ценностное значение «абсолютно свободной человеческой личности», которая является внешним моментом сидерического человечества, соединяющим все движения общества, начиная с орды или «толпы диких» до одухотворения человечества, которое заканчивается главенством божественного разума и Царством Божьим.

Осуществление такого гигантского эволюционного скачка, способного обеспечить звездные горизонты, философ видит в достижении способности летания, преодолевающей пространственные ограничения. Крылатые люди и есть у него высшие совершенные люди, а «высочайший всемирный человек есть уже бесконечная абсолютная легкость, или абсолютная свобода передвижения, то есть абсолютная победа над пространством или протяженностью – нуль пространства, точка, точечность, дух (от автора: дух соответствует невесомости)».[2] Эволюционное развитие у А.В. Сухово-Кобылина, предполагающее космическую экспансию человечества, включает и его «бесконечную инволюцию… в себя самого, поступание в «глубь» самосознания, вплоть до такого «соключения с самим собой», такого одухотворения, что этот будущий организм становится как бы беспространственным, сверхчувствительным («до исчезновения плоти»), эфирным. Здесь почти буквально совпадение автора «Всемира» с будущим лучевого человечества в «теории космических эр» К.Э. Циолковского.

Космическая тема находит своеобразное отражение в русской поэзии «Серебреного века». Большой почитатель творчества Н.Ф. Федорова поэт–символист В. Брюсов усматривает свою главную творческую задачу в реализации идеала «научной поэзии». В статье 1909 года он утверждал в качестве основной предпосылки такого рода поэзии необходимость для ее творца «стоять на уровне современного знания и обладать сознательным миросозерцанием».[3] В предисловии не вышедшего сборника стихов под характерным названием *Planetaria* В. Брюсов выражает уверенность, что «наступит такой этап в жизни человечества, когда вся Земля будет объединена, в виде ли единого «государства» или в иной форме, соединяющей труд и усилия всех людей, живущих на планете для общих целей. Тогда наступит новый период жизни: завоевание своего места в Солнечной системе».[4]

Призыв поэта коллективным усилием овладеть пространством и временем, выйти в космос (*Штурм неба*), победить смерть (*Невозвратность*, *Как листья в осень*) ввел в поэзию планетарно-космический угол зрения на «явления и события» современности.

За гармоничной видимостью природы Н. Заболоцкий и его натурфилософская лирика настойчиво обнажает ее «вековечную давильню», «людоедства странные черты», взаимное пожирание, вытеснение и борьбу, царящие в ней. Через произведения Н. Заболоцкого в поэтическое сознание XX века вошло вселенское чувство ответственности человека, как перед собственным будущим, так и перед судьбой «меньшей твари», всего живого мира. В его творчестве торжествует столь важный для нас сейчас призыв к любовному вчувствованию в природу, космос, исчерпывающему познанию из закономерностей и тайн как одному из обязательных условий долгой терпеливой работы по одухотворению мира.

[2] *Русский космизм: Антология философской мысли*, сост. С. Г. Семенова, Москва 1993, с. 53.

[3] В. Брюсов, *Литературная жизнь Франции. Научная поэзия*. // В. Брюсов. *Собр. соч. в 6 т.* Т. 6., Москва 1975, с 169.

[4] Литературное наследство, Т.85, Москва 1976, с. 237.

Космические мотивы привлекают и крестьянских поэтов. «Мы верим: Вселенную сдвинем! // Уж мчится сквозь бурю и гром // В распахнутой настежь ряднине // Микула на шаре земном» (Орешин). В поэме *Мать – суббота* (1922) через привычный клюевский «космос» избы и «простор человеческих дел» передано ощущение кануна «Красной пасхи», всеобщего преображения мира. Преобразовательно-космические мотивы врываются и в революционные поэмы С. Есенина, такие как *Инония*, *Иорданская голубица*, *Небесный барабанщик*. У крестьянских поэтов оживают эсхатологические народные чаяния «будущего века», но с новой, существенной поправкой на человеческую активность в обретении «нового неба и новой земли». «Братья мои, люди, люди! // Все мы, все когда-нибудь // В тех благих селениях будем, // Где протоптан Млечный Путь» (С. Есенин).

Чувства возвышенного и прекрасного пробуждают представителей художественного направления, прикасаясь своим творчеством к красоте, величию, таинственности и гармонии Космоса.

В своих живописных произведениях они доносят до зрителей идеи нового космического мышления об одухотворенном Космосе, о Беспредельности, о взаимосвязи человека и Вселенной, о мирах иных измерений и иных состояний материи – взаимопроникающих друг в друга и существующих как единая реальность. Многие полотна художников-космистов музыкальны. Силой своего дара истинный художник переносит на холст звуки космических ритмов, и зритель становится сопричастным новой красоте и новой энергетике, которая расширяет его сознание, будит воображение, рождает новые высокие образы.

Достаточно вспомнить гениальное творчество таких художников как П. Филонова, С.Коненкова и К. Малевича, проецирующих исторические формы будущего в некую общую перспективу трансформации космоса.

Романтическая вера в жизнестроительные потенции искусства в русском космизме достигла беспрецедентной силы. Эта вера парадоксальным образом совмещалась у К. Малевича с идеей независимости искусства, которая понималась как претензия искусства на полную самостоятельность в инициативном преобразовании реального исторического и природного мира Божия в некий супрематический космос, превосходящий все созданное и природой и человеком. Предметы органического мира в супрематическом космосе должны быть превращены в геометрические фигуры и тела, насыщенные светом и цветом. П. Филонов в то же время разрабатывал проект нового мира, используя как геометрические, так и органоморфные формы. В работах К. Малевича и П. Филонова видится попытка реализовать идеи Н.Ф. Федорова и К.Э. Циолковского, согласно которым люди не более как смертное сочетание бессмертных атомов. Геометрические и изобразительные элементы супрематизма интегрируют микро – и макроуровни Вселенной, но в итоге получается гомогенная структура, сводящаяся к декоративной схематике. Вневременность образов К. Малевича и П. Филонова соответствуют глубокой потребности русского космизма выйти за рамки времени, победить время, историю, породить вневременность.

Всё это нашло отражение в филоновской системе аналитического искусства, в его теории «сделанности картин», когда техническое совершенство

стимулирует последующую эволюцию и ведёт к той стадии, которую Филонов определил термином «мировой расцвет». В декларации 1923г он писал: «Так я знаю, анализирую, вижу, интуирую, что в любом объекте не два предиката, форма да цвет, а целый мир видимых или невидимых явлений, их эманаций, реакций, включений, генезиса, бытия, известных или тайных свойств...».

Еще одним из ярких примеров может служить творчество М. Чюрлениса. Ритм, пластика, архитектоника – все эти понятия одинаково применимы к разным видам искусств. Узор линий, узор мелодии, краски на кисти и краски музыкальных гармоний. Даже слова «тональность» и «полифония» давно перешли свои узкие границы. Многие картины М. Чюрлениса так и называются: картины-фуги, картины-сонаты, картины-прелюды. Чюрленис мечтал превратить музыку в живопись.

Одним из первых объединений художников – космистов, можно считать художественную группу «Амаравелла», выразивших свое творчество как «… интуитивное по преимуществу, направлено на раскрытие различных аспектов Космоса – в человеческих обликах, в пейзаже и в отображении абстрактных образов внутреннего мира».[5] Группа начала складываться в 1923 г. Состав группы менялся с течением времени. Но неизменным оставался лидер группы Петр Фатеев. Названия группы появилось в 1927 году и имело несколько значений: «ростки (всходы) бессмертия», «берег или обитель бессмертия», «несущий свет» или «творческая энергия». Эмблема группы - бегущий с факелом человек.

Еще в 1916 году П.П. Фатеев одним из центральных своих положений считал утверждение ведущей роли интуиции в художественном познании. Выделение интуиции как основы творчества сближает его концепцию с высказываниями Малевича, однако само творчество Фатеева развивалось в ином направлении: воплощение традиционного образа космоса в виде мерцающих звезд в чёрной бездне.

Особый интерес представляет статья П.Фатеева 1917г «О супрематизме Малевича», где он писал: «Чувствуется сближение многих путей, идущих с разных сторон к одной точке. Новая музыка, поэзия, философия, последние течения живописи (кубизм, футуризм, супрематизм), индийские йоги, теософия – все происходит под знаком того, что может быть названо Космическим сознанием.

Второстепенным становится у художников-космистов элемент технического оформления объекта, на первый план выходит вчувствование и внутренние сопереживание. Сине-черные с оранжевыми всполохами подтеки композиций Смирнова-Русецкого, сине-зелено-желтые хаотически нагроможденные плоскости Фатеева, многослойность картин Черноволенко и Сардана открывают в отчаянно тянувшейся расплывчатости псевдофигур и сплетений новое космическое «расширенное сознание» (Н. Рерих).

«Расширить сознание» значит преодолеть геоцентризм, выработать у себя космическую точку зрения: смотреть в глубину явлений, подозревая планы и уровни, скрытое под непроницаемой оболочкой вещества; продолжать

[5] Ю. В. Линик, *Амаравелла*, Петрозаводск: Карелия 1989, с 4.

причинно-следственные цепи далеко за грань эмпирически доступного, уводить эти цели в космическую бесконечность, а не обрывать их у предельной черты нашего физического существования; преодолевать разрозненность в работе наших чувств; «видя» звуки и «слыша» краски, осуществлять синтез двух каналов восприятия, значит быть готовым к новизне научных и художественных истин, которые часто приходят к форме настолько ошеломляющих парадоксов, что их содержание оказывается абсолютно несовместимыми с привычным опытом, и тогда остается одно – взорвать эти рамки, решительно раздвинуть их до бесконечности, чтобы узреть реальность «многомерного космоса», стать над миром.

Таким образом, эстетическое художественное направление русского космизма создавая сложную целостную структуру миропонимание культуры Космоса, основанную на эстетических ценностях, требует обновления способов приобщения человека к абсолютным посылкам культуры путем переосмысления соотношения души и Космоса.

Формируя эстетически ценное сознание человека, эстетическое, художественное направление русского космизма учит видеть жизнь через призму одухотворенного Космоса, в его едином общем порыве, соединяющем в гармоничное целое образование человека и мира.

Весь мир перед художественным сознанием предстает как эстетически значимый в каждом своем проявлении. Сама природа, сам космос выступает в глазах художника как эстетическая ценность, почти как художественно совершенное произведение искусства. Вселенная становится стихами, художественной галереей, художественным творением «non finita» (незаконченным).

Творчество космистов – это своеобразное возвращение к изначальной нерасчлененности философии и искусства, но возвращение на совершенно новом уровне – как идейном, так и изобразительном. Художники-космисты дают возможность прикоснуться к энергетическим изменениям, происходящим сейчас в мире, к изменениям, связанным с Космической эволюцией, – эти изменения наиболее полно ощущаются во внутреннем творческом пространстве искусства.

Summary

The article presents artistic and aesthetic issues in the development of Russian cosmism. Natalia Chemierizowa presents the writers and painters whose creation is fullfilled with deep understanding of harmonic unity of a human with universe.The ideas of cosmism are present in the works of M. Lomonosov, A.Kantemir, G.Derzhavin. Cosmism appears also in the poems of V.Odoyevsky and A.Suchowo-Kobylin.The author notices that a lot creators of the XX century included the elements of cosmism in their works (V.Bryusov, N.Zabolotsky and others). The motives of cosmic harmony can be found in the works of Russian painters such as P. Filonov, K.Malevich, S.Konenkov.

Библиография

Брюсов В., *Литературная жизнь Франции. Научная поэзия*. // В. Брюсов. *Собр. соч. в 6 т.* Т. 6., Москва 1975.

Линик Ю. В., *Амаравелла*, Петрозаводск: Карелия 1989.
Одоевский В. Ф., *Русские ночи*, Наука, Ленинград 1975.
Русский космизм: Антология философской мысли, сост. С. Г. Семенова, Педагогика-Пресс, Москва 1993.

Jarosław Giza
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

SATAN, KURTZ, THE BROTHERS KARAMAZOV AND THEIR REVOLTING ABODES

> [...] Hail, horrors!, hail,
> Infernal World! And thou, profoundest Hell,
> Receive thy new possessor – one who brings
> A mind not to be changed by place or time
> (PL I.250–53)

There is not any doubt that the Miltonian Satan's "Evil, be thou my Good (PL IV.110), the Conradian Kurtz's "'Exterminate all the brutes!'" (YS 118), and Dostoevsky's assertion that they all, the Karamazovs, "pretend they detest evil, but secretly they all love it" (BK 779) open the road of interpretation that leads to the conclusion that the reality of iniquity is composed of a wealth of threads that unite as a spider's web the literary personae, incarnations of the archetype of evil genius. They are perceived as utterly entangled in wickedness that manifests its force by means of the despicable attributes of their personalities, such as an insatiable pride or hatred. Yet, so as to expand the analysis upon the archetype of evil genius, there is the suggestion to enclose a fresh approach. It will offer a broader viewpoint by analysing the spatial entities where those wicked masterminds reside. It will appear a genuine source of information on account of the fact that, in line with Emrys Jones, space and spatial relations sway a formative influence upon those who exist there shaping in that way their subjectivity. As Shakespearean scholar in *Scenic Forms in Shakespeare* proposes that setting elements on a stage are assessed as exerting sway upon actors, in the similar manner the elements of the presented world reveal potential to shape the literary figures' personalities.

The first Books of the epic *Paradise Lost* situate Satan – portrayed as a condemned idol mustering after collapse co-partners of his disobedience – in Hell, the spatial entity which is the next phase of implementation of wickedness and exploration for subjectivity. Here his gigantic inventive energy does not lessen; "it simply moves away from the exhausted centre of Satan's own expression of his inner life", asserts Stein (82). Hell as the physical place has been lavished on with a variety of at times absolutely contrasting visualisations attributed to artists and philosophers alike. In accordance with some thinkers, its place is located deep inside the Earth, as it is with Dante's Inferno, on the moon, or even on surface of the sun. Milton, however, accentuates the fact that Satan with his crew fell "flaming from the ethereal sky, […] Nine times the space that measures day and night" (PL I.45, 50) only to lay defeated in the realm of death at the bottom of Chaos, the Great Deep. It is the atrocious den functioning as the caricature of Heaven and its bliss. It is in its essence an antiheaven possessing elements of the antecedent depiction located in *Genesis B* by Caedmon where the reader comes across such words uttered by the despondent King of Hell:

This desolate place is very different from that other which once we knew, high in heaven, which my Lord gave me, though we could not hold it before the Ruler of all […] Yet He has not done right to hurl us into the fiery abyss, to hot hell, reft of the heavenly realm […] But around me lie iron bonds, the chain of the fetter is on me. I am powerless. The hard bonds of hell have seized me so closely. Here is a great fire above and beneath; never have I looked on a loatheir landscape; the fire ceases not, hot throughout hell. (qtd. in Broadbent, *Paradise Lost* (35–36)

Milton's Hell, positioned in moral universe of the epic to the far left to the Empyrean, is not, as the reader can presume, the lowest possible point; it is situated as the lowest spatial entity with the clearly sketched dimensions and limits. In that context it bears a close semblance to Dante's Inferno with its circles of punishment and agonies of the ruined as unrelenting, but standing in stark contrast to limitless Chaos.[1] Many a time the dimensional bounds as the distinguishable feature of the locality are being referred to. It is, among other epithets, "dungeon horrible, on all sides round, / As one great furnace flamed" (PL I.61–62), a "pit" (91), "the fiery surge" (173); the spatial entity surrounded by "shore" (284) or "beach" (299), being "vaulted with fire" (298). It is definitely the significant element of that spatial entity that allows for drawing a comparison to Kurtz's jungle delineated in "The Heart of Darkness" that in line with Ted Billy "unfolds as an excursion into the absurd, a penetrating scrutiny of nothingness, and dramatic example of Conrad's evolving articulation of humanity's perennially frustrated search for meaning" (76). The Conradian tropical forests in the Congo are likewise attributed with the clearly demarcated spatial boundaries, e.g. Stations and the sea coast. They highlight "an aspect of monotonous grimness" (YS 60) and "uniform sombreness" (61) that in Marlow's perception constitutes the "edge of a colossal jungle, so dark-green as to be almost black, fringed with white surf, ran straight, like a ruled line, far, far away along a blue sea whose glitter was blurred by a creeping mist" (60). Furthermore, it is obvious that Karamazov household, a hellish realm replete with iniquitous affiliations, is akin to preceding places and their spatial limitations. Yet, regardless of evident differences, the spatial boundaries play a crucial function in the process of maturity of incarnations of the archetype of evil genius. They indicate that the literary figures' potential of iniquity is not, and can never be, perceived as total since on account of their innate dynamism and ambiguity, there are some realms in their psychomoral constitution that are opposite to evil. Spatial limits point to their wickedness being incomplete, as contrasted with the Miltonian God's omnipotence, or the Conradian nature. Still, it is important to emphasise one fact that, unlike Kurtz's or Fyodor Karamazov's, the Fiend's intensity of evil is more fully-fledged as it is indicated on the example of his unproblematic escape from the infernal chains and trespassing the Gate of Hell. Satan's power is thus contrasted with Kurtz's inability, in spite of attempts of escaping his beloved jungle that exerts an excruciatingly seductive sway upon its admirer.

[1] In contrast to the spatially limited Hell, Milton paints the boundless region called Chaos whereby Satan's realm of sadness is situated. In Book I one can detect this relation between the limitless Chaos and demarcated Hell. Satan expresses that to his confounded crew in such a way: "For this infernal pit shall never hold / Celestial Spirits in bondage, nor the Abyss / Long under darkness cover" (657–59). The term Abyss, however, is here synonymous to Chaos.

The place offered to the rebellious army where "the psychological process of 'self-damnation' is switched on by the external surroundings" (Błaszkiewicz 26) bears the connotation of wickedness which appears to be brought to life due to Satan and his demons' fall. The epic voice depicts Hell as a "universe of death, which God by curse / Created evil, for evil only good; / Where all life dies, death lives, and Nature breeds, / Perverse, all monstrous, all prodigious things, / Abominable, unutterable" (PL II.622–26), bearing a close analogy to what is said of that spatial entity by Thomas Hobbes in *Leviathan* (1651). In that tract, he holds that Hell is the place, far from being a state of mind, where "an Immortality seemth to be directly attributed to the wicked" enduring "*Everlasting Death*, which is ordinarily interpreted *Everlasting Life in torments*" (646). It is thus the place where "The Fire, or Torments prepared for the wicked in *Gehenna*, *Tophet*, or in what place soever, may continue for ever; and there may never want wicked men to be tormented in them" (647). Milton's depiction of Hell – artistically achieved by reason of the Puritan's drawing "on a variety of classical and other myths with an almost wanton eclecticism" with an intentional "piling up of diverse images and suggestions" (Daiches 174) – is delineated as an apparent reversal of Heaven, especially due to lack of light and symmetry.[2] First of all, it is replete with an uninhibited activity performed by the army of the fallen perceived as beings of tragic wisdom and masterful willpower that can be juxtaposed with both Kurtz's and his devotees' pilfering and infliction of atrocities in the jungle.

After the diabolical synod, demons disperse in all directions all agog to perform a plethora of tasks, such as mining, idle rationalising or even singing; their scattering is thus sketched as a turnaround in their former experiences in Heaven filled with monotony and submission. Significantly, an uncontrolled commotion is allegorically constructed so as to expose iniquitous characters' disposition in an unremitting turmoil materialising as a corollary of their wickedness marked with confusion and lack of tranquillity. It makes that Satan is constantly on his move in order to escape from his memories and ensuing anguish. What is more, the absurdity and disorder of Satan's den of sadness is introduced while being delineated as possessing clashing weather conditions – "Beyond this flood a frozen continent / Lies dark and wild, beat with perpetual storms / Of whirlwind and dire hail, […] / […] all else deep snow and ice, […] the parching air / Burns frore, and cold performs the effect of fire" (PL II.587–89, 591, 594–95). What the reader perceives through rebel's eyes, though, is an external world that mirrors in physical terms Satan's internal anguish.

Nevertheless, the similar process of juxtaposition of harsh natural reality with an inner suffering experienced by the persona dwelling in such circumstances is

[2] Biblical Job in the extremis of his lamentation asserts that he wishes to come back to the place, possibly Hell, portrayed by him as "the land of gloom and deep darkness, the land of gloom and chaos, where light is as darkness" (X.21–22). Undoubtedly the light of hell is outlandish and of uncanny character. Besides, the last book of the Bible, the Revelations depicts the figure of "a star fallen from heaven to earth" that is attributed with "the key of the shaft of the bottomless pit" from that "rose smoke like the smoke of a great furnace, and the sun and the air were darkened with the smoke from the shaft" (IX.1–2). Hence, accepting that there is no light in Hell, one has to acknowledge that there is at least a strange flame that produces the smoke – "A dungeon horrible, on all sides round, / As one great furnace flamed, yet from those flames / No light, but rather darkness visible / Served only to discover sights of woe, / Regions of sorrow, doleful shades, where peace / And rest can never dwell" (PL I.61–66), hold the epic voice. Stein claims that in "the underworld of 'No light, but rather darkness visible' Milton could indulge in his art, confident in his reader's unimpaired access to underlying truths and in his capacity to learn the right lessons from the unprecedented displays to which he is treated" (54).

revealed in Kurtz's case, especially when the reader observes the most sinister section of the Conradian jungle, the grove of death. Marlow asserts that the "reaches opened before us and closed behind, as if the forest had stepped leisurely across the water to bar the way for our return. We penetrated deeper and deeper into the heart of darkness" (YS 95). It assumes, like Foe's Hell and old Karamazov's house, prison-like facets that in the context of attributing the jungle with anthropomorphism becomes Kurtz's heart drenched in iniquity and murkiness. What is significant, though, is the fact that, analogous to the Miltonian Hell and Karamazov's household, the Conradian jungle, despite a direct association with its emperor's wickedness, discloses positive aspects as well. Both Kurtz and Marlow stand an opportunity of finding in it a mirror in which they can unmistakably recognise and accept the darkness hidden in their hearts. As it imposes no fetters, in contrast with a highly sophisticated Europe, upon those who dare to immerse into its structures, it is a harsh environment that pitilessly assesses one's ability to hold onto sanity. Furthermore, while shedding "light upon what lies at the heart of darkness – an atheist's version of a fallen nature that equates evaluation with death – and upon Conrad's provisional answers to darkness" (Glendening 138), the Conradian jungle is likewise a reflection of uneasiness. Hence, it is a sheer misapprehension to attribute totally negative significance to this spatial entity conductive to such features of human development as search for and acceptance of genuine truth about human condition marked with darkness. Nevertheless, it does not mean that symbolism attributed to the jungle is uncomplicated. While involving interpretations of Darwinism,

> Conrad's nature-as-jungle manifests the following: chaotic entanglement of forces and factors; resistance to human understanding; competition and struggle; temporal and spatial vastness; indifference to human aspirations; autonomous development, contingency and lack of direction, excess of sex, fecundity, and death; degeneration and entropy; destructiveness conceived as feminine; savagery conceived as ancestrally human; and, sometimes, an illusory hint of escape from the societal rigors meant to oppose these conditions. The jungle also implies the burden of consciousness, vexed by what appears chaotic and alien, and the isolation of the individual. (155)

The proclamation uttered by John Glendening is a proof that unambiguousness cannot be attributed to the jungle.

The manner of the Foe's flying through Hell, bearing resemblance to Kurtz's pilfering escapades, reinforces the impression that Miltonian den of sadness, lair of absurdity, is a colossal matrix of labyrinths positioned both horizontally and vertically with many winding paths and shadowy places, in stark contrast to Empyrean transparency and ubiquitous light. Besides, the fact is that Marlow's perception of encompassing him tropical forests forces him to acknowledge that there, deep in the jungle, is "network of paths spreading over the empty land [compare the hellish topography that is likewise attributed with emptiness symbolizing moral emptiness of Satan's evil heart], through long grass, through burnt grass, through thickets, down and up chilly ravines, up and down stony hills ablaze with heat; and a solitude, a solitude,

nobody, not a hut" (YS 70). Accordingly, one cannot reject a creeping impression that the external topography of Hell, the sinister jungle "so hopeless and so dark, so impenetrable to human thought, so pitiless to human weakness" (YS 127), yet allowing its emperor to live out "the egomaniacal fantasy of being at the center of his universe" (Tymieniecka 108), and Karamazov's town that is likewise stigmatized with lack of light, winding "network of such narrow canals" (BK 233) and alienation endured by its inhabitants, assumes the function of a mirror. It presents the reader with a vision of iniquitous characters' subjectivity that, analogous to natural elements highlighting emptiness, excruciating silence and darkness, is oriented towards malignity.

In line with Błaszkiewicz, Satan flights "horizontally for a spell and subsequently 'soars' upwards to reach the gates" (20). Moreover, while referring to dimensions of Hell, he adds that even though "that is what one would expect in a spherical world, one can observe that Hell is here clearly defined as a sort of 'pit': a 'deep' limited by two 'coasts'" (20). Thus, the infernal Rebel, under close inspection of the place, is apt to differentiate between his new shelter from God's ire as a locus,[3] in which the tangible confines serve to enclose whoever happens to be inside, rather than, say, indicate spatially and densely packed dimensions, and no dimensional Abyss. Soaring up to the infernal gate and passing it, regarded as the infernal King's *rite de passage* may be seen as a symbol of Satan's birth and an emergence of subjectivity. From now on, he is an alienated vagrant that is taking a perilous path to an authentic identity which becomes perceptible in his existence as his proclivity for iniquity is unremittingly expanding. Furthermore, it is essential to accentuate the fact that analogous to the Foe, Kurtz is gaining more and more lucid insight upon his subjectivity that is revealed to him in its entirety at the moment of his demise in his own pronouncement – "The horror! The horror!" (YS 149). While perceiving the Foe's unremitting inclination for iniquity, Belsey claims that rather than "give up the struggle, he renews his former assertion of imaginary mastery, resolving to take charge of meaning in order to take possession of hell. [...] His project is to eliminate difference and its implications by identifying the subject as the origin of meaning. In Book IV he reiterates the attempt, and more succinctly: 'Evil be thou my good'" (75). Hence, Satan sensuously rebels against the pain and suffering which is vehemently inflicted upon him by both the place itself and the memory of his high position in Heaven. What is more, Grossman holds that from the matrix of relations and speeches permeating the universe of Hell "emerges a portrait of the satanic subject as disjoined from the universe of light" whose "exorbitant desires slip down an endless chain of displaced objects that turn out to be projections of the self in search of itself" (46). In that light, Satan's Hell, like Kurtz's jungle and Karamazovs' household, assumes the role of a locum essential for their development as manifestations of archetype of iniquity. It likewise, in the long run, emerges as a place of their suffering,

[3] During the infernal debate in Pandemonium, Belial who comes close to a complete understanding of the fundamental principle of their existence in Hell by asserting that their "final hope / Is flat despair" (PL II.142–43), advocates the concept that the crew should prefer doing evil to doing nothing in words: "'we are decreed, / Reserved, and destined to eternal woe; / Whatever doing, what can we suffer more, / What can we suffer worse?'" (160–63). Such thoughts are possible to arouse due to certainty that "Hell then seemed / A refuge from those wounds" (167–68) inflicted by God's thunder.

and inevitable collapse, as it is accentuated by Padmini Mongia, Conrad's jungle "refuses any assertion of romance" and "allows no vocabulary for domesticity" (142).

I. The Lake of Fire

> So stretched out huge in length the Arch-Fiend lay,
> Chained on the burning lake
>
> (PL I.209–10)

Paradise Lost provides a focused perspective upon the place which bears the infamous name of the lake of fire, dotted with an innumerable horde of fallen angles "rolling in the fiery gulf," in "ever-burning sulphur" (I.52, 69). The sloping movement of the hellish crew along with a prostrate figure of their Commander at the centre – it shows a resemblance both to Kurtz who, in Marlow's final insight upon the nightmare of his choice, is "a man who is lying at the bottom of a precipice where the sun never shines" (YS 149) and to old Karamazov lying dead in his blood – is interesting on the level of the particular imagery ascribed to this realm of sadness on account of the fact that when one perceives this locus from the perspective it is impossible not to arrive at a conclusion that there is something awry with its structural position. Indeed, in contrast to other paragons of the Underworld, such as Dante's Inferno, Milton's Hell is structured horizontally rather than vertically. As regards its structural composition, Błaszkiewicz holds that the "importance of this lies in the fact that this way of organising the infernal space has an effect of departing from the Dantean tradition in the direction of the Virgilian one" (20). Yet, regardless of dissimilarities among the examples of infernal realms, the lake of fire is indispensable for Satan on account of its assuming a role of the starting point from which he commences his infernal scheme of malice. Significantly, the Conradian avatar of malignity is likewise credited with a crucial place, apart from his headquarters, the Inner Station, acting as the starting point of his ivory-oriented escapades – "he had discovered lots of villages, a lake, too […] but mostly his expeditions had been for ivory", announces Russian (YS 128). Later on, the epic voice declares that "Forthwith upright he rears from off the pool / His mighty stature" (PL I.221–22). The expression "mighty" used in this context is not a coincidence since it has an effect of bringing forth the truth that celestial beings, contrasted with slowly deteriorating Kurtz and Karamazovs, are immortal. Thus Satan, even after his fall from grace, loses nothing from the attributes given to him in the Empyrean – "his form had yet not lost / All her original brightness" (591–92). God's justice exercising its power in allowing Satan to deploy his free will and retain all his aptitudes in Hell is, however, questioned by Burden who seems not to accept the issue that "God's permitting evil is to be squared with his goodness" (23); the approach that is echoed by cynical Ivan Karamazov.

Then, the Fiend starts his horizontal flight towards other demons and lands on the burnt soil revealing the same features as the lake per se. It is as if this place in Hell endowed Satan with a new dose of power enabling him to recuperate after a ruinous fall. More important, however, seems to be the juxtaposition of the infernal lake with the concept of forgetfulness, albeit only partly experienced by demons. Thus, they are perceived in Satan's eyes as lying flabbergasted, "Grovelling and prostrate on

yon lake of fire" (PL I.280). It is analogous to over-exploited natives who, in line with the narrator, lie "confusedly in the greenish gloom" (YS 66) "scattered in every pose of contorted collapse, as in some picture of a massacre or a pestilence" (YS 67), but immediately after the first sample of Fiend's spellbinding rhetoric, demons, unlike exhaustedly dying Africans, resume a sought-for valour.[4] Hence, apart from the fact that at this spot in the hellish topography the infernal debate as to the future moves takes place, becoming in that way the vital place of their gathering, one can propose the hypothesis that as the lake of fire is a liquefied form of mass that causes a physical annihilation, Satan's heart (symbolised by that pond) is also attributed with dynamism manifested by a wealth of vile emotions that in the long run instigate destruction and iniquity.

II. Infernal Rivers

That dismal world [...]
[...] along the banks
Of four infernal rivers, that disgorge
Into the burning lake their baleful streams
(PL II. 572, 574–76)

The concept of rivers meandering via the hellish topography is as old as the hills. Indeed, it is impossible to find any example of the Underworld's panorama being devoid of this aquatic element that, as it has been hinted before, could symbolically point to evil geniuses' flow of forms of negativity. Although Milton's presentation of rivers in some aspects is drawn on delineations made by previous writers, especially Dante, Virgil and Plato, "it is thus visible now that with a full knowledge of the above tradition Milton creates a vision of Hell which in general terms is most indebted to Virgil" (Błaszkiewicz 23). It is manifested by the fact that the most distinguishable feature of four infernal rivers, which mix at the lowermost possible spot in Hell, and disgorge themselves into the Sea of Fire, is that they do not mingle with one another as it happens at other writers. They simply flow from different parts of the realm of woe and spread separately in respective directions as if figuratively carrying one feature-vice of the Underworld's landscape. Besides, there is an additional one, Lethe, the river of forgetfulness that flows in some distance from the rest and is the most menacing; it is positioned far off so as to hinder demons an easy passage to its palliative influence. It assumes the most intimidating aspect of all owing to its sluggish and soundless stream and is placed here as a contrast to divine River of Bliss which "through midst of Heaven / Rolls o'er Elysian flowers her amber stream" (PL III.358–59). What is more, its silence and lethargic flowing signify the nature of Hell as the locum conductive to such qualities. As in the still water all possible scum is easily collected, it is the same with Hell perceived as a captor of all possible filthy figures and their iniquity.

[4] Moloch, for instance, in his warlike speech to the assembly of demons, reaches his opinion on war against the Almighty by mocking the lake's forgetfulness as the impeding force for their daring mission. Accordingly, he claims, "Let such bethink them, if the sleepy drench / Of that forgetful lake benumb not still, / That in our proper motion we ascend / Up to our native seat" (PL II.73–76).

The rivers: "Abhorrèd Styx" (II.577), "Sad Acheron" (578), "Cocytus" (579), "fierce Phlegethon" (580) and "Lethe, the river of oblivion" (583) denote the feeling of hate, sorrow, lamentation, fire and forgetfulness respectively. Book II sheds a perspective on streams whose labyrinthine meanders appeal to an impenetrable maze as a structural feature of Hell. Conrad's narrative likewise embraces the vision of river "fascinating – deadly – like a snake" (YS 56) that exerts an alluring sway upon young Marlow. It flows through an impassable jungle forcing those who are brave enough to use it as a means of transport to end up as "bewitched and cut off" (YS 93) since, as it is held by Grace, "Marlow describes the snake-like river as a place of mysterious intensity and supernatural dangers" (155). Nevertheless, despite possessing ominous aspects, the river Congo, along with its double, the river Thames, due to its "flowing feature" is perceived "as a place of spiritual transformation, a place where enlightenment, Moksha, is gained through meditation on non-change within change" (155). What emerges as significant for the overall narrative, though, is the fact that two rivers one observes in "Heart of Darkness" and their analogous, complementary presentation acts rather as a symbolic process since "both rivers are pathways into the mysterious and the unknown, into barbarism" (Dőring 83). They function as channels into the heart of darkness, allowing the Europeans a direct, albeit hindered, access into the centre of Africa without having to cross it, and furthermore giving them an inside perspective of the Dark Continent.

The Miltonian infernal rivers are the borderline between the region of hot climate with the centrally positioned lake of fire and ice-covered vicinity. Enchanted by the vision of those hellish rivers, Addison acknowledges that the "Division of Hell into Seas of Fire and into firm Ground impregnate with the same furious Elements, with that particular Circumstance of the Exclusion of Hope from those Infernal Regions, are Instances of the same great and fruitful Invention" (170). Undeniably, the visualisation of hellish rivers floating into the lake appeals to the reader's imagination; what is more, their meandering movement could be a symbol of Satan's proclivity for idle and clandestine rationalising that is so eagerly practised either when confronted with demons after their collapse or at the moment of seduction undertaken upon Eve in Paradise.

III. Excruciating Silence and Alienation

Satan, with bold words
Breaking the horrid silence, thus began:
(PL I.82–83)

Nameless in dark oblivion let them dwell
(PL VI.380)

As the epic voice presents, immediately after their collapse, Satan issues to the multitude of demons his first audacious words shattering in that way stillness, "the horrid silence" (I.83) permeating as a miasma of despair the infernal landscape. And, thus, while focusing one's attention on Milton's Inferno one can work on a supposition that it should be overflowing with a variety of forms of clamour due to

the fact that history of literature invariably matches Hell with an incessant commotion and tortures, but at variance with a well-established literary tradition, this is not relevant to the den of sorrow in the Puritan's magnum opus. There is not any doubt that this feature of Hell testifies to the Miltonian breach from the traditional presentation of the Underworld. Furthermore, it is of significance to assert that both the Conradian grove of death, this "gloomy circle of some Inferno" (YS 66) and Karamazov household with its vicinity brimming with "the black shapes of the poor, unprepossessing wooden houses, looking even blacker and poorer than usual through the rain" (BK 666) do indeed possess the same attribute. Besides, aside from that, the description of old Karamazov's house acts as a documentation of its landlord alienation. In truth, what those three examples of places of torment connect is an overpowering sense of stillness, silence, emptiness and estrangement. While manifesting his hubris and detestation the Foe "projects," in line with Grossman, "the landscape of his exorbitant desires into an external emptiness" (71). Correspondingly, both Kurtz who is "reduced to the misery of his essential loneliness in the struggle against himself, against his abhorred past and present, against powers haunting him from inside" (Poniatowska 301) the members of Karamazov family partake of an excruciating silence and isolation – "Neither Alyosha nor Ivan had wanted to live in their father's house, which now stood empty" (BK 806), asserts the narrator in the chapter "Not You, Not You!". In Kurtz's case, it is shown on the ground of his symbiosis with the jungle whose silence "went home to one's very heart" (YS 80) and, in Fyodor Karamazov's case, it is manifested in his lonely walking through his house – "the house was locked up and the obsessed old man was walking back and forth through the deserted rooms, quivering with anxiety, expecting to hear at any moment the five prearranges knocks" (BK 366)[5].

Noticeably, symbolism attributed to Hell or Inferno has habituated one to perceive this locality as a dungeon replete with constant noise, grinding of teeth of the damned and other auditory elements pertaining to the state of emptiness and ultimate severance from God. In Milton's place of eternal torture, however, there is no groaning from the devils (as it is in Dante's *The Inferno*)[6] and crackling from the flames. Werblowsky accentuates the fact that:

[5] Apart from his father, Alyosha is likewise welcome to accept stillness as the conspicuous constituent of the world. In the chapter entitled "Cana of Galilee" the narrator offers one the depiction of Alyosha's state of mind, immediately after Zosima's demise, as if projected into the external reality. He holds that Alyosha "did not stop outside the door, but walked quickly into the yard. His soul was overflowing with emotion and he felt he needed lots of room to move freely. Over his head was the vast vault of the sky, studded with shining, silent stars. The still-dim Milky Way was split in two from the zenith to the horizon. A cool, completely still night enfolded the earth. […] The silence of the earth seemed to merge with the silence of the sky and the mystery of earth was one with the mystery of the stars" (BK 485). It is of importance, though, that he, attributed with goodness and a genuine belief in God, is privileged to perceive that evil, symbolised by darkness, silence and emptiness, constitutes the essential section of the world.

[6] Both *Paradise Lost* and *The Inferno* are literary works that, among other forms of punishment inflicted on the damned, they present both fire and ice present at one place. Bednarek comments that "in that horrible land lurk […] both hot flames and flames of freezing cold" (308–9). Dante elaborates on those forms of punishment in such solemn a way:

> […] 'Woe to you, wicked spirits! Hope not
> Ever to see the sky again. I come
> To take you to the other shore across,

> The hell of *Paradise Lost* has nothing to do with the traditional *inferno*. It reminds us rather of the headquarters of an underground movement, with Satan as the superior, fearless, and competent general. Except for the degradation passages, he is surrounded by an aura of majesty and power. (70)

Indeed, the reader perceives this horrid place as just begging to live – just like the jungle with its coast are in Marlow's perception "still in the making" (YS 60) – the moment demons start to fill this auditory and spatial emptiness with their diverse activities. Thus, this "double solitude", characteristic of the place itself and that instigated by Satan's voluntary expedition, spurs fallen angels to fill this spatial maze with music and other activities, enabling them to push into mental oblivion their memories of what they have so shamefully lost. Even if one regards them as intrepid Monarchs of Hell, they are, in their heart of hearts, plunged into depression and fear, being abandoned by their King on the mission to destruction of the human kind. Thus, fallen angels are striving to kill their time with whatever comes into their accursed mind. They play the instruments and games.[7] Pointing to demons' activity in Hell, Helen Gardner discloses that they "move freely, and for most of the time they give no appearance of being in pain. They are not fixed for ever in terrible postures, as are the damned in *The Inferno*" (45). Mocking as it may be, they acquiesce to the mode of existence which proved to be so dishonourable in God's Empyrean.

As regards the dimensional limitations of Hell, it is essential to write a few words of the acoustic phenomenon present in this spatial entity marked with pulsating silence and absence – miasmatic echo that symbolises the Fiend's heart replete with hollowness and psychomoral deficiencies. During an encounter with Satan, Sin – his fiancée – calls with impetus about her horrific confrontation with Death, their son. She shouts:

> […] I fled, and cried out *Death*!
> Hell trembled at the hideous name, and sighed
> From all her caves, and back resounded *Death*!
> (PL II.787–89)

The Rebel experiences the same auditory phenomenon while summoning his legions "so loud that all the hollow deep / Of Hell resounded:" (PL I.314–15). As the reader mentally listens to this commentary, one cannot reject the impression that an infernal resonance deepens the emptiness of Hell; it likewise indicates the boundary limits and stresses roughness of the infernal surface as the averted form of Empyreal flatness. "Symmetry and harmony were signs of good, their absence a sign of evil" (Potter 42). Besides, the Conradian jungle is similarly attributed with echo that augments potential for Kurtz's evil and inclination for crime. The narrator of "Heart of Darkness" holds that a "frightful clatter came out of that hulk, and the virgin forest on the other bank of

> Into eternal darkness, there to dwell
> In fierce heat and in ice (III.78–82)

[7] On the reference to infernal games of the depraved see PL II.521–28.

the creek sent it back in a thundering roll upon the sleeping station. […] We stopped, and the silence driven away by the stamping of our feet flowed back again from the recesses of the land" (YS 86). There is not any doubt that the echoic attribute of the Hell and the jungle testify to their possessors' emptiness that they wish to cram with a wealth of forms of negativity constituting their subjectivity.

IV. Pandemonium

[...] Mulciber
[...] thrown by angry Jove
[...] was headlong sent,
With his industrious crew, to build in Hell.
(PL I.740–41, 750–51)

The thought, expressed by Blake that demons' attributes can appertain to the concept of multiplicity, is strengthened by the vision that the infernal crew disperses in all directions around hellish dales, vales and shades all agog to plunge themselves into a plethora of activities on account of the fact that one of the most excruciating terrors to be found in Hell is inertia and senselessness of any endeavour. Hence, they eagerly flee a creeping apathy and engage their energies into deeds, some of them completely ineffective. The echo of those activities can be detected in a bustle permeating the Conradian jungle – "They shouted, sang; their bodies streamed with perspiration; they had faces like grotesque masks – these chaps" (YS 61), acknowledges Marlow while perceiving a mass of native Africans. The most spectacular activity performed by the army of the damned, however, is the erection of the Pandemonium,[8] Satan's headquarters located on "a hill not far whose grisly top / Belched fire and rolling smoke" (PL I.670–71). This edifice – designed and erected by Mulciber (his name means the softener or welder of metal and he is called by the Greeks, Hephaestus, and by the Romans, Vulcan) – is replete with grandeur, perfection, and magnificence.[9] Yet, even though one can be sure that the epic voice displays the construction by making direct references to edifices of earthly origin, structures denoting wealth and power, it is required to emphasise that, as it is hinted by Broadbent, this infernal "castle parodies the forms of earthly and divine order" in which, in truth, "diabolic glory is deflated" (86). Significantly, Satan's palace, connoting such concepts as noise and disorder – seen from that perspective, it can the predecessor of the Tower of Babel – bears a resemblance to the Conradian jungle where Marlow immerses into the place of disorderly activities performed by the imperialists. Nevertheless, the architectural beauty emerging with the accompaniment of music, characterising Satan's palace is worth noting in full:

Anon out of the earth a fabric huge
Rose like an exhalation, with the sound
Of dulcet symphonies and voices sweet,

[8] Etymologically the word "Pandemonium" stands for the expression "the palace of all the devils" being the opposite of a word "pantheon" meaning the palace of all the gods. It is Milton's own coinage.
[9] The hellish hill acts here as a mocking imitation of the Empyreal hill where Jesus became declared the Lord of Universe. The concept of smoke plays the same role – imitation of holy smoke signifying orisons of angels.

> Built like a temple, where pilasters round
> Were set, and Doric pillars overlaid
> With golden architrave; nor did there want
> Cornice or frieze, with bossy sculptures graven;
> The roof was fretted gold. Not Babylon
> Nor great Alcairo such magnificence
> Equalled in all their glories, to enshrine
> Belus or Serapis their gods, or seat
> Their kings, when Egypt with Assyria strove
> In wealth in luxury (PL I.710–22)

And even though it is only a travesty, Pandemonium, "presented," according to Stein, "as the supreme novelty, with a large measure of joy provided by the aesthetic experience" (51) is in fact delineated as something more excellent and sophisticated than any building in the world. Its splendour, enhanced by its function of a fortress, is indeed beyond belief. It is of significance to assert that Kurtz – referred to as "an enchanted princess sleeping in a fabulous castle" to whom approach is "beset by as many dangers" (YS 106) – is likewise credited with such a stronghold. Even though less splendidly constructed as Satan's citadel, Kurtz's Inner Station, surrounded by heads on the poles of the fence, is likewise menacing. It is observed by Marlow through his glasses – "I saw the slope of a hill interspersed with rare trees and perfectly free from undergrowth. A long decaying building on the summit was half buried in the high grass" (YS 121). Moreover, the hugeness is also the feature which is applicable to the infernal edifice since as the epic voice holds it, "incorporeal Spirits to smallest forms / Reduced their shapes immense, and were at large, / Though without number still, amids the hall / Of that infernal court" (PL I.789–92). The countless demons are envisaged as a peck of dust in comparison to this court. Appreciably, Kurtz's Inner Station, signifying the agent's pride and superiority over natives and other agents, is, comparably to the Miltonian mayhem in Hell, surrounded by the wilderness – the force that on one hand offers a sanctuary for cruelly-oriented Kurtz, "the rotten flower of civilized Europe" (Joffe 87), but on the other is "ready to claim the souls of the invaders" (86).

Besides, the palace, "the darkly glittering new home of fallen angels" (Till viii), functions as the place of council where the most serious matters are being discussed. Once more, the procedure of summoning the council is the mocking imitation of those noticeable in Heaven. It is conducted in such a way: "Meanwhile the wingèd Heralds, by command / Of sovran power, with awful ceremony / And trumpet's sound throughout the host proclaim / A solemn council forthwith to be held / At Pandemonium, the high capital / Of Satan and his peers" (PL I.752–57). Consequently, it is the place allowing the fallen not to be dispersed around the Inferno; they perceive the unity as paramount for their despicable existence. Furthermore, it is presented at the moment of the Fiend's return after his mission, who immediately directs his victorious steps to his stronghold. Although Satan is acclaimed by his co-partners as a courageous hero, the "triumph to which Satan returns in Hell, of course, is only illusory, and the turning of the devils into snakes is Milton's symbolism for the final defeat of evil" (Muldrow 64). Eventually, there is not any doubt that a high position,

either physically or psychologically perceived, of Satan and Kurtz's citadels testifies to their inflated pride that does not allow them to accept inferior position to their followers. Those are the places into which they eagerly return, like a king to his castle, on account of the fact that their brilliance assorted with impassability implies their possessors' persistence in iniquity that escalates in relation to the intensity of vanity and arrogance.

V. The Infernal Gate

> [...] and gates of burning adamant,
> Barred over us, prohibit all egress
> (PL II.436–37)

The infernal gate, as well as the lake of fire, fuelled with evil-generating waters oozing from hellish rivers, is the most apparent constituent of topography of Underworld in all possible delineations. As Dante wishes to come across "Saint Peter's gate" (Alighieri I.130) – inscribed with uncanny words pertaining to eternal damnation of those who are to pass here – so as to observe those who are "in such dismal plight" (131), the similar experience awaits soaring Satan. There is one fundamental difference, though. While the Fiend is striving to flee Hell through the gate, Dante is trying to enter the realm of tortured sinners collected for their sinful deeds committed during their lifetime. Nonetheless, no matter what intention, the infernal gate acting as a passage to another shade of existence appears to be of fundamental significance for the personification of archetype of evil genius's maturity; it indubitably facilitates the process of rite de passage.

The infernal gate suddenly conjures up before Satan's eyes the moment he has stopped flying horizontally and commenced a vertical soar upwards. Indeed, it constitutes an essential element of hellish covering and Milton's narrative provides a perspective on the portal when the Fiend is reaching the highest spot of the Underworld. Such an interwoven account motivates one to perceive this passage of "thrice threefold gates; three folds [...] brass, / Three iron, three of adamantine rock"[10] (PL II.645–46) as the access to an entirely new dimension of life.

[10] As far as the immense gate as an essential constituent of the hellish topography and the entry to abysmal region is concerned, Milton too points to God's Empyrean as a realm which one has to enter via a portal into. Similarly to an infernal one, the heavenly gate assumes an impressive aspect. So, in Book III perspective on the divine portal is unfolded, it is a "frontispiece of diamond and gold / Embellished: thick with sparkling orient gems" (506–07). There are two horrid shapes sitting at the gate of Hell in Milton's *Paradise Lost*. The author writes about them in such a manner:

> […] At last appear
> Hell bounds, high reaching to the horrid roof,
> And thrice threefold the gates; three folds were brass,
> Three iron, three of adamantine rock,
> Impenetrable, impaled with circling fire
> Yet unconsumed. Before the gates there sat
> On either side a formidable Shape;
> The one seemed woman to the waist, and fair,
> But ended foul in many a scaly fold
> […]

The similar effect is manifested in Marlow's case who has to traverse "the door of Darkness" guarded by two women "introducing continuously to the unknown" (YS 57). While enrolling for his expedition, Marlow is faced with the social ritual which he remembers very well. He narrates that he "began to feel slightly uneasy. You know, I am not used to such ceremonies […] In the outer room the two women knitted black wool feverishly […] She seemed to know all about them and about me, too […] Often far away there I though of these two, guarding the door of Darkness, knitting black wool … introducing continuously to the unknown" (YS 56). According to Watt, "some critics perceived those two women knitting as the basis for a wide scale symbolic interpretation of *Heart of Darkness*, according to which the whole Marlow's journey becomes the new version of the traditional entering into Hell" (216). Milton's Satan also participates in a kind of ritual having its shape in the concept of rite de passage he experiences from a blissful existence in the Empyrean through an infamous war and horrid fall, determination towards evil, passing the infernal gate, struggling with adversities such as Chaos and Night, temptation of the first people, God's curse, victorious return to Hell, and, finally degradation to snake. What is more, it is necessary to assert that also the figure of Kurtz – despite the fact that the narrator does not offer us any evidence that the agent has ever passed through the door of Darkness in Brussels or at any other place – can be perceived as passing through the mental gate of darkness, initiating in that way his most significant rite de passage, into his beloved jungle.

As regards the concept of gate, it is essential to acknowledge that it indicates another sort of imagery applicable to places in question. Apart from instigating the process of rite de passage, involving primarily the male characters, one can also perceive spatial entities where the iniquitous characters exist, possessing female features. The Miltonian Hell, the Conradian jungle or the house of the Karamazovs can be treated as a female body with the gate seen as a womb through which the literary character has to go through so as to assume the new life, subjectivity. Mongia, for instance, holds that the "forests of the Congo are described by Marlow as 'virgin' […] Both Patusan and the Congo are regions of excess; the tangled, rich forests shrouded in mist create damp, hazy cocoons around those within. Topography is expressed in terms of the female body" (139). What is more, Le Comte asserts that, while perceiving the place of death as a figure of woman full of excess, "Milton has made it clear that sexual frustration is a part of hell" (78).

In "Heart of Darkness" the river Congo, with plentiful obstacles in it, also functions as a gate. This entrance is extremely hard to pass since its current is incessantly pushing Marlow, and those who wish to advance higher, backwards into the civilisation, as though the river was struggling to eject them from the interior, and by doing so, guard them from succumbing to temptation of the wilderness. Marlow's

> […] The other Shape -
> If shape it might be called that shape had none
> Distinguishable in member, joint, or limb
> […]
> […] - black it stood as Night,
> Fierce as ten Furies, terrible as Hell (II.643–51, 666–68, 670–71)

sluggish journey upstream through the gateway facilitates the process of distinguishing what the African interior really is. The expedition finishes with the comprehension on the part of Marlow that the river flows away from the genuine heart of darkness; the colour of the river Congo is likewise exceptionally important. It is brown on account of the fact that it flees from the core of evil, assuming aspects of its contamination.

The notion of a hindered traversability is likewise achieved by attributing the Miltonian hellish gate with such expressions as "of adamantine rock" (PL II.646), "Impenetrable" (647) and "impaled with circling fire" (647). Besides, the number of layers reinforces this sense and finally the figures of infernal guards, taking on disguise of "a formidable Shape" (649), virtually shatter the opportunity of escaping this horrid region. The infernal door acts as the place of verbal controversy between Satan and his close relatives, viz., Sin (Satan's mistress and a loyal friend in conspiracy against the Omnipotent) and Death (the fruit of their erotic liaison), the shapes which are initially reluctant to let him pass but, after a flood of spellbinding rhetoric smelling of emotional touches, they willingly escort him to the brink of Hell. Accordingly, but for his unshakeable resolve Satan is capable of trespassing the hindrance, availing himself of "the diplomatic manoeuvrings at Hell's gate" (Samuel 18). His trespassing the infernal gateway is the manifestation of his exceptional determination in achieving his vile objectives. From this point they, the reconciled infernal family, the travesty of Divine Trinity, descry "the hoary deep, a dark / Illimitable ocean, without bound, / Without dimension, where length, breadth, and height, / And time, and place, are lost, where eldest Night / And Chaos, ancestors of Nature, hold / Eternal anarchy" (PL II.891–96). Satan is at last at large and commences his flight towards moral obliteration of the first people whom the epic voice warns in words: "*Woe to the inhabitants on Earth*" (IV.5).

Moreover, Dostoevsky accentuates the imperative function of the gate in the old Karamazov's household as important for the overall narrative structure of the novel. It is achieved on account of the significance of the very door (especially its being open or closed at the time of parricide). Supporting the argument with the assertion made by Horst-Jűrgen Gerigk that the Russian novelist "visualizes Fyodor Karamazov's house as a body of circumstantial evidence. The house is never perceived from the viewpoint of a visitor who is just looking around" (181), it appears a good approach to hold that the door, as the constituent of the house that indicates "the center of Fyodor Karamazov's specific 'life-world'" (181) is likewise attributed with potential for revealing truth or lie about the crucial event occurring in the household. What is more, it is advisory to acknowledge that the miscarriage of justice experienced by innocent Dmitry revolves around a falsehood committed by Gregory. Being cataleptic precisely at the time of parricide, he passes a genuine yet based upon non-empirically oriented opinion (as if having a vision, Dmitry asserts that Smerdyakov "killed father after I'd run away, while Gregory was lying unconscious. I see it all clearly […] He tapped the signal, father opened the door for him" (BK 652)) that the door had indeed been open at the moment he observed Karamazov's son fleeing the house.

The first reference to this specific door is brought to the reader in Chapter 9, Book III. Apart from allowing one to perceive it as a barrier between Dmitry and his father, it likewise indicates the old man's proclivity for alienation and the lack of desire to interact with other people. The narrator holds that:

> As Dmitry, after bursting into the room, stopped for the second to look around, Gregory dashed around the table to the opposite side of the room, closed *the double doors* leading to *the interior* of the house, spread his arms crosswise, and stood there barring the entrance with his body, looking determined to defend this passage, as they say, with the last drop of his blood. (BK 182–83 [italics mine])

This excerpt emerges as imperative since it draws an analogy between old Karamazov's house and both Satan's Hell and Kurtz's jungle; all those spatial entities are presented as divided into sectors or circles with passages between them. As the Miltonian den of anguish is marked with utterly clashing weather elements and the infernal gate leading into Chaos, the interior section of Fyodor's household is defended by three independent gates (the double doors inside and, what is obvious the front gate). The Conradian jungle is likewise demarcated into stations, with the Inner Station at the centre. The subsequent mention of the door emerges in the Chapter 6, Book V that offers one the verbal controversy between Ivan and Smerdyakov (technically it is similar to the conversation between the Foe and members of his family at the gate of Hell):

> 'I believe you're an awful idiot,' Ivan said, rising abruptly from the bench, 'and certainly a terrible, crooked monster …' He walked to the gate and was about to pass through it into the garden when he stopped, turned back, and looked at Smerdyakov. Then something strange happened. Ivan's face twitched spasmodically; he bit his lips, clenched his fists, and in another moment would have pounced on Smerdyakov. […] Ivan suddenly looked at him in bewilderment, turned silently away, and entered the gate. (BK 364–65)

Importantly, the door dividing the old Karamazov's kingdom and the rest of the world assumes the role of a silent witness of animosity spawning between people existing there. It is the element of "the house of the dead" from where people wish to flee. Like the Miltonian Hell, it is the heart of alienation, detestation and iniquity. Yet, no mater what objective dissimilarities between places of existence of embodiments of the archetype of evil genius, it is a fact that gates are a sign of their possessors' iniquity that, analogous to layers constituting their material world, is marked with profundity.

It is indeed "a feat," as it is held by Gerigk, "of Dostoevsky's storytelling that all evidence is grouped around a single detail, namely, the question whether the door had already been open when Dmitry ran away from the house of his father" (187). It seems to be not a coincidence that this spatial element plays such a crucial role since it is the element of the constructed reality of the novel that indicates on one hand Fyodor's steadfastness in iniquity and on the other Dmitry's potential for trespassing established rules and his hyper-active personality.

VI. Hell – a Place or Mind?

Me miserable! which way shall I fly
Infinite wrath and infinite despair?
Which way I fly is Hell; myself am Hell
[...] only supreme
In misery – such joy ambition finds!
(PL IV.73–75, 91–92)

Finally, our analysis of Satan's abode steers our steps to the moment during which he succeeds in perceiving the gravity and inevitability of his fallen condition. It dawns on him that wherever he betakes himself and whatever he is up to the spiritual Hell is invariably with him no matter how far from the physically limited Hell. In him the traditionally perceived material place of death and suffering is being transformed by the conception of Hell as a spiritual state of mind. Tillyard accentuates that fact that the "meaning of the poem is not the story told, the statements made, the philosophy stated, but the state of mind" (239). Unquestionably, the same concept can be assigned to both Kurtz and members of the Karamazov household. Like the agent – this "colonial greed, seen naked" (Bernard 161) – is willingly immersing himself in the depths of "the lurking death, […] the hidden evil, […] the profound darkness of its [jungle] heart" (YS 92) profoundly accepting his hell-within in his parting words, Fyodor Karamazov and his sons unanimously engage themselves in iniquity and hatred.

In the shape of Satan, Milton skilfully delineates the impossibility of escaping one's state of mind being fixed with the specified arrangement, place-mind. It is vividly exposed in his words: "Which way I fly is Hell; myself am Hell" (PL IV.75) while experiencing the delightful vision of Eden. Significantly, such an approach stands in contradiction of a medieval insight upon Hell. This tradition – quasi-mockingly suggested by Fyodor Karamazov: "'What hooks? What are they made of? Are they iron hooks? Is so, where were they forged?" (BK 30) – associates the physical place of the damned with a presence of a sinner and the punishment per se. In line with this theory, a sinner has to be physically immersed in a tangible locus so as to suffer a just chastisement, always perceived as the token of God's ire – "No, even if they didn't exist, those hooks, *il faudrait les inventer*, even especially for me, because you can't even begin to imagine, my boy, all the disgraceful things I've done" (31), yells Fyodor as though in a delirium. Conversely, being placed outside this entity, or even the given circle, the punishment cannot be imposed whatever sins one committed. Milton's approach to it, however, tends to link consciousness of misdeeds, experienced by the Fiend, not with a physically limited place but rather the condition of soul.[11]

The comparable attitude is detected in teachings of the Elder Zosima in *The Brothers Karamazov* who, holding that hell equals in its essence the agony connected with incapability of loving, asserts that for those in hell it is unattainable "to escape the

[11] Significantly, Milton was heavily drawing on a wealth of examples of the underworld, and, accordingly, it is possible that vision of his hell as a powerful state of mind "might equally well have come from," as it is asserted by Potter, "Thomas Browne's *Religio Medica* 'every Devil is an Hell unto himself' or Fairfax's translation of Tasso's *Jerusalem Delivered*" (85).

spiritual torment because it is within, not outside, them. And even if they could escape it, they would, I believe, become even more wretched" (432), as pertinent to Milton's Satan who becomes iniquity incarnate after having come back from the mission of moral obliteration. Thus, being in Hell-mind equals being in Hell, regardless of where in the space it finds itself as a given time. This shift is likewise presented by Ivan's Devil that instantaneously after having presented to Ivan one of possible ordeals inflicted upon sinners in Hell (the sinner – a thinker and philosopher who rejected all values in the world – was to walk a quadrillion kilometres in the hereafter), puts it in such a way: "Before, we had all kinds, but nowadays they are mostly of a moral nature, like a guilty conscience and all that sort of nonsense. That, too, was influenced by your humanization of mores […] Nothing but harm can result from such reforms. The good old hell fire was much better" (863).

Consequently, relying on the modern way of thought, Milton's Lucifer, existing physically in God's Empyrean and even being perceived as the most glorious archangel, is mentally and emotionally in Hell that surfaces as a powerful force in his existence governing him from the moment the first thought of rebellion enters his mind. As it is expressed in Stocker's words, "Satan is locked in the perpetual stasis of egotistic evil. For him all places, like all times, are the same" (70). This reflection is applicable to the Foe since his resolve towards iniquity enmeshes him in a net that "like a devilish engine back recoils / Upon himself" (PL IV.17–18) conductive to the disgusting sense of revulsion and uncertainty. Putting it clearly, he is immersed in Hell-mind, correlated to the physical place acting here as a tangible projection of a his state of mind, owing to his intentions and deeds that stand in stark contrast to those committed by loyal angles of God. As a consequence, the Foe is entirely at a loss while struggling to escape this sort of Hell that brings him pain and agony of memories.

Before leaving the physical Inferno, Satan appears to be not aware of the fact that in deceiving himself about his actual situation he unintentionally fulfils God's judgment. The perception of his condition dawns on him the moment he reaches Paradise where "he," in line with Waldock, "has brought Hell with him in his breast" (86). The epic voice points one's attention to Satan's struggle by asserting that:

> The Hell within him, for within him Hell
> He brings, and round about him, nor from Hell
> One step, no more than from himself, can fly
> By change of place
>
> (PL IV.20–23)

He realises for the first time that the hell he brings with himself is ultimately a desperate state of mind, a hell-within. Błaszkiewicz holds that "it is, nevertheless, important to see that his version of 'Hell – the state of mind' springs not just from a psychological progress, but from the presence of the actual physical Hell in the poem" (27). This is the moment when Satan shows off by an immediate recovery and feels strong enough to commence his evil cause. "The mind of Satan is a richly populated kingdom" (89), pronounces Belsey by referring to the Fiend's steadfastness. Although he is worshipped as an idol, he is inwardly plunged into despair betokening

his hell-mind. Satan is haunted both by the memories and hatred of his novel, damned condition: "Now conscience wakes despair / That slumbered, wakes the bitter memory / Of what he was, what is, and what must be / Worse; of worse deeds worse sufferings must ensue" (PL IV.23–26); this all leads him to absurdity.

In Hell where, according to Grossman, the Foe "attempts to understand, structure, and test his environment seem admirable" (32), absurdity and topsy-turvyness are revealed in the most profound shape as a result of a few noxious incidents which occur to Milton's Satan after his quasi-victorious arrival at his genuine home. First of all, he is depraved of his intrinsic ability to fly owing to his assuming a form of a snake; he is absolutely at a loss while trying to escape from pain and suffering. From this time forth he cannot deploy his eloquence, either. "The absurd, in its purest form, attempts to remain dumb" (Camus 8). But, more importantly, he is perceived as thoroughly conquered by his desires and wounded ambition; he is forced to devour ash pervading the lowest section of Hell – "they, fondly thinking to allay / Their appetite with gust, instead of fruit / Chewed bitter ashes (PL X.564–66), declares the epic voice.

Satan at length becomes what he consumes – the Hell-incarnate – and in extremis his authentic subjectivity is displayed in its entirety. The process is triggered through the sense of hearing, sight, and touch. The epic voice delineates Satan, a prey to sensuousness, in such a way:

> So having said, a while he stood, expecting
> Their universal shout and high applause
> To fill his ear, when contrary, he hears,
> On all sides, from innumerable tongues
> A dismal universal hiss, the sound
> Of public scorn; he wondered, but not long
> Had leisure, wondering at himself now more;
> His visage drawn he felt to sharp and spare,
> His arms clung to his ribs, his legs entwining
> Each other, till supplanted, down he fell
> (PL X.504–13)

Thus although the vision of Satan in Hell is the absolute reversal of the image of Lucifer in Heaven, the Fiend, due to plummeting to a vicious circle of absurdity, is capable of shattering the bondage of lies and hypocrisies he was forced to carry, as chain mail and a mask, in Empyrean. There is not any doubt that Kurtz experiences the same illumination while struggling to catch a breath and yelling his parting proclamation carrying with it the most unadulterated manifestation of his evil and acceptance of its burden.

Noticeably, in his new domain marked with "perpetual unfulfilled search, unending grief, eternal deprivation of light and grace and satisfying rational meaning" (Daiches 174) demons' King is plundered of those two fundamental layers constituting his former, bogus, subjectivity. He is deprived of his brainpower, since as it is hinted by Lewis "Satan's level of intelligence has sunk below zero, as this is tantamount to asserting 'Nonsense be thou my sense'" (qtd. in Werblowsky 8) while announcing his

pronouncement underpinning his moral principles – "Evil, be thou my Good" (PL IV.110), and an apparel of a glorious archangel. Finally, the Fiend, by reason of rebellion treated as an everlasting state of tension, finds an inner harmony since his self is now perfectly corresponding to objects it yearns for – sin and hubris incarnate is a powerful magnet for a variety of shades of rebellion and sinfulness. Henceforth, he does not have to fake anything.

It is important to emphasise the fact that the juxtaposition of the embodiments of the archetype of evil genius with their places of existence allows us to perceive the level of intensity of iniquity detectable in their hearts. There is not any doubt that the Miltonian Satan that "dwells in *bottomless* perdition" (Grossman 46) is honoured to be the most convincing paragon of the archetype on account of the fact that he is the only one that is powerful enough to trespass the boundaries of his hellish realm. Both the Conradian Kurtz, the intrepid agent that "has been drawn to a breast," brimful with "forgotten instincts and the memory of satisfied desires," (Madsen 152) and the old Karamazov are portrayed as being located within the clearly demarcated frontiers without the potential to cross them. During Marlow's attempt to bring Kurtz back to the civilised world, he weakens and passes away, possibly, on account of his inability of escaping his beloved jungle that, for him, becomes the perfect manifestation of his interior. The lack of jungle equals for him the lack of air, energy, and the objective to exist. Whereas, Fyodor Karamazov is depicted as belonging to the place of his existence, it is his realm where he spawns evil and embraces alienation. Yet, despite their shortcomings, it is advisable to suggest the hypothesis that were they given the chance to consciously leave their spatial entities, they would, like the Miltonian Satan, experience the same level of intensity of hell-within wherever they could roam. In those three paradigms of iniquity the reality of Hell as a state of mind is constant.

It is the author's intention to conclude the article upon a formative influence of space upon incarnations of the archetype of evil genius by incorporating an assertion issued by George A. Panichas who holds that the:

> arduous wrestlings of soul, in concert with social anguish, are unending and consuming. The drama of the human soul in conflict with itself and with the world is a dynamic one; in this drama, as it unravels, the self encounters its self in other selves. […] Even as one escapes from the world, one meets the world again and again. […] There is no safe sanctuary for anyone except when in the grip of illusion. […] Feelings of hopelessness, disenchantment, ambiguity flow back and forth in an unpredictable and frightening pattern of emotion and thought. (xvi)

Hence, it is impossible to escape the hell, constructed as one's mentality on account of the fact that no matter what one is capable of achieving the physical hell and the spiritual one are invariably the same state of mind that effortlessly spawns negativity and evil.

Streszczenie

Celem artykułu pt. „Satan, Kurtz, the Brothers Karamazov and Their Revolting Abodes" ["Szatan, Kurtz, Bracia Karamazow oraz ich odstraszające miejsca

zamieszkania"] jest ukazanie bardzo mocnego związku pomiędzy fizycznym miejscem, w którym przebywają inkarnacje archetypu geniusza zła, a ich psycho-moralną egzystencją. W równym stopniu jak te miejsca – piekło, dżungla, dom rodzinny – istnienie Miltonowskiego Szatana, Conradowskiego Kurtza oraz członków rodziny Karamazowów nacechowane jest tym wszystkim, co postrzegamy jako przejawy zła oraz nikczemności. Piekło zbuntowanego archanioła jest w równym stopniu zimne, samotne oraz emanujące ciszą jak serce jego Władcy. Dżungla jest idealnym odzwierciedleniem morderczych intencji Kurtza, który tak samo jak to fizyczne schronienie nacechowany jest samotnością oraz chciwością alienując się od wszystkiego. Natomiast dom rodzinny Karamazowów stanowi fizyczne odbicie takich negatywnych cech jak nienawiść, zazdrość oraz rebelia. Ojciec rodziny w sposób niezwykle przekonywujący jest emocjonalnie przepełniony ogromną pustką moralną oraz alienacją, która emanuje z każdego kąta w tym piekielnym domu. Autor artykułu dochodzi do wniosku, że nie jest rzeczą możliwą, aby w jakikolwiek sposób wyrwać geniusza zła z jego miejsca przebywania – Szatan, pomimo ucieczki z Piekła, powraca do niego w iluzorycznym triumfie; Kurtz, po oderwaniu go od dżungli, umiera na statku; natomiast ojciec rodziny zostaje zamordowany właśnie w centrum swojego domu. Przykłady archetypu geniusza zła funkcjonują zatem jako centra nikczemnych zachowań, którymi nasiąkają miejsca ich przebywania.

Bibliography

Addison J., "Addison's papers on *Paradise Lost*." in *Milton – the Critical Heritage*, ed. T. John, Shawcross. Routledge and Kegan Paul, London 1970. pp. 147 – 220.

Alighieri D., *The Inferno*. trans. Henry Francis Cary. 1315, Ware: Wordsworth Editions Limited 1998.

Bednarek B., *Epos europejski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

Belsey C., *John Milton: Language, Gender, Power*, Basil Blackwell, Oxford 1988.

Bernard B., *A Short History of English Literature*, Blackwell Publishing, Malden 1984.

Billy B., *A Wilderness of Words – Closure and Disclosure in Conrad's Short Fiction*, Texas Tech University Press, Lubbock 1997.

Błaszkiewicz B., *"The Presentation of Hell in Milton's Paradise Lost."* in *Focus on Literature, Culture and Language*. ed. Andrzej Weseliński, Jerzy Wełna, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2001, pp. 19 – 30.

Camus A., *The Rebel – An Essay on Man in Revolt*. trans. Anthony Bower, Vintage Books, New York 1956.

Conrad J., *Heart of Darkness* in *Youth and Two Other Stories by Joseph Conrad*. Malay Edition 1902, Doubleday, Doran and Company, Inc., New York 1928, pp. 45 – 162.

Daiches D., *Milton*, Hutchinson University Library, London 1971.

Dostoevsky F., *The Brothers Karamazov*, trans. Andrew R. MacAndrew. 1880, Bantam Books, New York 2003.

Dőring T., *Caribbean – English Passages: Intertextuality in a Postcolonial Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Gardner H., *The Reading of Paradise Lost*. Clarendon Press, Oxford 1965.

Gerigk H-J., *Dostoevsky – Genius of Evocation: The Scene of Fyodor Karamazov's Murder and Its Symbolic Topography* in *A New Word on the Brothers Karamazov*, ed. Robert Louis Jackson, Northwestern University Press, Evanston 2004, pp. 180 – 191.

Glandening J., *The Evolutionary Imagination in Late-Victorian Novels – An Entangled Bank*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot 2007.

Grace D., *Relocating Consciousness – Diasporic Writers and the Dynamics of Literary Experience*, Rodopi B. V., Amsterdam-New York 2007.

Grossman M., *Authors to Themselves: Milton and the Revelations of History*, Cambridge University Press, Cambridge1987.
Hobbes T., *Leviathan*, 1651, Penguin Books, Harmondsworth 1981.
Joffe P., *Africa and Joseph Conrad's Heart of Darkness: The 'bloody racist' (?) as Demystifier of Imperialism* in *Conrad's Literary Career*, eds. Keith Carabine, Owen Knowles and Wiesław Krajka, East European Monographs – Maria Curie-Skłodowska University – Columbia University Press, Boulder – Lublin – New York1992, pp. 75 – 90; *Conrad: Eastern and Western Perspectives*, ed. Wiesław Krajka, vol. 1.
Le Comte E., *Milton and Sex*, Columbia University Press, New York 1978.
Madsen P., *Modernity and Melancholy: Narration, Discourse and Identity in Heart of Darkness* in *Conrad in Scandinavia*, ed. Jokob Lothe, Social Science Monographs – Maria Curie-Skłodowska University – Columbia University Press, Boulder – Lublin – New York 1995, pp. 127 – 153; *Conrad: Eastern and Western Perspectives*, ed. Wiesław Krajka, vol. 4.
Milton J., *Paradise Lost*. 1667, Penguin Popular Classics, Edinburgh 1996.
Mongia P., *Empire, Narrative, and the Feminine in Lord Jim and Heart of Darkness*." in *Contexts for Conrad*, eds. Keith Carabine, Owen Knowles and Wiesław Krajka, East European Monographs – Maria Curie-Skłodowska University – Columbia University Press, Boulder – Lublin – New York 1993, pp. 135 – 150; *Conrad: Eastern and Western Perspectives*, ed. Wiesław Krajka, vol. 2.
Muldrow M. G., *Milton and the Drama of the Soul: a Study of the Theme of the Restoration of Men in Milton's Later Poetry*, The Hague: Mouton, 1970.
Panichas A. G., *Joseph Conrad: His Moral Vision*, Mercer University Press, Macon 2007.
Poniatowska P., *Beb Vuyk's 'Full of Sound and Fury": A Journey into 'Heart of Darkness'* in *Joseph Conrad: East European, Polish and Worldwide*, ed. Wiesław Krajka, East European Monographs – Maria Curie-Skłodowska University – Columbia University Press, , Boulder – Lublin – New York 1999, pp. 295 – 310; *Conrad: Eastern and Western Perspectives*, ed. Wiesław Krajka, vol. 8.
Potter L., *A Preface to Milton*, Longman House, Essex 1987.
Samuel I., "*Paradise Lost* as Mimesis." in *Approaches to Paradise Lost*. ed. C. A. Patrides Edward Arnold, London 1968, pp. 15 – 29.
Stein A., *The Art of Presence: The Poet and Paradise Lost*, University of California Press, Berkeley 1977.
Stocker M., *Paradise Lost: An Introduction to the Variety of Criticism*, Macmillan, London 1988.
The Revised Standard Version of the Holy Bible, Collins' Clear-Type Press, New York and Glasgow 1971.
Till A., ed. *The Works of John Milton*, The Wordsworth Poetry Library, Hertfordshire 1994.
Tillyard M. W., *Milton*, Chatto und Windus, London 1946.
Tymieniecka T. A., *"Beyond Evil in Heart of Darkness: Levinasian Face-to-Face as Reliable Narration."* in *The Enigma of Good and Evil: The Moral Sentiment in Literature*. ed. Anna Teresa Tymieniecka, Dordrecht, Springer 2005, pp. 91 – 118; *Analecta Husserliana – The Yearbook of Phenomenological Research*, vol. 85.
Waldock A. J., *Paradise Lost and its Critics*, Cambridge University Press, Cambridge 1947.
Watt I., *Conrad in the Nineteenth Century*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1979.
Werblowsky Z., *Lucifer and Prometheus: A Study of Milton's Satan*, Routledge and Kegan Paul Limited, London 1952.

Natalia Giza
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

WIDOWHOOD IN TUDOR ENGLAND. THE IMAGE OF AN IDEAL 16TH CENTURY WIDOW AS PRESENTED IN THE CONDUCT LITERATURE FOR WOMEN

In 16th century widows constituted an integral part of the English society. Generally, women lived longer and even taking into account the risks of childbearing, they were more likely to outlive their husbands.[1] What is more, nearly all men, whose wives had already passed away, could easily replicate the state of being married, whether bereaved women could not take it for granted. Only rich and/or young widows, still able to provide healthy offspring and preferably, without children by their late husband (the issue of inheritance) could consider seeking new spouses. To make the matter even more complicated, not all widows, especially those of the highest classes, were willing to remarry, once they had tasted the life deprived of the men's supervision and control.

Even though the Renaissance is considered to be the epoch of significant social changes which led to the development and flourishing of art, literature, architecture and philosophy, it failed to transform the traditional role and position of women. A man was relatively free and could spend his days hunting and feasting while a woman's behaviour was still trammelled by the medieval moral corset and meticulously defined by the elaborate sets of Christian rules. The entire life of a Renaissance woman was subordinated to men. As a daughter, she was obliged to silently and unquestionably adjust to her father's will. She was supposed to be chaste, modest, religious, hard-working and obedient, especially when she reached the marriageable age. Accepting the candidate chosen by her parents was her duty and her personal opinions and feelings were not taken into account.[2] Becoming a wife, her status changed only slightly. The control over her was transferred from her father to her newly-wed husband. Her primary aim was now to take care of the well-being of a man whom she did not know and frequently, had not even seen before. She was now a housewife and had to put into practice all the things her mother had taught her. Not only was she responsible for good health and good mood of her man, but also charged with performing (or in case of the upper-class women – supervising) domestic duties like cooking, cleaning and sewing and looking after children. Her life was supposed to be confined to her house because venturing outside was connected with countless, potentially hazardous situations, in which she could endanger her chastity and bring shame to herself and her husband's name. And once impaired, the reputation might have never been restored. What is more, the martial concord was also emphasized and in order to avoid quarrels a married woman was advised to be loyal and obedient, adjusting her behaviour to her husband's habits:

[1] Olwen Hufton, *The Prospect Before Her. A History of Women in Western Europe. Volume one: 1500-1800*, New York: Vintage Books, A Division of Random House, 1995, p. 223.
[2] Ruth Kelso, *Doctrine for the Lady of the Renaissance*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1978, pp. 91-92.

> She will love all things in him, admire everything, show her respect and approval. She will put faith in his words even if he tells her things that seem improbable or incredible. She will take on his facial expressions, smile at him when he smiles, and be sad when he is sad, maintaining always the dignity of virtue and integrity befitting a married woman. She will make clear to her husband that her sympathy with his moods comes from a spirit of friendship, not adulation. She will not prefer herself to her husband in anything. She will think of him as father, master, greater, more powerful, and better than herself, and she will reveal this in her conduct and state it openly.[3]

From our contemporary perspective, being a perfect daughter and then an ideal wife in 16th century might seem to have been a craftily veiled form of servitude. Yet Renaissance women complied. Not knowing different ways of living they involuntarily copied and followed the example of their mothers, grandmothers and even great-grandmothers. The picture of an ideal woman was painted by the first Christians and even though fifteen centuries passed, it had not changed a lot. It was sanctioned by the writings of the Church Fathers and then propagated by the religious philosophy of the Middle Ages.[4] The Renaissance brought fundamental changes to men but did very little to improve the subjugated position of women. They were fully aware of the fact that their status depended on the men that surrounded them. The most evident proof of the inferiority of their sex was the fact that children traced their lineage only to their father as he was said to have had the stronger claim. Additionally, a wife could have never been nobler than her husband, thus, if she was a member of the highest class and married a man of lowly birth, she lost her nobility through him. But if she was of low degree and happened to marry an aristocrat, she climbed up the social ladder and became noble through him.[5] Bearing that in mind, women in 16th century deeply believed that the sole purpose of their life was to get married and preferably, to get married to somebody more affluent and more influential than the family they had been born in. Did hard-headed planning and pragmatism left any space for feelings? Probably not. The Renaissance marriage was a clearly defined contract – love and affection could only disturb and divert thoughts form everyday duties.

The social role of a woman – a maid, wife and widow was regulated by sets of rules, bans and limitations. If one did not want to be treated as an outcast she followed them to the letter. Some Renaissance writers decided to gather the rules in order to provide the women with practical "guides" on how to be as close to the recommended ideal as possible. Such "guides" contributed to the development of the conduct

[3] Juan Luis Vives, *The Education of a Christian Woman: a sixteenth-century manual*, ed. Charles Fantazzi, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000, pp. 214-215.

[4] The Renaissance authors dealing with the topic of the role and position of women frequently drew upon the theories of the classical writers like: Aristotle, Plutarch, Pliny the Elder, both Senecas, Lucan or Quintilian and the Christian writers like: Cyprian, Tertullian, Saint Jerome, Saint Ambrose, Saint Augustine or John Chrysostom.

[5] Vives, *The Education…*, pp. 216-217.

literature for women[6] which usually focused on advice on proper behaviour, adequate attire, the best way of performing or supervising the household duties, the necessity of practising virtues (chastity, modesty, humility, piety, frugality, loyalty and obedience) and condemning vices (vanity, talkativeness, indecency, lavishness and disobedience). There were also guides called household manuals[7], devoted solely to the topic of the household management and providing practical advice to women of lower classes on cooking, brewing, cleaning, sewing, spinning, looking after the livestock, growing vegetables and herbs, preparing medicaments and taking care of the family's budget.

It was believed that women needed detailed instructions in their everyday existence because as the fair sex they were more prone to negligence and sin. The texts written by the Spanish friend and advisor of Queen Catherine of Aragon (1485-1536) – Juan Luis Vives (1493-1540), are thought to be the most representative. His *Education of a Christian Woman* constitutes a Renaissance masterpiece. The author quotes ancient philosophers, uses the authority of the Church Fathers and mentions moralizing stories, successfully creating a comprehensive manual for women in 16th century. Even though the book was dedicated to young Princess Mary Tudor (1516-1558) Vives claimed that his instructions were universal and could have been successfully implemented by all women, irrespective of their social status. The author provided advice mainly to maids and wives but he also did not refrain from discussing the problem of widowhood, trying to ascertain that also women, whose minds were engrossed in pain and suffering, did not lose the right direction and leave the path of virtue.

As it has already been mentioned, the state of widowhood in 16th century was quite common but still it posed problems. A wife was usually given a place at her husband's deathbed in order to be his caregiver, to help him reconcile with God and to be the witness (active or passive) to his final dispositions.[8] Frequently, apart from being a witness, she was also made the will's chief executrix whose duty was to oversee the realization of her husband's instructions relating to the distribution of their possessions.[9] Obviously, once he had closed his eyes for the very last time, it was also the wife's duty to prepare and perform the rites traditionally associated with funeral and burial. The ceremony was to be honourable but modest because expensive funerals

[6] Conduct books (also: courtesy books) were originally written for men who needed advice on appropriate way of conduct at court. The most popular was *Il cortegiano* (1528) by Baldassare Castiglione translated into many European languages (into English in 1561) and read by courtiers almost everywhere in Europe. The book also contains a chapter devoted to the description of an ideal *donna di palazzo* but the rules are very general and reduce the role of the upper-class women to the purely decorative function. What is more, not many women spent their days at court as it was believed to have been the centre of corruption and depravity. As a result, the need for courtesy books for ordinary women aroused.

[7] The most representative of the household manuals at that time was the one by Gervase Markham, *The English Housewife: containing the inward and outward vertues which ought to be in a compleate woman: as her phisicke, cookery, banqueting-stuffe, distillation, perfumes, wooll, hemp, flaxe, dairies, brewing, baking, and all other things belonging to an household. A worke very profitable and necessary for the generall good of this kingdome*, London: J. Beale for R. Jackson, 1615.

[8] Ralph Houlbrooke, *Death, Religion and the Family in England, 1480-1750*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1998, pp. 68-69.

[9] According to the research conducted by Mary Prior 90% of wives were among the beneficiaries of their dead husbands' wills and 86% were appointed executrices to supervise their final arrangements. See: Mary Prior, "Wives and Wills, 1558-1700" [in:] *English Rural Society, 1500-1800: Essays in Honour of Joan Thirsk*, ed. John Chartres and David Hay, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1990, pp. 210-225.

were said to have been a mere consolation to the living and could not help the dead in any way. Vives also recommended that the money which were supposed to have been spent on a pompous funeral procession and luxurious tomb should be given to the poor because immortal souls of people who left us do not need earthly extravagance and the living around us would make a better use of the alms and would remember and bless both, the generous donor and her deceased husband.[10] Being actively involved in the preparations, the widow could not forget that also her appropriate behaviour, her balanced words and her controlled mourning contributed to the way her husband would be perceived by future generations. As an executrix she was obliged to scrupulously fulfil her husband's testamentary legacies bearing in mind the fact that all his debts were now hers[11] and discharging them was necessary if she wanted her husband's good name to outlive him. In fact, to establish and to cultivate the positive memory of him was thought to have been the widow's last duty, proving her loyalty and devotion to the man with whom she had spent a fraction of her life.[12]

Once the funeral was over the widow was finally faced with the truth: she was now alone – deprived of her husband's protection and help but at the same time, without any form of male supervision and control. For the first time in her life she was relatively free and it was that undefined freedom of widows that was the source of concern for numerous Renaissance thinkers. The courtesy books turned out to have been a useful tool for conveying the moral message for widowed women who might have considered taking advantage of their newly acquired social status. His list of advice for widows Vives began with an attempt to convince them how much they lost and how difficult their life was going to be now. He openly condemned women who did not mourn their husbands and dared to rejoice at their departure having in mind the freedom they had just gained:

> What blindness of heart! A ship without a rudder is not free, but abandoned, and a child without a teacher is not free, but directionless, without rule or law. So a woman bereft of her husband is, in the true meaning of the word, widowed – that is, destitute and deserted. She is at the mercy of the winds like a ship without a rudder, and is carried along hither and thither without a plan or purpose, like a child deprived of its tutor.[13]

However, in *La vedova del Fusco* the author took quite the opposite side and expressed his belief in women's inborn prudence that would now help her be free and choose not to sin when she finally had the opportunity to do so. What is more, he suggested that the woman's own character could only be expressed once she was no longer bound by the marriage ties. He compared a widow to a wild animal which had

[10] Vives, *The Education...*, pp. 305-308.
[11] Hufton, *The Prospect.…*, p. 249.
[12] J. S. W. Helt defines and describes the position and role of a wife/widow as a "rememberer" – a person responsible for the creation of good memories after her deceased husband. See: J. S. W. Helt, "Memento Mori: Death, Widowhood and Remembering in Early Modern England" [in:] *Widowhood and Visual Culture in Early Modern Europe*, ed. Allison Levy, Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2003, p. 39-54; Vives, *The Education...*, pp. 309-310.
[13] Vives, *The Education.…*, p. 301.

been kept in captivity and now was suddenly unchained - only then a lion, a falcon or a horse could reveal their true natures. Fusco admitted that some women would go astray and indulge in earthly pleasures but there would always be some who would use their widowhood to present the world with her own merits and wisdom which had so far been overshadowed by her husband. The descriptions of bad and good widows are summarized with a slightly ironic opinion that only widows, not maids and not wives, can be treated as potentially virtuous women, because having tasted the carnal love they can now intentionally renounce it. [14]

When a woman bereft of her husband finally realized what she had lost and how tremendously her life was going to change she was recommended to mourn but only in an appropriate way. Crying and lamenting were allowable and proved the woman's grief and pain. The lack of weeping was a sign of a sinful mind and ruthless heart, said Vives. Having been a good wife she would know that with her husband's death she lost not only a half of herself but also the man who had protected and defended her, who had fathered her children and who had been her master and her guide. Even if he was imperfect, no good woman would be happier without him because if she had loved him in accordance with God's laws of marriage - as much as herself, she would grieve as much as if she died herself.[15] However, Vives noted that women who suffer tend to exaggerate and manifest their emotions in an ostentatious way. That is why he recommended: "Let a widow mourn her husband with true affection, but not cry out or afflict herself by beating her hands together or with blows to her limbs or her body. In her grief, she should observe modesty and moderation and not make such show of her distress that others will see it."[16] And when the initial pain abated she was advised to seek solace in reading. However, she should forget the lay philosophy and focus on the Christ's teachings because only in them she could find the promise of being reunited with her husband in heaven.

A woman deprived of her husband's guidance with a prospect of spending her life alone, needed advice to help her choose goodness over evil. Generally, the way of conduct recommended to widows, especially those whose finest years had already passed, was similar to that recommended to wives but with one difference: "[...] it behooves the married woman to be totally dependent on the dispositions and wishes of her husband, but when she no longer has a husband, she should turn to the holy spouse of all women, Jesus Christ. [...] all display and all of her life should be adjusted to the will of him who succeeded her husband, an immortal in the place of a mortal, God in the place of man."[17] It turns out that even more was required of widows than of wives because they no longer had to divide their time and attention between God and a husband. Now, focused on religious matters, they were free to devote entirely to Jesus - they were to pray more often, fast longer, attend more masses and work more diligently on improving the moral standard of their life. Changes in a widow's lifestyle should be accompanied by changes in her physical appearance. She was advised to put aside all jewellery and elaborate clothes because trying to please God she should only use the ornaments befitting a widow – her tears, sorrow, moderation and devotion. Her

[14] Monflorio Orazio Fusco, *La vedova del Fusco,* Rome: I Dorici, 1570, pp. 30-39.
[15] Vives, *The Education...*, p. 301.
[16] Vives, *The Education...*, p. 303.
[17] Vives, *The Education...*, p. 311.

diet should be simple and so should be her words – devoid of foul language, compliments and gossips, pertaining only to the most important facts and uttered only to women of the same social status.[18]

Even though a good widow was to direct her thoughts to God as often as possible, she was now also charged with more down-to-earth duties. The widow had to take care of the maintenance of the household and be a mother and a father to her children. However, if she already had a son who was of age, he became the head of the family and she was obliged to conform to his "rule". Usually, it was the last will of the late husband/father that regulated the relationship between his wife and their children. In order to protect the offspring's right to their inheritance the testator transferred the ownership of the house to his son (or the eldest child) but on the condition that his mother was given a place in that house as long as she remained a widow. If she remarried, she lost that privilege but still, she did not lose the custody over her younger children.[19] Because of the well-known tendency of widows to spoil their children she was advised to entrust their upbringing to a "virtuous and sensible man" who would not refrain from opposing her leniency. However, she was personally responsible for guarding her daughters' chastity and accompanying them whenever and wherever they went or leaving them only in the presence of a respected matron. Their prospective marriages should be discussed with relatives or friends and only after listening to their advice the widow could decide to either marry or place the daughter in a convent. The upbringing and education of sons required more effort and attention as they were treated as the family's foundation and its future head. The mother could not replace the father but she should try to supervise their growing up and provide them with wise counsel and gentle consolation, if any was needed.[20]

If the widow's house was large with a lot of servants Vives suggested to reduce the number of men-servants and appoint "an elderly man of good morals" to be in charge of the staff and hire a reputable woman whom she could always ask for opinion and help.[21] Such a limitation of contacts with the outside world was dictated by the necessity to guard the widow's chastity and good name. Living without a husband she was constantly observed and if she had been as much as suspected of unbecoming behaviour her reputation could have been ruined. The public space was thought to be the place where a woman's virtues were put to the test. That is why widows, as well as maids and wives, were instructed to leave the safety of their house rarely and only when it was necessary. If she decided to venture outside, the widow should be dressed in simple clothes and have her head covered. She should avoid marketplaces and crowded streets and head directly for her destination remembering that she was supposed to be a paragon of chastity, modesty and piety so she could not risk having her behaviour questioned.[22] In order to avoid gossips she could have also chosen to spend the rest of her days in her in-laws' house because of the memory of

[18] Desiderius Erasmus, "On the Christian Widow / De vidua christiana", trans. Jennifer Tolbert Roberts, ed. John O'Malley and Jennifer Tolbert Roberts [in:] *Collected Works of Erasmus. Spiritualia*: *Enchiridion, De contemptu mundi, De vidua christiana*, vol. 66, ed. John W. O'Malley, Toronto, Buffalo and London: University of Toronto Press, 1988, p. 213; Fusco, *La vedova…*, pp. 40-44; Vives, *The Education…*, p. 312.
[19] Hufton, *The Prospect…*, pp. 237-242.
[20] Fusco, *La vedova…*, pp. 44-47; Vives, *The Education…*, pp. 315-316.
[21] Vives, *The Education…*, p. 316.
[22] Erasmus, "On the Christian…, p. 321; Vives, *The Education…*, pp. 318-321;

her husband and the fact that through marriage she became a member of that family. What is more, the widow's in-laws, rather than her own relatives, were more likely to limit her freedom and control her way of conduct preventing her from putting her chastity in jeopardy.

Young widows had to be even more careful because they were believed to have been an easy prey for depraved men making attempts on their chastity. To manifest their grief and sorrow they should wear black clothes as a symbol of their widowhood. They were to practise the virtues instilled in them by their mothers and always remember to be modest and taciturn.[23] Generally, widows were discouraged from remarrying because leading a solitary life devoted entirely to God and cherishing the memory of her dead husband was believed to be a nobler option than entering into another family, another relationship and another bed. The state of virginity was declared to have been the most pleasing to God so if the widow could and decided to return as much as possible to it by her solitary and pious life then she deserved respect and recognition. Erasmus provided examples of women from the Antiquity who, after having lost their husbands did not even thought of remarriage because "[...] they loved their husbands so much that they would have considered it a form of adultery".[24] What is more, if a widow had already had children, after remarriage, they would probably have been treated worse and inferior to the children the widow would have had by her new husband. If her second spouse had already had his own children, after marrying him, she would have become a step-mother always suspected of plotting and scheming against her step-children.

Chaste, mature women bereft of their husbands should have never considered marrying again, however young widows, who had not been mothers yet and who found it difficult to impose self-control and self-discipline on themselves, should have considered remarriage only to avoid sinful thoughts and deplorable deeds traditionally attributed to young bodies and inexperienced minds.[25] So if a young widow wanted to remarry she should not be condemned for it but again, she was supposed to marry the candidate chosen by her parents or relatives. It was thought that the widow's choice of a prospective husband must have been based on lust and passion which are the worst advisors when marriage was taken into account. In his treatise, Andrew Kingsmill (1538-1569), a Puritan clergyman took the role of a counsellor to his widowed sister and provided her with instructions on how she should choose her second husband. The most important criterion was supposed to be his good nature and virtuous life, but, as Kingsmill did not fail to notice, his social status and financial situation were almost equally vital.[26] However, there were also widows, usually of lower classes, for whom the question of whether to remarry and to whom, did not exist. They simply had to remarry because otherwise they would be unable to support themselves and their families. In such situations the choice of a second husband did not pose problems. The

[23] Kelso, *The Doctrine…*, pp. 129-130.
[24] Erasmus, "On the Christian…, p. 201.
[25] Erasmus, "On the Christian…, p. 200.
[26] See: Andrew Kingsmill, *A Viewe of Mans Estate, wherein the greate Mercie of God in Mans free Justification by Christ is verie comfortably declared. By Andrew Kyngesmill. Divided into Chapiters in such sorte as maie beste serve for the commoditie of the Reader. Whereunto is annexed a Godlie Advise given by the Author touching Mariage*, London: H. Bynneman, 1580.

best candidate was usually the wealthiest.[27] Still, second (and following) marriages were nothing to be proud of so the ceremonies were recommended to be conducted almost in secret: without music and dances and only with the closest relatives present. As Vives put it: "[...] people will hear of the fact of their marriage rather than of their plans to be married." The second marriages should also be contracted after an appropriate period of mourning, otherwise they were bound to become the source of speculations and gossips.[28]

To summarize the recommended picture of an ideal widow Kelso adduced the words of Giulio Cesare Cabei (1530-1622) who in his work defined the virtues which he called the "ornaments" of a true widow. In his opinion it was humility which was primarily required of a good widow and there were as many as twelve ways in which she could manifest it: looking down in order not to be curious, avoiding laughter, being reticent and even silent, if not questioned, following the traditional way of dealing with her affairs, admitting and believing into her inferiority and uselessness, confessing her mistakes, showing patience when being punished for her sins, being obedient and subjected to her superiors and finally, following the God's commandments. The second virtue was charity, because apart from loving God, the widow was supposed to love all men in need. Her duty to help was not restricted to the material aspect (giving alms to the poor) but also covered the spiritual sphere, meaning that a widow was obliged to provide counsel and instructions, to teach, to comfort and to reprimand those who needed it. The last virtue named by Cabei was piety. Thinking continually of God the widow was to spend as much time as possible on praying and reading and contemplating religious texts like the Bible, the lives of holy men and women and the writings of the Holy Fathers. To strengthen her chastity she would also fast frequently but avoiding meat and drink was not enough. Her eyes were to avoid curious glances, ears – gossips and stories, mouth – meaningless and unnecessary talking, hands – idle gestures and wrong deeds and mind – sinful thoughts and passions and its own will.[29]

Other Italian Renaissance thinker – Girolamo Savonarola (1452-1498) praised the state of widowhood pointing to its superiority over the state of matrimony. In his treatise *Libro della vita viduale* Savonarola, unusually even for the Renaissance, brought up the topic of the women's position and role in the society by presenting the wrongs done to them from the moment they are born (they disappoint they parents who were expecting a son), through they upbringing (girls are more exposed to temptations so they have to be constantly looked after) and marriage (parents choose their husbands; they have to spend their lives subjected to men). If a woman became widow she should consider whether she really wanted to accept the yoke of marriage again. However, Savonarola divided widows into bad and good according to the reasons behind their decision whether to remarry or not. Bad widows choose to

[27] Hufton, *The Prospect…*, pp. 250-252.
[28] Vives, *The Education…*, pp. 322-326.
[29] See: Giulio Cesare Cabei, *Ornamenti della gentil donna vedova, opera del signor Giulio Cesare Cabei. Nella quale ordinamente si tratta di tutte le cose necessarie all state vedovile; onde potrà farsi adorno d'ogni habito virtuoso, e honorato. All' Illustriss. Signora Ginevra Salviati de'Bagnoli.* Venice: Christoforo Zanetti, 1574. Unfortunately, the original text is only available in a few reading rooms in Europe so the author uses the fragments quoted and paraphrased in: Kelso, *The Doctrine…*., pp. 130-131.

remarry because they want to improve their financial situation and need to satisfy their desire or they decide to remain widows because they want to take advantage of their recently acquired freedom. Good widows want to remarry because they openly admit their weakness and inability to resist temptations or they prefer to remain widows in order to devote their lives to the service of God. What is more, according to Savonarola, being a good widow had numerous advantages which should be taken into account when planning subsequent marriages: she could finally set her mind on heavenly matters because she no longer had to spend time on catering for her husband's needs and managing the household; she did not have to face any more risks of childbed and was not going to be burdened with the care of another babies; by wearing simple, black clothes she could avoid vanity and pride and save money which she could give to the poor; she refrained from taking part in public events like feasts or marriages so she did not have to face temptations.[30]

The state of widowhood in 16th century was officially accepted because the widow had followed the rules and married and the fact that she lost her husband was not her fault.[31] However, widows generated problems because from the men's perspective they were women left alone. Some of them were wealthy and were now responsible for the management of their possessions and money. Some were so poor that in order to be able to support themselves they might have posed a threat to the public morality. If they wanted to remarry they might have been accused of unchastity and if they preferred to remain widows they were recommended to lead the life of nuns. Their status was not clear and that is why the advice on what kind of widows they should have been varied. Savonarola's idealistic and deeply religious vision of widowhood seems to have been detached from the Renaissance reality. Similarly, Erasmus' praise of Mary of Hungary (1505-1558) who was widowed very early and even though being still young and childless did not decide to remarry, promotes the image of a widow – paragon of chastity and virginity which might have been difficult to emulate. Fusco's unconventional ideal of a woman finally free and being able to reap benefits from her widowhood can be classified as ahead of his times for in 16th century only women of the highest classes, who were able to support themselves and their children could consider remaining widows and enjoying greater autonomy. It appears that Vives' balanced instructions and recommendations could have appealed to the majority of the Renaissance widows. Even though his theories were not radically different than those of Erasmus or Savonarola, he managed to base them on moderation. According to his vision, whatever the widows decided to do should have been done to protect and fortify their chastity. Having that in mind and God in her heart, the widow who still followed the rules prescribed for good wives, should not have been looked down on. Unfortunately, the question of freedom remains unanswered. On one hand, she was no longer subjugated to somebody else's will but on the other, the self-discipline she was recommended to impose on herself did not let her enjoy the autonomy much. Obviously, there must have been widows who could craftily take advantage of the situation in which they were and achieve great things by

[30] Girolamo Savonarola, *Libro della vita viduale*, Florence: Bartolomeo de'Libri, 1495?
[31] Hufton, *The Prospect…*, p. 231.

their own wit[32] but there were also those who silently conformed and devoted their lives solely to God.

Streszczenie

Wdowieństwo w Anglii epoki Tudorów. Wizerunek idealnej szesnastowiecznej wdowy w literaturze parenetycznej dla kobiet. Epoka Renesansu uznawana jest za czas rozkwitu, rozwoju i towarzyszącego im rozluźnienia obyczajów. Jednakże, podczas gdy mężczyźni mogli rozwijać swoje renesansowe skrzydła i realizować się w niemalże każdej dziedzinie życia, kobiety w dalszym ciągu były skrępowane średniowiecznym gorsetem moralno-obyczajowym i sztywną etykietą chrześcijańską. Całe życie kobiety, niezależnie od jej roli czy pozycji społecznej powinno było być podporządkowane mężczyźnie. Jako córka i panna podlegała ona władzy swojego ojca a wychodząc za mąż zgadzała się na posłuszeństwo wobec małżonka. Jedynie stając się wdową kobieta zyskiwała pewnego rodzaju niezależność i swobodę w decydowaniu o samej sobie i o swoim dalszym losie. Dlatego też, popularne w XVI wieku poradniki dla kobiet poświęcały sporo miejsca zaleceniom dla wdów. Autorzy chcieli przekonać kobiety, które nagle zostały pozbawione męskiej protekcji i nadzoru, aby poświęciły swe życie Bogu. W ten sposób nie wystawiały się na publiczną krytykę i unikały sporów dotyczących kwestii dziedziczenia. Jednakże nie wszystkie kobiety zgadzały się na los świeckiej zakonnicy i decydowały się na ponowne zamążpójście lub nawet na życie bez mężczyzny u boku. Jak uważano, to właśnie te kobiety potrzebowały szczegółowych rad i wskazówek aby nie zejść na drogę grzechu i nie stać się źródłem zgorszenia.

Bibliography

Primary sources:

Erasmus D., *"On the Christian Widow / De vidua christiana". Trans. Jennifer Tolbert Roberts. Ed. John O'Malley and Jennifer Tolbert Roberts* [in:] *Collected Works of Erasmus. Spiritualia*: *Enchiridion, De contemptu mundi, De vidua christiana*, Vol. 66. Ed. John W. O'Malley, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo and London 1988. Pp. 177-258.

Fusco M. O., *La vedova del Fusco*, I Dorici, Rome 1570.

Kingsmill A., *A Viewe of Mans Estate, wherein the greate Mercie of God in Mans free Justification by Christ is verie comfortably declared. By Andrew Kyngesmill. Divided into Chapiters in such sorte as maie beste serve for the commoditie of the Reader. Whereunto is annexed a Godlie Advise given by the Author touching Mariage*, H. Bynneman, London 1580.

Savonarola G., *Libro della vita viduale*, Bartolomeo de'Libri, Florence1495.

Vives J. L., *The Education of a Christian Woman: a sixteenth-century manual*. Ed. Charles Fantazzi, The University of Chicago Press, Chikago and London 2000.

Secondary Sources:

Helt. J. S. W., *"Memento Mori: Death, Widowhood and Remembering in Early Modern England"* [in:] *Widowhood and Visual Culture in Early Modern Europe.* Ed. Allison Levy, Ashgate Publishing Limited, Aldershot 2003, p. 39-54.

Houlbrooke, Ralph, *Death, Religion and the Family in England, 1480-1750*, Oxford University Press, Oxford and New York 1998.

[32] In the English history the most conspicuous is the example of Bess of Hardwick (c. 1521-1608) who used her beauty and intelligence to improve her social and financial situation by contracting subsequent marriages. Four times widowed she ended as Countess of Shrewsbury and one of the richest subjects of Queen Elizabeth I. She is known for her excellent management of the large estates and impressive architectural undertakings (building of Chatsworth and rebuilding Hardwick Hall).

Hufton O., *The Prospect Before Her. A History of Women in Western Europe. Volume one: 1500-1800*, Vintage Books, A Division of Random House, New York 1995.
Kelso R., *Doctrine for the Lady of the Renaissance*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1978.
Prior M., *"Wives and Wills, 1558-1700"* [in:] *English Rural Society, 1500-1800: Essays in Honour of Joan Thirsk*, Ed. John Chartres and David Hay, Cambridge University Press, Cambridge and New York 1990, p. 210-225.
Widowhood in Medieval and Early Modern Europe. Ed. Sandra Cavallo and Lyndan Warner, Longman, New York 1999.

Andrey Korobov-Latynzev
Państwowy Uniwersytet w Woroneżu

ДОСТОЕВСКИЙ – «ТРАНСДИСКУРСИВНЫЙ» АВТОР

Мишель Фуко называет трансдискурсивным автором такого автора, который становится в центре дискурса, обозначает круг проблем, которыми живет данный дискурс (14). В этом смысле Достоевский, без сомнения, подпадает под такое определение, поскольку для русской религиозной философии он обозначил основные проблемы. «В порядке Дискурса, - пишет Фуко, можно быть автором чего-то большего, нежели книга, автором теории, традиции, дисциплины, внутри которых, в свою очередь, могут разместиться другие книги и другие авторы. Я сказал бы, одним словом, что такой автор находится в "транс-дискурсивной" позиции. Это - устойчивый феномен, феномен, без сомнения столь же древний, как и наша цивилизация. И Гомер, и Аристотель, и Отцы Церкви сыграли именно такую роль» (14). Именно такую религиозно-философскую традицию создал Достоевский, и внутри этой традиции разместились другие книги и авторы – религиозные философы русского Ренессанса. Все русские философы так или иначе обращались к Достоевскому, хотя пути обращения к Достоевскому у них были различны. Кто-то испытывал прямое и сильное влияние Достоевского, кто-то испытывал это влияние в меньшей степени или не испытывал вовсе, но при этом понимал философский масштаб Достоевского и тоже вынужден был обращаться к нему. Кто-то использовал Достоевского или даже его персонажей для иллюстраций своих собственных теорий, и тогда Достоевский становился персонажем философского текста, подобно тому как Сократ в платоновских диалогах.

Так, например, очень многие русские философы используют художественные образы и сюжеты Достоевского как иллюстрацию своих собственных теорий Например, Вл.Соловьев в своих речах в память Достоевского «поясняет» фразу Достоевского «красота спасет мир» при помощи своей идеи о триединстве истины, добра и красоты. Или А.А.Козлов, который в своих «Беседах с петербургским Сократом» в качестве беседующих выводит на сцену Алешу и Ивана Карамазовых. «Алексей Федорович и Иван Федорович Карамазовы в беседах с петербургским Сократом являются людьми почти исключительно философствующими. Однако и в этой сфере интересов, и в обнаруживаемых ими склонностях, несомненно, сказываются до известной степени знакомые черты их литературных двойников» - пишет в своей книге о А.А.Козлове его сын, русский философ Сергей Аскольдов (1, 126).

Однако помимо такого внешнего отношения к Достоевскому, когда писатель только лишь использовался философами в качестве иллюстрации для своих собственных теорий, в русской философии был и другой подход к его творчеству. Как правило, этот второй подход встречается у философов, которые испытывали серьезное влияние Достоевского и были близки ему по мировоззрению и философскому мироощущению. Среди этих мыслителей можно назвать троих наиболее примечательных: во-первых, по философскому

масштабу, а во-вторых еще и по тому, что эти философы сильно отличаются друг от друга, хотя и испытывают все трое философское влияние Достоевского. Эти три философа: В.В.Розанов, Н.А.Бердяев и Лев Шестов. В отличие от, скажем, того же Вл.С.Соловьева и А.А.Козлова, эти мыслители хотя и делают Достоевского персонажем своих книг, иллюстрируя с помощью него свои собственные теории, в то же время они сами будто бы становятся персонажами романа Достоевского. Так, Н.А.Бердяев писал про себя в «Самопознании», что он «человек Достовского, продолжатель Ивана Карамазова» (5, 236). Про Розанова Бердяев писал, что он «мог родиться в сознании Достоевского». Льва Шестова многие исследователи сравнивают с подпольным психологом Достоевского, и это в каком-то смысле вполне оправданно, поскольку Шестов этому персонажу уделяет немало места в своих философских драмах. Эта кровная связь русских философов с Достоевским очень хорошо видна на примере Розанова, который женился на любовнице Достоевского Аполинарии Сусловой.

Розанов писал про героев Достоевского в сравнении с героями Тургенева: «Было бы анахронизмом в настоящее время разбирать характеры, выведенные, например, Тургеневым, хотя со времени их создания прошло немного лет: они ответили на интересы своей минуты, были поняты в свое время, и теперь за ними осталась привлекательность исключительно художественная. Мы их любим, как живые образы, но нам уже нечего в них разгадывать. Совершенно обратное мы находим у Достоевского: *тревога и сомнения, разлитые в его произведениях, есть наша тревога и сомнения, и таковыми они останутся для всякого времени*», - писал Розанов в своем критическом комментарии к Поэме о Великом Инквизиторе, которую он назвал Легендой о Великом Инквизиторе (12, 22). С легкой руки Розанова этот текст Достоевского стали называть Легендой все русские философы до настоящего времени. Эта перемена литературного жанра знаменательна. Однако в данном отрывке важно отметить совсем не это, но другое: «*тревога и сомнения, разлитые в его произведениях, есть наша тревога и сомнения»*, притом что «таковыми они останутся для всякого времени», т.е. Достоевский вскрывает в человеке вечное, но это вечное понимется не как конечный ответ о человеке, но как вечный вопрос о нем, о его духе, о его свободе, его зле и добре. Этим объясняется то, что русские философы отдают предпочтение Достоевскому, а не его великому современнику графу Л.Н.Толстому, который среди всех русских писателей по философскому влиянию сравним только лишь с Достоевским. Толстой, как писал тот же Розанов, есть «художник жизни в её завершившихся формах, которые приобрели твердость», но он не затрагивает «две великие момента в исторически развивающейся жизни, зарождение и разложение», «от всего этого он как-то неопределенно отвращается. Напротив, Достоевский к этому непреодолимо влечется: он восполняет гр.Толстого; в противоположность ему, он аналитик неустановившегося в человеческой жизни и в человеческом духе» (12, 27). Т.е. ежели Толстого интересует возможность дать наиболее полный и окончательный ответ, то Достоевского – возможность поставить острый вопрос, проблематизировать реальность. Именно потому в дискурсе русской религиозной философии Ренессанса Достоевский занимает центральное место,

ибо для философии важнее вопрос, нежели окончательный ответ. Розанов предлагал издание полного собрания сочинений Достоевского с подробными комментариями, которые написали бы русские философы. По сути, *магистральная линия русской философии и есть один такой большой комментарий к тексту Достоевского.* Причем в определенный момент стало понятно, что этот комментарий более смахивает на сам текст, в определенном смысле является продолжением текста. Причем не только в плане развертывания идей, но также и в языковом плане: продолжая дописывать Текст Достоевского, русские философы создавали тексты, не только идейно, но и стилистически близкие к этому первотексту. Так появился особый русский философский язык, который дает образец неакадемического, ненаучного философского языка.

Фуко пишет в той же самой своей статье «Что такое автор?», что «в XIX веке в Европе появились весьма своеобразные типы авторов, которых не спутаешь ни с "великими" литературными авторами, ни с авторами канонических религиозных текстов, ни с основателями наук. Назовем их с некоторой долей произвольности "основателями дискурсивности". Особенность этих авторов состоит в том, что они являются авторами не только своих произведений, своих книг. Они создали нечто большее: возможность и правило образования других текстов. В этом смысле они весьма отличаются, скажем, от автора романа, который, по сути дела, есть всегда лишь автор своего собственного текста» (14). Достоевский как трансдискурсивный автор создал не просто возможность русской религиозной философии, но, как замечает Фуко, также задал правило дискурса, правило образования других текстов. Здесь идет речь о том, что Достоевский повлиял не только на философские идеи, но и на сам тип философствования, на философский язык, который неразрывно связан с выговариваемыми им философскими идеями. Русская философия, как не раз уже отмечалось, литературоцентрична (8), тяготеет к литературе, из которой она исходит, что мы и наблюдаем в случае с Достоевским. Отсюда её несистемность. Несистемен был и сам Достоевский.[1] Несистемность эта проистекала не как художественная особенность философии Достоевского, не как свойство внешнего оформления, но как свойство самой этой философии, адекватное выражение её. То, о чем заговорил Достоевский, невозможно было описать научным системный языком. Об этом пишет современный отечественный философ К.Г.Исупов в своей статье «Введение в метафизику Достоевского»: «Не следует тешить себя надеждой, что метафизика в роли теории бытия в себе и формы философского знания может быть извлечена из текстов Достоевского в готовом виде, как алхимический камень из реторты» (9,28). А ежели метафизику Достоевского не извлечь в «готовом виде», поскольку она разлита-разбросана-расколота по всему Тексту Достоевского, то, значит, необходимо актуализировать её своими собственными философскими усилиями, додумать, дотворить: Достоевский-философ требует сотворчества. Потому совершенно

[1] «Достоевский не был философом-систематиком, он не противопоставлял аргументов аргументам, побивая одни другими и приходя затем к тому или другому окончательному выводу» - пишет о.С Булгаков статье «Венец терновый» (7,484). Интересно заметить, что наследник Достоевского Н.А.Бердяев отмечал как особенность своего мышления недискурсивность, неумение доказывать и отвечать аргументами на аргументы.

бессмысленно пробовать эксплицировать из творчества Достоевского такую готовую философскую систему, такие попытки неизбежно падали и извращали Достоевского, не замечая всей полноты его философии.[2] Попытки эти не удавались не только потому, что философия Достоевского сопротивляется рациональным загонам системы, но и потому, что такие попытки всегда требовали перевода Достоевского на научный язык, который также не соответствует философии Достоевского.[3] Здесь уместно будет обратиться к мысли М.Хайдеггера, который тоже подметил эту проблему перевода с одного языка на другой, только не на примере Достоевсокго, а на примере другого равновесного мыслителя, «духовного брата» (по словам Бердяева) Достоевского – Ницше. В первом томе своей книге о Ницше Хайдеггер пишет о Заратустре, что про это произведение «легко можно решить, что «перед нами философская мысль, выраженная поэтически, однако в ракурсе расхожих представлений нельзя решить, где здесь поэзия, а где собственно мысль, потому что это заново определяется только самим произведение или же только возвещается» (1 том, стр 250). Хайдеггер пишет, что если бы мы хотели извлечь учение о вечном возвращении как некую «теорию» из всего произведения, то мы неправильно бы истолковали произведение, «ибо глубинной задачей этой книги остается создание образа учителя и через него – оформление самого учения. Однако не утрачивает своей значимости и тот факт, что образ учителя можно постичь только из учения, постичь из того, что освящается в истине этого учения» (14,249). Т.е. из всего контекста, который определяется всем произведением. Точно так же невозможно извлечь некую «теорию» Достоевского, переложив её на иной, конспективный, язык.

Русские философы Ренессанса не предпринимали таких попыток эксплицировать из Достоевского целостную систему. Можно сказать, что вся русская философия есть такое эксплицирование «системы» из Достоевского, причем эта «система» получилась невероятно пестрой, противоречивой, разнополярной, иной она и не могла получиться. Русские философы входят в сам текст Достоевского, и изнутри работают с его философемами, актуализируя их и расширяя семантический объем, с философскими сюжетами, превращая их в мифы и используя для генерации новых смыслов, с живыми образами, которые они используют для тестирования реальности на наличие проблем Достоевского. При этом русские философы, конечно же, тоже вынуждены переводить Достоевского. Как писал Бердяев, вся русская философия переводит

[2] См., например, книга Райхарда Лаута «Философия Достоевского в систематическом изложении» (10, с. 6)

[3] Бахтин сам признавал за собой грех абстрагирования. Так, в «Проблемах творчества…» ученый пишет: «Изъятая из событийного взаимодействия сознаний и втиснутая в системно-монологический контекст, хотя бы и в самый диалектический, идея неизбежно утрачивает это свое своеобразие и превращается в плохое философское утверждение» (2,212). А из опубликованных в 2009 году С.Г.Бочаровым записи его разговоров с Бахтиным это становится видно еще отчетливее. Бахтин там говорит, что «оторвал форму от главного… Прямо не мог говорить о главных вопросах… философских. О том, чем мучился Достоевский всю жизнь – существованием Божиим. Мне ведь приходилось все время вилять – туда и обратно. Даже Церковь оговаривал» (цит. по 11, 7). Это признание взрывает здание, которое построили бахтиноведы, последователи Бахтина.

Достоевского на философский язык.[4] Однако этот перевод не чисто механический, когда выискиваются для слов Достоевского их эквиваленты в философсическом лексиконе. Нет, русские философы создают свой особый язык, рождающийся на стыке между романом Достоевского и реальностью. Все это называется Дискурс. Фуко писал, что основоположник дискурсивности, трансдискурсивный автор, порождает не просто традицию, т.е. он не просто влияет на других авторов, которые за ним следуют, но он дает возможность появиться авторам, которые могут быть даже и не похожи на него (8).

Трансдискурсивность Достоевского держится даже и в сегодняшней русской философии, которая наследует русской религиозной философии Ренессанса. Творчество Достоевского, как писал Бердяев, сохраняет метафизическое значение (2,464), и это значение, как писал Розанов – «на все времена».

Summary

Transdiscourse Russian philosophy begins as a dialogue around the entire text of Dostoevsky. This dialogue is conducted with the author himself as well as his critics.This dialog opens new horizons. This makes it possible to evaluate different Dostoevsky's works and his philosophical discoveries. Moreover, the stylistic features of texts Russian religious philosophers are revealed in a new light.

Библиография

Аскольдов С.А, *Алексей Александрович Козлов,* / сост. и предисл. Н.П.Ильин (Мальчесвский), РХГИ, 1997.

Бахтин М.М., *Проблемы творчества Достоевского*, 5-ое изд., доп., «NEXT», Киев 1994

Бердяев Н.А., *Дух и реальность / Николай Бердяев,* М.: АСТ; Фолио, Харьков 2006.

Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Стпанович Хомяков, Хранитель, Москва 2007.

Бердяев Н.А., *Самопознани*е, «Книга», Москва 1991.

Благова Т.Н., Емельянов Б.В., *Философемы Достоевского: три интерпретации: (Л.Шестов, Н.Бердяев, Б.Вышеславцев),* Издательство Уральского Университета, Екатеринбург 2003.

Булгаков С.Н., *Венец терновый. Памяти Ф.М.Достоевского* / Философские характеристики //

Булгаков С.Н., *Два града: исследования о природе общественных идеалов* / Сергей Николаевич Булгаков; вступ. Статья Ю.Н.Давыдова, сост. И комментарии В.В.Сапова, Астрель, Москва 2008.

Варава В., *Типология русских философских сюжетов* //
http://www.pereplet.ru:18000/text/varava19sep02.html

Исупов К.Г., *Введение в метафизику Достоевского* (статья первая) // *Достоевский. материалы и исследования*. т.18., "Наука", Санкт-Петербург2007

Лаут Р., *Философия Достоевского в систематическом изложении* / Под ред. А.В.Гулыги; Пер. с нем. И.С. Андреевой, Республика, Москва 1996.

Нейчев Н., *Таинственная поэтика Ф.М.Достоевского* / [Пер. с болг. Т.Нейчевой, предисл. И.Есаулова], Издательство Уральского Университета, Екатеринбург 2010.

Розанов В.В., *Легенда о великом инквизиторе Ф.М.Достоевского. Опыт критического комментария* / В.В.Розанов, *Книга по требованию*, Москва 2011.

Хайдеггер М., *Ницше* Т.1. Пер.с нем. А.П.Шурбелева, СПб.: Владимир Даль, 2006

Фуко М., *Что такое автор*, http://lib.ru/COPYRIGHT/fuko.txt

[4] Достаточно, - пишет Н.А.Бердяев, - вспомнить одного Достоевского, чтобы почувствовать, какая философия может и должна быть в России. Русская метафизика переводит на философский язык Достоевского» (4,350).

Beata Kukiełka-Król
Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Sączu

MISSION STATEMENTS OF BRITISH UNIVERSITIES: LEXICAL FEATURES IN THE LIGHT OF LANGUAGE FOR SPECIFIC PURPOSES

Mission statement is a very important written document, used in the process of strategic planning of numerous institutions. It is a component that serves as a tool of communication within internal and external environment. The word mission comes from the Latin word *mittere* or *missus*. It means the duty on which one is sent. While the word vision is from the Latin word *vide* meaning to see.[1] In 1973 Peter Drucker, a world-famous management expert states that "only a clear definition of the mission and purpose of the organisation makes possible clear and realistic business objectives".[2] That is the reason why mission statements are called statements of business principles or statements of purpose. The subject of research in this paper is to present the lexical aspects of mission statements downloaded from official websites of British universities and to highlight their role in business communication.

1. Mission Statement as an Element of Business Communication

English has become the international language of business. According to Hanna and Wilson "communication is almost always to control change, either by causing it or preventing it".[3] It plays an important role in management: top managers take advantage of numerous channels of communication and the messages they send, classified as formal, semi-formal or informal, differ in terms of work situations. Pickett distinguishes two particular aspects of business communication:

a. Internal-among the management staff, employees, stakeholders,

b. External-with customers, suppliers, distributors.

He suggests the following diagrammatic representation of communication in business:

[1] Cummings, S., Davies, J., *Mission, Vision, Fusion, Long Range Planning*, Vol. 27, No 6, p. 147-150.
[2] Fred R. David: *How companies define their mission.* Long Range Planning,Vol.22, No. 1, p.90.
[3] Swales, J.M and Rogers, P.S.: *Discourse and projection of corporate culture: the Mission Statement" Discourse and society, vol 6(2)*,p.223.

General English

↕

communication with public

↕↕

Business English

↕↕

communication among businesses

↕

specialised language of particular businesses

(such as insurance, pharmaceuticals)

Figure 1. Mission Statement and Aspects to Business Communication. Adapted from Dudley-Evans, Tony; Jo St John, Maggie: Developments in English for Specific Purposes. A multi-disciplinary approach. Cambridge 1998, p. 55.[4]

In business environment, language is used for transactional purposes to achieve a particular result. Therefore, the language used by businesspeople is transactional and persuasive. It is formal, objective, and full of formulaic expressions. Information needs to be transmitted in a clear, logical way, without too much familiarity, so that the business participants could achieve their goals.

Three types of media can be distinguished in business communication:

a. Written: letters, e-mail, memo, reports, websites, promotional materials, applications, employment documents.

b. Oral: phone calls, meetings, speeches, presentations, conversations, tele-conferencing, picture telephones.

c. Mixed: (contain the elements of a written and spoken communication): websites, Power Point presentations, instant messages.

R.H.Lengel and R.L.Daft describe a media selection model involving information-carrying capacity in relation to communication needs called “richness”. They analyse two variables: media richness and message routiness. Physical presence (face-to-face), interactive media (telephone, electronic media) are considered as the media of high richness whereas personal static media such as memos, letters or impersonal static media (flyers, bulletins) are treated as the media of lower richness. Routine communications used by managers are rational, logical and straightforward

[4] Dudley-Evans Tony and St John Maggie Jo: *Developments in English for specific purposes*, p.55.

whereas non routine ones are more probable to contain misunderstandings or ambiguities.[5]

MANAGEMENT PROBLEMS

		ROUTINE	NON-ROUTINE
MEDIA RICHNESS	RICH	*Communication Failure*	*Effective Communication*
		Rich media used for routine massages. Excess of guidelines causes confusion and surplus meaning.	Communication success reached because rich media match non-routine messages.
	POOR	*Effective Communication*	*Communication Failure*
		Communication success reached because rich media match routine messages.	Poor media used for non-routine messages. Too few guidelines to understand message completely.

Figure 2: Media Selection Framework. Adapted from Lengel, R.H., Daft, R.L.: The Selection of Communication Media as an Executive Skill. "The Academy of Management Executive" 1988, Vol. 2, No 3.

Each communication depends on two factors: its richness that determines its routine or non-routine character. The most effective communication takes place when rich media e.g. face to face discussion match non routine messages or when lean media (flyers, tailored computer reports) are used for routine messages.It is important to adjust the appropriate medium to the situation in which it is used. The latest channels of communication have special features which are crucial in making decisions related to choosing the most suitable form of communication**.** Face to face conversations are the most efficient because the message is transmitted directly to the "receiver" who has the opportunity to analyse body language of the "sender". Electronic media enrich face-to face communication, but the participants do not have a chance to notice body language. Written media such as: letters, reports are slower than the oral ones and do not provide a quick feedback.[6] The analysis enables to draw a conclusion that communication success in the company depends on good estimation of a probable situation and implementation of suitable means of communication.[7]

2. Mission Statement as a Genre of Specialized Language

Mission statement is used as a form of communication in company management. That is why it can be analysed according to the rules of English for Specific Purposes (name introduced by Tony Dudley-Evans and Maggie Jo St John).[8]Mission statements are treated as genres of specialised language. Francesca Bargiela-Chiappini and Catherine Nickerson state that genre, as a discourse

[5] Lengel, R.H., Daft, Richard L: The selection of Communication Media as an Executive Skill, p.225.
[6] Ibidem, p.227.
[7] Ibidem: pp. 226-227.
[8] Dudley-Evans, Tony; Jo St John, Maggie: *Developments in English for Specific Purposes. A multi-disciplinary approach.* Cambridge 1998.

classification system based on typified forms of communication invoked in situations recurring in a particular social context, can be usefully applied to investigating the communicative practices of any social group, including professional groups and business organizations.[9]

Tony Dudley-Evans and Maggie Jo St John indicate various types of ESP such as English for Academic Purposes (EAP), English for Occupational Purposes (EOP) and English for Business Purposes (EBP). Here, mission statement may be classified as a Business English text.[10]

As newly evolved genre with uncertain origins and future, mission statement belongs to mixed, non-routine internal and external forms of communication. Mission statements exist in written form as folded flyers and in spoken forms as TV or radio commercials, Swales and Rogers embrace that "like many other kinds of elitist discourse, mission statements have the strategic objective of creating allegiance and inspiring commitment within and to a constructed discourse community".[11] Self-presentation and the value of success are visible in missions and visions of companies, as shown in the Anderson Konsulting mission statement: „To help our clients change to be more successful".[12]

A clear mission statement should be prepared before the strategies. The process of defining the mission is the best considered at the inception of an organization. It is crucial that the employees and management staff are involved in the process of formulating a mission because they become more devoted to the company. Maja Wolny-Peirs indicates the following elements of the mission statement:

a. Field-a kind of introduction to mission statement that shows the broad, social context of company's existence.
b. Justification-the causes of present or potential success of a company and sources of its particular character.
c. Message-essential content of mission ,called credo of an organisation.
d. Forecast-presentation of company's prospects and intentions.[13]

A significant part of missions and visions of Polish companies is to describe the causes of success by describing company activities and expressing its credo.

In order to summarize the concept of mission statement it is worth considering its role in strategic management. Mission statement enables to distinguish one business from other companies of the same type. It helps to create goals as well as make people participate in the common task. It motivates people and creates a positive image of the company.

[9] Bargiela-Chiappini, Francesca; Nickerson, Catherine: *Business writing as a social action.* In: *Writing Business: Genres, Media and Discourses*. Harlow 1999, p.9.
[10] Dudley-Evans, Tony; Jo St John, Maggie: *Developments in English for Specific Purposes. A multi-disciplinary approach.* Cambridge 1998, p.6-8.
[11] Swales, J.M and Rogers, P.S.: *Discourse and projection of corporate culture: the Mission Statement" Discourse and society, vol 6(2),*p.225.
[12] Wolny-Peirs Maja : *Język sukcesu we współczesnej polskiej komunikacji publicznej,* p.130.
[13] Ibidem, p.131.

3. Mission Statements of British Universities

Among many organisations there are high schools or universities that create their mission statements. Not only do they have an informative character but also serve as a means of advertising the institution or people who may be connected with the organisation in the future. The content of mission is important for members of academic staff, students, potential candidates, alumni, potential employers of the students, competing organisations and other community members. It helps to outline the identity of a given school as well as unite the potential, present and former school community members. To serve its needs a given mission statement of a school should be redefined, updated and adjusted to the current activities of an institution.

In educational institutions a mission statement serves as one of the evaluation tools. A number of activities performed in the school must be consistent with the content of the mission statement. The school curriculum, faculty improvement and faculty character should reflect the mission outline.

Both business and educational institutions disseminate and communicate their mission statements on the Internet. Christopher K. Bart states that the mission categories dominating these listings were educational institutions (38 per cent) and the least frequently mentioned ones were religious organizations (10 per cent) and government agencies (9 per cent). For-profit corporations and non-profit associations represented the middle of the survey standings, with 23 per cent and 20 per cent respectively.[14] The same author indicates some of the reasons why companies posted their mission statements: reinforcing the importance of company values, giving broad exposure to the mission, company's commitment to stakeholders or the way of attracting or reassuring customers.[15]

4. Lexical Aspects in Mission Statements

Mission statement is a document used in communication in its internal and external environment, which significantly differ one from another in terms of language applied. This is the reason why the lexical component in mission statements will be presented in this paper.Forty British universities are selected in order to have their mission statements analysed and compared with the research already carried out. Firstly, the background in relation with already examined lexical issues will be presented. Then, the issues of formal and colloquial language will be highlighted. The analysis will also focus on specialised language aspects such as the usage of metaphors and vocabulary connected with the area of business and education.

4.1. Words Commonly Used in Mission Statements

Mission statements are formulated by means of words from similar lexical sets. They are directed to the members of society, with various educational background and the ability of comprehension. P. Mamet enumerates the following words commonly used in mission statements:

[14] Bart, Christopher K.: *Exploring the application of mission statements on the word Wide Web*', p.360.
[15] Ibidem, p. 364.

a. People

Lexeme “people” replaces the word “customers”. It is often preceded by deictic forms such as: “our” or the name of a company. The process is aimed at identification staff with company objectives, strategies, philosophies, corporate culture. The noun “people” gathers those who belong or will be attached with a company in the future. Some companies stress the teamwork concept in their mission statements as it helps to achieve two objectives: allowing the individual to work and recognising the right of the individual to grow. Thanks to working together people have a greater sense of achievement and accomplishment which has a real impact on their self-esteem.

b. Provide

According to *Collins Cobuild English Dictionary for Advanced Learners* the verb “provide” belongs to a category of words that appear the most frequently in business register. The nouns formed on the basis of “provide” e.g. “provider” or “provision” have a lot connotations with business language.

c. World and Global

The words are applied by the companies of global or international character. They allow to show the company’s identity and serves as a persuasive tool.

d. Believe

Each company presents its values, philosophies or objectives. The phrase: “we believe” accounts for a declarative character of company’s mission statement. It appeals to the Credo in Catholic faith. The best example of mission statement with religious connotations is the mission of Johnson & Johnson entitled “Our Credo”. It expresses company’s commitment to equal opportunity: “There must be equal opportunity for employment, development and advancement for those qualified”. (Johnson &Johnson’s “Our Credo”)

e. Lead

The verb “lead” with its derivatives: “leading”, “leader”, “leadership” has positive connotations particularly in a lexical set ;”sport” and “management”. It serves to express success, strength and action.[16]

On the one hand mission statements include colloquial words, comprehensible for an average reader, on the other the words are selected to create positive connotations and motivate the receivers and form a good company image.

[16] Mamet, P: *Język w służbie menadżerów – deklaracja misji przedsiębiorstwa*, p.112.

Apart from understandable, commonly used vocabulary, mission statements contain items characterised with a big degree of formality and nobility such as: “commit”, “strive”, “dedicate”, “exceed”, “aim”, “aspire”, “pledge”.The research conducted by Maja Wolny-Peirs includes the following words of the biggest frequency in mission and vision statements: “our”, “customer”, “company”, “work”, “need”, ‘quality”, ”aim”, ”highest/high”, “market”, “system”, ‘development’, “product”, “modern”, “mission”, “every”, “service”, “solution”, “technology”, “activity”, “another”, “success”, “range”, “offer”, “employee”, “environment” (natural),”level”, “way”, “service”, “opportunities”, “satisfaction”. She states that missions and visions belong to a category called the language of success.

Despite the fact the language of mission statements is easy to understand, it includes the elements of specialist language. The nouns used in forming a mission statement are connected with the character , legal status, customers and partners of the enterprise, e.g. “company”, “supplier”, “producer”, “provider”.

The field of activity of an enterprise is described with the use of such words as: “service”, “product”, “operations”. Other nouns (“returns” ,”value”, “profit”, “assets”, are connected with the domain of economy and financing. Another category of nouns involves market and groups of people attached to a company: “customers”, “employees”, “shareholders”.

4.1.2. Metaphors

Another way to make a mission statement exceptional and noble is applying metaphoric expressions. The metaphors can be divided according to their origins[17]:

a. Colloquial language-lexical forms based on verbs, e.g. “build” (build our brand), “eyes” (in the eyes of the world).

b. The language of technology and science with its characteristic verbs: “focus”,(patient-focused organisation),”drive”(driven by the needs of customers), “leverage” (leverage unique talents), “engine”(the engine of value creation).

c. The language of business, finance and economy-people are treated as assets, e.g. “our assets are our people, capital and reputation”.

5. Lexical Features of Mission Statements of British Universities

5.1. Colloquial Language

Mission statements are aimed at wide cluster of receivers coming from different social backgrounds. That is the reason why vocabulary should not be very formal or complicated. The authors use the words that have positive connotations and refer strictly to the strategies or aims of the company. P. Mamet in his analysis focused mainly on the following words: “people”, “provide”, “world”, “global”, “lead”, “believe”.

[17] Ibidem, p.120.

Their presence in mission statements is indicated in the following table:

No.	The name of the university	PEOPLE	PROVIDE	WORLD	GLOBAL	BELIEVE	LEAD
1	University of Aberdeen	-	+	-	+	-	+
2	Aberystwyth University	-	-	-	-	-	-
3	Aston University	-	-	-	-	-	-
4	Bangor University	-	-	-	-	-	+
5	University of Bath	-	-	+	-	+	-
6	University of Birmingham	-	-	-	-	-	-
7	University of Cambridge	-	-	-	-	-	-
8	University of Dundee	-	-	-	-	-	-
9	University of Durham	-	-	-	-	+	+
10	University of East London	+	-	-	-	+	-
11	University of Edinburgh	-	+	+	-	-	+
12	University of Essex	-	-	-	+	-	-
13	University of Exeter	-	+	-	-	-	+
14	University of Glamorgan	-	-	-	-	-	-
15	University of Glasgow	-	+	-	-	-	+
16	University of Hertfordshire	-	+	-	+	-	+
17	University of Highlands and Islands	+	-	+	-	-	-
18	University of Hull	+	+	-	-	-	+
19	Keele University	-	+	-	-	-	+
20	University of Kent	-	+	-	-	-	-
21	University of Lancaster	-	-	-	+	-	-
22	University of Leeds	-	-	-	+	-	-
23	University of Leicester	-	-	+	-	+	+
24	Newcastle University	-	-	-	-	-	+
25	University of Northampton	-	+	-	-	-	-
26	University of Nottingham	-	+	-	-	-	-
27	Oxford Brookes University	+	+	-	+	-	+
28	University of Plymouth	-	-	-	-	-	-
29	Queen Margaret University	-	-	-	-	-	-
30	Queen Mary University of London	-	+	-	-	-	-
31	Queen's University of Belfast	-	-	-	-	-	-

Figure 3: Vocabulary in Mission Statements of British universities.

1. The noun "world" is applied in four mission statements. As it is said in the case of Aberystwyth University: "We will serve the community in which we are based, collaborating with local institutions, as well as with those throughout Europe." It describes the widespread market at which the university conducts its activities, which is one of the elements of mission statements.
2. The verb "believe" also is present in four mission statements. It has the function of the credo. In the case of University of Leicester "we" is accompanied by verb "believe" that refers to one of catholic credos and appeals to the beliefs of people involved:

- "We are passionate about our work, our teaching and research.
- We believe that higher education is a power for good and makes a significant

economic, intellectual and cultural contribution to the world.

- We believe in the synergy between teaching and research. We are committed to producing high quality, significant research. This informs our teaching.
- We believe that academic potential is the only legitimate means of differentiating between candidates when offering places.
- We believe that a diverse student and staff makes the University stronger.
- We believe that choosing to study a higher education course requires courage, commitment and effort. We undertake to provide first rate teaching and learning support to release potential in all our students.
- We are an international university which is committed to the region. We believe we best serve our region by sharing with it the benefits of our internationally – significant work.
- We believe that we improve and grow stronger by listening and learning from others."

1. The verb "provide" which is present in sixteen mission statements is as frequent as in the register of business or marketing. It expresses professionalism, engagement and involvement, e.g. The University of Nottingham "Our aim is to provide the finest possible environment for teaching, learning, and research."
2. The noun "people" appeared in four mission statements. It is worth noticing that it was replaced by typical for educational branch words "students" and "staff". The mentioned words appeared in eighty percent of analysed mission statements.
3. Seven mission statements contain the adjective "global". In other mission statements it was replaced by its synonym "international".
4. In twelve missions the word "lead" is present. It expresses success, strength or action.

5.2. Formal and Specialised Language

Another aspect of creating mission statements is applying formal vocabulary to make it more official and solemn as it is addressed to a wider group of people (students, university staff, potential cooperators) so that formal and specialized language is applied. It is worth underlying that the register of educational institutions is characterized and recognized by formality, complexity and sophistication as it is addressed to people from high educational background.

No.	The name of the university	COMMIT	STRIVE	DEDICATE	AIM	ASPIRE
1	University of Aberdeen	+	-	-	+	-
2	Aberystwyth University					
3	Aston University	+	-	-	-	-
4	Bangor University	-	-	-	-	-
5	University of Bath	+	-	-	+	-
6	University of Birmingham	+	-	-	-	-
7	University of Cambridge	-	-	-	-	-
8	University of Dundee	-	-	-	-	-

9	University of Durham	+	-	-	+	-
10	University of East London	+	+	-	+	-
11	University of Edinburgh	+	+	-	+	-
12	University of Essex	-	-	-	-	-
13	University of Exeter	-	+	-	-	-
14	University of Glamorgan	+	-	-	-	-
15	University of Glasgow	-	-	-	+	-
16	University of Hertfordshire	-	-	-	-	-
17	University of Highlands and Islands	-	-	-	-	-
18	University of Hull	+	-	-	+	-
19	Keele University	+	-	-	+	-
20	University of Kent	-	-	-	-	-
21	University of Lancaster	-	-	-	+	+
22	University of Leeds	-	+	-	-	+
23	University of Leicester	+	-	-	-	-
24	Newcastle University	-	-	-	-	-
25	University of Northampton	+	+	-	-	-
26	University of Nottingham	-	-	-	+	-
27	Oxford Brookes University	-	-	-	+	-
28	University of Plymouth	+	+	-	-	-
29	Queen Margaret University	+	-	-	-	-
30	Queen Mary University of London	+	-	-	-	-
31	Queen's University of Belfast	-	-	-	-	-
32	The Robert Gordon University	+	-	-	-	+
33	University of Stirling	-	-	-	+	-
34	University of Sussex	+	-	-	-	-
35	University of Teeside	+	-	-	-	-
36	Thames Valley University	-	-	+	-	-
37	University of Ulster	-	-	-	-	-
38	University of Warwick	-	-	-	-	-
39	University of Wolverhampton	+	-	-	-	-
40	University of York	-	-	-	+	-

Figure 4: Formal Vocabulary in Mission Statements of British universities.

1. The word "commit" is the most frequent as it appears in about fifty percent of mission statements. Here are a few examples:

- "We remain committed to our vision of university" (University of Birmingham),
- (…) committed to new modes of learning'(University of East London),
- The University of Wolverhampton is a learning community promoting excellence, innovation and creativity. It is committed to being: an agent for social inclusion and social change (…)."

2. "Strive" is present in six mission statements. Examples are presented below:

- "We are a research – intensive University which strives to create" advance and disseminate knowledge, develop outstanding graduates and scholars to make a major impact upon global society"(University of Leeds),
- "The university will strive to maximize educational opportunities for all able to

benefit, and will provide courses which are flexible in entry requirements, in modes of attendance and in level, and which allow progression" (University of Plymouth).

3. "Aim" is another frequently used word in mission statements of universities. It was applied in twelve mission statements, e.g.:

- "Our aim is to provide the finest possible environment for teaching, learning and research."(The University of Nottingham),
- "As a world-leading centre of academic excellence we aim to:
  Enhance our position as one of the world's leading research and teaching universities and to measure our performance against the highest international standards, provide the highest quality learning and teaching environment for the greater wellbeing of our students, produce graduates fully equipped to achieve the highest personal and professional standards, make a significant, sustainable and socially responsible contribution to Scotland, the UK and the world, promoting health and economic and cultural wellbeing. As a great civic university, Edinburgh especially values its intellectual and economic relationship with the Scottish community that forms its base and provides the foundation from which it will continue to look to the widest international horizons, enriching both itself and Scotland."(The University of Edinburgh).

4. The word "research" appeared sixty three times in mission statements. It is classified as an element of the specialist language of universities and refers to one of the major activities of the university as it is written in the University of Stirling's mission statement: "The University of Stirling's mission is to pursue world-class research and scholarship in order to inspire, challenge and support motivated individuals who want to shape their world or University of Queen Mary's mission:" to produce research of the highest quality which places it in the top rank of universities."

5. "Develop/development"- other positive words are present in fourteen mission statements, often accompanied by the word "research", as it is said in mission statement of the University of Wolverhampton: "An educational hub supporting the economy through employment, entrepreneurship, creativity, knowledge transfer, research and development." They are synonyms of progress and improvement which evokes positive thinking by a receiver.

6. The noun "quality" is characteristic for nineteen cases. Very often it appears with the adjective 'high' or its superlative form 'the highest', as presented in the University of Teesside: "pursuing excellence and seeking to enhance academic standards and the quality of the student learning experience" or the University of York: "It will seek to raise its international profile as one of the most forward-looking high quality institutions in the HE s."

7. Expressions "high/ higher/ highest standards" were found in seven mission statements, among others the mission of The University of Aberystwyth; "AU will provide students with learning opportunities of the highest standard, offering

a distinctive environment for study and a high quality of life".

8. The words "excellence/ excellent" were used in six mission statements and served to express exceptional and outstanding character of university. As it is said in the case of University of Ulster: "To be a university with a national and international reputation for excellence, innovation and regional engagement."

The least common verbs in analysed cases are: "aspire" , and "dedicate". The verb "aspire" was present only in three cases whereas "dedicate" was found in one mission statement. The use of formal, elaborate expressions such as "we are committed to", "we aim to" indicates university's involvement in implementation of the purposes.

5.3. Metaphors

Applying metaphors of various origins gives particular character to mission statements, e.g. The University of Wolverhampton's mission: "The University of Wolverhampton is a learning community promoting excellence, innovation and creativity. It is committed to being:

- An agent for social inclusion and social change,
- An arena for the development of ideas and critical thinking,
- A strategic force driving educational and cultural strategy for the City and the region,
- An educational hub supporting the economy through employment, entrepreneurship, creativity, knowledge transfer, research and development."

Another example is The Thames Valley University: "By bringing further and higher education to the heart of a diverse constituency through inspirational teaching, research and work-based learning underpinned by inclusive values, we enable students of all backgrounds to thrive and succeed."

In numerous missions the reference to business language is visible. As in the said Thames Valley University's mission "As a multi-sector institution with national and international reach, we are dedicated to providing a personalised education that satisfies the demands of students, employers, stakeholders alike or the University of Birmingham's mission statement : "We remain committed to our vision of a University which:

- Enables and inspires individuals to develop their potential so that they grow intellectually throughout life, are well equipped for work and can make an impact on society and its wellbeing,
- Increases knowledge and understanding for their own sake and fosters their application for the benefit of society,
- Promotes the wellbeing of individuals and helps shape a democratic, civilised and inclusive society,
- Serves the needs of the economy locally, regionally, nationally and globally."

All in all, independently of the register, mission statement presents only the general outline of a given university. On the one hand it applies the rules of plain English, e.g. the expression 'leading role' describes the image of the university without additional explanation. On the other hand more sophisticated vocabulary such as

adjectives ‘outstanding’, ‘significant’, ‘professional’ is used which makes it possible to distinguish mission statements from other business forms. Lexical sources are helpful in recognising the university worldwide and presenting its identity. The company mission sense is also to distinguish a given university from others and focus people’s attention on its activities and operations.

Streszczenie

Celem niniejszej pracy jest omówienie pojęcia deklaracji misji przedsiębiorstwa w kontekście języka specjalistycznego. Przedmiotem analizy stały się misje czterdziestu dowolnie wybranych deklaracji misji brytyjskich uniwersytetów. Wielu naukowców bada obszar misji z punktu widzenia roli języka w jej formułowaniu. Przygotowanie i opracowanie misji zawierającej wszystkie niezbędne elementy wymaga zastosowania właściwie wyselekcjonowanych środków językowych. Biorąc pod uwagę, iż deklaracje misji przedsiębiorstw mogą być tworzone na różne sposoby i według różnych zasad cechuje je duża swoboda w zakresie doboru słownictwa czy struktury. Próbując uniknąć rejestru języka specjalistycznego, który znacząco może utrudnić zrozumienie deklaracji oraz jej zasięg; twórcy misji używają środków leksykalnych języka potocznego, stosując zdania zwięzłe i czytelne o średniej długości 10-15 słów.

Z uwagi na fakt, iż misję traktuje się jako formę z pogranicza lingwistyki i filozofii analizie poddane zostały takie zagadnienia jak: gatunek oraz English for Specific Purpose.

Bibliography

Abrahams, J., *The Mission Statement Book*, Ten Speed Press, Berkeley-California 1995.

Bargiela-Chiappini F., Nickerson C., *Business writing as a social action* In: *Writing Business: Genres, Media and Discourses*, Harlow 1999.

Bart, C. K., *Exploring the application of mission statements on the World Wide Web.* ‘Internet Research. Electronic Networking Applications and Policy’ 2001, Vol. 4.

Berkentotter, C., Huckin, T., *Genre Knowledge in Disciplinary Communication. Cognition, Culture, Power* In: *Język w służbie menadżerów – deklaracja misji przedsiębiorstwa*. Eds. Mamet, Piotr, Katowice 2005.

Brown, G., Yule, G., *Discourse Analysis*, Cambridge 1988.

Campbell, K.K., Jamieson, K.H.: *Form and genre in rhetorical criticism: an* introduction, In: *From and genre: shaping rhetorical action*, Eds. Campbell, K.K., Jamieson, K.H., Falls Church 1978.

Chin E., *Redefining ‘Context’ in Research on Writing,* “Written Communication “ 1994, Vol. 11, No. 4.

Cook G., *The Discourse of Advertising*, Second edition, London and New York 2001.

Coulthard M., *An Introduction to Discourse Analysis*, London 1977.

Couture, B.:*Fundamental approach to writing: research perspectives.* Norwood 1986. In: Genre Analysis. English in academic and research settings. Eds. Swales, J.M. Cambridge 1990.

Crystal, David: *Introducing Linguistics*. London 1992.

Cummings, S., Davies, J., *Mission, Vision, Fusion, Long Range Planning*, Vol. 27, No 6

David, Fred R., *Long Range Planning, article: How Companies Define Their Mission.* 1989, Vol. 22, no 1.

Devitt, A.J.: *Generalizing about Genre: The Conception of an Old Concept.* ‘College Composition and Communication’1993, Vol. 44, No.4.

Dijk, van, T. A.: *Discource as Structure and Process.* London 1997.

Dudley-Evans, Tony; Jo St John, Maggie: *Developments in English for Specific Purposes. A multi-disciplinary approach.* Cambridge 1998.

Eggins S., Martin J. R., *Gatunki i rejestry dyskursu,* In: *Dyskurs jako struktura i proces*, T.A van Dijk, Warszawa 2001.

Falsey, T. A., *Corporate philosophies and mission statements -a survey and guide for corporate communicators and management.*
Foster, T. R.V.: *101 Great Mission Statements,How the World's Leading Companies Run their Businesses, London 1993.*
Frow, J.: *Discourse Genres. „The Journal of Literary Semantics"* 1980, Vol. 9.
Gragory, M., Carroll, S., *Language and Situation: language varieties and their social contexts.* London 1978. In: Genre Analysis. English in academic and research settings. Eds. Swales, J.M. Cambridge 1990.
Jakobson R., *W poszukiwaniu istoty języka,* Warsaw 1989.
Lengel, R.H., Daft, R.L.: *The Selection of Communication Media as an Executive Skill. "The Academy of Management Executive"* 1988, Vol. 2, No 3.
MacCarthy M., *Discourse Analysis for Language Teachers*, Cambridge 1996.
Mamet P., *Język w służbie menadżerów – deklaracja misji przedsiębiorstwa*, Katowice 2005.
Nunan D. *Introducing Discourse Analysis*, London 1993.
Pearce, A., Davis, F., *Corporate Mission Statements: The Bottom Line.* Academy of Management Executive, 1987, Vol. 1 No 2.
Pearce, A., Davis, F., *The Company Mission As a Strategic Tool.*, University of South Carolina 1982.
Wolny-Peirs M., *Język sukcesu we współczesnej polskiej komunikacji publicznej*, Warszawa 2005.
Żydek-Bednarczuk U., *Rejestry języka specjalistycznego. Uwagi dla tłumacza*. In: *Języki specjalistyczne – język biznesu. Materiały konferencyjne*. Red. Arabski J., Katowice 1997.

Appendix

List of sources of analysed mission statements

No	Name of university	Country	Field	Web site
1	University of Aberdeen	Great Britain	Education	www.abdn.ac.uk 19.02.2009
2	Aberystwyth University	Great Britain Wales	Education	www.aber.ac.uk 02.03.2009
3	Aston University	Great Britain	Education	www1.aston.ac.uk 02.03.2009
4	Bangor University	Great Britain Wales	Education	www.bangor.ac.uk 02.03.2009
5	University of Bath	Great Britain	Education	www.bath.ac.uk 02.03.2009
6	University of Birmingham	Great Britain	Education	www.bham.ac.uk 02.03.2009
7	University of Cambridge	Great Britain	Education	www.cam.ac.uk 02.03.2009
8	University of Dundee	Great Britain	Education	www.dundee.ac.uk 02.03.2009
9	University of Durham	Great Britain	Education	www.dur.ac.uk 02.03.2009
10	University of East London	Great Britain	Education	www.uel.ac.uk 02.03.2009
11	University of Edinburgh	Great Britain	Education	www.ed.ac.uk 02.03.2009
12	University of Essex	Great Britain	Education	www.essex.ac.uk 02.003.2009
13	University of Exeter	Great Britain	Education	www.exeter.ac.uk 02.03.2009
14	University of Glamorgan	Great Britain	Education	www.glam.ac.uk 02.03.2009
15	University of Glasgow	Great Britain	Education	www.gla.ac.uk 02.03.2009

16	University of Hertfordshire	Great Britain	Education	www.herts.ac.uk 02.03.2009
17	University of Highlands and Islands	Great Britain	Education	www.uhi.ac.uk 02.03.2009
18	University of Hull	Great Britain	Education	www.hull.ac.uk 02.03.2009
19	Keele University	Great Britain	Education	www.keele.ac.uk 02.03.2009
20	University of Kent	Great Britain	Education	www.kent.ac.uk 02.03.2009
21	University of Lancaster	Great Britain	Education	www.lancs.ac.uk 02.03.2009
22	University of Leeds	Great Britain	Education	www.leeds.ac.uk 02.03.2009
23	University of Leicester	Great Britain	Education	www.le.ac.uk 19.02.2009
24	Newcastle University	Great Britain	Education	www.ncl.ac.uk 19.02.2009
25	University of Northampton	Great Britain	Education	www.northampton.ac.uk 02.03.2009
26	University of Nottingham	Great Britain	Education	www.nottingham.ac.uk 02.03.2009
27	Oxford Brookes University	Great Britain	Education	www.brookes.ac.uk 02.03.2009
28	University of Plymouth	Great Britain	Education	www.plymouth.ac.uk 19.02.2009
29	Queen Margaret University	Great Britain Edinburgh	Education	www.qmu.ac.uk 02.03.2009
30	Queen Mary University of London	Great Britain	Education	www.qmw.ac.uk 02.03.2009
31	Queen's University of Belfast	Great Britain	Education	www.qub.ac.uk 02.03.2009
32	The Robert Gordon University	Great Britain	Education	www.rgu.ac.uk 02.03.2009
33	University of Stirling	Great Britain	Education	www.external.stir.ac.uk 02.03.2009
34	University of Sussex	Great Britain	Education	www.sussex.ac.uk 04.04.2009
35	University of Teeside	Great Britain	Education	www.tees.ac.uk 02.03.2009
36	Thames Valley University	Great Britain	Education	www.tvu.ac.uk 02.03.2009
37	University of Ulster	Great Britain	Education	www.ulster.ac.uk 02.03.2009
38	University of Warwick	Great Britain	Education	www2.warwick.ac.uk 04.04.2009
39	University of Wolverhampton	Great Britain	Education	www.wlv.ac.uk 02.03.2009
40	University of York	Great Britain	Education	www.york.ac.uk 19.02.2009

Monika Madej-Cetnarowska
Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Sączu

ТРАНСГУМАНИЗМ — ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ В РУССКОЙ МЫСЛИ И ЛИТЕРАТУРЕ НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА ЮРИЯ НИКИТИНА

> *Фантастика той тоталитарной эпохи руководствовалась двумя великими глупостями, что тогда выдавались за истину. Первая: робот — дура, человек — молодец, а вторая - бессмертие ужасно и омерзительно.*[1]

Тоталитарной эпохой, о которой пишет Юрий Никитин, автор романа *Трансчеловек* (2006), являются времена «смертного сознания», то есть такого способа мышления, когда официально выражается согласие на смертный статус человека и неизбежность постепенного умирания.

Цицерон уже в глубоком прошлом задавал себе вопрос о том, возможна ли в жизни радость, когда денно и нощно приходится размышлять, что тебя ожидает смерть? Юрий Никитин кажется спрашивать о том же, а используя понятие тоталитаризма, которое заключает в себе отрицательный оттенок, дает вполне однозначный ответ. Мир, в котором царит крупнейшее зло — смерть, никогда не будет миром созданным для счастья человека. В его словах содержится прямой призыв к борьбе с умиранием, а борьба, к которой призывает, будет в его понимании, долгом каждого из нас. Сравнение мира смерти с тоталитарной эпохой является целеустремленным приемом, благодаря которому писатель хочет разрушить пассивное отношение к смертной действительности и разбудить желание бессмертия и вечной жизни. Смерть надо презирать, а не уважать и раскаиваться перед нею. Именно такой призыв звучит на страницах романа *Трансчеловек*, а также в других произведениях Никитина.

Роман, о котором идет речь, написан как своего рода манифест популярного теперь в России трансгуманизма. Валерия Прайд, лидер Российского Трансгуманистического Движения напишет:

> Роман «Трансчеловек» - это замечательное, увлекательное (я бы сказала даже – захватывающее), совершенно ... трансгуманистическое произведение. Написан роман в довольно редком жанре тайм-лайна (год - событие). Но это не просто тайм-лайн, это история человека, который, стремясь к изменениям, изменяясь синхронно с предоставляемыми технологиями возможностями, становится сначала трансчеловеком, а потом – и постчеловеком, высшим существом, которому подвластна

[1] Ю. Никитин, *Трансчеловек*, Москва 2006, с. 5. Остальные цитаты в тексте статьи.

> даже смерть […] Спасибо, Юрий за чудесную книгу. Мы не ожидали такого подарка и благодарны Вам за него.[2]

Сам жанр произведения, тайм-лайн, вполне отвечает способу мышления и поведения трансгуманистов, которые подчеркивают, что бессмертия невозможно добиться мгновенно. Борьба с умиранием должна проходить систематически и логически. Пользуясь таким аргументом, деятели РТД защищаются перед упреками в утопизме, заявляя, что утопическими являются идеи, проходящие по образцу быстрого прыжка в будущее.
На сайте РТД прочитаем:

Мы, члены Российского Трансгуманистического Движения, осознавая, что в ближайшие десятилетия новейшие технологии кардинально изменят человека и человеческое общество, заявляем, что нашей целью являются:

1. Развитие и распространение идей трансгуманизма и иммортализма с целью наиболее разумного и демократичного использования новейших достижений технического прогресса
2. Содействие развитию новых и традиционных наук и технологий в той их части, которая непосредственно касается трансгуманистических и иммортализтических аспектов бытия человечества, а также безопасности использования этих технологий
3. Консолидация усилий всех прогрессивно мыслящих людей для создания предпосылок наиболее благоприятного и неконфликтного развития человечества в новых условиях.[3]

Может показаться, что ссылка на ближайшие десятилетия указывает на быстрое достижение цели. Однако анализ высказываний передовых членов трансгуманистического движения доказывает, что они вполне осознают продолжительность своего проекта во времени, так как первым шагом на пути к осуществлению поставленной ими цели оказывается изменение сознания общества, погруженного в мире смерти. Именно эта задача будет, по их мнению, труднейшей точкой всей трансгуманистической программы. Данила Медведев, один из создателей Российского трансгуманистического движения и близкий сотрудник Валерии Прайд, постоянно обращается к правительству и общественным деятелям, чтобы именно они помогли в продвижении идей РТД среди населения. Если мир политики и бизнеса не окажет надлежащей, в том числе и финансовой поддержки, мечта о продлении жизни и овладении возможностями человеческого организма останется лишь пустой мечтой. Медведев замечает, что до сих пор политика государств и корпораций пишется

[2] Цитирую за: В. Прайд, *«Трансчеловек» Юрия Никитина. Отзыв Валерии Прайд*, http://transhumanism-russia.ru/content/view/343/110/
[3] Цитирую за: *Манифест Российского Трансгуманистического Движения*, http://transhumanism-russia.ru/content/view/10/8/

исходя из устаревших ценностей и идей времён 19 века[4] и именно поэтому не смогла реализоваться программа, о которой говорят не только представители российского трансгуманизма, но и другие известные в мировом масштабе футуристы.

Ферейдун М. Эсфендиари, писатель-фантаст, а также один из главных основоположников трансгуманизма в мире, изменил свое имя на псевдоним FM-2030. Загадочная аббревиатура заключала в себе надежду на то, что ему удастся прожить как минимум 100 лет и в 2030 году отметить сотый день рождения. Футурист убеждал, что благодаря общей деятельности всех людей и всех правительств против болезней и смерти, человечество сможет достичь ожидаемых результатов уже к 2010 году. В своей книге *Трансчеловек ли ты?* (*Are You a Transhuman?*) (1989) провозглашает новое будущее:

> В районе 2010 года мир выйдет на новую историческую орбиту. Мы станем трансжить по всей планете и солнечной системе — чувствуя себя везде как дома. Мы будем сверхтекучими: прыгать по земле, плавать в глубинах океана, мчаться по небу. Семья уступит место Универсальной жизни. Люди станут соединяться и разъединяться свободные от родственных уз и собственнических чувств. Мы двинемся вперед, движимые материальным изобилием. Продолжительность жизни станет неограниченной. Болезни и увечья перестанут существовать. Смерть станет редкой и случайной, но не постоянной. Мы без конца будем отбрасывать свою старость и расти моложе. В 2000 плюс десять лет все это будет считаться нормой, а не чудом.[5]

Приведенная цитата показывает, что трансмир ставит акцент не только на потенциальное бессмертие и жизнь без болезней, но в центре внимания апостолов нового мира находятся также другие существенные изменения действительности: овладение природой всей вселенной, материальная обеспеченность, а также перестройка человеческих, в том числе семейных отношений. И вот этот последний прогноз вызывает серьезные и обоснованные опасения противников трансгуманизма. Вмешательство в семью тесно связано с либерализацией трансгуманистической системы ценности, а это как напишет академик И. Р. Шафаревич, своего рода наступление на традицию человека, освобождение от многовекового образа мира. Сама попытка перестройки жизни и обновления традиции не должна порождать сомнений, если бы она не противоречила своей сути. Борцы за бессмертие в то же самое время не сопротивляются враждебным жизни явлениям типа аборт и эвтаназия, создавая таким образом новую форму евгеники. Шафаревич вслед за католическим духовным замечает именно либеральный оттенок трансгуманистического движения. В своей статье напишет:

[4] *Смотрите: Д. Медведев, Утопия: как мы подвели отцов трансгуманизма, http://thuman.com/blogs/blog/transhumanism/67.html*
[5] Цитирую за: ibidem.

> Это течение римский папа некогда назвал «идеологией смерти»... Это не просто взгляды и убеждения некоторых людей, это вполне определенная религия, чисто религиозное течение, которое со всей ответственностью можно определить как тоталитарную секту, основывающуюся на идеологии смерти.[6]

Обвинение трансгуманистов в сектантстве, квази-религиозности и тоталитаризме появляется в кругу оппонентов весьма часто. Интересным является факт, что даже сам Юрий Никитин, на страницах своего романа *Трансчеловек* помещает интересный диалог главного героя произведения, Владимира, стремящегося воскресить любимую, с противником его деятельности, близким другом, Аркадим.

Аркадий обнаруживает ложность трансгуманистической философии. Являясь противником иммортного мира для избранников, на слова Владимра:

> Мы считаем, что имеем право считать улучшением положения человечества, если улучшается положение отдельных людей (с. 276-277).

Он отвечает:

> - Вы открыто признаете, - заорал он, - что собираетесь улучшать положение отдельных людей, а не всего человечества!.. Вы сказали то, о чем стеснялись сказать даже фашисты! (с. 277).

Никитин, обвиняя мир смерти в тоталитаризме, кажется сомневаться в том, неужели трансгуманистическое пространство лишено также тоталитарных черт. Его герой, Владимир, поклонник оживления, старается защищать свою точку зрения:

> Нельзя человечество загонять в рай дубиной. Нельзя тащить на веревке. Мы, трансгуманисты, являемся сторонниками личной свободы каждого, будь это президент страны или последний пропойца под забором. Сторонниками личной свободы и морального права самим выбирать: использовать или нет технологические новинки для продления жизни, усиления работоспособности, расширения своего интеллекта (с. 277).

По мнению Владимира, не каждый человек рождается ради воскрешения. Он многократно подчеркивает, что неполноценные люди, отличающиеся любыми недостатками, недостойны внимания трансгуманистов и представителей власти, которые захотят финансировать общество жизни. В философии созданной Владимиром, борьба против смерти и продвигаемый им иммортализм выборочны и эгоистичны. В художественном мире романа категории бессмертия подчинены далеко не все. Еще при жизни Кристины (его возлюбленной, ради которой он становится трансгуманистом) можно заметить

[6] И. Р. Шафаревич, "Радонеж" N7 (148) 2004, с. 5.

его презрение к некоторым типам людей. Его раздражают бомжи, пьяницы, иностранцы (символичная сцена терракта в кинотеатре – среди погибших нет русских). Многократно Владимир с агрессией высказывается на тему потребительского общества, считая людей увязших в гедонизме текущей жизни недостойными жизни вечной. Этих вонючих бомжей и весь двуногий скот, для которого снимаются дурацкие комедии он бы, как сам скажет, еще и добил. Право на вечную жизнь Владимир отводит не всем.

> Это в прошлом был лозунг, что и дебилы – люди, всяких нарков и бомжей надо подбирать и лечить, затрачивая на них колоссальные средства… а зачем? Простите, в прошлом веке еще как-то было оправдано, а сейчас… зачем? Инстинктивно все чувствуют, что столько народу уже не нужно, потому такое равнодушие к сотням тысячам погибших, хотя там не все нарки, бомжи, дебилы…(с. 274).

Именно эта цитата четко доказывает некую произвольную ограниченность и сектантство теории трансгуманизма. Именно сектам характерно стремление совершенствования отдельных людей и полная критика тех, с которыми им не по пути. Сектантство и квази-религиозность трансмира заключаются также в том, что провозглашая новый земной рай, его создатели кажутся забывать о природе человека. Человек вполне социальное существо и поэтому его эволюция будет неотъемлемой частью эволюции всего общества, как целостной системы всех со всеми ради всех.

Призыв к всеобщему делу и всеобщей неограниченной временем и пространством деятельности против цивилизации смерти находим у Николая Федорова, автора *Философии общего дела*. Стоит подчеркнуть, что «Московский Сократ», как его называли современники, в списке предшественников трансгуманизма, занимает почетное первое место. На своем сайте трансгуманисты замечают, что:

> Поиск вечной жизни, стремление к бессмертию – одно из самых глубинных человеческих устремлений, предвосхищающее трансгуманизм на тысячи лет. Этот поиск лежит в основе возникновения большинства религиозных учений и является важнейшей темой мировой культуры.[7]

О Федорове прочитаем, что свое учение он основал на христианской религии, однако полагал, что решение проблемы смертности выходит за пределы любой религии, а в проект оживления необходимо внедрить достижения современной и будущей науки и техники.[8] Однако трансгуманисты упустили с виду, что религиозность, к которой Федоров прибавляет прогресс, отнюдь не исключена из его системы. Она, можно сказать, расширяется Федоровым, согласно указаниям содержащимся в *Библии*. Святой призыв: *наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над нею* неразрывно

[7] Смотрите: *Введение в иммортализм*, http://transhuman.ru/menyu/vvedenie-v-immortalizm
[8] Ibidem.

связан с призывом к уважению природы, с которой человек должен сотрудничать и ее разумно регулировать. Сотрудничать значит, в концепции Федорова, не искажать, не изнасиловать ее законы и не эксплуатировать ее ресурсы ради своего материального обеспечения. Уважение природы в проекте общего дела ассоциируется также с отсутствием неразумного модифицирования ее первоначальной сути. Разумная регуляция, о которой говорит «Московский Сократ», требует также расширения понятия «нравственности». В *Философии «общего дела»* прочитаем:

> [...] нравственность не только ограничивается личностями [...] а должна распространяться на всю природу. Задача человека – морализовать все естественное, обратить слепую, невольную силу природы в орудие свободы.[9]

Морализовать, утверждает мыслитель, надо тоже всю Вселенную, так как все процессы происходящие на нашей планете зависят от космических процессов.Освоение и изучение космоса является также главным условием бессмертия. Земля ограниченное пространство, а как скажет философ, каждый ограниченный, а тем более обособленный мир не может иметь бессмертных существ. Именно поэтому Федоров открыто объявляет астрономию королевой наук, замечая, что все земные области знания не в состоянии достичь полного развития и совершенства без изучения, а затем практического применения астрономии:

> Соединить все науки в астрономии значит обратить их в небесные механику, физику, химию, а рассматривая растительную и животную жизнь как проявление кажущегося движения солнца или действительного движения земли , мы будем иметь небесную ботанику и небесную зоологию ...[10]

Похожую теорию представляет отец русской космонавтики Константин Эдуардович Циолковский. В своих воспоминаниях ученый скажет:

> Я тогда по-юношески мечтал о покорении межпланетных пространств. Мучительно искал пути к звездам, но не встречал ни одного единомышленника. В лице же Федорова судьба послала мне человека, считавшего также как и я, что люди непременно завоюют космос. Но, по иронии тейже судьбы, я совершенно не знал о взглядах Федорова. Мы много разговаривали на многие темы, но космос почему-то обходили. Вероятно, сказалась разница в возрасте. Такие разговоры о космосе со мной он находил, видимо, преждевременными.[11]

[9] Н.Ф. Федоров, *Собрание сочинений в четырех томах*, Москва 1995, т. 2, с. 355
[10] Ibidem, т. 1, с. 240.
[11] Цитирую за: А.А. Космодемьянский, *К. Э. Циолковский*, Москва 1987, с. 159

Согласно исследованиям Константина Алтайского, с космическими теориями Федорова Циолковский познакомился лишь через десять лет после смерти автора теории воскрешения, когда в свет вышел второй том произведения *Философия «общего дела»*. Федоровские идеи появятся потом в нескольких трудах ученого. В книге *Идеальный строй жизни* (1917) в центре внимания поставлен постулат разумной метеорологической регуляции природы и использования солнечной энергии. Исследователь, так как Федоров, не сомневается в потенциале человеческих возможностей и вслед за своим мастером повторит:

> Время сделает человека когда-нибудь хозяином всей Земли. Он будет распоряжаться жизнью растений и животных, даже собственной судьбой. Он будет преобразовывать не только Землю, но и существа не исключая самого себя.[12]

В Федоровском духе, хотя с некоторыми разницами, он высказывался также на тему бессмертия и борьбы со смертью. В его теории само явление смерти является лишь призраком, своего рода иллюзией. Она кажется ему лишь временным разъединением, временной изоляцией частиц. В книге *Научная этика* (1930) прочитаем о мгновенном распадении атомов - «граждан мира», которые, путем разумной регуляции в состоянии объединится в целое:

> Распадение союза, или смерть животного, есть только разрушение союза, разброд членов, который не сопровождается смертью граждан, т. е. атомов.[13]

К сожалению, Циолковский по-другому относится к проблеме всеобщей борьбы за счастливое будущее. Атомы, о которых упоминает автор *Научной этики*, смогут, согласно его концепции, выжить лишь в организмах, а точнее в мозгах, высших, то есть лучших существ. Итак гарантией достижения настоящего бессмертия будет, по мнению Циолковского, систематическое вытеснение низших, подлежащих страданиям форм жизни. Исследователь напишет:

> Этика космоса, т. е. сознательных существ, состоит в том, чтобы не было нигде никаких страданий (с. 376).

На первый взгляд эта идея близка к теории «Московского Сократа», однако способ борьбы со страданием далеко не такой как в проекте «общего дела»:

> Роды существ несознательных [...] должны быть милосердно уничтожены [...][14]

[12] К.Э Циолковский, *Ум и страсти* [w:] : К. Э Циолковский, *Гений среди людей*, Москва 2002, с. 407.
[13] К.Э Циолковский, *Научная этика* [w:] : К. Э Циолковский, *Гений среди людей*, Москва 2002с. 369.
[14] К.Э Циолковский, *Разум и страсти* [w:] : К. Э Циолковский, *Гений среди людей*, Москва 2002 с. 07.

Идея «милосердного уничтожения» это евгеническое покушение на жизнь, против которого так радикально выступал скромный библиотекарь Румянцевского музея. Парадокс состоит в том, что Циолковский, признавал Федорова своим мастером, но на практике искоренил его проект и довел философию жизни к противоположному полюсу. Федорова он ценил очень высоко, называя его сыном родины, реализующим глубочайшее стремления России:

> Я – преклоняюсь перед Федоровым. У нас в семье любовь к России ставилась на первое место, Федоров был верным сыном России. Я часто повторяю его слова, ставшие мне известными не от него самого, а много лет спустя после его смерти: «Сама ширь земли русской способствует образованию богатырских характеров и как бы приглашает к небесному подвигу.[15]

Жаль, что суть русской души Циолковского значительно отличалась от души «Московского Сократа». Не будет преувеличением сказать, что душа конструктора космического корабля имела много общего с душой современных трансгуманистов и именно его а не Федорова следует назвать предшественником трансгуманистического движения в России.

Здесь следует задать вопрос почему, в прошлом так близки друг другу, со временем Федоров и Циолковский разошлись в своих идеях. Ответ кажется один. Автор *Этики космоса* слишком много внимания уделил материальному взгляду на мир, забыв о духовном плане проекта своего мастера. В его трудах слишком часто замечается чисто технический подход к проблеме. Необходимо тоже помнить о том, что отец космонавтики жил и работал в материальной действительности коммунистического пространства, которым многократно восхищался. В своей работе *Только ли фантазия* писал:

> Внимание, которое уделяет наше советское правительство развитию индустрии в СССР и всякого рода научным исследованиям, надеюсь, оправдает и утвердит эти мои надежды.[16]

Коммунисты в самом начале считали его фантастом, утопистом и лжеученым, но с момента когда сам Ленин признал его «гениальным умом», стали уважать космическую теорию исследователя. Концепция Циолковского, определена «эзотерическим коммунизмом», оказалась привлекательной и полезной в официальной политике. Она послужила как орудие пропаганды против православной церкви, так как провозглашала чисто религиозные надежды на новую жизнь вне времени и пространства. Сам Циолковский много писал не только на тему бессмертия и космоса, а также регуляции природы, но также в своих произведениях затрагивал тематику нераскрытых возможностей

[15] К.Э. Циолковский, *Черты из моей жизни* [w:] Н. Алтайский, *К Э. Циолковский*, Москва 1939, с. 159.
[16] К.Э. Циолковский, *Только ли фантазия?* [w:] : К.Э Циолковский, *Гений среди людей*, с. 121.

человеческого разума и организма. Сверхъестественные силы человека, описываемые исследователем, притягивали общество как магнит. Для самих коммунистов теория Циолковского помогала заменить запрещенное и уничтожаемое православие.

Интересно, что многие трансгуманисты относятся к своей идее как к религии, самих себя определяя атеистами-материалистами. В их высказываниях также звучит много эзотерических акцентов. Ссылаясь на древние учения, трансгуманисты убеждены в том, что можно развивать высшие тела, способные функционировать на более высоком уровне. В Гурджиевской традции и в даосизме, принципиальной и фундаментальной идеей является идея переходности человеческого статуса.

На Международном Конгрессе Глобального Будущего 2045, вместе с передовыми трансгуманистами, назревшие проблемы обсуждали представители буддизма, мастера йоги, в том числе Свами Вишнудевананда Гири Джи Махарадж, поклонник философии Веданты, убежденный в правоте трансгуманистических намерений, а в частности в идее создания нового наночеловека, независимого от своей физиологии. Поддерживая действия трансгуманистов, он подчеркивает, что будущее к которому трансгуманисты стремятся, должно быть религиозным, но разве оно может быть таким если, с другой стороны, сам Свами Вишнудевананда говорит о том, что когда-то может наступить время вытеснения людей роботами. Разве люди-роботы смогут сохранить душу, являющуюся сутью любой религии? На те и другие вопросы придется ответить может быть и в недалеком будущем.

Несомненно серьезные опасения вызывают евгенические элементы нового движения. Прежде чем вернемся к роману Никитина *Трансчеловек*, посмотрим на цитату из произведения Циолковского, названного в этой статье родоначальником современного трансгуманизма. В работе *Горе и Гений* ученый представляет типично евгенический очерк:

> […] дети - это щекотливое дело. Положим, я родился слабым физически и умственно, - некрасивым, больным, отвратительным, несчастным, злым, жестоким, ничтожным. Я кляну моих родителей,- зачем они произвели меня на свет. Я- бремя для общества, и общество клянет меня, не зная, что со мной делать. Я презренный, опасный, глубоко несчастный человек и в своих собственных глазах и в особенности в глазах людей. Кто же тут виноват? Неужели я сам! Но ведь я только мученик, получивший дурное наследство. Менее всего виноват я сам. Виновато общество и родители. Но более всего общество, которое и несет заслуженную им кару. Родители же не ведают, что творят; научите их и тогда взыскивайте. Произвести несчастного значит сделать величайшее зло невинной душе, равное примерно убийству или еще хуже. Так пускай же его не будет. Пусть общество, не препятствуя бракам, решительно воспротивится неудачному деторождению. Не преступник виноват в своих злодеяниях, не несчастный - причина своих горестей, а то общество, которое допустило в своей среде жалкое потомство. Поэтому неодобренное деторождение - ужасное преступление против людей, родителей и невинной души. Все общества,

> в особенности высшие, зорко следят за благоприятным деторождением. Насколько они и сами просвещенные родители мешают произведению слабых особей, настолько они всячески способствуют многочисленному и здоровому деторождению. Право родить не должно быть предоставлено мне, но обществу, на которое и ложатся все последствия. Самая же большая ответственность общества и родителей - по отношению к самому неудачнику, который неизвестно за что обречен на мучения. Его ужас, недовольство и горе невыносимы даже для посторонних и в особенности тяжки для родителей. Высшие общества дают больший процент рождений, чем низшие. Это очень способствует улучшению пород. То, что было самым высшим, таким образом распространяется до самого низа и наполняет его высшим элементом...[17]

Разделение на высшие и низшие существа напоминает трансгуманистическую классификацию людей. Манипуляция правом на жизнь это покушение на божественные законы природы и отрицание философии жизни. В произведении Никитина проходит точно такой же искусственный отбор. «Общелюди», то есть низшие существа – это в оценке Владимира тупейшее стадо, не умеющее мыслить самостоятельно. Просьбу Аркадия излечивать патологические симптомы «простолюдинов» трансчеловек отвергает:

> […] менять гнилые гены на «хорошие»… простите, как далеко зайдем? Я полагаю в целях осторожничания будут пока что пропускать в будущее только нормальных людей, от которых хотя бы не исходит угрозы обществу (с. 280) .

В трансгуманистическом мире постепенно уходят в прошлое разные благотворительные акции. В 2081 году повествователь вспоминает, что еще не так давно весь мир время от времени «красиво и печально собирал вещи и лекарства в помощь пострадавшим от цунами в Юго-Восточной Азии: Таиланде, Цейлоне и всяким там островитянам Индонезии. А потом от землетрясения в Китае, А затем от тайфуна в Австралии... (с. 360). Со временем, всякого рода поддержка пострадавшим оказывается лишней.

> Все эти папуасы, как их там, пусть бы хоть все перетронули, от их гибели человечество не пострадает... (с. 360).

Дальше в романе описывается процесс, который проходит уже в настоящее время. Транслюди не только пренебрегают общелюдьми, но ставят между ними резкие границы. Низшие существа начинают им мешать, прежде всего с финансовой точки зрения. Продление жизни требует большой материальной поддержки и каждая затрата денег на простых граждан воспринимается как препятствие к индивидуальному бессмертию. Высокие

[17] Цитирую за: *Евгенические теории Циолковского*, http://nedorazvmenie.livejournal.com/1068328.html

технологии продлевают жизнь, укрепляют и расширяют дополнительные возможности организма лишь тех, кто в состоянии платить бешенные деньги.

> Понятно, что все эти папуасы и тунеземцы просто не получат к ним доступа (с. 360).

В крионической компании «КриоРус» в Сергиево-Посадском районе Московской области, и единственной в Евразии криофирме, при минусовой температуре хранятся тела умерших людей и животных, которых может быть удастся оживить при помощи высокоразвитых технологий будущего. По данным компании КриоРус, к июлю 2013 года в криохранилище было заморожено 29 человек, 5 собак, 4 кота, а также 2 птицы. Кроме того в центре хранятся образцы ДНК людей и животных, а также головные человеческие мозги. Среди замороженных покойников находятся, между прочим, мать генерального директора компании, Валерии Прайд.

Компания была основана в 2005 году именно в рамках проекта Российского трансгуманистического движения, а год позже в криохранилище попало перое тело.[18] Власти криокомпании утверждают, что более 100 людей подписали контракт на крионику, а среди будущих «пациентов» находится автор романа *Трансчеловек* Юрий Никитин. Следует подчеркнуть, что писателю предоставлена возможность крионирования мозга бесплатно. За продвижение идей трангуманизма в качестве премии он получил «контракт на бессмертие». Тому, кто является простым смертным приходится передать на счет компании довольно высокую сумму. В прайс-листе КриоРус найдем подробную информацию об оплатах. Итак подготовительные работы и заморозка головного мозга стоят 9 тысяч долларов США. Подготовка и заморозка всего тела, включая перевозку в Институт крионики, обходится в 45 тысяч долларов, а ежегодная плата за криосохранение составляет 500 долларов. Прайс-лист фирмы не содержит цен на заморозку и криосохранение мелких домашних животных.[19]

Во всем мире насчитывается около около 20 криохранилищ, в которых воскрешения ждут более 200 пациентов. Процедура замораживания стоит 100 - 150 тысяч долларов США. В пять раз дешевле получится крионирование мозга. Вышеуказанные цены позволяют поставить тезис о том, что крионика является довольно перспективной формой бизнеса. Данила Медведев заявляет, что к 2050 году замораживание станет общедоступной процедурой, но до этого времени невозможно крионировать бесплатно. Необходимо также заметить, что когда технологический и медицинский прогресс разрешат «воскресить» покойников, за проведение этого процесса их родным надо заплатить дополнительные деньги.

История мировой крионики связана с фамилией Роберта Эттингера и его книгой *Перспективы бессмертия* (1962), ставшей библией крионистов. В 1984

[18] Смотрите: *В российское криохранилище поступили первые "пациенты"* http://medportal.ru/mednovosti/news/2006/05/06/krio/

[19] Сравните: *Новый способ отъема денег у населения в России: заморозка тела и мозгов,* http://www.newsru.com/russia/16may2006/just_business.html

доктор Эрик Дрекслер в своей книге *Машины Созидания* продолжил труд своего предшественника и разработал технологический сценарий оживления пациентов при помощи наноустройств.

В романе Никитина оживление замороженных проходит точно по такому образцу, лишь время оказывается более отдаленным. В 2115 году в рамках проекта «Крионика» ученые заявляют, что готовы приступить к размораживанию даже самых первых пациентов: [...] а наноботы будут поклеточно восстанавливать разрушенные тела, срастить нейроны, и даже смогут вернуть старческие тела в более молодое состояние, после чего пациента можно пробудить в новом мире (с. 435).

Возможности науки наконец-то привели человечество к желанному успеху, но размораживать и воскрешать собираются далеко не всех, существует даже кадастр личностей из прошлого, которым стоит вернуть жизнь.

Сам Владимир может быть и хотел бы воскрешать друзей, с которыми в прошлом ему было не по пути, но он оправдывается тем, что наверно они не хотели бы жить в таком мире. Хватит вспомнить Аркадия, защитника по правам человечества.

Поведение главного героя опять имеет евгенический оттенок. Владимир, как пример трансчеловека, представляет собой то, что Федоров называл «лакейским аристократизмом» и «филистерской ученостью» Ницше, которого философ подвергал острой критике. Сверхчеловек немецкого *мыслителя вписывается в вопрос о трансчеловеке и является:*

> [...] вопросом о выдающихся гениальных исключениях и о создании и воспитании подобных личностей из среды человеческой породы, остающейся неизменною. Произведя отбор, одних следует предназначить к улучшению, а других предоставить своей судьбе (т. 2,с.135).

Трансгуманистическое учение о бессмертности это привилегия избранных, а не приобретение всех, всех без исключения, всех до единого. (Ср.т.2. с. 136). Не зря между трансчеловеком и сверхчеловеком Ницше можно заметить параллель. В их пространстве выступает одна обобщающая черта - П Р Е З Р Е Н И Е к тому и к тем, с кем им не по пути. Оттуда лишь несколько шагов к новой опасной форме тотального деструктивного мира, к новому тоталитаризму умов, в котором именно презрение к неединомышленникм станет оправданным и узаконенным. В романе прочитем:

> На планете планомерно сокращается население. Из семи миллиардов осталось около миллиарда, вроде бы тот «золотой миллиард» преуспевающих западных стран, хотя на самом деле нас трансчеловеков, всего несколько миллионов. Не больше десяти, это население большого города, хотя мы разбросаны по планете.
>
> Остальные же – просто человеки, люди, которым и так хорошо. Нет, они не стремятся в пещеры, они очень охотно пользуются всеми благами нанотехнологии, получили от нас соврешенно бесплатно идеальное здоровье и практически неограниченную жизнь, которую все проводят в развлечениях, в виртуальных мирах […] Быстро проходя по ветке

> технологий, мы еще не смотрим на них как на стадо диких животных, хотя с холодком понимаю – когда-то между нами пропасть будет больше, чем между человеком и микробами (с. 440-441).

В самом слове «микробы» скрывается» четкая нота презрения главного героя романа к людям, которые либо не успевают адаптироваться в трансмире, либо просто этого не хотят. Из года в год, скажет Владимир:

> Технологический процесс ускоряется, интеграция человека с компьютерными системами уже не вызывает шока. Увеличение и усиление разума идет стремительными темпами. Мы, став намного более разумными, начинаем создавать еще более разумные системы, что позволит нам стать еще мощнее, развитее (с. 441-442).

Если все так прекрасно и планомерно развиватеся, так почему Владимир начинает ощущать тревогу и:

> […] пугающую пустоту (с.443).

В анализе романа особого внимания заслуживает описание сна героя:

> Ночью впервые за много лет меня мучили кошмары. Снилось нечто жуткое, я постоянно падал в пропасти, сердце замирало в смертном страхе, затем меня несло в нейтронную звезду, я повисал в черной пустоте и, холодея, понимал, что это даже не темная материя, а именно ничто, доматерия, довремя, довселенная.
> Утром проснулся в холодном поту, застыл в страхе, не услышав привычного биения сердца. И вообще что-то странное, словно сон продолжается. Я попробовал встать, ощущение такое, что поднимаю гору. Сердце не бьется, как не работают и легкие, не слышу внутренних органов вообще… (с. 445).

Чувства страха, тревоги и пустоты это лишь единственное, что осталось Владимиру из ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ жизни. Теперь когда он уже вполне трансформировался, внезапно осознал, что находится в полной изоляции от окружающего мира. Общаться приходилось только с себе подобными, так как простые люди никак не могли успеть даже уловить его мысль.

Продолжавшаяся эволюция Владимира и других «трансов» ускорялась большими темпами пока не наступил момент реального выхода в космическое пространство. «Ощущение внезапного могущества» (с. 454) бросило трансгероя «[...] в горизонтальный полет и понесло, как лермонтовский демон...» (с. 454). В противоположность Демону, ему удалось отыскать свою любимую и даже вместе с ней перейти в стадию сингулярности. Удалось ли ему достичь настоящего счастья? Ответ на этот вопрос автор романа не дает. Однако стоит заметить, что Никитин свое произведение причисляет к особому литературному

жанру когистики (от когито- мыслю). В *Предисловии* к роману остерегает, что расшифровывать свой когизм он не будет:

> **[...]** умные поймут, а мнение насыщенных дураков никогда в расчет не принимал, из-за чего в их среде всегда поднимается такой раздраженный вой при слове «Никитин».
>
> Да, я когист – продолжает - В крайнем случае – писатель-когист.
> Почему когист, и что за жанр когистика – узнаете, дочитав роман (с. 6).

В жанре когистики построен тоже другой его роман *Имортист* (2003). Произведение рассказывает о развитии популярного в современном мире течения, иммортализма, находящегося в русле трансгуманистического движения. В мире представленном Никитиным, на президентских выборах побеждает лидер партии продления жизни и в противоположность тому, что происходит в книге *Трансчеловек*, в которой транслюди не собираются «загонять в рай дубиной», здесь каждый, которому не нравится имортная действительность, будет подлежать репрессиям. Президент и главный герой, Бравлик Печатник, вообще не скрывает, что во время кампании использовал обещание долголетия, которое оказалось сладкой марковкой для быдла.[20] С занимаемой позиции уступили даже правящие и коммунисты. Тоталитарную систему заменяет следующий тотальный строй, опирая свое правление на тех же самых основах, то есть на чистках и терроре, а также на полном контроле жизни. Всюду устанавливаются видеокамеры, наблюдающие за жизнью граждан (с. 44). Имортизму как и трансгуманизму, в действительности Никитина, характерны сектантские черты. Противопоставление себя окружающему миру и инакомыслящим, упреки в греховности и неправильности жизни противников, а также попытка показать себя в роли всезнающих - это лишь несколько признаков квази-религиозности нового направления. Лидер убежден, что власть могут держать лиш избранные им люди, глубоковерующие в провозглашаемые им идеи:

> Я мудро и красиво теоретизировал, умничал, создал изящную и высокопарную систему, в которой миром правят умные люди, а неумные занимаются работой попроще. Естественно, куда идти, что строить, какие книги писать и какие фильмы снимать – определяют в моей схеме только умные люди, а не большинство, ибо все знаем, какого сорта это самое большинство (с. 23-24).

На пути к продлению жизни и достижению бессмертия вождь вводит законы запрещающие всякого рода продукты вредные для здоровья, но с другой стороны всех, которые не хотят соблюдать закон, приговаривает к смертной казни.

[20] Ю. А. Никитни, *Имортист*, Москва 2007, с. 158. Остальные цитаты в тексте статьи.

> Если какой человек не в состоянии выдержать бремя осознания бытия, бремя разумности, то надо ему помочь расстаться с разумом и, конечно, с жизнью. Неразумные быки или коровы нужны сельскому хозяйству, но кому нужен человек-идиот? Подготовьте запрет на все дурманящее мозг. Кто не может без страусиности, того в расход (с. 380).

Парадокс романа *Имортист* состоит в том, что здесь, совсем по-другому чем в книге *Трансчеловек*, представители новой власти официально признаются к вере в Бога. Они кажутся напоминать всех тех, которые в дискуссии с трансгуманистами, может быть и упрекают их в слишком большом технологическом способе мышления, но на практике одобряют их философию. В таком случае создается новый тип эзотерического мышления, которое опираясь на лозунгах религиозного восприятия мира, в реальности приближается к оккультным и мистическим наукам (точно так как в высказываниях упомянутого мастера йоги). Имортисты в романе говорят, что необходимо:

> […] упорно и безостановочно идти к Богу, то есть развивать науку и технику, совершенствоваться, подчинять животные страсти и, не в ущерб нашей телесной оболочке, выдавливать животные страсти
> […] человек был сотворен по образу и подобию Бога, значит, тоже создан бессмертным. Во всяком случае, был таким до изгнания, но это не значит, что таким и останется. Если мы идем к Богу, то вернем себе и бессмертие (с. 5).

Слова имортистов напоминают убеждение Федорова, согласно которому, человек идущий по Божественному пути, предназначен к реальному физическому бессмертию на Земле. Одной из любимых цитат мыслителя являются слова, содержащиеся в *Евангелии от Матфея*, в котором с абсолютной ясностью высказан повторяемый Федоровым лозунг борьбы за бессмертие:

> Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте; даром получили, даром давайте (Мф. 10:8).

Вторая существенная для философа цитата говорит:

> Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых (1 Кор. 15:21).

Теоретическое сходство имортистов с философией «Московсго Сократа» отнюдь не обозначает структурного взаимодействия. Имортное пространство все чаще погружается в мире смерти, планированной евгеники и взаимного истребления, точно так как в трансгуманистическом кругу. В проекте «общего дела» Федорова о такой ситуации и речи быть не может.

Трансгуманистическое движение включает в себя много разных направлений, Имортизм-иммортализм, описанный Никитиным это один из

многих примеров. В июле 2012 года, в России, а потом в США, Израиле и Нидерландах открылась официальная политическая Партия продления жизни. Актив партии представлен в основном иммортали́стами и трансгуманистами. Деятельность новой структуры нацелена на оказание политической поддержки научно-технической революции в сфере продления жизни и обеспечении максимально быстрого и одновременно безболезненного перехода общества на следующий этап своего развития с радикальным увеличением продолжительности человеческой жизни, омоложением и остановкой старения для того, чтобы большинство живущих в настоящее время людей успели воспользоваться достижениями науки и увеличить свою жизнь насколько это будет возможно долгий срок.[21]

Манифест партии не так жесток как манифест трансгуманистического движения. Его содержание сосредоточено в частности на борьбе со старением, на расширении и ускорении «[...] фундаментальных и прикладных биомедицинских исследований, а также разработке технологических, экономических, экологических, здравоохранительных и образовательных мер, направленных на увеличение здорового долголетия. Эти меры при условии их необходимой поддержки способны увеличить активную продолжительность жизни стареющего населения, продлить период продуктивной деятельности людей пожилого возраста, их вклад в развитие общества и экономики, а также их чувство достоинства, радости и ценности жизни.[22]»

В тексте манифеста не говорится о культе технических наук и попытке переработки человека, однако принимая во внимание факт, кто является членом партии, можно опасаться, что в ближайшем будущем главные задачи партии продления будут расширятся на типично трансгуманистические предложения. В списке членов найдем Алексея Турчина, одного из главных экспертов РТД, Валерию Прайд и других трансгуманистов.

Стратегическое общественное движение «Россия 2045» это очередное трансобщество. Группа, возглавляемая Дмитрием Ицковым выдвигает постулат развития человека при помощи технического прогресса и интеграции современных технологий. Манифест общества объявляет вполне гуманитарные положения, в том числе сопротивление дальнейшему росту «общества потребления» и эксплуатации природной среды, но опять, шагая по следам трансгуманистов, главный акцент ставится на расширение технического вмешательства в природу человека и огружающего его мира. Используя вполне поддерживающие человечество лозунги, движение «Россия 2045» пытается продвигать свой фундаментальный технопроект, «Проект «Аватар», согласно которому, научно-исследовательские и опытно-конструкторские работы будут проходить с целью создания небиологического антропоморфного искусственного тела человека, дистанционно управляемого через интерфейс «мозг-компьютер» (Аватар А), искусственного тела, пригодного для трансплантации в него головного мозга человека в конце жизни (Аватар Б).

[21]Сравните: *Манифест Международного Альянса за Продление Жизни*, http://denigma.de/alliance/data/entry/ukraine
[22] Ibidem.

Очередные конструкции полностью нечеловечны, так как Аватар В (в других публикациях ReBrain) должен быть разработан для переноса нематериальной структуры сознания человека в полностью искусственное тело, а Аватар Г будет уже типично материальным, лишенным духовности телом, построенным из нанороботов и тела-голограммы.

Анализ книг Юрия Никтина, а также манифестов трансгуманистических движений позволяет поставить тезис о том, что новые, резко входящие в общество квази-научные структуры направлены не для, но против Человека.

Несомненно в программах трансгуманистов найдем предложения, над которыми стоит задуматься и после длительных, подробных исследований, использовать в спасении человеческих жизней. Нет ничего плохого в разработках биопротезов с прямым нервным управлением, симбиотических биокомпьютеров на основе нервной ткани и электронных устройств, новых методах криосохранения и многих других идеях. Даже сама крионика может оказаться полезной в лечении, омоложении, а может быть и в воскрешении людей. Проблема трансгуманистов заключается не в тематике исследований, но в способе их проведения, изолированности, а также в неправильности определения приоритетов. Любые трансгуманистические деятели утверждают, что кроме совершенствования человеческого тела, назревшими вопросами, которыми они занимаются, являются общественные, экологические и космические проблемы. На практике, пожалуй, именно эти темы кажутся быть обособлены и изолированы от центральной выходной точки — то есть самого ЧЕЛОВЕКА.

В проекте трансгуманистов систематически промолчиваются также проблемы культуры и общества, как носителей исторического развития. С таким подходом не согласился бы тот, которого трансгуманситы зовут своим идейным отцом, Николай Федоров. Философ воспринимал историю и культуру:

> […] как проект – проект воскрешения, как требование человеческой природы и жизни [...] история есть исполнение долга к предкам, культ отцов, умерших [...] начинается Эдемом рождения, или создания, и состоит в вынужденном внешнею необходимостью [...] удалении от могилы праотца и в постоянном стремлении возвратиться к ней. Это постоянное тяготение, любовь к могиле праотца, вращение около нее, как земли около солнца, показывет, что задача, цель жизни –воскрешение (с. 134-139).

Образец, по которому новый мир строят трансгуманисты не имеет ничего общего с проектом всеобщего воскрешения, а совсем даже наоборот, более напоминает процесс взаимного истребления, перед которым предостерегал мыслитель.

Эволюция, о которой много говорил Федоров, неизбежно проходит и продвигается вперед. Ее трудно отрицать и невозможно от нее избежать. Важно, чтобы на эволюционном пути, особенно теперь во время бурного ускорения развития науки, не упустить с виду традиционные и вечные ценности, в том числе самого человека и его человечность. Наука и технический прогресс

всегда восхищает и тем самым вызывает большую напряженность между тем что стоит внедрить, а что хотелось бы использовать путем опыта, без исследований далеких последствий. Складывается ощущение, что именно такую напряженность переживают трансгуманисты, увлеченные новыми возможностями. Они прекрасно знают, что развитие в сторону широкой техники несет с собой необходимость отказаться от некоторых духовных ценностей, а часто, прежде всего, от защиты жизни в каждом ее проявлении. И вот таким способом создается глубокий трансгуманистичекий диссонанс между миром настоящей всеобщей жизни и фальсифицированной жизнью для избранных.

Summary

The article presents the basic principles of transhumanism movement, popular in contemporary Russia and other countries in the world. Transhumanists state that the origins of their phisolophy date back to the time of Russian comunism in the XIX century, but primarily the philosophy of the "Common task" of Nikolai Fedorov. Borrowing has been proved to be abuse and the idea of transhumanism is closer to the philosophy of Konstantin Tsiolkovsky, who similarily to transhumanists, included in his utopia the elements of eugenics. The author presents two novels of an avowed transhumanist Yuri Nikitin, which include the vision of a new technical world.

Библиография

Циолковский К. Э., *Гений среди людей*, Мысль, Москва 2002
Медведев Д., Утопия: как мы подвели отцов трансгуманизма, http://thuman.com/blogs/blog/transhumanism/67.html
Космодемьянский А.А., *К. Э. Циолковский*, Наука, Москва 1987.
Никитин Ю., *Трансчеловек*, Эксмо, Москва 2006 .
Никитин Ю., *Имортист*, Эксмо, Москва 2007.
Прайд В., *«Трансчеловек» Юрия Никитина. Отзыв Вал ерии Прайд*, http://transhumanism-russia.ru/content/view/343/110/
Федоров Н.Ф. , *Собрание сочинений в четырех томах*, Прогресс, Москва 1995.
Манифест Российского Трансгуманистического Движения, http://transhumanism-russia.ru/content/view/10/8/
Новый способ отъема денег у населения в России: заморозка тела и мозгов, http://www.newsru.com/russia/16may2006/just_business.html
Манифест Международного Альянса за Продление Жизни, http://denigma.de/alliance/data/entry/ukraine

Elżbieta Stanisz
Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Sączu

CELTIC IRELAND

Studying the past, getting to the roots of modern civilization has always fascinated not only historians but also more general public. The history of many countries abounds in numerous beliefs, legends and myths. That is why Irish history, with its mysterious Celtic past interests so many people, who want to learn about this magic Celtic world and find traces of Celtic heritage in modern Ireland.

It was a Greek historian Herodot[1], who used the term *Celts* to describe a group of tribes which called themselves *Keltoi.* They formed organized, very dynamic societies which were the main European culture from the early Bronze Age to the end of the fifth century B.C. They dominated western, central and eastern Europe, spreading their languages, customs and religions. They had no empire and were a group of independent tribes, free to act separately, or form confederacies for common action. These peoples were among the first inhabitants of the British Isles.

Scholars do not give the precise date of their arrival in Ireland, as there is no reliable written evidence. It is generally assumed that they appeared on the British Isles around 700-500 B.C. Archeologists speculate that they were coming to the islands from central Europe, fleeing Roman invasion. The two groups that inhabited the islands were: *the Brythons,* who settled in Britain and *the Gaels* who established themselves in Ireland and a part of Scotland (Ranelagh, 1994: 20).

There are many theories describing their way to Ireland. T. F. O'Rahilly (1883-1953), an Irish scholar, specialist in the field of historical linguistics and Irish dialects, suggests that Celtic people arrived in three successive waves and gives the names of the invading tribes - *Cruithin, Ulaid* and *Èrainn* (Elliot, 2001:3-10) Others believe that there were at least four waves of the conquest of Ireland. Lavin provides us with a description of the arrival of Celtic people:

> First, there were the *Priteni* who settled both Ireland and Britain. Next the *Euerni or Belgae*, who invaded Ireland from Britain; then the Laginani tribes, who came from *Armorica*[2] and who may have invaded Ireland and Britain more or less simultaneously; and lastly the Goidels who reached Ireland from northern Iberia and southern Gaul (1997: 17)

The names of tribes correspond with the names found in Irish legends and some scholars attempt at referring those mythological names to their historic equivalents. It is possible to find such equivalents as some of those names appeared in documents from ancient times. The name of one of the tribes – *Priteni,* was generally known in

[1] Herodotus of Halicarnassus (c.484 B.C.-425 B.C.) was a Greek historian, regarded as the "Father of history". He is the author of *the Histories,* in which he discussed the origins of the Greco-Persian Wars of the fifth century B.C.

[2]Armorica is the name given in ancient times to the part of Gaul that includes the Brittany peninsula and the territory between the rivers: the Seine and the Loire.

ancient world. Greek documents called Ireland and Britain *The Pritenic Islands* and informed about *the Priteni* tribes inhabiting Ireland about 600 B.C. Also *the Picti*, the name of the peoples inhabiting northeastern Ulster up to the ninth century, was generally known, as they were noted for their frequent incursions into Pictish Caledonia[3] (Lavin, 1997: 17-20). The name *Eureni,* later changed to *Errain*[4], used to describe the second wave, which occurred after 500 B.C., can also be found in historic documents. The group, also known as *Belgae* or *Firbolg* moved from place to place, then spread and settled all over the island, which can be seen on the map drawn by Claudius Ptolemy.[5]

However, many modern historians reject the theory of waves of invasion, which replaced one group of tribes with another. They prefer to explain cultural changes by contacts with other countries and different cultures. They claim that the names which appeared in documents were in fact the names of ruling dynasties and that prehistoric Ireland was a racial mix. Although little can be proved about the period before written records, it is certain that Ireland became Gaelic in language and social institutions half a millennium before Christ (Elliot, 2000: 3-10).

Archeologists divide early Celtic history into two periods: *Hallstatt* period[6] and *La Tène* period.[7] During the first period, which lasted until 500 B.C., Celts discovered steel – metal much more durable than bronze. Steel weapons, which they started to produce, were traded and this contributed to the growing power of the Celts. During that period people spoke Gaelic language, which, in time, became one of the most important Celtic languages (Webster, 2005: 18-19). When *La Tène* culture appeared, which is thought to have come to Ireland from Britain in the first century B.C. (Elliot, 2000: 3-4), Celts became very affluent and powerful. They are said to have invented a wheel with spokes and two–wheeled combat chariots, which those warlike people used during their fights. They were also admired for their well-developed technology and nautical skills and made considerable advances in agriculture. Art thrived during that period. Celtic craftsmen produced swords and shields covered with sophisticated ornaments. Clay pottery and stoneware were also lavishly embellished. We know about the art of that period because a lot of the handicrafts and artifacts survived to our times. One of the most instantly recognizable examples of the art style of *La Tène* period is the *Turoe Stone*, located in county Galaway, in western Ireland.

A lot of what is known about the early Celtic culture came to us in the form of Heroic Tales.[8] These tales describe the way of life of Irish Celts, which is similar to what is known about the Celts of continental Europe. According to historians the facts described in the stories may show the life in Ireland in the Iron Age.

[3] Caledonia is the Latin name given by the Roman Empire to northern area of Great Britain. The modern use of the name "Caledonia" is a poetic name of Scotland

[4] In the course of time the term developed from the Old Irish form *Eriu* to *Eire* and finally to Ireland. The Celtic name *Eire* is now used as the Irish (Gaelic) name of the country.

[5] Claudius Ptolemaeus (after A.D.83- c.163), known in English as Ptolemy, was an ancient mathematician, astronomer, geographer and astrologer. He was the author of several scientific treaties about his travels.

[6] *Hallstatt* period was named after the archeological site in present-day Austria, where a lot of Celtic relicts were found.

[7] *La Tène* period, which started about 500 B.C., was named after the archeological site in present-day Switzerland.

[8] One of the best known is the "Ulster Cycle", which tells the story of Cú Chullainn (Elliot, 2000)

From the tales we can learn about the structure of the society and the way of life of its inhabitants. There were two basic units in the organization of Celtic society - a tribe and a family. Each tribe – *tuath*, was actually an independent political unit, with its king – *Rí túaithe,* as the head of the tribe, who shared his power with some members of the tribe and leaders of all the families. The king came from a royal family but eligibility for leadership was not directly inherited. Any male member of the king's family (extending to five generations) was eligible. The new king would be selected by the members of his tribe from the eligible. candidates. He was required to be physically unblemished, courageous and generous. Historians distinguish three recognized grades of kings, depending on how powerful they were. A king - *Ri,* was the ruler of a single kingdom. When he managed to gain allegiance, or became overlord of a number of local kingdoms, he was called a "great king"- *Ruiri.* A king of overkings – *Ri ruirech,* was the king of a province.[9] Each province had a royal site, a place where important events took place.[10]

A Celtic tribe was divided into classes. Nobility and middle class formed the most important group, then there were free people and under-privileged people. The highest class consisted of people whose occupations were held in high esteem, like druids, artisans, bards, blacksmiths and warriors.

Druids, who belonged to so called *Aes Dána* (people of gift), were one of the most important social groups. For Celts on the continent they were philosophers and diviners but for the Irish Celts they were rather conjurers and magicians. They conducted all religious and magical rituals, like presiding over sacrificial ceremonies, inflaming holy fires, giving names to children, interpreting future or making exorcisms. They were also orators, singers, musicians, historians, doctors and lawyers responsible for judging in cases of crime or disputes in regard to succession or boundaries. A chief druid, the most powerful member of the group, who had supreme authority over other druids was usually elected by voting. Druids met at appointed time of the year in their consecrated places to dispute their decisions. It was very difficult to become a druid, as one had to study at least twenty years. As women's position in the society was fairly high[11], both men and women could become druids. They usually came from aristocracy and were one of the most important groups in the tribal hierarchy (Derdziuk, 1997: 29-32).

In the society where waging wars was common, also warriors, who fought against enemies, constituted the highest class. That was the group we know most about from tales and Celtic mythology. They obtained fame and recognition fighting against enemies or leading their men on raids on the territories of other tribes. When not at war, the noblemen spent their time participating in contests of skill and strength and hunting. They were in control of the land, or herds and the wealth of the tribe.

Blacksmiths, who produced the weapons of war as well as poets and bards, who created and sung or recited poems about great warriors and their courageous deeds, also belonged to the group of free people important in the social hierarchy. Craftsmanship and technical skills were highly regarded in Celtic society and those

[9] There were usually between four and ten provinces. Their number and size changed when the kings' power grew or decreased

[10] Tara, situated in county Meath, was the most famous royal site, an important centre of ceremonies.

[11] In earlier periods women participated in warfare and could become tribe leaders.

who possessed those skills were free of other tribal obligations. Poets –*fili*, could prophesy and make magic but their main role was to praise their patrons and keep their genealogy. The function of judges and interpreters of law belonged to *brehons.* They studied in special schools and knew the customs, law and tradition by heart. Although they had no power to enforce any sentences, the cases of breaking law were very rare. The largest group of free people included: peasants, less skilled craftsmen and merchants.

The lowest group included members of the tribe who did not possess any land or were disabled. Thus, being a kind of a servant was the only way for those people to serve the tribe and be useful enough to be fed and taken care of by others. They were mainly occupied with milking cows and taking care of cattle (Botheroyd, 2005: 94-95). Slavery was quite common in pre-Christian Ireland. People captured by warriors during their numerous raids on neighbouring tribes or criminals enslaved for punishment belonged to this group (Ranelagh, 1994: 26).

The organization of life within a tribe was based on simple rules. As Foster, the professor of Irish history informs

> the family rather than individual was the legal unit in regard to the ownership of property, inheritance and liabilities. The legal family was an […] extended family group called the *derbfhine*, "certain family".[…] It consisted of the descendants in the male line only of a common great-grandfather (2001: 21)

Legally an individual did not exist, except as a member of his family – *fine*, but each family member was responsible for his share in the family's obligations and property. Each family lived on a particular piece of land which belonged to the whole tribe and was divided it into smaller pieces, used in various ways. The largest area was used by everybody. It either served as a pasture or field for planting cops. The remaining pieces functioned as a kind of compensation for tribal chiefs for their work for the community. Every person who had his own piece of land had to pay a special tribute, served in the armed forces during wartime and could vote (Foster, 2001: 21).

Celts did not live in communities or villages. Each family would have its own homestead, self-sufficient and independent. Families lived in small farming units, consisting of a wooden house within a circular enclosure. Shallow ditches divided tilled land near farmyards into strips which were surrounded with fences and farmed by groups of kinsmen. Most people would have access to common land on higher ground, on which they were able to hunt. Dairying was common and almost everyone harvested grain crops, such as corn, oats, barley and rye. The land was ploughed using wooden ploughs pulled by oxen. Almost all farming was subsistence-based and farmers spent most of their time providing food for the family and tribe. The only interruption to the rituals of hunting and growing crops could have been cattle-raids from neighbouring warriors (Elliot, 2000: 7-9).

Webster describes Celts as people who were interested in hunting and various sports. In Greek and Roman documents they were characterized as fearless and proud people, although sometimes troublesome. They were very fond of arts. They liked listening to story-tellers and bards. Ancient Celts took pride of themselves and their appearance. They were fond of personal decorations and wore a lot of jewellery, which

was beautifully ornamented. Gold or silver, although, rare was used for making ornamentations and jewellery. Iron was easily available and most household items were made of this metal. Celts were skilled metalworkers and produced their metal goods themselves. In addition to iron, they used bronze, which was rare as it had to be obtained by trade, therefore, it was used for decorative purposes. Their love for owning beautiful objects made them decorate their household objects and weapon (2005: 20-21).

Celts measured time by nights followed by days, opposite to what we do today. They had their calendar, kept by druids, which was based on lunar, not solar motion. The Celtic year was divided into thirteen months, twelve corresponding to our division and the thirteenth month, which occurred at the end of October and had only three days. Two seasons of the year were distinguished – the light season and the dark one and were identified by religious festivals. Two other festivals divided the two seasons and together they quartered the year (Webster, 2005: 48-49)

Wood's research on Celtic religion reveals that their beliefs were closely connected with nature (2002: 9). They worshipped gods in sacred places like rivers, lakes, cliffs, bushes and mountains. They idolized some plants, such as mistletoe, oak tree, club-moss and vervain. Irish druids made their wands from sacred wood: yew, hawthorn and the rowan tree. Water sources were especially sacred. They were often used in Celtic religious rituals, were believed to possess healing powers and were thought to be entrances to the "Otherworld". Animals were also held in reverence because they displayed attributes such as strength or fertility, which Celtic people prized. Celtic people rarely enclosed their places of worship. If they built temples, they were made of wood or thatch and were usually open to the sky (Macbain, 1885: 37-47).

Celts believed in many gods and goddesses. Most of them were local ones and were worshipped only by particular tribes. However, there were some gods worshipped by all Celtic tribes. The best known group of such gods is called *Tuatha-De-Danann*. All members of the group are counterparts of Roman gods and all personify some powers of nature. Dagda, an equivalent of Roman Jupiter, was the king of heaven and earth. Manannan, also associated with Jupiter, was the god of sea and wind. Luga Lamfada, who resembles Roman Apollo, was the god of all crafts and arts. Goddess Brigit, like Roman Minerva was the goddess of agriculture and also of healing, inspiration, learning, poetry, and prophecy. There were other gods, each with specific function connected with warfare, hunting, fertility, healing and other important aspects of life.

It is not known when Christian faith was brought to Ireland. According to tradition it was at the end of the fourth century, thanks to trade contacts with Britain. Hagiographies tell us about Déclán from Ardmore, Ailbe from Elma, Ciarán from Saigir, Abbán from Moyarney and Killabban from Leix, who were the first Christian missionaries working in Ireland (Gierek, 2002: 33-34). However, according to Tiro's *Chronicles*, bishop Palladius (408/431-457/461), who was sent to Ireland by Pope Celestine (d. 432), was the pioneer in converting Irish Celts. Not much is known about Palladius' mission. He worked in Leinster and lost his life soon after his arrival (Foster, 2001: 9-12).

Although there were other people who preceded St. Patrick (c.390-460)[12] in his mission of converting the Irish, he is regarded to be the father of Irish Christianity. He is believed to have converted many people in parts of the country that no missionaries had visited before. Cahill claims that the fact that he understood Irish people contributed to his success. In his attempt to baptize the whole nation, St. Patrick and his followers focused on converting and Christianizing leaders of the Gaelic society - local kings and druids, who had great impact on their countrymen. Patrick also consecrated many churches and ordained priests.

At the beginning he wanted to organize the Church in Ireland in the same way as the Roman Catholic Church was arranged, dividing the country into bishoprics and introducing hierarchy of the church authority. However, due to the conditions prevailing in the country, the church went in a different direction and, in the course of time, monastic church developed in Ireland with abbeys gradually developing into large educational centres, which attracted scholars and educated people from all over the country. As pagan Celts showed great respect for knowledge, soon the Gaelic learned class[13] easily adjusted to the Christian order in a natural way (Cahill, 1999: 161-193).

St. Patrick and his followers succeeded in Christianizing so many people because they combined evangelization with local customs and rituals. Some festivities of pagan Celts were tolerated and sometimes adapted to the needs of the Irish Church. Such attitude was suggested by St. Patrick in his *Confession* (Elliot, 2001: 12-17). That is why the most important festivals of the Celtic pagan world became Christian holidays and Irish Saints' hagiographies contain many Celtic motifs. In literature there are pieces which were created after the introduction of Christianity but still contain many pagan elements. Many places of worship remained in the same place and rituals conducted in Christian times are connected with older pagan rituals .

Celtic fire festivals – *Samhain, Imbolc, Beltaine* and Lughnassadh, were so important for Celtic people that they did not disappear. What is more, Christian god and saints replaced pagan gods and goddesses and traditions connected with those festivals remained and are present in contemporary Ireland.

Customs of the *Samhain* , the festival beginning at the sunset on 31st October and ending at the sunset on 1st November survived in the form of Halloween and All Saints' Day. In pagan times it was the day when the barrier between the world of those who died and the living ones disappeared and souls of those who died could meet living people. Customs of that day included lightening bonfires which would warm good spirits and frighten the evil ones. There was also a tradition of visiting houses and collecting food to prepare the feast (Monaghan, 2004: 406-408). Those traditions can be seen during Halloween, which is not a Christian holiday, but is very popular in modern times. The custom of trick-or-treating has its origins in collecting food before feasts, just like putting candles into pumpkins has its roots in Celtic pagan world. Paying reverence to those who died on All Saints' Day and folk traditions associated

[12] Saint Patrick was a British-born missionary. When he was sixteen he was kidnapped by Irish raiders and spent six years in north Connacht, as a slave. When he escaped, he went to Gaul, where he became a priest. I 432 he was ordained as a bishop and returned to Ireland. (Foster, 2001: 9-12)

[13] Brehons, bards, historians and druids.

with that day (leaving food for souls, open doors and bonfires) like Halloween remind us of pre-Christian times.

Another Celtic festival, *Imbolc*, was celebrated on 1st February. It was the day when Celtic goddess Brigid was worshipped. It also marked the beginning of spring, as Brigid was the goddess of agriculture.[14] Celebrations involved eating special food and lightening candles or bonfires which showed the return of warmth and the increasing power of the sun (Blamires, 2005: 233-239). When Christianity came, the goddess turned into a saint and the festival became a Christian holiday worshipping her. St. Brigid, just like the goddess, is associated with fire. Her day is just before Holy Mary's holiday, known as Candlemas, celebrated on 2nd February, during which candles are brought to church and lit (Gierek, 2002: 71).

Beltaine, a Celtic holiday celebrated on 1st May, was one of the most important festivals, marking the beginning of the light part of the year. There was a tradition of having bonfires, jumping over flames and making maypole. Green colour was worn to honour the gods connected with fertility, new life and regeneration. Christian church used the traditions of that day, but they vanished with time. Now, May Day, with dancing round a maypole, became a secular festival. Green, the colour connected with pagan gods of fertility, became the national colour of Ireland.

There was also a Celtic holiday, *Lughnassadh*, which Christian church adopted, replacing god *Lugh* with St. Patrick and changing the name of the festival to – Lammas. The customs of that day are connected with the pagan ones and can still be observed in Ireland (Zell-Ravenheart, 2006: 205-221).

The hagiographies of Irish saints were first written in Latin and later in the Irish language, in Ireland and other countries. The ones which were written in Ireland contain elements of folk traditions of pagan Celts. As Wood-Martin notices, saints took many qualities of mythological Celtic heroes. They always defeated their enemies, using psalms and anthems as their weapon in the same way as druids used their spells. They could create magical protection, make the saint invisible or enable the saint to change his appearance. In pr-Christian times druids used spells not only to fight but also to help them during their journeys (1970: 269). Extraordinary events accompanied saints from their early years. They matured faster than ordinary children and had unusual powers, typical for Celtic heroes. They could tame animals or bring the killed ones to life. Animals showed them places where they later built churches. Any saint's death was usually foretold earlier and was accompanied by supernatural events. There were many other similarities which show that saints' hagiographies were based on mythological tales. It is visible in the hagiographies of two most important Irish saints – St. Patrick and St. Brigid[15] (Gierek, 2002: 25-70).

The rich Irish culture from the early years of Christianity covered different areas, such as writing, sculpture and jewellery. Monastic centres provided economic support for the cultivation of art. As a result, from the fifth to the ninth century Irish monasteries produced artworks of the highest quality.

[14] Brigid was also the goddess of wisdom, healing, poetry and smithcraft.
[15] Information about the two saints can be found in books of Paul Freeman (2004),and Bożena Gierek (2002).

Before Christian times, *Ogham*[16] was the earliest form of writing used by Celts. It was carved on vertical stones that served as gravestones in pre-Christian and early Christian Ireland. With the introduction of Christianity, Roman alphabet replaced *ogham* and Latin became the language of the church.

Nevertheless, thanks to *orgham*, from the very beginning Irish writing had decorative aspect, visible in preserved manuscripts. When Irish monks started to copy Latin manuscripts, they combined letters of Latin alphabet with *ogham*, creating astonishing headings and initials (Cahill, 1999: 164-167). The impressive work of Irish scribes can be admired in famous pieces of art such as *The Book of Durrow* and *The Book of Kells*,[17] masterpieces of calligraphy and illumination.

The Book of Durrow, probably from the seventh century, was the first of a series of Gospel books. Although there has been a controversy where exactly and by whom it was written, it probably belongs to the Anglo-Celtic world of the north. It is considered to be one of the most impressive works of Irish scribes.

The Book of Kells, Ireland's national treasure, is considered to be the most beautiful book in the world. It was written around 800 by monks of Iona[18] and comprises the four Gospels of *the New Testament* with other texts and tables. Evans explains that it shows "originality of drawing and freshness of colour". The ornamentation combines "traditional Christian iconography with the motifs typical for Insular art[19]" (Evans, 1997: 63).

In the eleventh and twelfth centuries monks and scribes in Irish monasteries started to put down old Gaelic poems and sagas, which were later placed in various collections, such as *The Book of Leicester* or *The Book of Armagh.* In this way Gaelic heritage survived to present times.

The first centuries of Christianity also adopted stone crosses. The Celtic Christian cross was probably introduced by St. Patrick. He combined the Christian cross with the sun cross to give the pagans, convinced about the life giving properties of the sun, the idea of the importance of the cross. The first Christian crosses were ornamented with simple engravings. These decorative motives quickly developed into much more elaborated shapes, which can be found on crosses placed in different parts of Ireland.[20] Examples of some forms of art, like paintings, have not survived in Ireland's damp climate. However, Celtic motifs can be admired when we examine weapon or jewellery produced during that period.

After the Norman invasion[21], from the twelfth to the middle of the sixteenth century, not only the Irish managed to preserve their language and culture but also the Anglo-Normans assimilated into Gaelic society. Intermarriages were common and the Anglo-Normans who settled in Ireland adopted Gaelic language, *brehon* laws and Irish

[16] *Orgham*, which dated back to the fourth century A.D, consisted of lines, combined in the way in which they formed letters.

[17] *The Book of Durrow* and *the Book of Kells* are the exhibits kept in Trinity College Library.

[18] The monastery was founded by St. Columba and his twelve companions in the sixth century.

[19] Insular art. is the style produced in the post-Roman history of Ireland and Great Britain, which originated from the Irish monasticism of Celtic Christianity.

[20] Muiredach's Cross or crucifixion plaque of Athlone are the examples.

[21] In 1169 Earl of Pemroke, known as Strongbow, together with other Norman knights came to Ireland to help one local king regain his rights, He was followed by other subjects of the English monarch, Henry II, and by 1300 Normans controlled most of the island.

traditions. As Ranelagh notices, Irish Normans were becoming "more Irish than the Irish themselves" (2003: 49). Irish bards were employed by Anglo-Irish magnates and their poetry, glorifying Celtic history and traditions, preserved Irish identity.

In the sixteenth and seventeenth centuries the situation changed. Laws were passed that prohibited Gaelic language, abolished *brehon* laws and banned Celtic customs. The policy of English monarchs involved depriving the Irish of their land and settling English colonists. Persecutions continued for centuries and during those times Gaelic language was not spoken in Ireland and Celtic art and traditions were forgotten. The Irish were anglicized and persuaded to abandon their Celtic culture and customs.

In the nineteenth century, the movement aiming at returning to national and cultural roots started in Ireland. During the period, called "Celtic Revival", Celtic myths, legends and folklore were revived and Irish literary figures were encouraged to create their works in Gaelic or look for topics in Celtic mythology. The tendency continues to present times and Irish people try to re-establish their Celtic heritage. When Ireland regained independence[22] Irish Gaelic became the national, official language of the country. It is taught as an obligatory subject in schools and the knowledge of the language is required in all public services. Many actions are taken to restore the significance of Gaelic.[23] Although not many people can read literature in the Irish language, prose and poetry continues to be written in the native language.[24] Also new types of schools, *gaelscoileanna,* with Irish as the language of instruction were introduced and are becoming more and more popular which will increase the number of Irish-speaking citizens.

The interest in Celtic roots influenced the popularity of Irish traditional music and dance and *Riverdance*[25] shows are the example of the tendency. The shows are based on Irish folklore and include folk dances, songs, myths and folk tales. As a result special Irish dance schools started to spread and dance competitions not only in Ireland started to be organized.

Contemporary art and crafts also make use of Celtic heritage. It serves as inspiration for painters and sculptor but also jewellers. Celtic motifs and patterns are frequently applied various pieces of jewellery designed by them.

The mysterious Celtic past has exerted such significant influence on the life of the Irish that it has not vanished. The elements of Celtic culture are visible in present-day Ireland and the Irish are more and more interested in re-discovering their Celtic heritage. They try to restore it and preserve for future generations.

Streszczenie

Artykuł jest próbą przedstawienia historii celtyckiej Irlandii. Autorka analizuje historię Celtów od początku jej istnienia do czasów współczesnych i słusznie stawia tezę, zgodnie z którą tajemnicza przeszłość Celtów wywarła duży wpływ na życie

[22] In 1922 The Irish Free State was formed, as a dominion recognizing British monarch, and in 1949 Ireland became a republic.

[23] For example towns and cities have both English and Irish names, information on road signs is given in two languages, many people use both their English and Gaelic names, radio and television have their programmes in Gaelic and newspapers publish articles in Irish language.

[24] Authors writing in Irish Gaelic include: Máirtin Ó Cadhain (1906-1970), Seán Ó Riordáin (1916-1977), Máire Mhac an tSaoi (b. 1922-).

[25] *Riverdance* performances are notable for rapid leg movements, while body and arms are kept stationary.

Irlandii. Elementy kultury celtyckiej są widoczne obecnie, a sami Irlandczycy z coraz większym zainteresowaniem pragną pragną odkryć korzenie swego pochodzenia starają się zachować celtyckie dziedzictwo dla przyszłych pokoleń.

Bibliography

Blamires S., *Magic of the Celtic Otherworld: Irish history, lore and rituals.* Llewellyn Publications, St Paul 2005.
Botheroyd, S. & P., *Celtowie.* Studio Astropsychologii, Białystok 2005
Cahill T., *Jak Irlandczycy ocalili cywilizację.* Media Rodzina of Poznań, Poznań 1999.
Derdziuk E., *Mnisi iroszkoccy*. Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997.
Elliott M., *The Catholics of Ulster*. The Penguin Press, London 2000.
Evans E., *The Irish World.* Thames and Hudson LTD, London 1977.
Foster R. F., *The Oxford History of Ireland.* OUP, Oxford 2001.
Gierek B., *Tradycja celtycka w życiu religijnym współczesnego społeczeństwa irlandzkiego.* Zakład Wydawniczy Nowmos, Kraków 2002.
Lavin P., *Ancestral Quest: Tracing My Ancestors in Ireland,* Inc. Publishers, Garryowen 1997.
Macbain, A., *Celtic Mythology and Religion.* A. & W. Mackenzie, Inverness 1885[online] [date of access 10. 02. 2010] http: /www.archive.org /details/celticmythologya00macbuoft
Monaghan P., *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*. Facts and File, New York 2004.
Ranelagh J. O., *A Short History of Ireland.* CUP, Cambridge 1994.
Webster R., *Celtyckie znaki, wróżby i wyrocznie*. Klub Dla Ciebie, Warszawa 2005.
Wood J., *Celtowie. Ludzie, mitologia, sztuka.* Horyzont- Grupa Wydawnicza Bertelsmann Media, Warszawa 2002.
Wood-Martin W. G., *Traces of the Elder Faiths of Ireland.* Longmans, Kennikat Press, New York 1970.
Zel-Ravenheat O., *Creating Circles and Ceremonies: Rituals for All Seasons and Reasons,* New Page Books, New York 2006

Tomasz WALICKI
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

ROLLE UND STATUS DES AUTORS IN DER DDR

Die Anzahl der literaturwissenschaftlichen Publikationen zu verschiedenen Aspekten der DDR-Literatur hat im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts also nach der Wende zugenommen. Mit Sicherheit ist es damit verbunden, dass eine bestimmte Phase der Literaturentwicklung abgeschlossen ist, obwohl viele Schriftsteller der damaligen literarischen Epoche noch heute leben und neue Werke dem Publikum anbieten wie z.B.: Günter de Bruyn (geb. 1926), Erich Loest (geb. 1926), Hermann Kant (geb. 1926), Günter Kunert (geb. 1929), Reiner Kunze (geb. 1933) Christoph Hein (geb. 1944), Kurt Drawert (geb. 1956), Uwe Kobe (geb. 1957) oder Jenny Erpenbeck (geb. 1967). Eine Reihe von Arbeiten, thematisch der DDR-Literatur gewidmet, erweckt den Anschein, es sei das Wichtigste gesagt worden. Diese Publikationen[1] setzen sich mit Einzelaspekten der DDR-Literatur auseinander und sie konzentrieren sich vorwiegend auf den Zeitabschnitt der sechziger, siebziger und achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts. Der vorliegende Artikel setzt sich zum Ziel die Darstellung der Rolle des Autors in dem ehemaligen DDR-Staat. Dem Leser wird in der Arbeit geschildert, wie die Schriftsteller (Intellektuellen) in der DDR-Zeit unselbständig waren, denn man versuchte ihr Schaffen der Kulturpolitik des Staates unterzuordnen.

Schon in der Ära Walter Ulbrichts kämpften die Schriftsteller um die Autonomie, aber es endete meistens mit Repressalien gegenüber der Autoren.[2] Die Literaten galten in der DDR als eine Intelligenz-Gruppe, die bei dem Bau des sozialistischen Staates helfen sollte. Der amerikanische Soziologe Seymour Martin Lipset definierte die Intellektuellen jedoch ganz anders:

> Ich habe als Intellektuelle alle diejenigen betrachtet, die Kultur, d.h. die symbolische Welt des Menschen, einschlieβlich Kunst, Wissenschaft und Religion, schaffen, verteilen und anwenden.[3]

Der österreichische Literaturkritiker und Essayist Wolfgang Kraus bezeichnet einen Intellektuellen hingegen folgenderweise:

> Der Intellektuelle sei ein Mensch, dem weit über die sinnlichen Eindrücke hinaus das Welterlebnis durch die Anwendung des Intellekts erschlossen wird

[1] Dem Autor des Artikels geht es um die Publikationen der DDR-Literaturwissenschaftler u.a: Manfred Jäger: *Kultur und Politik in der DDR. Ein historischer Abriβ*. Köln 1994. Werner Mittenzwei: *Die Intellektuellen. Literatur und Politik in Ostdeutschland 1945-2000*. Berlin 2003. Wolfgang Emmerich: *Kleine Literaturgeschichte der DDR* (erweiterte Neuausgabe), 1.Taschenbuchausgabe, Berlin 2000. Joachim Walter: *Sicherungsbereich Literatur. Schriftsteller und Staatssicherheit in der Deutschen Demokratischen Republik.* Berlin 1996.

[2] Vgl. Manfred Jäger: *Kultur und Politik in der DDR. Ein historischer Abriβ*. Köln 1994, S. 115.

[3] Seymour Martin Lipset: *Political Man*. New York 1960, S. 311. Zit. nach: Ralf Dahrendorf: *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*. München 1974, S. 296.

> und der daraus den Impuls zu weiterer Vertiefung dieses Erlebens und zur Übertragung auf andere gewinnt.[4]

Aus diesen Aussagen geht hervor, dass die Rolle des Intellektuellen und des Schriftstellers vor allem durch den selbstständigen und unabhängigen Umgang mit dem Wort gekennzeichnet ist.[5] Die Dichter und die Schriftsteller im DDR-Regime waren abhängig von der Kulturpolitik des Staates und im Zusammenhang damit hatten sie *de facto* keine Meinungsfreiheit. Sowohl in der Ulbrichts, als auch in der Honeckers Ära kämpften die Schriftsteller um die Unabhängigkeit, aber alle Maβnahmen endeten oft mit Repressalien gegen die Künstler. Manfred Jäger stellt die Hypothese auf, dass mit dem Hinweis auf die besondere Lage am Rande des Ostblocks entschuldigt wurde. Die Reibungen zwischen den Kunstschaffenden und der Parteiführung lieβen sich nicht leicht abbauen:

> Der Konfliktherd lag zwischen einigen Schriftstellern und einigen Dogmatikern, vielmehr erwiesen sich die Positionen der Intellektuellen und der Parteiführung als miteinander unvereinbar.[6]

Joachim Walther stellte in seinem Dokumentationsband *Sicherungsbereich Literatur* das Netz dar, welches das Ministerium für Staatssicherheit an Kulturinstitutionen wie: die Verlage, der Schriftstellerverband, die Akademie der Künste, das PEN-Zentrum, das Ministerium für Kultur und die Literatur-Zeitschriften, ausgebaut hat.[7]

Die Zusammenarbeit der Schriftsteller mit den Funktionären des DDR-Staates und der SED war von Anfang an schwierig. Die nach 1945 heimgekehrten Schriftsteller meinten, in der DDR ihre literarischen Vorstellungen verwirklichen zu können. Die größten Möglichkeiten wurden Johannes R. Becher eingeräumt, der zu den wenigen Autoren gehörte, die die staatlichen Aufgaben übernehmen konnten. Ende der fünfziger und Anfang der sechziger Jahre veränderte sich die Lage der Schriftsteller. Ein Generationswechsel zeichnete sich ab. Der schnelle Wechsel der politischen Ereignisse verhinderte, dass strategische Überlegungen bis zu Ende gedacht wurden. In dieser Periode strebte Georg Lukács nach einem demokratischen und radikalen Staat und ihm schien der Sozialismus möglich, aber die Politik der SED und die Einführung der Diktatur bedeutete eine Utopie.[8]

Eine Anzahl von Schriftstellern hatte eine staatliche Laufbahn vom Arbeiter her über das Literatur-Institut Leipzig zum Schriftsteller hinter sich. Nach dem Entstehen 1955 wurden im Institut „Johannes R. Becher" Leipzig „annähernd 1000 Direkt-und

[4] Kraus Wolfgang: *Der fünfte Stand. Aufbruch der Intellektuellen in West und Ost*. Frankfurt am Main 1990, S. 32.
[5] Vgl. Ralf Dahrendorf: *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*. München 1974, S. 297.
[6] Manfred Jäger: *Kultur und Politik in der DDR. Ein historischer Abriβ*. Köln 1994, S. 115.
[7] Vgl. Joachim Walter: *Sicherungsbereich Literatur. Schriftsteller und Staatssicherheit in der Deutschen Demokratischen Republik*. Berlin 1996, S. 730.
[8] Vgl. Ralf Dahrendorf: *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*. München 1974, S. 297.

Fernstudenten ausgebildet. […] Von den Absolventen konnte sich jeweils nur ein geringer Teil als Schriftsteller profitieren".[9]

In dieser Gruppe waren u.a. Sarah Kirsch, Erich Loest, Gerti Tetzner. Einige wurden aber aus politischen Gründen exmatrikuliert: Helga M. Novak, Andreas Reimann, Gert Neumann. Viele Autoren übten damals einen Beruf, bevor sie den literarischen Werdegang begannen. Sie erhielten zuerst eine Berufsausbildung, bevor sie Schriftsteller wurden, was eine Norm im Bildungswesen der DDR war. Hans-Jürgen Schmitt schildert die Gruppe von Autoren, die nach der Losung Helmut Sakowskis „Zuerst sind wir Genossen, dann sind wir Künstler" gewirkt hat.[10] Unter diesen Schriftstellern waren u.a.: Volker Braun, Sarah Kirsch, Wolfgang Hilbig, Karl Heinz-Jakobs, Klaus Schlesinger, Helga Schütz.

In den sechziger Jahren erlangten Beachtung die ehemaligen Emigrantendichter, die ihrerseits zu Sprechern der DDR-Literatur wurden. Vor allem drei Schriftsteller spielten eine wichtige und bedeutende Rolle: Stephan Hermlin, Stefan Heym und Kurt Barthel.[11] In dieser Zeit kann man bemerken, wie sich Walter Ulbricht den Schriftstellern zuwandte, denn er wollte die Schriftsteller mit seinen politischen Vorstellungen bekannt machen. Ulbricht zeigte sich interessiert daran, dass die Literatur Vorbildcharaktere schaffen sollte und die Leser konnten sich mit den Helden identifizieren. Dem Schriftsteller schrieb eine Aufgabe zu, ein solches Werk und solche Figuren zu schaffen, die den Leser zur Identifikationen zwangen.

> Der Leser wird von den Helden der Romane und künstlerischen Werken oder der Schönheit der Lyrik angeregt, ihnen nachzueifern.[12]

Durch diese Identifikation wollte Ulbricht die Steigerung der Arbeitsproduktivität erreichen.

Im offiziellen Programm für Literatur stand der sozialistische Realismus seit den *Bitterfelder Konferenzen*.[13] Mit der Grundidee der *Bitterfelder Konferenzen* der sog. *Bitterfelder Weg*[14] sollte im Sinne einer Kulturrevolution die Sonderstellung der Schriftsteller durch die Herausbildung einer Konkurrenz aus der Arbeiterklasse aufgebrochen werden. Der *Bitterfelder Weg* bedeutete eine Markierung in der literarischen Landschaft der DDR, weil das Programm der Konferenz, mit der Losung

[9] Joachim Walter: *Sicherungsbereich Literatur. Schriftsteller und Staatssicherheit in der Deutschen Demokratischen Republik*. Berlin 1996, S. 44.

[10] Hans-Jürgen Schmitt: *Literaturbetrieb als Staatsmonopol*. In: Ders. (Hrsg.) *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Bd. 11. Die Literatur der DDR*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1983, S. 51-52.

[11] Vgl. Werner Mittenzwei: *Die Intellektuellen. Literatur und Politik in Ostdeutschland 1945-2000*. Berlin 2003, S. 158.

[12] Walter Ulbricht: *Zur Geschichte der deutschen Arbeitsbewegung. Bd.8*. Berlin 1965, S. 179. Zit. nach: Werner Mittenzwei: *Die Intellektuellen. Literatur und Politik in Ostdeutschland 1945-2000*. Berlin 2003, S. 165.

[13] Die sogenannten *Bitterfelder Konferenzen* fanden im Jahr 1959 (der 25. April) und im Jahr 1964 (vom 24. bis zum 25.April) in Bitterfeld und galten als wichtigste literarische Konferenzen in der DDR-Zeit. Vor allem die 1959 durchgeführte I. *Bitterfelder Konferenz* war entscheiden für die literarische Entwicklung. Die vom Mitteldeutschen Verlag einberufene Autorenkonferenz stand unter dem Zeichen des auf dem V. Parteitag der SED beschlossenen Programms zur Fortsetzung der sozialistischen Revolution auf dem Gebiet der Ideologie und Kultur. Auf der II. *Bitterfelder Konferenz*, ermahnte die Schriftsteller zur Förderung der Bildung im sozialistischen Bewusstsein.

[14] Schriftsteller sollten die sozialistische Arbeitswelt von ihren praktischen Seite kennenlernen; die Arbeitgeber dagegen wurden aufgefordert, selbst literarisch tätig zu werden.

Kumpel, greif zur Feder, zahlreiche Schriftsteller und Nicht-Schriftsteller in Bewegung setzte. Der *Bitterfelder Weg* trug dazu bei, dass die Politik eng mit der Literatur verbunden war. Die Parteilichkeit entschied u.a. über Thematik der Prosa.

> Im Zuge des kalten Krieges und mit dem Versuch, einen Sozialismus deutscher Prägung zu entwickeln, wurde auf kultureller Ebene das sowjetische Muster des sozialistischen Realismus und die Orientierung an der Aufbauliteratur der 30er Jahre propagiert. >Arbeitsschriftsteller< (O. Gotsche, H. Marchwitza, E. Claudius) stellten Bedürfnis und Bewuβtsein des Arbeiters in das Zentrum ihres Schreibens, der positive Held agierte nach didaktischen Vorgaben der Modellvorstellung. Enthusiastisch strebte er zu immer höheren Leistungen. Eine Neigung zur revolutionären Romantik und stilisierten Wirklichkeit kennzeichnete dieses literarische Modell einer vorweggenommenen Harmonie, an dem die 1. Bitterfelder Konferenz von 1959 Kritik übte. Eine Lösung versprach man sich von der gegenseitigen Annäherung des Künstlers und Arbeiters, die die Entfremdung von Kunst und Leben überwinden sollte.[15]

Die Arbeiter sollten mit den Klassikern und mit der Kunst umgehen und die Schriftsteller halfen ihnen dabei. *Der Bitterfelder Weg* änderte die Rolle des Schriftstellers, dem eine neue literarische Initiative gegenüber den Arbeitern zugeschrieben wurde. Die Schriftsteller, die Kopfarbeiter, sollten in die Betriebe gehen, mit Brigaden zusammenarbeiten und die Arbeitsbedingungen an Ort und Stelle studieren. Die Beratung regte die Schriftsteller an, in die Fabriken zu gehen, um nicht hinter den Anforderungen der Zeit zurückzubleiben. Es bildeten sich Zirkel schreibender Arbeiter, angeleitet von Schriftstellern. Werner Bräunig, der durch den *Bitterfelder Weg* zu seinem Roman *Rummelplatz* über die Wismut AG angeregt wurde, konnte dieses Werk nicht veröffentlichen wegen der scharfen Kulturpolitik seitens der SED und deshalb wurde der Roman im Vorabdruck verdammt. Zu DDR-Zeiten wurde Bräunigs Roman nie veröffentlicht und er erschien erst 2007.

Durch Werkstätte der Schriftsteller in den Betrieben entstanden auch andere Werke wie: *Ankunft im Alltag*[16] von Brigitte Reimann, *Kabelkran und Blauer Peter*[17] von Franz Fühmann, *Spur der Steine*[18] von Erik Neutsch, oder *Der geteilte Himmel*[19] von Christa Wolf.

Jedoch die von den Schriftstellern organisierten Werkstätte hatten es zu keinem groβen Erfolg im literarischen Feld gebracht. Manfred Jäger bezeichnete dieses Unternehmen kritisch: „*Der Bitterfelder Weg* hatte in die Sackgasse geführt“. [20]

Es sollte nicht vergessen werden, dass die meisten Schriftsteller der Partei angehörten, was bedeutete, dass sie die Interessen des Staates vertraten und mit ihm

[15] Werner Habicht/Wolf-Dieter Lange (Hrsg.): *Der Literatur-Brockhaus in 8 Bänden*, Bd. 2, Mannheim/Leipzig u.a: 1995, S. 338. Zit. nach: Halina Ludorowska: *Strategien der Selbstdarstellung in Schriftstellerautobiographien aus der DDR*. Lublin 2006, S. 70.

[16] Brigitte Reimann: *Ankunft im Alltag*. Verlag Neues Leben, Berlin 1961.
[17] Franz Fühmann: *Kabelkran und Blauer Peter*. Hinstorff- Verlag, Rostock 1961.
[18] Erik Neutsch: *Spur der Steine*. Mitteldeutscher Verlag, Halle/Saale 1964.
[19] Christa Wolf: *Der geteilte Himmel*. Mitteldeutscher Verlag, Halle/Saale 1963.
[20] Vgl. Manfred Jäger: *Kultur und Politik in der DDR*. Köln 1994, S. 37-39.

eng verbunden waren. Die Schriftsteller, die der Politik der SED untergeordnet wurden, waren privilegiert und gefördert:

> Wer als Schriftsteller oder Künstler in der DDR einmal akzeptiert war — etwa durch Aufnahme in die Verbände — erfreute sich einer vergleichsweise hohen gesellschaftlichen Achtung, denn der Schriftsteller galt als Mitstreiter im politischen Kampf und als Träger der sozialistischen Doktrin. Wer internationales Ansehen errungen hatte, konnte manchmal den Spielraum seiner Phantasie und seines Schreibens weiter ausdehnen. Doch im ganzen bleibt die Kontrolle durch die Instanzen von Staat und Partei so sehr bestimmend, dass Günter Kunert schon zu Ende der 70er Jahre die Ansicht äußerte, die DDR sei unbewohnbar geworden, zumindest für Schriftsteller und Künstler.[21]

Der Schriftsteller, der sich für den Staat einsetzte, wurde von dem Staat unterstützt. Der Schriftsteller sollte die Richtlinie der Kulturpolitik der SED erfüllen und wenn der Autor die sozialistischen Voraussetzungen vermied, geriet er in einen Konflikt:

> Ich glaube, der Autor, in solch einen Konflikt geraten, bringt ihn fast nie ohne Verlust hinter sich. Entweder werden Stoffe überhaupt nicht bewältigt und das Manuskript kommt nie vom Schreibtisch des Autors; oder Manuskripte sind mit qualitativen Mängeln behaftet; oder der Autor weicht — bewuβt oder unbewuβt — auf Stoffe aus, die sich weitgehend gesellschaftlicher Relevanz entziehen.[22]

In den sechziger Jahren versuchten die Politiker, sich den Schriftstellern zu nähern. Die Schriftsteller und Künstler rückten in das Zentralkomitee der Partei auf, denn die Autoren genossen immer mehr den Ruf in der Gesellschaft. Die Schriftsteller saβen in Präsidien, waren sowohl an politischen als auch an wissenschaftlichen Konferenzen beteiligt. In dieser Zeit etablierte sich ein spezifischer Umgang der Partei mit den Schriftstellern. Die verbesserten Beziehungen mit den Intellektuellen bedeuteten aber nicht, dass Walter Ulbricht völlig den Autoren vertraute. In seinen Reden an Künstler äußerte Ulbricht oft die Meinung, dass er die Bewegungen und Aktionen der Schriftsteller verfolgt.[23] Die Autoren wurden oft veranlasst, Probleme vor einem Spitzengremium vorzutragen und der Effekt solcher Treffen war umgekehrt, denn die Probleme eskalierten. Bei diesen Gesprächen war die Presse anwesend und aus diesem Grund wusste die Öffentlichkeit, welche Schriftsteller kritisiert wurden.[24]

[21] Paul Gerhard Klussman: *Anmerkungen zur Geschichte der DDR-Literatur*. In: Hans Christoph Graf von Nayhauss/Krzysztof Kuczyński (Hrsg.): *Im Dialog mit der intellektuellen Germanistik*. Wrocław 1993 a (Acta Univ. Wratisl. 1497), S. 108. Zit. nach: Halina Ludorowska: *Strategien der Selbstdarstellung in Schriftstellerautobiographien aus der DDR*. Lublin 2006, S. 72.

[22] Jochen Laabs: *Die Entscheidung, Schriftsteller zu werden*. In*:* NDL 27, 1979, 4, S. 112. Zit. nach: Hans-Jürgen Schmitt: *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur*. *Die Literatur der DDR*, Band 11. München/Wien 1983, S. 66.

[23] Vgl. Kurt Hager: *Erinnerungen*. Leipzig 1996, S. 239.

[24] Vgl. Werner Mittenzwei: *Die Intellektuellen. Literatur und Politik in Ostdeutschland 1945-2000*. Berlin 2003, S. 177.

Zu den wichtigsten Konferenzen der sechziger Jahre gehörten die Beratungen mit Kulturschaffenden im Dezember 1962, die 2. *Bitterfelder Konferenz* am 24. und 25. April 1964 und die Besprechung mit den Schriftstellern am 25. November 1965 kurz vor dem 11. ZK-Plenum- vom 16.-18. Dezember 1965- auf dem der ZK-Sekretär Erich Honecker sagte:

> Wollen wir die Arbeitsproduktivität und damit den Lebensstandard weiter erhöhen, woran doch alle Bürger der DDR interessiert sind, dann kann man nicht nihilistische, ausweglose und moralzersetzende Philosophien in Literatur, Film, Theater, Fernsehen und Zeitschriften verbreiten. Skeptizismus und steigender Lebensstandard schlieβen einander aus.[25]

Die Auswirkungen des 11. Plenums 1965 auf Schriftsteller gestalteten sich unterschiedlich. Der Dramaturg Klaus Wischnewski kommentierte dieses Plenum:

> Noch schien die Utopie nicht ausgereizt, schien Hoffnung möglich: es muβ doch Vernunft beginnen und sich durchsetzen. Marx ist doch Vernunft und Denken! Eine Alternative gab es nicht, weil die damalige Bundesrepublik für uns — und damals noch für viele! — keine war […] Es gab viele Kollisionen, aber das 11. Plenum war ohne Zweifel eine Katastrophe für das Land und auch international. Und man fragte sich, wir fragten uns: Wie konnte man das eigentlich verarbeiten und weitermachen?[…] Wir unserseits, jeder auf einer anderen Strecke (wir haben uns damals nicht abgestimmt), hatten ein Interesse daran, chancenlose und nicht durchzusetzende Positionen zu räumen und um diejenigen Positionen zu kämpfen, zu denen wir voll standen und für die zu kämpfen wir uns auch in der Lage fühlten […].[26]

Ende der sechziger Jahre existierte eine gesellschaftskritische Literatur, zu der die Autoren wie Erwin Strittmatter, Franz Fühmann, Christa Wolf, Hermann Kant, Heiner Müller, Peter Hacks, Wolf Biermann gehörten. In ihren Werken zeichnete sich eine neue Qualität ab. Nach dem Bau der Mauer erfolgte infolge der ideologischen Umstellung die Abkehr von der Arbeitswelt als Thema. Nicht nur Arbeiter aber schon repräsentative Mitglieder der sozialistischen Gesellschaft Planer und Leiter waren Helden der Werke. Die Schriftsteller litten unter der Zensur, was Christa Wolf betonte:

> Zensur ist ein kompliziertes, konfliktreiches Handeln zwischen Personen, nicht nur der anonyme Eingriff einer staatlichen Institution in Publikationsmöglichkeiten.[27]

[25] Manfred Jäger: *Kultur und Politik in der DDR. Ein historischer Abriβ*. Köln 1994, S. 115. Zit. nach: Halina Ludorowska: *Strategien der Selbstdarstellung in Schriftstellerautobiographien aus der DDR*. Lublin 2006, S. 71.
[26] Klaus Wischnewski: *Die zornigen jungen Männer von Babelsberg*. In: Günter Agde (Hrsg.): *Kahlschlag: das 11. Plenum des ZK der SED 1965. Studien und Dokumente*. Berlin 1991, S. 179 – 180.
[27] Angela Drescher (Hrsg.): *Dokumentation zu Christa Wolf Nachdenken über Christa T*. Hamburg/ Zürich 1991, S. 25.

Nach dem Sturz Ulbrichts im Mai 1971 und nach der Machtübernahme von Erich Honecker änderte sich die Situation in der Kulturpolitik. Man konnte sogar feststellen, dass die Schriftsteller mehr Spielraum hatten. In der Zeit nach Ulbricht wurden mehr Reisen genehmigt als zuvor. In den siebziger Jahren erhielten einige Autoren ein Visum für die USA: Kunert, Plenzdorf, Christa und Gerhard Wolf, Jurek Becker. Nach 1976 erhielten manche Reisen ins westliche Ausland einen anderen Sinn; jetzt konnten die Visa, die für längerfristige Auslandsaufenthalte erteilt wurden, für den einen und anderen den endgültigen Abschied von der DDR bedeuten. In den ersten Jahren waren die Schriftsteller von Honecker nicht enttäuscht. Viele Schriftsteller waren der Meinung, dass diese Zeit die glücklichste Phase von dem DDR-Regime war. Stephan Hermlin sagte:

> Ich kann aus der Erinnerung nur sagen, dass die Schriftsteller dieses Jahr 1972 doch zunächst als einen neuen Anfang sahen und dass sie viele Hoffnungen hatten. Diese Hoffnungen haben sich zu einem Teil bestätigt, wenn man genau zurückgeht, was von diesem Jahr ab für längere Zeit bei uns erschien auf dem Gebiet der Literatur, was auf dem Gebiet der bildenden Kunst möglich wurde oder auf der Musik. Es war ja noch nicht lange her, dass man einen Arnold Schönberg nicht aufführen konnte. Das soll man nicht vergessen. Und es ging eine Weile ganz gut und ging dann doch wieder nicht sehr gut. Es gibt also hier eine Entwicklung mit Unterbrechungen, aber ich würde auf gar keinen Fall Honeckers Verhalten gegenüber Schriftstellern, den Musikern und den Malern, auf die gleiche Stufe stellen zu dem, was vorher gewesen war.[28]

Die siebziger Jahre stellen ein Panorama im Literaturleben dar, nicht nur wegen solcher Vorgänge wie die Wolf-Biermann-Ausbürgerung und ihre Folgen, die weiter besprochen werden. Schon früher 1968 markierte Christa Wolf diesen Weg mit *Nachdenken über Christa T.* Das Thema der menschlichen Existenz wurde immer öfter dem Leserpublikum dargestellt. Die Leser verfolgten das Leben und die Entwicklung der Autoren intensiver als zuvor, infolgedessen nahm der Bekanntheitsgrad der Schriftsteller zu. Aufsehen erregten Erwin Strittmatters *Der Wundertäter. Zweiter Teil*, Christa Wolfs *Kindheitsmuster*, Irmtraud Morgners *Leben und Abenteuer der Trobadora Beatriz*, Hermann Kants *Der Aufenthalt*, Stephan Hermlins *Abendlicht*, Heiner Müllers *Der Auftrag*.

In beiden deutschen Staaten diskutierte man über die einheitliche deutsche Kulturnation.[29] Die DDR betonte die Eigenständigkeit der sozialistischen deutschen Nationalliteratur. Der Streit nahm zu, seit der Konferenz in Helsinki (1975) über Sicherheit in Europa und dem Vertrag über Grundlagen der Beziehungen zwischen der DDR und der BRD. Seit 1973 distanzierte sich die DDR von der These einer einheitlichen Kulturnation und verteidigte die Eigenständigkeit der DDR-Literatur.

[28] Stephan Hermlin: *Bruchstücke der Erinnerung an Ulbricht und Honecker*. In: Günter Agde (Hrsg.): *Kahlschlag: das 11. Plenum des ZK der SED 1965. Studien und Dokumente*. Berlin 1991, S. 245.
[29] Petra Weber: *Umstrittenes kulturelles Erbe und deutsche Kulturnation*. In: Udo Wengst/Hermann Wentker (Hrsg.): *Das doppelte Deutschland. 40 Jahre Systemkonkurrenz*. Berlin 2008, S. 55.

Ein radikaler Wandel zur repressiven Kulturpolitik der SED vollzog sich ab 1976 nach der Biermann-Affäre. Am 17. November 1976 wurde dem Liedersänger die Staatsbürgerschaft der DDR entzogen. Damit war ihm eine Rückreise in die DDR unmöglich gemacht. Das DDR-Regime nannte ihn einen *antikommunistischen Krakeeler*, der viele Jahre in der DDR gelebt hatte, ohne zu arbeiten.[30] Als die Ausbürgerung Biermanns bekannt wurde, kam es zu einer eiligen Verständigung einiger Schriftsteller. Sie verfassten den Offenen Brief, der endgültig lautete:

> Wolf Biermann war und ist ein unbequemer Dichter - das hat er mit vielen Dichtern der Vergangenheit gemein. Unser sozialistischer Staat, eingedenk des Wortes aus Marxens 18. Brumaire, demzufolge die proletarische Revolution sich unablässig selbst kritisiert, müsste im Gegensatz zu anachronistischen Gesellschaftsformen eine solche Unbequemlichkeit gelassen nachdenkend ertragen können. Wir identifizieren uns nicht mit jedem Wort und jeder Handlung Wolf Biermanns und distanzieren uns von den Versuchen, die Vorgänge um Biermann gegen die DDR zu missbrauchen. Biermann selbst hat nie, auch nicht in Köln, Zweifel darüber gelassen, für welchen der beiden deutschen Staaten er bei aller Kritik eintritt. Wir protestieren gegen seine Ausbürgerung und bitten darum, die beschlossene Maβnahme zu überdenken.[31]

Unterschrieben wurde der Brief von 13 Personen: Sarah Kirsch, Christa Wolf, Volker Braun, Stephan Hermlin, Franz Frühmann, Stefan Heym, Günter Kunert, Heiner Müller, Rolf Schneider, Gerhard Wolf, Jurek Becker, Erich Arendt, Fritz Cremer. Die Biermann-Ausbürgerung erwies sich als historische Zäsur in der Kulturpolitik der DDR.[32] Seit Ende 1976 waren viele Autoren in der DDR im Gefängnis und viele wie z.B. Reiner Kunze folgten nach Haft. Die Schriftsteller wurden verfolgt und demütigt und vertrieben u.a. Christa Moog, Wolfgang Hegewald, Barbara Honigmann, Hans Noll, Volker Palma, Michael Rom, Bernd Wagner, Dieter Schulze. Alle mussten die DDR verlassen. In der BRD mussten auch mit Visa leben: Wolfgang Hilbig, Uwe Kolbe, Monika Maron, Irina Liebmann. Zu dieser Liste muss man die Regisseure, Dramaturgen, Komponisten und Maler hinzufügen.[33] Bespitzelungen, Hausarrest, Verhaftungen und Ausschlüsse aus staatlichen Organisationen waren an der Tagesordnung. Von einem gegenseitigen Vertrauen zwischen Kunst und Macht konnte keine Rede mehr sein.

Diese Ausbürgerungen waren der Endpunkt einer langen Kette von Behinderungen und Sanktionen. Bedeutende Mittel der Sanktionierung und Einschränkung von Schriftstellern waren die Strafgesetze. Nach diesen Beispielen kann man einfach feststellen, dass diese Zeit für alle Künstler der DDR, die sich nicht der Zensur unterwarfen, schwierig war.[34] Die Reihe der ausgeschlossenen,

[30] Vgl. Wolfgang Emmerich: *Kleine Literaturgeschichte der DDR*. Frankfurt am Main 1989, S. 250.

[31] Roland Berbig: *In Sachen Biermann*. Berlin 1994, S. 70. Zit. nach: Werner Mittenzwei: *Die Intellektuellen. Literatur und Politik in Ostdeutschland 1945-2000*. Leipzig 2001, S. 275.

[32] Vgl. Wolfgang Emmerich. *Kleine Literaturgeschichte der DDR*. Frankfurt am Main 1989, S. 251.

[33] Ebenda, S. 253-254.

[34] Ebenda, S. 258.

verurteilten, in Haft gehaltenen und ausgetriebenen Autoren war groß, es betraf, nach der Feststellung Klussmanns, etwa 150 Personen.[35]

Mitte der siebziger Jahre erwies es sich, dass die Schriftsteller die stärkste Oppositionskraft waren, denn sie waren populär in der Gesellschaft und verfügten über ein Massenpublikum. Heiner Müller brachte seine Meinung über diese Situation zum Ausdruck:

> Wir haben hier in der DDR zwei Parteien: die SED und die Schriftsteller. Unsere jungen Leute lesen alle die Klassiker des Marxismus und entwickeln dadurch große Erwartungen. Und wenn sie anfangen Forderungen zu stellen, stößt man sie mehr oder minder sanft zurück. Darauf fühlen sie sich frustriert und werden Dichter. So gesehen, sind wir neben der Sowjetunion die größte literarische Talentenfabrik, die es auf der Welt gibt. Kein Wunder, dass vor unseren Buchhandlungen die Literaturinteressierten Schlange stehen. Im Westen wird es so etwas nie geben. Die haben überhaupt keine Literatur. Die leben ja nur von unserem Ramsch. Wir können ruhig zehn Autoren im Jahr an die BRD verlieren, damit die auch etwa zu lesen haben. In der Zwischenzeit wachsen bei uns 100 neue Schriftsteller nach.[36]

Mit einem gewaltigen Schub in den siebziger Jahren wurden mehr als zuvor belletristische Werke aus der DDR in der Bundesrepublik veröffentlicht. Manche dieser Bücher hatten nach 1976 die Übersiedlung des jeweiligen Autors zur Folge.[37] Der Einfluss auf die hohe Position der Schriftsteller hatte die Politik der SED, die die Bedeutung der Literatur zumaß. Die wachsende Popularität der literarischen Intelligenz konnte nach der Meinung von Jurek Becker zu Gefahren führen:

> Mit dem Auge meine ich auch die Erwartung einer Leserschaft, die eine bestimmte Lautstärke von Literatur erwartete — nebenbei gesagt, einer Gesellschaft von Feiglingen, die es gern sah, dass alle Aufbegehren an eine bestimmte Berufsgruppe delegiert wurde, die sich selbst aber still verhielt. Was ja auch wiederum viele Autoren zu großer Lautstärke angespornt hat.[38]

Im Sommer 1979 verschärfte sich weiter der Konflikt gegenüber den Schriftstellern. Der Berliner Bezirksverband schloss die Autoren Kurt Bartsch, Adolf Endler, Klaus Poche, Klaus Schlesinger, Rolf Schneider, Stefan Heym, Dieter Schubert und Joachim Seyppel aus dem Schriftstellerverband. Die Abschlussverfahren waren noch eine Konsequenz der Biermann-Affäre. Die Zensur und Strafgesetze lösten Spannungen unter den Schriftstellern aus. Vier Jahre früher, im Jahre 1975,

[35] Paul Gerhard Klussmann: *Anmerkungen zur Geschichte der DDR-Literatur*. In: Hans Christoph Graf von Nayhauss/Krzysztof Kuczyński (Hrsg.): *Im Dialog mit der intellektuellen Germanistik*. Wrocław 1993 a (Acta Univ. Wratisl. 1497), S. 104. Zit. nach: Halina Ludorowska: *Strategien der Selbstdarstellung in Schriftstellerautobiographien aus der DDR*. Lublin 2006, S. 74.

[36] Roland Berbig (Hrsg.): *In Sachen Biermann*. Berlin 1994, S. 171. Zit. nach: Werner Mittenzwei: *Die Intellektuellen. Literatur und Politik in Ostdeutschland 1945-2000*. Berlin 2003, S. 178.

[37] Vgl. Werner Mittenzwei: *Die Intellektuellen. Literatur und Politik in Ostdeutschland 1945-2000*. Berlin 2003, S. 180.

[38] Ebenda, S. 66.

wurde Stefan Heym wegen der Veröffentlichung in Westen des Buches *Collin* bestraft. Im Zusammenhang damit schrieben viele Autoren[39] einen Brief an Erich Honecker:

> […] mit wachsender Sorge verfolgen wir die Entwicklung unserer Kulturpolitik. Immer häufiger wird versucht, engagierte, kritische Schriftsteller zu diffamieren, mundtot zu machen oder, wie unsere Kollegen Stefan Heym, strafrechtlich zu verfolgen. Der öffentliche Meinungsaustausch findet nicht statt.[40]

Ein anderer Schriftsteller, Dieter Noll, fügte 1979 hinzu:

> Angesichts der Hetzkampagne, die von den Feinden unserer sozialistischen Gesellschaft gegenwärtig mit ungewöhnlicher Intensität geführt und auch in unser Land hineingetragen wird, ist es mir ein Bedürfnis, Ihnen ein paar impulsive Zeilen zu schreiben [..] Die gesetzlichen Verordnungen, die sich gegen subversive Tätigkeiten der feindlichen Massenmedien richten, und die notwendige Konsequenz, die diesen Maβnahmen Respekt verschafft, wurden von mir und meinen Freunden mit Genugtuung zur Kenntnis genommen. Und ich möchte Ihnen versichern, dass die übergroβe Mehrheit meiner Berufskollegen dies ebenso sieht wie ich. Einige wenige kaputte Typen wie Heym, Seyppel oder Schneider, die da so emsig mit dem Klassenfeind kooperieren, um sich eine billige Geltung zu verschaffen, weil sie offenbar unfähig sind, auf konstruktive Weise Resonanz und Echo bei unseren arbeitenden Menschen zu finden, repräsentieren gewiß nicht die Schriftsteller unserer Republik.[41]

Die Situation und die Rolle des Schriftstellers in der DDR soll man mit Hilfe des historischen und sozialen Kontextes erläutern. Als brisantes Beispiel lassen sich wohl am besten Forschungsergebnisse von dem deutsch-britischen Soziologen Ralf Dahrendorf verwenden. Dahrendorf veröffentlichte noch in den sechziger Jahren das Buch *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, in dem er unter anderem den Status der deutschen Intellektuellen schilderte. Dahrendorf behauptet, dass die Typologie der Haltungen von Schriftstellern in der Vergangenheit steckt und unterscheidet drei Typen der Haltungen, die mit dem Schriftstellerstatus verbunden sind:

1. Die klassische Haltung basiert auf Goethes Verhältnis zur sozialen Wirklichkeit:

[39] Unter den Autoren, die den Brief an den Staatsvorsitzenden schrieben, waren: Kurt Bartsch, Jurek Becker, Adolf Endler, Erich Loest, Klaus Poche, Klaus Schlesinger, Dieter Schubert und Martin Stade.
[40] Joachim Walther: *Protokoll eines Tribunals*. Reinbek bei Hamburg 1991, S. 65.
[41] Ebenda, S. 97.

> […] der Intellektuelle hat seinen Frieden mit den herrschenden Gewalten und sozialen Verhältnissen seiner Zeit gemacht.[42]
> Das Verhältnis ist begründet auf der prinzipiellen Bejahung der sozialen und politischen Gegebenheiten.[43]

2. Die romantische Haltung veranschaulicht die Person Friedrich Hölderlins:

> Hölderlin war immerhin nicht ganz unpolitisch, wie er zunächst erscheint. Um sie [die Haltung – T.W.] zu beschreiben, ist in der Diskussion der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg (zwischen Thomas Mann und Frank Thieβ) der ärgerliche Begriff der inneren Emigration geprägt worden. Es handelt sich um die politische Haltung des Rückzuges von der Politik. […] Die Rolle des Intellektuellen wird gegen alle Einflüsse aus der schmutzigen Sphäre des Handelns abgeschirmt. […] Wir nähern uns hier dem unpolitischen Deutschen,[…][44]

3. Die dritte Haltung erwies sich als „tragische Haltung":

> Wie die anderen ist gewiβ auch diese Haltung nicht nur eine deutsche Haltung; jedes Land hat seine Intellektuellen im Exil. Doch dürfte die deutsche intellektuelle Emigration der letzten anderthalb Jahrhunderte mehr Friedhöfe unter Cestius-Pyramide füllen als die irgendeines anderen Landes einschlieβlich Russlands. Von Heinrich Heine und Karl Max zu Thomas Mann und Albert Einstein und weiter zu den jungen Naturwissenschaftlern, die nach Amerika, und den jungen Dichtern, die nach Ischia, Irland und Norwegen ziehen, gibt es einen langen, ungebrochenen Strom von mit ihrer Gesellschaft zerfallenen deutschen Intellektuellen.[45]

In den achtziger Jahren versuchte das SED-Regime die gespannte Situation gegenüber den Schriftstellern zu lösen. Die Führung der SED erlaubte den Autoren eine Ausreise, deshalb wurde das langfristige Visum für Künstler vergeben. Auf diese Art und Weise glaubte die SED die Unzufriedenheiten loswerden. Der Weggang der Autoren entwickelte sich in den achtziger Jahren zu einer Lawine. Die Mehrheit der Schriftsteller ging zwischen 1984-1988 und es gab auch Autoren, die sich mit einem Dauervisum nach Westberlin begaben.[46]

Die Literatur in den achtziger Jahren wies eine Kontinuität in den politischen Diskussionen auf. Die prominenten Schriftsteller veröffentlichten ihre neuen Werke, die zu Bestsellern wurden: Christa Wolfs *Kassandra* und *Sommerstück*, Christoph Heins *Der fremde Freund*, *Horns Ende* und *Der Tangospieler*, Irmtraud Morgners

[42] Ralf Dahrendorf: *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*. München 1974, S. 299.
[43] Vgl. ebenda, S. 299.
[44] Ebenda, S. 301.
[45] Ebenda, S. 302-303.
[46] Vgl. Werner Mittenzwei: *Die Intellektuellen. Literatur und Politik in Ostdeutschland 1945-2000*. Berlin 2003, S. 326.

Amanda, Volker Brauns *Hinze-Kunze-Roman*, Heiner Müllers *Wolokolamsker Chaussee*.

In dem letzten Jahrzehnt des DDR-Staates kam es zu einer Unzufriedenheit jüngerer Schriftsteller, die sich weiter entwickeln wollten aber nach ihrer Meinung war das unmöglich gegen das Establishment der bekannten Spitzenautoren anzukämpfen.[47] Sie richteten die Vorwürfe vor allem gegen den Aufbau-Verlag, der „die elitäre Literatur von der »Kuhschwanzliteratur« trennte".[48] Die neue Generation der Schriftsteller sah doch ihre Chance eines Einflusses auf die Gesellschaft in der Literatur. Zu den neuen Autoren der achtziger Jahre gehörten: Sigrid Damm, Angela Krauβ, Brigitte Struzyk, Beate Morgenstern, Christiane Grosz, Joochen Laabs, Kerstin Hensel und andere. Auch diese Gruppe der Schriftsteller kritisierte die SED-Regierung, aber sie stoβ sich von der Tradition der Aufbaugeneration ab. Der Traditionsbruch mit der DDR-Literatur war politisch motiviert und Sascha Anderson fasste es so auf:

> […] eine generation, die ihre jugendideale, die zur zeit ihrer jugendzeit innerhalb einer ungeteilten welt dieselben waren (kein faschismus — also sozialismus, frieden und keine ausbeutung) kommt an die macht und versucht mit der last ihrer unmenschlichen erfahrungen diese ideale zu verwirklichen, teilung der welt in unterschiedliche lage, tagespolitik und deren wirkung auf innergesellschaftliche prozesse, politische notwendigkeiten wie grenze, mauer, stabile zustände als notwendigkeit, all diese erscheinungen werden von der nun folgenden generation mit den idealen der väter identifiziert. Keine selben erfahrungen, aber möglichkeit das leben zu erfahren, was einem in form von brennpunkten auf der welt über fernsehen, medien, schule usw. gezeigt wird, lässt diese jugend nicht nur an deb begriffen der väter zweifeln (krieg, frieden) sondern lässt sie auch lebensformen suchen und probieren, die nicht in die gesetzlichkeiten einer gesellschaft passen, die von den vätern erstellt wurden.[49]

In der letzten Phase der DDR fungierte eine „Nischengesellschaft"[50], die sogar von der SER-Regierung manchmal toleriert und privilegiert wurde. Die Schriftsteller

[47] Ebenda.
[48] Vgl. ebenda, S. 325.
[49] Sascha Anderson. In: Peter Böthig/Klaus Michael (Hrsg.): *MachtSpiele. Literatur und Staatssicherheit im Fokus des Prenzlauer Bergs*. Leipzig 1993, S. 265-266. Zit. nach: Werner Mittenzwei: *Die Intellektuellen. Literatur und Politik in Ostdeutschland 1945-2000*. Berlin 2003, S. 327.
[50] Den Begriff „Nischengesellschaft" hat der erste Leiter der Ständigen Vertretung der Bundesrepublik in der DDR, Günter Gaus eingeführt. Er beschreibt diese Erscheinung folgendermaβen: „Was ist eine Nische in der Gesellschaft der DDR? Es ist der bevorzugte Platz der Menschen drüben, an dem sie Politiker, Planer, Propagandisten, das Kollektiv, das groβe Ziel, das kulturelle Erbe – an dem sie das alles einen guten Mann sein lassen, Gott einen guten Mann sein lassen und mit der Familie und unter Freunden die Topfblumen gieβen, das Automobil waschen, Skat spielen, Gespräche führen, Feste feiern. Und überlegen, mit wessen Hilfe man Fehlendes besorgen, organisieren kann, damit die Nische noch wohnlicher wird[…] Nischen sind manche Wohnungen, in denen alte Möbel und andere Antiquitäten gesammelt werden, bei deren Erwerb man dem devisenhungrigen staatlichen Antiquitätenhandel zuvorkommen konnte. Eine der schönsten Nischen ist die eigene Datsche, wie man – mit >e< am Ende – das russische Wort >datscha< gewöhnlich ausspricht: die Weiterentwicklung der Gartenlaube, zum Sommerhaus am Waldrand oder Seeufer, möglichst winterfest ausgebaut". Günter Gaus: *Wo Deutschland lieg*t München 1987, S. 117-119. Zit nach: Werner Mittenzwei: *Die Intellektuellen. Literatur und Politik in Ostdeutschland 1945-2000*. Berlin 2003, S. 346.

wie Christa Wolf, Günter de Bruyn oder Christoph Hein flüchteten in eine solche Nische, außerhalb Berlins, wo sie auf dem Land in ihren Landwohnhäusern und in den Datschen arbeiteten. Die Datschen verwandelten sich in der Honecker-Ära in politische Orte und das Private hatte mehr Platz in der Gesellschaft. In der Nische sollte man den Weg aus der Krise finden und die DDR-Doktrin weiter ausbreiten:

> Am Anfang der achtziger Jahre beschritt eine ganze Reihe von Philosophen und Sozialwissenschaftlern, von Literaten und Künstlern einen ähnlichen Weg – heraus aus den großen und zentralen und hinein in die kleinen und peripheren Institutionen.[51]

Nach der „Wende" und dem Fall der Mauer befanden sich die DDR-Schriftsteller in einer neuen Wirklichkeit. Die Wiedervereinigung Deutschlands versetzte sie in eine neue kulturelle, politische und gesellschaftliche Situation, in der sich die Autoren oft nicht wiederfinden konnten. Manche von ihnen verstummten zeitweilig, andere gerieten in einen schwierigen Zustand. Diese Erscheinungen brachten Verzweiflung mit sich und führten zur sogenannten Ost-Nostalgie.[52] Diese „Ostalgie" war eine neue Art deutscher Melancholie.

Seit der „Wende" erlitt die DDR-Literatur einen Kurssturz:

> War es bis zur Wende 1989/1990 üblich, der Literatur aus der DDR einen großzügigen Bonus einzuräumen, sofern sie auch nur Spurenelemente der Kritik und des Widerspruchs erkennen ließ, so ist seither das geistige Klima gekippt.[53]

Jeder Autor verarbeitete die Erfahrung der Wende auf seine eigene Weise, man müsste also eher Individualfälle besprechen. Das erschütternde Bekenntnis eines leidenden Dichters legt Günter Kunert in seinem Gedicht *An einem ostalgischen Dichter* ab, geschrieben aus der Perspektive der deutschen Einheit:

> Das gekränkte Ich rebelliert
> gegen seine Niederlage
> als „Sieger der Geschichte"[54]

Summary

The article presents German intelligentsia in the context of socialism as well as outlines the role and status of the writer in East Germany. Writers and poets depended on cultural state policy and did not have freedom of expression their views.The significant point for intelligentsia was Bitterfeld conference during which the party leaders set goals for writers and poets.They embraced among others creation a new socialist base and gaining trust for the state. After the conference writers had a new

[51] Wolfgang Engler: *Jenseits des Machtprinzips*. In: Die Zeit Nr. 15 vom 9. April 1993, S. 67.
[52] Wolfgang Emmerich: *Kleine Literaturgeschichte der DDR* (erweiterte Neuausgabe), 1.Taschenbuchausgabe, Berlin 2000, S. 498.
[53] Wolfgang Emmerich: *Die andere deutsche Literatur. Aufsätze zur Literatur aus der DDR*. Opladen 1994, S. 7.
[54] Günter Kunert: *Nacht Vorstellung. Gedichte*. München-Wien 1999, S. 18.

purpose established. It involved literary and creative cooperation with workers. The author shows the role of German intellectualists in the course of socialist times, taking into consideration the crucial historic dates, events as well as ruling bodies of the German Democratic Republic.

Bibliographie

Agde, G. (Hrsg.), *Kahlschlag: das 11. Plenum des ZK der SED 1965. Studien und Dokumente*, Berlin 1991.
Berbig, R., In *Sachen Biermann*, Berlin 1994.
Böthig, P. M., Klaus (Hrsg.), *MachtSpiele. Literatur und Staatssicherheit im Fokus des Prenzlauer Bergs*, Leipzig 1993.
Dahrendorf, R., *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, München 1974.
Drescher, A. (Hrsg.), *Die Dimension des Autors. Essays und Aufsätze, Reden und Gespräche 1959-1985*, Berlin/Weimar 1986.
Drescher, A. (Hrsg.), *Dokumentation zu Christa Wolf Nachdenken über Christa T*, Hamburg/ Zürich 1991.
Emmerich, W., *Die andere deutsche Literatur. Aufsätze zur Literatur aus der DDR*, Opladen 1994.
Emmerich, W., *Kleine Literaturgeschichte der DDR*, Frankfurt am Main 1989.
Emmerich, W., *Kleine Literaturgeschichte der DDR* (erweiterte Neuausgabe), 1.Taschenbuchausgabe, Berlin 2000.
Engler, Jürgen/Rönisch, S., *Moralität ohne Rückhalt*. In: *DDR-Literatur `85 im Gespräch*, Weimar 1986.
Engler, W., *Jenseits des Machtsprinzips*. In: *Die Zeit* Nr. 15 vom 9, April 1993.
Erhart, Walter /Niefanger, Dirk (Hrsg), *Zwei Wendezeiten. Blicke auf die deutsche Literatur 1945-1989*, Tübingen 1997.
Fühmann, F., *Kabelkran und Blauer Peter*, Hinstorff- Verlag, Rostock 1961.
Fuhrmann, H., *Vorausgeworfene Schatten. Literatur in der DDR- DDR in der Literatur. Interpretationen*, Würzburg 2003.
Hager, K., *Erinnerungen*, Leipzig 1996
Jäger, M., *Kultur und Politik in der DDR. Ein historischer Abriß*, Köln 1994
Klussman, P. G., *Anmerkungen zur Geschichte der DDR-Literatur*. In: Hans Christoph Graf von Nayhauss/Krzysztof Kuczyński (Hrsg.): *Im Dialog mit der intellektuellen Germanistik*, Wrocław 1993.
Kraus W., *Der fünfte Stand. Aufbruch der Intellektuellen in West und Ost*, Frankfurt am Main 1990.
Kunert, G., *Nacht Vorstellung. Gedichte*, München-Wien 1999.
Lipset, S., M., *Political Man*, New York 1960, S. 311. Zit. nach: Dahrendorf, Ralf: *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, München 1974.
Ludorowska, H., *Adieu, NRD! Biografie pisarzy z perspektywy postenerdowskiej der DDR*, Lublin 2006.
Ludorowska, H., *Strategien der Selbstdarstellung in Schriftstellerautobiographien aus der DDR*, Lublin 2006.
Mittenzwei, W., *Die Intellektuellen. Literatur und Politik in Ostdeutschland 1945-2000*, Berlin 2003.
Neutsch, E., *Spur der Steine*, Mitteldeutscher Verlag, Halle/Saale 1964.
Reimann, B., *Ankunft im Alltag*, Verlag Neues Leben, Berlin 1961.
Schmitt, Hans-Jürgen, *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur. Die Literatur der DDR*, Band 11, München/Wien 1983.
Schmitt, Hans-Jürgen: *Literaturbetrieb als Staatsmonopol*. In: Ders. (Hrsg.) *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Bd. 11. Die Literatur der DDR*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1983.
Walther, J., *Protokoll eines Tribunals*, Reinbek bei Hamburg 1991.
Walter, J., *Sicherungsbereich Literatur. Schriftsteller und Staatssicherheit in der Deutschen Demokratischen Republik*, Berlin 1996.
Weber, P., *Umstrittenes kulturelles Erbe und deutsche Kulturnation*. In: Udo Wengst/Hermann Wentker (Hrsg.): *Das doppelte Deutschland. 40 Jahre Systemkonkurrenz*, Berlin 2008.
Wolf, Ch., *Der geteilte Himmel*. Mitteldeutscher Verlag, Halle/Saale 1963.

Margarita VARAVA
Państwowy Akademicki Uniwerystet Nauk Humanistycznych w Moskwie

СОВРЕМЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК И МОРАЛЬНЫЙ КРИЗИС ОБЩЕСТВА:ВЗГЛЯД АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Современный интенсивно меняющийся и развивающийся мир погружает человека в пронизанную информационными технологиями среду. Информационные технологии создают уже свою особую сферу бытия – виртуальную реальность, которая начинает вытеснять реальность естественную. Это порождает значительные нравственные проблемы, которые волнуют профессиональное философское сообщество. Но при этом, несмотря на то, что технически мир развивается, а развитие виртуального мира с необходимостью оказывает влияние на аксиологическую систему личности, духовные проблемы и моральные дилеммы по-прежнему не находят однозначного ответа.

В этом контексте особенно остро встает проблема опустошения внутреннего мира личности. Деятельно проявляясь в социуме, личность при этом не реализует свое Я, индивидуальное и неповторимое в классическом картезианском смысле, а лишь использует отработанные, стандартные механизмы социальной реализации. Поставленная в массовое производство «реализовавшаяся личность» является популярным продуктом на рынке социального мира. Применяя на себя те или иные стандарты поведения и используя некие специфические атрибуты, можно воплотить в себе какой-либо образ, пользующийся общественным одобрением, или же, напротив, социальным упреком. Все это зависит от выбора индивида.

При этом настоящее проявление личности в ее искреннем порыве пугает общество. Желая защититься от этого, людям предлагается выбрать тот или иной паттерн поведения, а учитывая и какие-то нонконформистские проявления и устремления людей, предлагаются модели и для такой реализации. Подсознательно чувствуя опустошенность и одиночество (в экзистенциальном смысле) и максимальную релятивизацию морально-нравственных основ, общество ищет образец универсально-унифицированного «чистого разума» в виртуальном мире, возлагая надежды на чистую рациональность искусственного интеллекта. Эти поиски, очевидно, характерны для информационного, постиндустриального общества, которое является благотворной почвой для повсеместного распространения информации и реализации новых, сетевых интеллектуально-творческих проектов.

Западные мыслители столкнулись с проблемой морального кризиса в обществе и культуре еще в середине XX века. Так, Жан-Франсуа Лиотар рассматривает эти вопросы в постмодернистской парадигме, указывая на тот факт, что основной чертой нашего времени является «недоверие в отношении

метарассказов».[1] Это значит, что «нарративная функция теряет свои функторы: великого героя, великие опасности, великие кругосветные плавания и великую цель».[2] Можно наблюдать текучесть, нестабильность, временность в образовании новых форм и способов выражения. В художественной форме его слова подтверждает Джон Фаулз: «В последние пятьдесят лет роман вытесняется из жизни, не важно, как говорил Л. Витгенштейн, в силу каких причин. Обстоятельства навязывают нам вытеснение романа… […] Роман теперь повествует о вещах и событиях, которые другие художественные формы описывают гораздо лучше».[3]

Таким образом, мы наблюдаем процессы коренного изменения всех сфер культурной жизни, которые с необходимостью отражаются на внутреннем мире современного человека.

Дж. Фаулз как писатель, используя художественные приемы для описания рассматриваемой ситуации, своей творческой интуицией предчувствует наступления морального кризиса в обществе, и как следствие, внутри каждого человека. На это нам хотелось бы обратить особое внимание, сопоставив воззрения Фаулза как представителя литературы, с воззрениями другого крупного представителя интеллектуальной мысли XX века – Аласдера Макинтайра. Сопоставление взглядов двух мыслителей поможет нам лучше понять причины возникновения многих нравственных проблем современного человека. И на основе этого, можно искать пути решения этих коллизий.

Макинтайр – крупный философ-этик, один из главных представителей аналитического направления в своей работе «После добродетели», увидевшей свет в 1981, следующим образом характеризует сложившуюся ситуацию: «Если я прав, то в области морали мы имеем лишь фрагменты концептуальной схемы, обрывки, которые в отсутствие контекста лишены значения. На самом деле у нас есть лишь подобие морали, и мы продолжаем использовать многие из ключевых ее выражений. Но мы утратили – если не полностью, то по большей части – понимание морали как теоретическое, так и практическое».[4] Это достаточно серьезное заявление исследователя, который может считаться экспертом в области духовного взаимодействия между людьми.

Он считает, что неразрешимость моральных проблем вызвана тем, что в обществе нет универсальных критериев установления моральной истины. Выводы Макинтайра неутешительны: «Язык и видимость морали продолжают существовать, несмотря на то, что целостная субстанция морали в значительной степени фрагментирована и даже частично разрушена».[5] Многообразие моральных кодексов и доктрин с точки зрения Макинтайра является не плюрализмом, но «негармоничной мешаниной плохо подобранных

[1] Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко – М.: Институт экспериментальной социологии; Спб.: Алетейя, 1998. (серия Gallicinium). – С. 10
[2] Там же. – С. 10
[3] Фаулз Дж. Кротовые норы: Сб. / Дж. Фаулз; Пер. с англ. И. Бессмертной, И. Тогоевой. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. (Мировая классика). – С. 34
[4] Макинтайр А. После добродетели: Исследовния теории морали / Пер. с англ. В.В. Целищева – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2002. – С. 7.
[5] Там же. – С. 10.

фрагментов».[6] Автор сетует на отсутствие исторической трактовки нравственной философии и на то, что сегодня великие мыслители прошлого рассматриваются вне культурного контекста.

Макинтайр выдвигает два основных тезиса. Во-первых, человек, ставший автономным моральным субъектом и освобожденный от теологических доктрин и нравственных императивов, рассматривается теперь как полностью самостоятельный в своем моральном авторитете. Во-вторых, как пишет сам автор: «… унаследованные, частично преобразованные правила морали должны были приобрести новый статус, будучи лишены своего старого телеологического и даже более древнего категорического характера, который свойственен проявлению божественного закона».[7] А так как новые правила не способны получить этот новый статус, при которой ссылка на них становится легитимной, то любая попытка обосноваться на них становится лишь способом выражения частной воли и желания. Сегодняшняя моральная ситуация парадоксальна и противоречива. От человека требуют обретения твердой моральной автономии, холодного и не замутненного мышления, а обретения этой индивидуальной воли не возможно иначе как через обращение к релятивным нормам и правилам, которые не могут служить «всеобщим законом».

Макинтайр обращает внимание на эмотивизм – этическую доктрину, в которой все моральные суждения являются выражениями личной симпатии индивида. Это предельная релятивистская концепция, в которой явное отсутствие предиката истинности или ложности, поскольку все суждения являются выражениями личной установки человека. Что с необходимостью говорит об отсутствии единого рационалистического метода для установления некоей единой безусловной моральной истины.

Эмотивистская доктрина легитимирует абсолютно все моральные установки, при этом наличие самой моральной установки как таковой не обсуждается, т. к. даже отсутствие моральной установки, согласно эмотивизму, тоже есть моральная установка (в отличие от имморализма Ницше). Эмотивизм отталкивается от посылки, что все прошлые попытки установить единую мораль рациональным способом, были неэффективными, а иногда оканчивались провалом, как, например, «проект Просвещения». Очевидно, что как моральная доктрина эмотивизм слаб и несостоятелен. Однако, парадоксальным образом, мы можем наблюдать его скрытое влияние на современную философскую и социальную культуру. Можно отследить его проявления. Например, истина в социальной жизни перестала иметь «ореол ценности» и была заменена психологической и терапевтической эффективностью. В этом контексте можно привести высказывание современного философа-этика Н.В. Голик: «Эйфорически «опьяненное» невиданными ранее возможностями интеллектуальной свободы сознание современного человека часто оказывается

[6] Там же. – С. 17.
[7] Макинтаир А. После добродетели: Исследовния теории морали / Пер. с англ. В.В. Целищева – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2002. – С. 89.

поверхностным, неспособным к метафизическому измерению обсуждаемых вопросов».[8]

Таким образом, анализ морального языка современного общества, произведенный А. Макинтайром, позволяет заключить, что эмотивизм является господствующей установкой, что неизбежно влечет за собой релятивизацию этический ценностей. Это порождает значительные трудности морального порядка, создавая комплекс проблем, которые этическая теория называет моральными дилеммами, и над разрешением которых бьются не только профессиональные философы-этики, но и все люди доброй воли. Однако философия выполняет в этом важную работу: она показывает наиболее значительные области и дает язык, с помощью которого можно интерпретировать эти феномены наиболее адекватно.

Размышления о внутренней сути человека с неизбежностью приводят к такому понятию, как эмотивное «Я». Проблема глубинной интроспекции личности имеет долгую историю, идущую от Августина через Декарта к Фрейду.[9] Однако в аналитической философии Макинтайра она имеет особое измерение. Это «Я» существенно отличается от своего исторического предшественника – картезианского «Я» – активного, действующего, мыслящего субъекта. Новое «Я» предельно разрозненное и расплывчатое, стремящееся быть в стороне от любых ситуаций, лишенное какой-либо социальной идентификации. Философ говорит: «Демократизированное Я, не имеющее необходимого социального содержания и необходимой социальной идентичности может быть чем угодно и кем угодно, потому что оно есть в себе и для себя ничто».[10]

Предтечами, чувствующими приближения этого нового «Я», делавшими попытки концептуализировать его, были с одной стороны, экзистенциалисты, Ж.-П. Сартр, в частности, а с другой стороны, социологи, такие, как Эрвинг Гоффман. Это два диаметрально разных подхода. Сартр выдвигает концепцию «Я» максимально отделенного от своей социальной определённости. Гоффман, напротив, представляет идею предельно субстанциализированного «Я», полностью служащего своим социальным идентичностям и являющегося неким «крюком» для навешивания этих социальных ролей. Оба мыслителя выдвигают крайние характеристики нового «Я», которые, по сути, являются двумя сторонами одной медали. Главный вывод, который можно сделать из идей Сартра и Гоффмана – это то, что новый индивид лишен рассудительного начала и целостного состояния согласия с самим собой.

С одной стороны, индивид полностью отчужден от социальных идентичностей, которые не оправдали себя в историческом значении. Человек перестал отождествлять себя с ними, но не потому, что стал истинно автономным и самостоятельным, а потому что у него не было иного варианта. Альтернативой слиянию с ложными и неэффективными социальными ролями

[8] Голик Н.В. Этическое в культуре. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 5.
[9] См. обстоятельное исследование Александер Ф., Селесник Ш. Человек и его душа: познание и его врачевание от древности и до наших дней (М., 1995).
[10] Макинтаир А. После добродетели: Исследовния теории морали / Пер. с англ. В.В. Целищева – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2002. – С. 45

было лишь полное отречение от них, безусловно, подразумевающее возникновение ситуации, когда «с водой выбросили ребенка».

С другой стороны, исходя из точки зрения Гоффмана, мы наблюдаем бегство от самого себя. Боязнь окунуться в свои метафизические глубины из за неспособности их правильно понять и смыслить, вынуждает человека наоборот искать поверхностной реализации в социуме, которое тоже не является истинным. Полное слияние со своей социальной ролью с необходимостью влечет потерю самого себя, своей индивидуальности и неповторимости. У человека просто нет инструментов для познания «настоящего себя». Увидев свою настоящую сущность, человек просто не будет знать, что с ней делать и куда ее приложить. Возникает опасность неврозов и депрессий, а также комплекса неполноценности и прочих психических девиаций, которые, в прочем, уже стали нормой в современном социальном мире, так как подвержено этим отклонениям подавляюще большинство жителей западной цивилизации, и избежать попадания в психологические тупики очень трудно.

Социальное стремится к репрессии индивидуального, личностного, которое, в свою очередь, чтобы спастись от обезличивающего действия социума, вынуждено прибегать иногда к аморальным и асоциальным проявлениям. Э. Гидденс в книге «Устроение общества» обратил внимание на «рутинный характер социальной жизни». Рутина, образующая основной элемент повседневной социальной деятельности, является в то же время жизненной для функционирования психологических механизмов, посредством которых удовлетворяется потребность в надежности или «онтологической безопасности».

Социум посредством рутины выполняет функцию подавления деструктивных импульсов, идущих из глубин бессознательного: «Действуя преимущественно на уровне практического сознания, рутина вклинивается между потенциально взрывоопасным содержимым бессознательного и рефлексивным контролем деятельности, осуществляемым ее субъектами».[11] Здесь и возникает необходимость этики, которая сможет обуздать и нивелирующие тенденции социума, и асоциальные действия индивида, направив их в позитивное и продуктивное друг для друга русло.

Итак, с точки зрения философии – нравственный мир человека, включая само человека, является некоей очевидной данностью, не подлежащей рациональной дефиниции. С точки зрения психологии ситуация иная; поскольку здесь необходимо выявлять мотивы, описывать аффекты, корректировать поведение, то человек уже не представляет собой целостности. Это выводит на более сущностное отличие философии от психологии, которое, в том числе, проявляется и в различном отношении к фундаментальным нравственным ценностям, например, к добру.

Таким образом, трансформация Я произошла параллельно с изменениями языка морали и способов и форм морального дискурса. Следовательно, нельзя разделять эти два факта, но необходимо исследовать их вместе, как две стороны одной медали.

[11] Гидденс Э. Устроение общества. Очерк теории структурации / Энтони Гидденс. – М. : Академический Проект, 2003. – С.19.

Джон Фаулз подходит к этим же вопросам двумя десятилетиями раньше с позиции писателя, с интуитивным чувствованием кризиса нравственной ситуации XX века. Фаулз обычно изучается лишь в контексте его художественного творчества. Однако, этико-философские воззрения Фаулза, изложенные им в его философском сочинении «Аристос», затрагивают острейшие социальные и этические проблемы. Но они, как правило, остаются в тени его литературного творчества.

Сам автор признает, что его рассуждения зачастую не имеют необходимой доказательной базы, но оправдывает себя тем, что изначально не рассчитывал писать строго-научный трактат, соответствующим всем академическим стандартам, а наоборот, выбирает вольную манеру личных рассуждений, что делает его произведение более ярким и непринуждённым. Тем более, что Фаулз и не считает это недостатком: «…я ни за что не соглашусь, что философия – только наука или когда-нибудь станет таковой».[12]

Тем самым Фаулз вырывает свои философские рассуждения из клетки строгой аналитики, выражаясь на живом языке. Фаулз затрагивает весь спектр этических вопросов, которые не могут не волновать современного, особенно молодого человека. Это проблемы человеческой свободы и несвободы, добра и зла, смысла жизни и смерти, любви и сексуальности, брака, феминизма и т. д. Отождествляя любовь и брак, он в частности говорит, что брак есть «самый благородный тип отношений», который имеет онтологические, биосоциальные основы, поскольку: «Мужчина и женщина два самых могущественных биологических принципа; их бесконфликтное взаимодействие в обществе есть один из признаков социального здоровья».[13]

В целом, автор формулирует свое кредо таким образом: «моей главной заботой было сохранение свободы личности в условиях неотвратимой угрозы нашего века – принуждения к конформизму».[14] Главная забота Фаулза – это «забота о сохранении и духовном росте личности».[15]

По форме Фаулз – атеист, но его рассуждения о Боге очень глубоки и эмоционально прочувствованы и, по сути своей, не являются атеистическими в строгом смысле слова. «Я не считаю себя атеистом, однако мое представление о «Боге» и о неизбежном отсутствии у нас «хозяина» обязывает меня вести себя в обществе так, словно я – атеист».[16] Также далек Фаулз и от узкого натуралистического толкования мироустройства, являясь по форме агностиком. Но его агностицизм гораздо утонченнее и грациознее стандартного понимания этого термина. «Мы никогда до конца не узнаем, почему мы есть, почему вообще все есть или должно быть».[17]

В метафизической тайне бытия он видит источник энергии и всякого прогресса – незнание подталкивает нас вперед, к открытию новых горизонтов покорению новых вершин. Бесконечный космос, непознанные пространства,

[12] Фаулз Д. Аристос / Джон Фаулз; пер. с англ. И. Бессмертной. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – С. 17
[13] Фаулз Д. Аристос. – М. : АСТ, 2008. – С. 251, 267.
[14] Там же. – С. 78.
[15] Там же. – С. 67.
[16] Там же. – С. 41.
[17] Там же. – С. 38.

«океанские глубины тьмы и света»[18] – вот, что вдохновляет человека и заставляет его действовать и развиваться. В определенном смысле, Фаулз продолжает традицию апофатического богословия. Он пишет: «Бог» – бесконечно непознаваемое […] Нам никогда не удастся до конца узнать, *почему оно* [существование] *есть*».[19]

Здесь цепочку рассуждений Фаулза можно трактовать следующим образом. Автор говорит, что можно лишь проследить внешние проявления гармоничного и разумного мироустройства, уяснить закономерности того, что эта жизнь будет и далее продолжаться. Но исток этого существования, его первопричину, списываемую на категорию «Бога» мы никогда не познаем. Иными словами Фаулз ставит знак вопроса на месте, где логическим путем умещается понятие Бога, отрицая при этом, что Бог есть личность. Жизнь, по мнению, Фаулза, глубоко апофатична и таинственна, в метафизическом смысле слова: «… его [Бога] не-бытие вездесуще, как вездесуще и его воздействие».[20] Таким образом, приходим к выводу, что Фаулзу свойственно свое, философское понимание Бога, не тождественное ни атеизму, в строгом смысле слова, ни догматическому мышлению.

Большой интерес вызывают мысли Фаулза о феномене смерти в контексте современной культуры. Писатель демонстрирует, какой статус занимает смерть в современном обществе, и как она влияет на сознание и поведение европейца XX века. Отношение к смерти представителя западного среднего класса, ведущего гедонистический образ жизни, можно охарактеризовать, как боязливость, неприязнь, переходящая в ненависть. Человек не любит и не хочет думать о смерти в метафизическом ключе, воспринимая лишь как некий досадный факт нашего существования. С точки зрения Фаулза, причинами такого отношения является то, что «… она [смерть] преждевременно обрывает жизнь, а мы не знаем, что кроется за нею».[21]

Также он высказывает и свои личные установки по этому вопросу. Очевидно, общий тон размышлений Фаулза был задан Мартином Хайдеггером. «Чем более абсолютной представляется смерть, тем более подлинной становится жизнь»[22], пишет Фаулз, полностью выражая, тем самым, «бытие-к-смерти» Хайдеггера, где «…существование в непрерывном предвосхищении собственной смерти – это выделение себя из безопасной анонимности повседневного пребывания среди “людей”».[23] Именно экзистенциально осмысленный факт собственной будущей смерти делает бытие подлинным и полноценным. Неизбежность смерти нисколько не должна нас пугать. Более того, в свете этого, как отмечает Фаулз: «Я не меньше, а больше люблю жизнь».[24]

Он полностью солидаризируется с «предвосхищающим», т. е. решительным (в онтологическом, а не этическом смысле) по отношению к предстоящей

[18] Там же. – С. 41.
[19] Там же. – С. 32.
[20] Фаулз Д. Аристос. – М. : АСТ, 2008. - С. 33.
[21] Там же. – С. 42.
[22] Там же. – С. 50.
[23] Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера. – Серия «Мир культуры, истории и философии». – СПб.: Издательство «Лань», 2000. – С. 84.
[24] Фаулз Д. Аристос / Джон Фаулз; пер. с англ. И. Бессмертной. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – С. 50.

смерти, характером бытия Dasein. О смерти нельзя умалчивать и делать вид что ее нет, или, что факт ее наступления хоть и неотвратим, но совершенно незначим для нас. Наоборот, «… как настоящая жена, она одушевляет любую ситуацию, имеющую значение в моей жизни, она вся целиком есть *часть* моей жизни, она не вовне, не против нее, не противоположна ей. Я принимаю смерть полностью, во всех смыслах этого слова; я люблю ее и уважаю за то, что она для меня значит».[25] Таким, подлинно экзистенциальным пассажем, Фаулз суммирует свои размышления о смерти. Полный философского пафоса, Фаулз ратует за настоящее понимание отологического значения феномена смерти и сущности человеческого бытия.

Особенно интересны идеи Фаулза относительно свободы. Изначально он возвеличивает понятие свободы, считая ее одной из главных ценностей человеческой жизни: «Свобода воли – величайшее из человеческих благ».[26]

Фаулз подходит к процессу обретения индивидом относительной свободы с достаточно рациональным отношением, выдвигая абсолютно трезвый, лишенный каких-либо наивных и инфантильных спекуляций на тему анархии, тезис об обязательном и необходимом повышении своего интеллектуального уровня, «углублений знаний, как о себе, так и о жизни». Это требует, согласно писателю, «более высокого уровня всеобщего образования», и более всего это требует «социального равенства». В этой ситуации возрастает также и значимость искусства, которое приобретает также социальные функции, а не остаётся в круге исключительно эстетических забот.

Такового выражение социально-этического требования Фаулза: в высоком уровне образования находится возможность нравственного оздоровления общества. При этом, будучи человеком, обладающим знанием человеческой природы, Фаулз далек от этического романтизма и утопизма. Он позиционирует себя как экзистенциалист и атеист, но в действительности за всем этим просматривается призыв к этическим усилиям личности. Именно этика в контексте современной во многом обездушенной культуры и может выступить в качестве того начала, на которое возложены самые большие надежды.

Свои идеи писатель высказал в конце 60-х годов XX века, но они остаются остроактуальными и по сей день.

Важной в этико-философском наследии Джона Фаулза является категория «немо», раскрывающая нравственно-противоречивую сущность современного человека, и которую сам автор считает новоприобретенным, четвертым элементом в психической структуре человека, помимо «сверх-Я», «Я» и «Оно». Заимствованный из фрейдизма термин подразумевает не только свое обычное значение – «никто», но и «то состояние, при котором человек оказывается никем, состояние “никтожества”».[27]

Фаулз пишет, что состояние «немо» есть некое «анти-эго» в психической структуре человека, являющееся вредным для него и наносящим деструктивное воздействие на внутренний мир личности. Более того, немо имеет свойство

[25] Там же. – С. 51.
[26] Фаулз Д. Аристос / Джон Фаулз; пер. с англ. И. Бессмертной. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. - С. 38.
[27] Фаулз Д. Аристос. – М. : АСТ, 2008. – С. 69.

разрастаться и усиливать свое влияние, по мере самоосознания человеком своей социальной неполноценности, в сравнении с окружающими его людьми, так как полное и абсолютное искоренение своих психологических и физических изъянов невозможно, и помочь в этом не сможет ни одна наука. Можно бесконечно представлять, кем я никогда не смогу быть и чего никогда не смогу достигнуть, тем самым усиливая метафизическое чувство душевной пустоты и болезненности.

При этом Фаулз замечает, что чувство внутреннего «немо» появилось у человека не так уж и давно (в отличие от первичных импульсов сексуального влечения и инстинкта самосохранения), являясь продуктом современной цивилизации, капиталистической экономики и повсеместного чрезмерного потребления. Современный человек живет постоянным метафизическим чувством «немо». Человек проецирует культурно-социальную ситуацию в обществе на свой внутренний мир, в результате чего испытывает чувство ненужности, тщетности и преходящести. «Все мы – неудачники: все мы умрем»[28], – так Фаулз аккумулирует мысль, которая рефреном повторяется в обыденных ситуациях людей сегодняшнего дня.

Главными характеристиками социальной ситуации являются «поверхностность, пустячность, мода». Все поступки, совершаемые человеком, служат для компенсации чувства внутренней душевной пустоты. У человека возникает внутренняя потребность доказать, что он «есть», что его существование не является случайным и бессмысленным. «Я хочу, чтобы мир меня запомнил», – думает современный человек. Для этой цели можно не гнушаться ничем – если человек не способен творить добро, то он совершает обратное, ведь это тоже оставляет след в памяти и выполняет компенсаторную функцию возмещения своей неполноценности путем интенции агрессии на более незащищенного индивида.

С другой стороны, из чувства конформизма, боясь проявить свою истинную сущность, человек прибегает к уже существующим шаблонам и маскам, гарантирующим успех: «Анонимность, выраженная в соблазне скрываться за вымышленными именами, и, на первый взгляд, безнаказанно вредить без риска понести ответственность».[29] Таким образом, человек желает преодолеть свою телесную смертную кончину, которая вызывает у него панический параноидальный страх, путем укоренения себя в бестелесной, духовной вечности. В частности, это является причиной веры в загробную жизнь, попытка «обмануть» немо.

Фаулз предлагает два варианта решения этой проблемы: избавления от разъедающего чувства «немо» и победить его. Первый способ – приспособление, второй способ – вступление в конфликт.

В первом случае имеет место быть абсолютный конформизм личности. Человек полностью принимает общество, в котором он живёт; одобрят его

[28] Фаулз Д. Аристос. – М. : АСТ, 2008. – С. 71.

[29] Скворцов А.А. Этико-правовые механизмы регулирования современной коммуникации // Проблемы этики: Философско-этический альманах: Вып. III. Юбилейное издание, посвященное 70-летию воссоздания философского факультета в структуре МГУ имени М.В. Ломоносова – М.: Алькор Паблишерс, 2012. – С. 92.

ценности, стиль жизни, символы успеха, пути достижения социального статуса, адекватного данному сообществу. Следовательно, человек имеет открытую и конкретную методологию достижения успеха, обретения чувства собственного «Я». Таким образом, достигая определённого желательного и достаточного для данного человека уровня, он перестает быть «никем» и одерживает своего рода победу над своим «анти-эго».

Второй способ, в свою очередь, подразумевает вступление в конфронтацию со своим «немо». Следуя этому пути, необходимо выбрать свой уникальный образ жизни и поведения, независимый от оценки других членов общества. «Я выстраиваю тщательно продуманный уникальный тип личности, действуя без оглядки на толпу».[30] Фаулз отмечает, что большая часть современного искусства идет по этому пути. Очевидны непрекращающиеся поиски своего собственного стиля, но зачастую, содержание предается забвению. Очень редко можно встретить настоящее произведение искусства, а не очередной симулякр. Причина этого безудержного творческого процесса – панический страх остаться никем. Повсюду – распространённые и растиражированные копии настоящих произведений искусства. Встречающиеся на каждом шагу, они напоминают нам, что мы – никто, заставляя срочно приступать к продуцированию чего-то своего, по сути своей пустячного и «однодневного». «Все мы жертвы тирании немо»[31], – заключает Фаулз.

Таким образом, как писатель, тонко чувствующий эстетические аспекты бытия, Фаулз раскрывает глубочайшую нравственную дефективность современного общества и культуры. На своем художественном языке он выразил практически все то, о чем говорили величайшие умы XX века. Это заставляет нас в свою очередь обратить более пристальное философское внимание на творчество этого выдающегося современного писателя и философа.

Summary

The article is devoted to the problem of crisis of moral thinking of a conterporary human and its reflection in present language of moral philosophy. It is a comparative analysis of the approach presented by Alasdair MacIntyre, who specializes in analytic philosophy, on the basis of his work "After Virtue" and a writer John Fowles on the basis of his philosophical Trakata "Aristos".

Библиография

Александер, Ф., Селесник, Ш., *Человек и его душа: познание и его врачевание от древности и до наших дней*, Прогресс-Культура, Москва 1995.

Гидденс, Э., *Устроение общества. Очерк теории структурации* / Энтони Гидденс, Академический Проект, Москва 2003.

Гиренок, Ф.И., *Удовольствие мыслить иначе*, Академический проект; Фонд «Мир», Москва 2010. (Философские технологии: hicetnunc).

Голик, Н.В., *Этическое в культуре*, Санкт-Петербургское философское общество, Санкт-Петербург 2002.

[30] Фаулз Д. Аристос. – М. : АСТ, 2008. – С. 73.
[31] Там же. – С. 75.

Лиотар, Ж.-Ф., *Состояние постмодерна* / Пер. с фр. Н.А. Шматко – М.: Институт экспериментальной социологии; Алетейя, Санкт-Петербург 1998 (серия Gallicinium).
Макинтайр, А., *После добродетели: Исследования теории морали* / Пер. с англ. В.В. Целищева, Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, Москва 2002.
Скворцов, А.А., *Этико-правовые механизмы регулирования современной коммуникации* // Проблемы этики: Философско-этический альманах: Вып. III. Юбилейное издание, посвященное 70-летию воссоздания философского факультета в структуре МГУ имени М.В. Ломоносова, Алькор Паблишерс, Москва 2012
Ставцев, С.Н., *Введение а философиюХайдеггера*, Серия «Мир культуры, истории и философии», Издательство «Лань», Санкт-Петербург 2000.
Фаулз, Д., *Аристос* / Джон Фаулз; пер. с англ. И. Бессмертной, АСТ : АСТ МОСКВА, Москва 2008.

INFORMACJE O AUTORACH

Natalia CZEMIERIZOWA – doktor nauk humanistycznych, dziekan Wydziału Filozofii Uniwersytetu w Rostowie nad Donem. W pracy naukowej zajmuje się problematyką rosyjskiego kosmizmu. Autorka wielu prac naukowych, uczestniczyła w konferencjach w Rosji i poza jej granicami.

Jarosław GIZA – anglista, absolwent Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nowym Sączu oraz Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Wrocławskiego. Doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa. Brał udział w międzynarodowych konferencjach naukowych. Jest autorem kilku artykułów naukowych z zakresu literaturoznawstwa.

Natalia GIZA – anglistka, doktorantka Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie. Tematem przygotowywanej przez nią dysertacji jest wizerunek idealnej angielskiej kobiety epoki elżbietańskiej przedstawiony w renesansowej literaturze parenetycznej. Opiekunem naukowym jest profesor UP dr hab. Mariusz Misztal. Uczestniczyła w konferencjach międzynarodowych oraz opublikowała kilka artykułów na temat historii i literatur Wielkiej Brytanii.

Andrey KOROBOV-LATYNZEV – doktorant Katedry Kulturologii Wydziału Filozofii i Psychologii Państwowego Uniwersytetu w Woroneżu (Rosja). Do przedmiotu badań naukowych należą: rosyjska filozofia religijna, twórczość Fiodora Dostojewskiego, język filozofii, rosyjski język filozofii. Jest autorem wielu artykułów naukowych oraz książki na temat języka filozofii. Promotorem jego pracy doktorskiej jest prof. Vladimir Varava, słynny filozof rosyjski.

Beata KUKIEŁKA-KRÓL – anglistka, doktorantka w Społecznej Akademii Nauk w Warszawie. Ukończyła Uniwersytet im Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz Wyższą Szkołę Lingwistyczną w Częstochowie. Analizowana przez nią tematyka badawcza dotyczy problemów przekładu. Uczestniczyła w konferencjach, także międzynarodowych. Jest autorką kilku publikacji.

Monika MADEJ-CETNAROWSKA – rusycystka, doktor nauk humanistycznych, literaturoznawca, absolwentka Uniwersytetu Jagiellońskiego. Obecnie starszy wykładowca w Zakładzie Języka Rosyjskiego IJO, a od roku 2007 Dyrektor Instytutu Języków Obcych PWSZ w Nowym Sączu. W trakcie studiów doktoranckich realizowała projekt badawczy finansowany przez MNiSW: *Myśl Nikołaja Fiodorowa w literaturze rosyjskiej dziewiętnastego i dwudziestego wieku*. Jest autorem artykułów poświęconych myśli i literaturze rosyjskiej. Uczestniczyła w konferencjach naukowych w kraju i za granicą. Zainteresowania: kosmizm rosyjski, transhumanizm, teoria przekładu, tłumaczenia pisemne i ustne.

Elżbieta STANISZ – anglistka, ukończyła filologię angielską na Uniwersytecie Warszawskim. Pracę doktorską napisała w Zakładzie Studiów Brytyjskich Uniwersytetu Łódzkiego. Obecnie wicedyrektor Instytutu Języków Obcych PWSZ w Nowym Sączu. Prowadzi zajęcia z kultury brytyjskiej, praktycznej nauki języka angielskiego oraz seminarium dyplomowe z historii i kultury brytyjskiej i amerykańskiej. Uczestniczyła w naukowych konferencjach w kraju i za granicą.

Tomasz WALICKI – germanista, doktor nauk humanistycznych, literaturoznawstwo. Studia doktoranckie w dziedzinie literaturoznawstwa odbywał w latach 2007-2011 w Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Pod opieką prof. dr hab. Haliny Ludorowskiej napisał pracę doktorską „Das Bild der Intelligenz im DDR-Roman (1971-1989)/Obraz inteligencji w powieści enerdowskiej (1971-1989)". W 2010 odbył kwerendę biblioteczną w Wolnym Uniwersytecie (Freie Universität) w Berlinie, gdzie gromadził materiały do swojej pracy. Obecnie pracuje w Liceum Ogólnokształcącym im. Artura Grottgera w Grybowie.

Margarita VARAVA – studentka filozofii Państwowego Akademickiego Uniwersytetu Nauk Humanistycznych w Moskwie. Interesuje się etyką, problemami języka moralności, filozofią społeczną. Uczestniczyła w konferencjach naukowych, także międzynarodowych.