



Изв. вузов «ПНД», т.12, № 1-2, 2004

УДК (8+14): 168+536.75

ХАРИЗМА: РЕПЛИКАЦИЯ ВОСПРИЯТИЯ

B.H. Пойзнер

Почему феномен харизмы заслуживает внимания социосинергетики? Как изменилось содержание понятия «харизма» от античности до наших дней? В чем особенность восприятия харизмы в русской культуре? Как выглядит окружение харизматика через призму нелинейной динамики? Автор стремится ответить на подобные вопросы, исходя из положения: распространение мнения о некой личности как харизматической - типичный случай репликации культурного образца. Автор опирается на работы по синергетике, культурологии, социологии, лингвистике, истории науки, философской антропологии, примеры стиля публицистов.

Часть 1

В первой части статьи дана краткая характеристика харизмы как психологического явления, восходящего к первобытному обществу. Раскрыта этимология слова «харизма», указаны константы и переменные смысла этого понятия. Предложено сравнить контексты, в которых используется понятие «харизма» в христианстве, иудаизме, восточной философии. Обсуждаются семантические особенности понятия «харизма» в русском, французском, английском языках.

Все беды человечества надо искать в непреодолимом физиологическом стремлении подчиняться группе и лидеру.

A. Koestler

Страшно боюсь тех, кто жаждет править душами. Что они будут делать с телами?

St.J. Lec

Игра людей в обществе (формулировка Ю.И Неймарка [1]) предполагает синергию, когерентность (от лат. *cohaerentia* - «сцепление, связь») усилий, самовоспроизведение ситуаций, вытекающих из правил игры, непредсказуемость исхода. В основе одной из древних игр лежит представление о харизме, то есть наделенности «свыше» какого-либо лица, социального института, символа, ритуала исключительным - в восприятии приверженцев - свойством [2, с. 425; 3, с. 790-791]. Эти сверхъестественные качества личности вызывают преклонение перед ней и безоговорочную веру в ее возможности [4, с. 273].

Вера в харизму - отличительная особенность мышления и поведения представителей первобытных и им подобных обществ, то есть субъектов

«магийного мира - как особой тотальности мировосприятия (мировоззрения), образа жизни и различных практик» [5, с. 2]. Раскрывая специфику такого сознания, Е. Никитаев подчеркивает: для этих субъектов «магийный мир предстает так, словно бы в нем присутствует некая *универсальная амбивалентная субстанциальная сила-мощь (power)*» [5, с. 5]. Универсальность магической силы логично, в частности, понимать в смысле «исключительно личного магического могущества, *хаизмы* того или иного лица (вождя, колдуна, знахаря и т.д.)» [5, с. 5]. Далее Е. Никитаев цитирует М. Вебера: «*Выходящие за пределы повседневности силы* стали называться «мана», «оренда», а у иранцев «мага» (отсюда - магический), которые мы будем определять термином «хаизма». <...> Хаизма может быть ... природным даром. Она может быть и искусственно сообщена объекту или лицу какими-то, конечно, необычными средствами... (если к тому у него были «задатки»)» [5, с. 6-7]. Добавим, что М. Вебер понимал хаизму как «внеповседневные» качества человека (будь то действительные, мнимые или предположительные качества). Причем личная хаизма является одним из оснований легитимной власти или влияния. Хаизматическое господство основано на эмоционально окрашенной вере подчиненных в хаизму. Согласно социологическому подходу М. Вебера, хаизматик (хаизматический лидер, то есть авторитетная личность, за которой идет масса) есть социальная презентация. Поэтому значимы не объективные личные качества лидера, а мнение о нем его приверженцев. Критерии отбора хаизматиков могут варьировать [6, с. 123].

В христианской традиции хаизматик есть, прежде всего, эталон. А для авторов XX в. он - носитель ответственности. Так, у К.Г. Юнга хаизма объясняется как проявление коллективного бессознательного массы, которая не способна нести ответственность за свои действия и передает ее вождю [7, с. 118-119]. В социологии массой обычно называют бесформенную, хаотичную совокупность людей, общность которых базируется на общности эмоций. Содержанием коллективного бессознательного, по К.Г. Юнгу, являются архетипы - врожденные психические структуры, составляющие основу символики снов, мифов, фантастических образов. С позиции игры людей в обществе, хаизма есть знаковая структура, особенности которой проявляются одинаково в тех или иных сообществах. В таком плане вопрос о хаизме входит в компетенцию социальных наук, например, истории [8], политологии и кратологии (от др.-греч. *κράτος* - « власть ») [9; 10], имиджологии [11], теории элит [12] и практики PR.

Тем не менее, динамическая сторона понятия (а точнее - концепта) «хаизма» в литературе отчетливо не раскрыта. Напомним, что в лингвокультурологии основной единицей служит культурный концепт (от лат. *conceptus* - «мысль, понятие»), то есть многомерное смысловое образование, в котором слиты ценностная, образная и понятийная стороны [13, с. 40-41]. В социосинергетике описание хаизмы как знаковой структуры тоже не разработано.

Поэтому целесообразно рассмотреть динамику концепта «хаизма». В ценностном и семиотическом аспектах динамика проявляется в растянувшейся более чем на двадцать веков секуляризации (от лат. *saecularis* - «светский»), то есть в освобождении от исключительно религиозного толкования содержания понятия «хаизма». Кроме того, предлагается интерпретировать отношение к хаизму как фактор нелинейной динамики в сообществе. При таком подходе интересны процессы, вызванные деятельностью хаизматика. Он увлекает за собой других членов сообщества благодаря производимому им аффективному (от лат. *affectus* - «душевное волнение, страсть») типу социального действия, но совсем не обязательно из-за рационального восприятия его идей. Зарождение, развитие и разрушение этих процессов удается истолковать с позиций

социосинергетики, привлекая понятие репликации, то есть самовоспроизведения, культурных образцов и архетипов [14; 15]. Актуально ли такое занятие?

В порядке оправдания его заметим, что сюжет о пришествии (лже)харизматика [16-22] поучителен для наших соотечественников. «Как известно, в России всего меньше боятся утопии», - констатировал Максим Горький в страшном 1919 г. (цит. по [19, с. 5]). Доверчивые и склонные к подражанию массы ее обитателей не раз вручали власть над своими душами, а с ней - судьбу народа - сомнительным фигурам, не выдержавшим «испытания на человечность» (выражение Ю.М. Лотмана - цит. по [22, с. 151]). Причем говорить об этом в *plusquamperfectum* пока нет оснований.

Чем яснее механизмы формирования авторитета харизматической личности, тем рациональнее воспринимаются особенности отечественной культуры, ее инвариантов и нашего национального характера. Последний проявляется и в этнической самооценке, то есть в сумме суждений «русских о русских», определяющих гамму взаимоотношений русских с русскими. В сфере самооценки национально-культурной специфики мы сталкиваемся с причудливой смесью кокетливой апологии, фундаментальной критики, невольной демонизации, эффектной романтизации. По-видимому, с такой пестротой взаимно связан широкий спектр исторических и недавних деяний, совершенных русскими *pro et contra* русских. Но и выводы иноземцев о нас не звучат в унисон. Относящиеся сюда факты, идеи, трактовки, проекты, мифы в изобилии содержат самые разные издания последних лет, скажем, [16-71]. Из чтения их можно установить, какой комплекс условий и причин снизил социокультурный иммунитет России против воздействия тех, кто выился быть ее проводником в будущее.

Кроме того, лекторы, опирающиеся на опыт авторов работ [72-84], могут использовать наш сюжет в курсах нелинейной динамики для гуманитариев и социальной синергетики для студентов физических специальностей.

1. «Харизма»: этимология и производные

Чистый дар - это то, о чем не знает ни дающий, ни получающий.
J. Derrida

Слово «харизма» (ударение на первом слоге) означало у древних греков (*χαρίσμα*): «милость оказанную, дар, подарок» [85, с. 1339; 86, с. 224]. Происхождение его связано с древнегреческим термином *χάρις*, передававшим понятия безвозмездности и признательности. Слово *χάρις* имело, в частности, значения: «благосклонность, благодеяние» [87, с. 141], «милость, расположение, дар». Оно составляло основу таких выражений, как *χάριν φέρειν* - «оказывать кому-либо милость»; *εν χάριτι* - «по милости, по любви» [85, с. 1338]. Лингвисты сравнивают древнегреческий корень *χάρ-* с санскритским *har(ya)* - «испытывать удовольствие». Однако употреблением слова *χάρις* не только подчеркивается понятие удовольствия (в том числе - физического), но и выражается категория «благосклонность» [87, с. 142]. Для понимания смыслового оттенка античного концепта «харизмы» существенно замечание Э. Бенвениста: сугубо экономический процесс (взаимного обмена услугами и оплаты долгов) может быть произвольно прерван невознаграждаемой услугой, дарением в знак благосклонности, чистой «благодатью», открывающей дорогу иной взаимности. Этот особый обмен составляет круговорот благодеяний и признательности, когда нечто отдается безвозмездно, предлагается в знак «благодарности» [87, с. 143].

Добавим, что в мифологии архаической Греции Хариты (Харите^ς), две дочери Зевса, - богини плодородия и двух времен года. Позднее Хариты стали почитать (как и богинь судьбы) в виде триады, олицетворяющей красоту, радость и женскую прелест [88, с. 37-38]. Среди личных русских имен греческого происхождения известны Харит и Харита (Харито^ς), или Хариса (Харис) - «прелесть, красота, изящество»; Харитон и Харитина (вариант - Харитинья [89, с. 463]), что означает «красота, слава, благосклонность» - эпитет Зевса [90, с. 175]; а также Хариесса (Харие^{σσα}) - «исполненная прелести, милая, изящная» [85, с. 1338; 89, с. 463; 90, с. 188].

Влияние термина χάρις подготовило религиозный смысл латинского существительного *gratia* - «благодарность». Оно является производным от прилагательного *gratus*. Его значение применимо к двум участникам события: к тому, «кто принимает кого-либо благосклонно; кто выказывает ему благоволение»; и к тому, «кого принимают благосклонно; кто приятен» [87, с. 141]. В древнем Риме триада Харит получила название Граций. Для гениев европейского Просвещения, ориентировавшихся на античность, образ Харит определял содержание соответствующего понятия. «То, что называется грацией, - разъяснял И.Г. Гердер, - а в ее высшей форме - чувственной прелестью, греки называли χάρις, римляне - *venustas*; они говорили об этом с особой нежностью <...> они рассматривали чувственную прелесть как один из самых чистых божественных даров, как ту истинно небесную грацию, которая даже не обнаруживает себя обычному глазу смертных. <...> Эта грация - отличительное достояние небесной Афродиты» (цит. по [91, с. 15-16]). В русском литературном языке XVIII-XIX вв. слово «грация» было синонимом красавицы. В современном лексиконе «грация» означает всего лишь изящество, красоту в движениях. Э. Бенвенист утверждает, что на примере *gratia* можно видеть, как религиозный термин («благодать» или «ниспослание благодати») начинает использоваться в экономической сфере, выражая новое понятие *gratis* («безвозмездность, бесплатно, чтобы доставить удовольствие»). Например, *gratis habitare* означает «жить бесплатно, не платя за жилье» [87, с. 142]. Читателю ясен мирской смысл слова *gratis* - «только за благодарность», откуда английское *grant*, - «дар, пожертвование, безвозмездная дотация, или грант» [92, с. 101].

В текстах Ветхого Завета термином χάρις переводилось древнееврейское понятие *хэн*. Оно служило, «во-первых, для обозначения таких свойств в предметах, которые возбуждают чувство эстетического удовольствия: приятности, красоты, изящества <...>; во-вторых, и преимущественно, для обозначения чувствований симпатических: применительно к Богу в Его отношениях к людям, означая милость, благоволение, например, когда говорится о Ное, Аврааме, Лоте, Моисее и др., что они обрели благодать у Бога <...>; применительно к людям в их отношениях к другим - сочувствие, благосклонность» [93, с. 332].

2. «Харизма»: смысловые и лингвоэтнокультурные оттенки

...даром дар получив, даром дар и раздам.
Н. Горбаневская

Харизма - архаизм.
Авалиани Дм. [Анаграмма]

В новозаветной традиции слово χάρισμα стало означать «божий дар, благодать», вливающую Богом в человеческую душу. Отсюда происходит термин «евхаристия» (εὐχαριστία, букв. - «благодарение») - христианское Таинство Причащения [94, с. 71; 95, с. 504]. В эпоху гонений на первых христиан «не только

совершение этого таинства, но самое название его скрывалось от всякого лица, не принявшего еще крещения. <...> Вместо него употребляли условное выражение: то αγάθον (добро, благо)» [94, с. 71].

В Новом Завете благодать изображается как сила, обитающая в человеке и в нем могущественно действующая. С помощью такой силы человек в состоянии сделать больше того, чем может желать. Применительно к людям понятие χαρις иногда употребляется в смысле благодарности [93, с. 332]. Новозаветный концепт «харизма» разъяснен в тексте I Послания к Коринфянам Апостола Павла (гл. 12, ст. 1, 5-11). Оно толкует харизму как особую благодать, связанную с каким-либо конкретным даром [13, с. 591]. Согласно канонической интерпретации, дары благодати (χαρισμάτα) - особые проявления силы Святого Духа в верующих, служащие для созидания церкви и спасения людей. Их классифицируют по трем триадам: 1) тройные дары откровения: мудрость, знание и умение различать духов, то есть способность отличать божественное вдохновение от человеческого самообмана, и вообще мудрое различение истины и лжи; 2) тройные дары силы: вера, чудеса и исцеление; 3) тройные дары речи: пророчества (прозрение в сокровенные пути промысла и тайны человеческого сердца), гlossenалия (от др.-греч. γλωσσα - «речь, говор, непонятное слово» + λαλεω - «говорить»), то есть способность внезапного появления умения говорить на других языках, и толкование языков (этот дар состоит в переводе на понятный язык сказанного на других языках и в толковании сказанного) [93, с. 332]. Следовательно, харизмы различны (у одного человека это мудрость, у другого - знания, у третьего - вера и т.д.), но все они есть проявления в человеке одного и того же Божия дара [13, с. 591].

Такая благодать фатальна, предопределенна и представляется как милующая любовь по отношению к грешнику, в силу которой Бог предлагает ему принять ничем не заслуженный дар спасения. Отличительная черта этого свойства Божия в том, что оно действует независимо ни от каких заслуг со стороны человека, «изливается на него свободно, как чистый дар Божий, а не как что-либо должно, на что человек имел бы право» [93, с. 332].

В христианской религии харизматическим статусом могут быть наделены также предметы и пространство. Таковы образы, святые дары и реликвии (от лат. *reliquiae* - «остатки, останки»), то есть то, что осталось от мученика и всякого святого: части его тела (моши) или одежды, орудия, которыми был он истязаем, употреблявшиеся им вещи. И места, где пребывали святые, где они прославились или явили чудо. Реликвии почитаются верными как святыни [96]. В реликвии, следовательно, заключается χαρισμа, божественная благодать. В период от поздней античности до Реформации отношение к культовому образу со стороны общества, верующих и богословов испытывало сложную эволюцию [97]. Место иконопочитания в русском культурном сознании XIX-XX вв., включая восприятие иконы в эмиграции и в СССР, также испытывало динамику. Изучение этого феномена, в особенности, изменений ценностных и эстетических установок у иконописцев в России, Европе и США в 1990-е гг. еще не закончено [98-100].

Насколько можно судить, и в восточной культуре можно обнаружить подобное благоговейное отношение к определенным предметам. Действительно, если обратиться, например, к древней японской традиции, то в ней находим эстетико-философскую категорию *моно-но аварэ* («чары вещей»). Особенность здесь заключается в том, что сакральная телесность художественной вещи неотделима от деятельности мастера, сотворившего ее благодаря *мономанэ*, то есть (правильному) «подражанию» ее природной сущности, ее Дао [101, с. 188]. Другое близкое по содержанию понятие *мацури* выражает пространственно-временной аспект возможного общения людей с божествами. Оно происходит от

глагола «благоговеть» или «служить с почтением кому-то высшему». Слово *мацури* толкуют еще и как «ожидание в данное время в определенном месте чего-то пока невидимого, что непременно появится и что надлежит приветствовать с большим уважением» [102, с. 216-217].

Но вернемся к христианскому вероучению. Согласно ему, дарами силы (способностью творить чудеса, исцелять) бывает наделена икона (чудотворный образ). Здесь вспоминается также легенда о Святом Граале - предмете, совмещающем физический и духовный планы [103, с. 26]. Когда некоторые западные гуманистарии конца ХХ в. формулируют ценностные характеристики духовно значимых фигур и созданных ими произведений искусства, они употребляют язык, близкий к богословскому. Так, сравнивая позиции немецкого историка литературы В. Беньямина (1892-1940) и современной исследовательницы искусства в контексте антропологии К. Палья (США), профессор Кембриджского университета М. Эдмундсон пишет: «Качество, местонахождение которого Палья пытается определить, сродни тому, что Беньямин - критик с более ощущим религиозным устремлением - называл аурой. Палья просто говорит об этом как о харизме, сиянии, источаемом нарциссической личностью, или, как можно предположить, предметом искусства, из которого исходит красота, равновесие и самообладание, кажущиеся сверхчеловеческими» (цит. по [104, с. 44]).

А время? Не обладает ли и оно - в какие-то периоды и в восприятии людей с определенной ментальностью - дарами силы? Правомерно ли искать для времени аналогию со священными пространствами в тех или иных культурах? В пользу нашей догадки можно привести размышление историка-медиевиста (от лат. *medium aevum* - средние века) А.Я. Гуревича. «Я решаюсь настаивать на том, - пишет ученый, - что средневековый монарх, церковный или светский, воплощал время, царившее в пределах, на которые распространялась его сакральная власть. В изучаемую нами эпоху время отнюдь не представляло собой некую этически нейтральную протяженность и обладало качественными параметрами, мистическим образом сопряженными с особой монарха. В некотором смысле время не только насыщало особу властителя своеобразной силой, но, в свою очередь, определялось его «харизмой»» [105, с. 228].

В средневековом иудейском мистицизме, принявшем в XII в. форму доктрины, называемой Каббала (от иврит. *каббел* - «получать», то есть получать откровение [106, с. 345], или от *каббалах* - «принятие, предание» [3, с. 299]), не удается найти аналог понятия благодати. Каббала выдвигает принцип «Сотворил Творец для выполнения». Современный комментатор толкует его так: «Творец не нуждается в какой-то работе со стороны творения. Он создал творение незаконченным специально, чтобы предоставить человеку возможность доделать себя. Творцу было необходимо предоставить человеку какую-то часть работы в творении, как будто Сам Он вместо человека выполнить ее не мог. И это потому, что человек, исправляя себя, приобретает при этом такие возможности (*килим*), стремления, желания, которые Творец в нем изначально сотворить не смог. <...> Со стороны Творца это говорит именно о Его совершенстве, потому что смог создать столь несовершенное творение, но при этом дать ему возможность самому достичь совершенства» [107, с. 176].

Если отвлечься от религиозного аспекта, то изложенную схему эволюции личности естественно ассоциировать с концепцией автопойесиса Х. Матураны и Фр. Варелы (их неологизм *автопойесис* можно перевести как «самотворение, самосозидание»), а также с принципом самодостраивания, разработанным Е.Н. Князевой и С.П. Курдюмовым [77, с. 216-219] для объяснения механизмов творческого акта. Добавим, что А.Ф. Лосев, выступая оппонентом иудаизма,

противопоставлял идеи Каббалы христианскому пониманию благодати. (В декабре 1929 г. он направил в Главлит, то есть советскую цензуру, заявление в связи со своими «контрабандными вставками» запрещенных фрагментов в сочинение «Диалектика мифа», что стало предлогом для ареста в 1930 г., заключения в одиночке и концлагеря [108, с. 401].) Философ, в частности, утверждал: «Израиль хочет создать себе спасение своими собственными руками, поэтому израильская стихия и лежит в основе ново-европейской культуры. Возрождение, Просвещение, Революция - все это имеет под собой опыт сведения Благодати, которая дается даром и по неизвестному определению, на естественные усилия человека, которые должны быть вознаграждены по справедливости и в которых нет ничего таинственного, но все телесно и чувственно-реально. Каббала есть принцип человеческого естества, активно направленного против стихии Благодати» [109, с. 121].

Надо пояснить, что критикой Возрождения А.Ф. Лосев поддерживал позицию П.А. Флоренского [110, с. 26-30; 111]. А тезис: «израильская стихия лежит в основе ново-европейской культуры» - следует, видимо, воспринимать как напоминание об интересе гуманистов к содержанию Талмуда. Этот свод религиозных и гражданских норм евреев, а также прений по ним (порою шедших в скрытой полемике с догматами христианства), формировался в I в. до н.э. - VI в., а в III в. ему придали письменный вид [112, с. 9]. В X в. «талмудическая диалектика заняла свою особую нишу в системе утверждавшейся европейской образованности». В Европе начала XIII в. Талмуд стали сжигать (как культурный образец, потенциально конкурентный христианству), но с 1483 г. его там начали и печатать [110, с. 28, 35-36]. Согласно современному взгляду, «возрожденческая концепция уникальности человеческой личности в определенном смысле имела явно талмудические корни» [110, с. 30] (см. также [113-117]).

С христианской точки зрения, «появление благодати всегда таинственно» [118, с. 127]. Здесь не ставится задача описать феномен стяжания благодати (*κτησίς τῆς χάριτος*), а также формы самосознания последнего, особенности психической конституции харизматика, отразившиеся в текстах, созданных в лоне христианской традиции, и т.п. Но, говоря о харизме как Божьей благодати, нельзя не указать на «цельный, единонаправленный антропологический процесс («Духовный Процесс»), восходящий к трансформации человеческой природы - обожжению (*τέωσις*), причем не эволюционным, не телеологичным и не «естественнym» путем, а «сверхъестественно», благодатно и свободно - в особой установке *синергии*» [118, с. 14]. В указанном смысле термин «*синергия*» (от др.-греч. *συνεργία* или *συνεργεία* - «содействие, соучастие») впервые встречается у византийского теолога св. Григория Паламы (1296-1359). Смысл синергии знаток этого вопроса С.С. Хоружий комментирует так: «Православие полагает стяжение благодати актуальным соединением тварных энергий человека и нетварной Божественной энергии. Соединение же значит единое, согласное действие обеих энергий, их взаимную со-действенность, «ко-энергетичность», что соответствует греческому термину *συν-εργεία*. Синергия, соработничество Божественной и человеческой энергии - ключевой элемент всей икономии (от др.-греч. *εἰκός* - «приличное, естественное» + *νόμος* - «закон, обычай». - Прим. авт.) богообщения. «Христианская жизнь - это согласие двух волй: Божественной и тварной человеческой», - говорят Софроний и Силуан» [118, с. 127]. Сходные с учением Г. Паламы положения о многообразии действий Творца, в которых Он себя являет и в которых Его присутствие верующий может познать на опыте, развивал еврейский религиозный мыслитель Моисей Маймонид (1135-1204) [119, с. 64, 79]. (Сопоставление иудаизма и православия не должно удивлять: оно, например, вскрывает новые факторы эволюции и бифуркаций в русской литературе XIX-XX вв. [110, 120-124].) Согласно разъяснению, которое С.С. Хоружий дал имяславческой

традиции (развитой усилиями С.Н. Булгакова [125], П.А. Флоренского [126], А.Ф. Лосева [127]), если Имя Божье явлено в форме проречения либо начертания, то это уже есть акт синергии [128].

Состояние, равносильное или близкое к синергии, обнаруживается, по нашему мнению, в толковании каббалистического принципа «Сотворил Творец для выполнения». Согласно комментатору, если человек целенаправленно занят самосовершенствованием, то Творец «как бы делает его Своим напарником. <...> Человек при этом ощущает на себе одновременно два воздействия: частное и общее управление, называемое АВАЯ-ЭЛОКИМ: с одной стороны, человеку кажется, что все, что оставил Творец, человек должен сделать сам, с другой сторон, он видит, как Творец действует через него. Взаимное постижение этих двух созидаательных сил - своей собственной и Творца - это и есть ощущение наивысшего наслаждения и совершенства. Человек - АВАЯ чувствует, что сливаются с высшим управлением - ЭЛОКИМ» [107, с. 178-179]. Характерно, что в сходном контексте, раскрывая природу благодати, С.С. Хоружий прибегает к коитальной аналогии: «На биологическом уровне генетический код есть бог, либио - Божественная энергия или благодать, и половая возбужденность в своем пике - синергия, соединение энергий Бога и человека. Сохраняется также свойство асимметричности синергии: активная, «совершающая» роль принадлежит благодати, а тварные энергии должны лишь создать для нее условия, сделать человека «прозрачным для благодати»» [129, с. 286].

Некоторое представление о месте рассматриваемых категорий в русской языковой картине мира дают словари: церковно-славянский и В.И. Даля. Так, производным от *харь* является древнеславянское слово *харь* - «приятность, благорасположение» (название города Харькова М. Фасмер возводит к имени казака Харько, уменьшительному от имени Харитон [86, с. 225]). Отсюда и украинское *гарний* - «красивый, производящий эстетическое впечатление». А стариный глагол *харизати* означал «дарить» [95, с. 782]. Приводя архаизм *харизна* (ударение на -и-), М. Фасмер так раскрывает его значение (ссылаясь на В.И. Даля [130, с. 1167]): «общинная помощь при трепке льна и угощении», а его возможный этимон - *харисма* [86, с. 224].

В толковых словарях русского языка термина «харизма» нет. Даже у В.П. Сомова в глоссарии редких и забытых слов XVIII - начала XX вв. [131] находим лишь «хариты». Только в лексиконах иностранных слов, в философских энциклопедиях и словарях мистических терминов присутствует «харизма». Поэтому логично утверждение Ю.С. Степанова о том, что в русском быту это понятие до последнего времени оставалось незамеченным. То есть концепт «харизма» в отечественной культуре - новый, а словосочетание «харизматическая личность» можно рассматривать как неологизм. Тем не менее, последний малопомалу приобретает особое значение, так как многие мыслящие люди полагают, что русская жизнь регламентируется не столько законами, сколько влиянием харизматически одаренных (в нравственном отношении) личностей [13, с. 592].

Только ли русская? Если верить живущему в США философу Вадиму Россману, европейское сознание XX в. видит недостаток нынешнего политического устройства и управления в том, что при демократии - вопреки видимости - решения верховых органов власти никак не выражают непосредственного народного импульса. Последний «имеет гораздо больше шансов быть выраженным харизматическим лидером, который интуитивно чувствует или угадывает умонастроения народа» [132, с. 66]. Другой философ, Михаил Рыклин, доказывая несостоятельность «мифа о необыкновенных прогностических способностях интеллектуалов» на примерах Ф. Кафки, М. Хайдеггера, Б. Брехта и др., пишет: «При жизни и после смерти они были харизматическими лидерами

разных групп чтения, и в глазах членов этих групп их тексты обладали огромной прогностической силой» [133, с. 29-30].

Английское слово *charisma* [ˈkærɪzmə] (множеств. *charismata*) традиционно переводится как 1) божий дар, 2) искра божья, обаяние; умение (вести за собой, управлять и т.п.), 3) гениальность (о художественном даре или исполнении) [13, с. 590]. Для сравнения сообщим, что «*The Pocket Oxford Dictionary of Current English*» (ed. by R.E. Allen, 1984) указывает более узкий спектр значений: *ability to inspire followers with devotion and enthusiasm; divinely conferred power or talent* - (и ударение на втором слоге: [kær'izmə]). Показательно, что в популярном американском издании «*Webster's New World Thesaurus*» (by Ch. Laird, 1974) термин *charisma* отсутствует.

Французский «Словарь новых слов» П. Жильбера (1980) определяет *charisme* (произносится с начальным -к-) , муж. рода, как влияние, силу воздействия (буквально «сияние» - *rayonnement*) исключительной личности. Ю.С. Степанов усматривает существенный нюанс: в современном французском языке слово *charisme* употребляется и с неопределенным артиклем, именно потому, что харизм может быть много разных [13, с. 591]. Иллюстрацию к этому наблюдению мы находим, например, в диалоге Пьера Шампиона с писателем Анатолем Франсом о личности Жанны д'Арк. А. Франс заявляет (словно формулируя идею М. Вебера): «Жанна сама по себе была ничтожна, но тотчас же образовавшаяся вокруг нее легенда была блестательна и не перестала сиять». На что П. Шампион отвечает: «Не сомневайтесь, дорогой мэтр, вас будут осуждать за то, что вы объяснили по-человечески эту благочестивую историю и, - говоря богословским языком, - изгнали из нее «харизмы»». Разъяснения последнее слово, переводчица делает примечание: по-гречески - действие благодати [134, с. 63].

Говоря о динамике содержания концепта «харизма», следует привести суждение о том, что проявление харизматического начала в человеке может быть и опасным, - если харизма не от Бога, если она ассоциируется с «чарами». По случайному, но знаменательному совпадению в упомянутом лексиконе П. Жильбера французское слово *charme* - «чары, обаяние» оказалось сразу под словом *charisme* - «харизма». Соседством этим подчеркивается их концептуальное сходство. Его, в частности, иллюстрирует приведенный в словаре французский неологизм, обычно используемый в политических текстах, - выражение *offensive de charme*: буквально «наступление с помощью личного обаяния, шармовая атака», то есть поступок или акция, имеющие целью склонить на свою сторону партнера или противника. Подобное употребление своей харизмы известно и в современной российской жизни [13, с. 592]. (Гипотеза: псевдоним Хармс писателя Даниила Ювачева - не от слова ли «харизма»? Среди обсуждаемых источников псевдонима [134 а] такой версии нет.)

Добавим еще, что иногда словом *харизма* обозначали вообще духовное благо и даже материальное. Так, Апостол Павел во II Послании к Коринфянам (гл. 1, ст. 11) называет харизмой свое неожиданное избавление от смерти [93, с. 336]. И еще: в русской языковой модели мира понятие «благо» (в противоположность понятию «добро») выражает утилитарный аспект и относительную оценку, а «для того, чтобы судить о «благо», необходимо знать результат действия» [135, с. 193].

Собранные здесь примеры иллюстрируют изменчивость семантики концепта «харизма». К ней, как и к образам мифологии, вполне приложим вывод Е.М. Мелетинского: «Движение идет в сторону измельчания и деклассирования» [22, с. 159]. Если смотреть на эту эволюцию с позиций социосинергетики, то складывается впечатление, что точка бифуркации пока не пройдена: слишком широк и продолжает развертываться (по мере освоения все новыми слоями общества и новым поколением) веер значений концепта. Дополнительным -

лингвистическим - симптомом неустойчивости ситуации видится появление двойственной орфоэпической нормы. Традиционным для русской интеллигентной среды было ударение в слове «харизма» на первом слоге. С конца 1980-х гг. некоторые словари допускают ударение и на втором слоге (или даже только на втором [136, с. 305]). Следует ожидать, что в ближайшие 10-15 лет из довольно-таки хаотического набора смыслов концепта «харизма» сформируется порядок. И для него будет характерен более узкий семантический спектр, в котором, возможно, начнут господствовать те оттенки смысла, что пока не вполне заметны.

Автор выражает благодарность С.В. Зельзовой за консультацию по вопросам социологии власти.

Работа выполнена при финансовой поддержке Минобразования РФ, грант № ГО2-1.4-377.

Библиографический список

1. Неймарк Ю.И. Идеальная игра людей в обществе // Изв. вузов. Прикладная нелинейная динамика. 2001, № 6. С. 190.
2. Энциклопедия мистицизма. СПб.: Литера, 1996. 480 с.
3. Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. Минск: Изд. В.М. Скакун, 1998. 896 с.
4. Степанов А.М. Толковый словарь по эзотерике, оккультизму и парapsихологии. М.: Истоки, 1997. 336 с.
5. Никитаев Е. К истокам власти: магийный мир // Кентавр. 2002, № 29. С. 2.
6. Вебер М. Харизматическое господство // Социологические исследования. 1988, № 8. С. 117.
7. Юнг К.Г. Настоящее и будущее // Аналитическая психология / К.Г. Юнг, Э. Сэмюэлс, В. Одайник, Дж. Хаббэк; Сост. В.В. Зеленский, А.М. Руткевич. М.: Мартис, 1995. С. 113.
8. Николаева И.Ю. Личность и власть: поиски методологии исследования // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 25. Сб. ст. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. С. 131.
9. Сосланд А. Харизма современного политика и как ее создавать // Логос. Философско-литературный журнал. 1999. Т. 19, № 9. С. 87.
10. Аймермахер К., Бордюгов Г. Культура и власть // Культура и власть в условиях коммуникационной революции XX века: Форум немецких и российских исследователей / Под ред. К. Аймермахера, Г. Бордюгова, И. Грабовского. М.: АИРО-XX, 2002. С. 7.
11. Почепцов Г.Г. Имиджелогия: теория и практика. М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 2000. 560 с.
12. Земцова С.В., Негруль В.В., Пойзнер Б.Н. Властная элита в свете синергетики: к постановке проблемы // Самоорганизация и организация власти: Материалы 4 Всерос. науч. семинара «Самоорганизация устойчивых целостностей в природе и обществе». Томск, 2000. С. 138.
13. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 824 с.
14. Пойзнер Б.Н. О «субъекте» самоорганизации // Изв. вузов. Прикладная нелинейная динамика. 1996. Т. 4, № 4. С. 149.
15. Земцова С.В., Пойзнер Б.Н. Харизматик в свете синергетики // Abstracts of the 6th Intern. School on Chaotic Oscillations and Pattern Formation (Saratov, Russia, October 2-7, 2001). Saratov: SESC «College», 2001. P. 69.

16. Топоров В.Н. Петербургский текст русской литературы. СПб.: Искусство-СПб, 2003. 616 с.
17. Лурье Ф.М. Нечаев: Созиадель разрушения. М.: Мол. гвардия, 2001. 434 с.
18. Короленко В.Г. «Была бы жива Россия!»: Неизвестная публицистика. 1917-1921 гг. / Сост., предисл., коммент. С.Н. Дмитриева. М.: Аграф, 2002. 448 с.
19. Фрезинский Б.Я. Судьбы серапионов. Портреты и сюжеты. СПб.: Академический проект, 2003. 592 с.
20. Флейшиман Л. В тисках провокации: Операция «Трест» и русская зарубежная печать. М.: Новое лит. обозрение. 2003. 328 с.
21. Синявский А.Д. Литературный процесс в России. М.: РГГУ, 2003. 418 с.
22. Мелетинский Е.М. Трансформации архетипов в русской классической литературе (Космос и Хаос, герой и антигерой) // Литературные архетипы и универсалии / Под ред. Е.М. Мелетинского. М.: РГГУ, 2001. С. 150.
23. Мнения русских о самих себе: Маленькая хрестоматия для взрослых / Сост. К. Скальковский. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. 304 с.
24. Нация и империя в русской мысли начала XX века / Сост. С.М. Сергеев. М.: Скимень, 352 с.
25. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения / Предисловие Е.В. Пастернак. М.: Правда, 1989. С. 11.
26. Агарский М. Идеология национал-большевизма. Р.: YMCA-PRESS, 1980. 318 с.
27. Янсен М. Суд без суда. 1922 год. Показательный процесс социалистов-революционеров. М.: Возвращение, 1993. 272 с.
28. Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в Советской России. СПб.: Академический проект, 1997. 285 с.
29. Галковский Д. Бесконечный тупик. М.: Самиздат, 1998. 708 с.
30. Панарин А.С. Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века. М.: Эдиториал УРСС, 1998. 352 с.
31. Черкасский В.Б. Опрокинутые в пустоту. М.: Наследие, 1999. 232 с.
32. Яров С.В. Горожанин как политик: революция, военный коммунизм, НЭП глазами петроградцев. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. 320 с.
33. Жидков Б.С. Театр и власть. 1917-1927. От свободы до «осознанной необходимости». М.: Алетейя, 2003. 656 с.
34. Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. 760 с.
35. Кантор В.К. Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). М.: РОССПЭН, 2001. 704 с.
36. Идея смерти в русском менталитете / Под ред. Ю.В. Хен. СПб.: РХГИ, 1999. 304 с.; см. также: Мордовцева Т.В. Культ мертвых в древней Руси // Человек. 2004, № 1. С. 130.
37. Чистов К.В. Русская народная утопия: Генезис и функции социально-утопических легенд. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 544 с.
38. Геллер Л., Ниже М. Утопия в России. СПб.: Гиперион, 2003. 312 с.
39. Обсуждение книги Т.И. Ойзермана «Марксизм и утопизм» // Вопросы философии. 2004, № 2. С. 43.
40. Ильина Л.Л. Миры России: Раздумья жившей в эпоху сталинизма. СПб.: Европейский дом, 2003. 176 с.
41. Билингтон Дж. Лики России: Страдание, надежда и созидание в русской культуре. М.: Логос, 2001. 248 с.
42. Ранкур-Лаферьер Д. Россия и русские глазами американского психоаналитика: В поисках национальной идентичности / Предисл. К. Парте; науч. ред. В.М. Лейбин. М.: Ладомир, 2003. 288 с.

43. Берлин И. История свободы. Россия / Предисл. А. Эткинда. М.: Новое лит. обозрение, 2001. 544 с.
44. Налимов В.В. Искушение Святой Руси: Кармическая теория нашей культуры // Налимов В.В. Искушение Святой Руси. На грани третьего тысячелетия. Томск-М.: Водолей, 2002. С. 16.
45. Андреева Л.А. Религия и власть в России: Религиозные и квазирелигиозные доктрины как способ легитимизации политической власти в России. М.: Ладомир, 2001. 253 с.
46. Кагарлицкий Б.Ю. Реставрация в России. М.: Эдиториал УРСС, 2000. 376 с.
47. Геллер М. Разговоры о книгах: на «Свободе» о свободе / Под ред. Л. Геллера. М.: МИК, 2003. 224 с.
48. Люкс Л. Третий Рим? Третий Рейх? Третий путь? Исторические очерки о России, Германии и Западе. М.: Моск. филос. фонд, 2002. 304 с.
49. Иловайская-Альберти И.А. О России для России (Избранные публикации последних лет). М.: Рудомино, 2002. 192 с.
50. Кордонский С.Г. Кристалл и кисель: Е-мейлы и статьи 1989-2000. М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2002. 224 с.
51. Рацковский Е.Б. Профессия - историограф: Материалы к истории российской мысли и культуры XX столетия. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. 250 с.
52. Бибихин В.В. Другое начало. СПб.: Наука, 2003. 430 с.
53. Рыклин М. Время диагноза. М.: Логос, 2003. 328 с.
54. Рац М.В. Воинствующий рационализм или «разумная» рациональность? // Вопросы философии. 2002, № 6. С. 19.
55. Яркова Е.Н. Утилитаризм и динамика цивилизации. Культурные функции утилитаризма и особенности его проявления в России // Цивилизация. Восхождение и слом: Структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса. М., 2003. С. 290.
56. Савельзон О. Культура принятия решения как фактор прогресса России // Вопросы философии. 2003, № 10. С. 31.
57. Золотоносов М.Н. Слово и Тело: Сексуальные аспекты, универсалии, интерпретации русского культурного текста XIX-XX веков. М.: Ладомир, 1999. 830 с.
58. «А се грехи злые, смертные...»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (Х - первая половина XIX в.) / Сб. ст. под ред. Н.Л. Пушкиревой. М.: Ладомир, 1999. 861 с.
59. Волков С.В. Белое движение: Энциклопедия гражданской войны. СПб: ИД «Нева»; М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. 672 с.
60. Дело академика Николая Николаевича Лузина. СПб.: РХГИ, 1999. 312 с.
61. Есаков В.Д., Рубинин П.Е. Капица, Кремль и наука: В 2 т. Т. 1: Создание Института физических проблем. М.: Наука, 2003. 655 с.
62. Жизнь и смерть в блокированном Ленинграде: Историко-медицинский аспект / Науч. ред.: Дж.Д. Барбер, А.Р. Дзенискевич. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. 268 с.
63. Рапорт Я.Л. На рубеже двух эпох. Дело врачей 1953 года. СПб.: Издво «Пушкинского фонда», 2003. 280 с.
64. Макаров В.Г., Христофоров В.С. Пассажиры «философского парохода» (судьбы интеллигентии, репрессированной летом-осенью 1922 г.) // Вопросы философии. 2003, № 7. С. 113.
65. Хазанов Б. «Сталин - наша слава боевая ...» // Новый Журнал (Нью-Йорк). 2003, № 232. С. 283.
66. Максименков Л. Очерки номенклатурной истории советской литературы.

Западные пилигримы у сталинского престола (Фейхтвангер и другие) // Вопросы литературы. 2004. Март-Апрель. С. 242.

67. Савицкий Ст. Андеграунд (История и мифы ленинградской неофициальной литературы). М.: Новое лит. обозрение, 2002. 224 с.

68. Плуцер-Сарно А. Государственная Дума как фольклорный персонаж // Логос. Философско-лит. журн. 1999, № 9. С. 65.

69. Аксючиц В. Заблуждение гения: Н.А. Бердяев о России и коммунизме // Историко-философский ежегодник '2001. М.: Наука, 2003. С. 324.

70. Геллер Л. Апология беспорядка. Е.И. Замятин и постмодернистские теории хаоса // Евгений Замятин и культура XX века: Исследования и публикации. СПб.: Изд-во РНБ, 2002. С. 156.

71. Игнатьев А. Хаос: невидимая граница рациональности // Синий диван. Журнал (Москва) / Под ред. Е. Петровской. 2003, № 2. С. 208.

72. Трубецков Д.И. Колебания и волны для гуманитариев: Учебное пособие для вузов. Саратов: Изд-во ГосУНЦ «Колледж», 1997. 392 с.

73. Трубецков Д.И. Две культуры не по Чарльзу Сноу (о преподавании курса «Концепции современного естествознания» в Саратовском государственном университете) // Известия Саратовского университета: Новая серия. 2003. Т. 3, вып. 2. С. 66.

74. Капица С.П., Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г. Синергетика и прогнозы будущего. М.: Наука, 1997. 285 с.

75. Эбелинг В., Энгель А., Файстель Р. Физика процессов эволюции / Пер. Ю.А. Данилова. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 328 с.

76. Евин И.А. Синергетика мозга и синергетика искусства. М.: ГЕОС, 2001. 164 с.

77. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. СПб.: Алетейя, 2002. 414 с.

78. Новое в синергетике: Взгляд в третье тысячелетие. М. Наука, 2002. 478 с.

79. Астафьева О.Н. Синергетический подход к исследованию социокультурных процессов: возможности и пределы. М.: Изд-во МГИДА, 2002. 295 с.

80. Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности / Сост. и отв. ред. О.Н. Астафьева. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 584 с.

81. Хакен Г. Тайны природы. Синергетика: наука о взаимодействии. М.: ИКИ, 2003. 320 с.

82. Любанская Л.Н., Лепилин С.В. Философские проблемы времени в контексте междисциплинарных исследований / Послесл. А.И. Уемова. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 304 с.

83. Пугачева Е.Г., Соловьевенко К.Н. Самоорганизация социально-экономических систем: Учеб. пособие. Иркутск: Изд-во БГУЭП, 2003. 172 с.

84. Баранцев Р.Г. Синергетика в современном естествознании. М.: Едиториал УРСС, 2003. 144 с.

85. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Репринт 5-го издания 1899 г. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. 1370 с.

86. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х т.: т. 4. М.: Прогресс, 1987. 864 с.

87. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. 456 с.

88. Грейвэ Р. Мифы древней Греции. М.: Прогресс, 1992. 624 с.

89. Наследие Эллады: Энциклопедический словарь / Сост. Ю.И. Сердерида. Краснодар: Сов. Кубань, 1993. 496 с.

90. Суперанская А.В. Имя - через века и страны. М.: Наука, 1990. 192 с.

91. Кириллина Л.В. Галантность и чувствительность в музыке XVIII века // Гетеевские чтения 2003 / Под ред. С.В. Тураева. М.: Наука, 2003. С. 9.

92. Словарь современных понятий и терминов / Н.Т. Бунимович, Г.Г. Жаркова, Т.М. Корнилова и др.; Сост. В.А. Макаренко. М.: Республика, 2002. 527 с.
93. Глаголев С.С. Благодать // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3-х т.: т. 3: Т-Я. М.: Большая Рос. энциклопедия, 1995. С. 332.
94. Уваров А.С. Христианская символика. Символика древнехристианского периода. М.: УНИК; СПб.: Алетейя, 2001. 256 с.
95. Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь: репринтное воспроизведение издания 1900 г. М.: Изд. отдел Моск. Патриархата, 1993. 1120 с.
96. Барсов Н.И. Христианство: Энциклопедический словарь: В 3-х т.: т. 2, с. 467.
97. Бельтинг Х. Образ и культ. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 752 с.
98. Рябушинский В.П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. Русский хозяин. Статьи об иконе / Сост. вступ. ст., коммент. М.Л. Гринберг, В.В. Нехотин. М.-Иерусалим: Мосты, 1994. 240 с.
99. Богословие Образа. Икона и иконописцы: Сб. ст. / Сост. А.Н. Стрижев. М.: Паломникъ, 2002. 464 с.
100. Языкова И. «Се, творю все новое»: Икона в XX веке. [Италия]: La casa di matrona, 2002. 224 с.
101. Анарина Н.Г. Сакральная телесность японской художественной вещи // Вещь в японской культуре / Сост. Н.Г. Анарина, Е.М. Дьяконова. М.: Вост. лит., 2003. С. 185.
102. Молодякова Э.В. Вещь в сакральной среде // Вещь в японской культуре / Сост. Н.Г. Анарина, Е.М. Дьяконова. М.: Вост. лит., 2003. С. 216.
103. Майер Р. В пространстве - время здесь... История Грааля. М.: Энigma, 1997. 352 с.
104. Бетеа Д. Воплощение метафоры: Пушкин, жизнь поэта / Пер. М.С. Неклюдовой. М.: ОГИ, 2003. 256 с.
105. Гуревич А.Я. «Время вывихнулось»: поругание умершего правителя // Одиссей. Человек в истории. 2003 / Гл. ред. А.Я. Гуревич. М.: Наука, 2003. С. 221.
106. Даймонт М. Евреи, Бог и история. М.: Имидж, 1994. 530 с.
107. Лайтман М. Плоды мудрости (Каббала. Тайное учение). М.: НПФ «Древо жизни»; Изд. группа «Kabbala.org.ru», 2002. 444 с.
108. Лосев А.Ф. [Письмо В.М. Лосевой от 11.03.1932] // Лосев А.Ф. Жизнь. СПб.: АО «Комплект», 1993. С. 396.
109. «Так истязается и распинается истина...»: А.Ф. Лосев в рецензиях ОГПУ // Источник: Документы русской истории. 1996. Вестник 4. С. 115.
110. Курганов Е. Достоевский и Талмуд, или Штрихи к портрету Ивана Карамазова. СПб.: Изд-во журн. «Звезда», 2002. 144 с.
111. Кацис Л. Отец Павел (Флоренский), Лев Моденский и «ШИШ» Алексея Крученых // Кацис Л. Русская эсхатология и русская литература. М.: ОГИ, 2000. С. 118.
112. Вавилонский Талмуд. Трактат Бава Меция. 1-я гл. / Коммент. изд. А. Штейнзальца; Рус. пер. и ред. З. Мешкова. М.: Изд-во РНЦ «Курчатовский ин-т», 1995. 344 с.
113. Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2000. 1005 с.
114. Курганов Е. Русские пословицы и Талмуд. Пять этюдов. СПб.: Изд-во журн. «Звезда», 2003. 104 с.
115. Милитарев А.Ю. Воплощенный миф: «Еврейская идея» в цивилизации. М.: Наталис, 2003. 256 с.
116. Плетнёва Е.К. Biblia judaica et biblia christiana: о возможности сравнительной герменевтики // Одиссей. Человек в истории. 2003 / Гл. ред. А.Я. Гуревич. М.: Наука, 2003. С. 61.

117. Ботстайн Л. Евреи и новое время: О роли евреев в немецкой и австрийских культурах (1848-1938). СПб.: Бельведер, 2003. 464 с.
118. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. 352 с.
119. Пападимитриу Г. Маймонид и Палама о Боге. М.: Путь, 2003. 120 с.
120. Бурмистров К. Владимир Соловьев и Каббала. К постановке проблемы. Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1998 год / Под ред. М.А. Колерова. М.: ОГИ, 1998. С. 7.
121. Курганов Е., Мондри Г. Василий Розанов и евреи. СПб.: Академический проект, 2000. 272 с.
122. Кацис Л. Русская эсхатология и русская литература. М.: ОГИ, 2000. 656 с.
123. Кацис Л., Шушарин Д. «Потом начинается ужас»: ОБЭРИУ как религиозное явление // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1997 год / Под ред. М.А. Колерова. СПб.: Алетейя, 1997. С. 134.
124. Кацис. Л. Осип Мандельштам: мускус иудейства. Иерусалим: Гешарим; М.: Мосты культуры, 2002. 598 с.
125. Булгаков С.Н. Имяславие: Сб. богословско-публицистических статей, документов и комментариев. Т. 1 / Сост., ред., comment. К. Борща. М., 2003. 992 с.
126. Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Соч. В 4-х т.: т. 3(2) / Сост. А.С. Трубачева и др. М.: Мысль, 1999. С. 169.
127. Лосев А.Ф. Имя: Избр. работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. 618 с.
128. Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской Школы христианского неоплатонизма. Доступно по адресу: <http://www.religion.russ.ru>
129. Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 261.
130. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т.: т. 4: С-В. М.: Прогресс-Универс, 1994. 1620+XVII+ХII с.
131. Сомов В.П. Словарь редких и забытых слов. М.: Гуманит. ИЦ «ВЛАДОС», 1996. 784 с.
132. Россман В.И. Деконструкция деконструкции: метафизика присутствия в лучах звезды Давида // Вопросы философии. 2001, № 10. С. 57.
133. Рыклин М. Книга до книги. Сцены подписи у Кафки и Беньямина // Беньямин В. Франц Кафка. М.: Ad Marginem, 2000. С. 7.
134. Беседы Анатоля Франса, собранные Полем Гзеллем / Пер. Е. Мечниковой под ред. Н. Радлова. Пг., М.: Гос. изд-во, 1923. 218 с.
- 134а. Остроухова Е.Н., Кувшинов Ф.В. Псевдонимы Д.И. Хармса // «Странная» поэзия и «странная» проза: Филологический сборник, посвященный 100-летию со дня рождения Н.А. Заболоцкого. М.: Пятая страна, 2003. С. 231.
135. Шмелев А.Д. Русская языковая модель мира. М.: Языки славянской культуры, 2002. 224 с.
136. Словарь иностранных слов: актуальная лексика, толкование, этимология / Н.С. Арапова, Р.С. Кимягарова и др. М.: Цитадель, 1999. 336 с.

CHARISMA: REPLICATION OF RECEPTION

B.N. Poizner

Why the phenomenon of charisma deserves attention of social synergetics? How the sense of «charisma» concept has varied from antiquity up to now? What is a peculiarity of the charisma reception in Russian culture? How the midst of charismatic looks through the prism of nonlinear dynamics? The author aspires to answer similar questions proceeding from following thesis: propagation of the judgement about some person as a charismatic is typical case of a cultural pattern replication. The author bases on works on synergetics, theory of culture, sociology, linguistics, history of science, philosophical anthropology, examples of publicist style.

Part 1

In the first part of the paper a short description of charisma as a psychological phenomenon going back to the primeval society is done. Etymology of «charisma» concept is revealed, constants and variables of the concept sense are shown. It is suggested to compare contexts in which the «charisma» concept is used in Christianity, Judaism, East philosophy. Semantic peculiarities of the «charisma» concept in Russian, French, English are discussed.



Пойзнер Борис Николаевич - родился в Томске (1941), окончил радиофизический факультет Томского государственного университета. Защитил кандидатскую диссертацию по теории колебаний и волн (1970), доцент кафедры квантовой электроники и фотоники ТГУ. Читает лекции по нелинейной оптике, физике, физике лазеров, принципам управления лазерным излучением, основам синергетики. Область научных интересов: квантовая электроника, применение нелинейной динамики в оптике и материаловедении, прикладная наукометрия, культурологическая теория образования. Имеет много статей по указанной тематике. Инициатор подготовки и редактор семи библиографических указателей (в том числе «Синергетика и сопредельные науки», «Университетское образование и его социальная роль», «Интеллигенция в российском обществе и университете», «Психика и интеллект обучаемого»). Действительный член Всероссийского общества библиофилов. E-mail: Pznr@elefot.tsu.ru