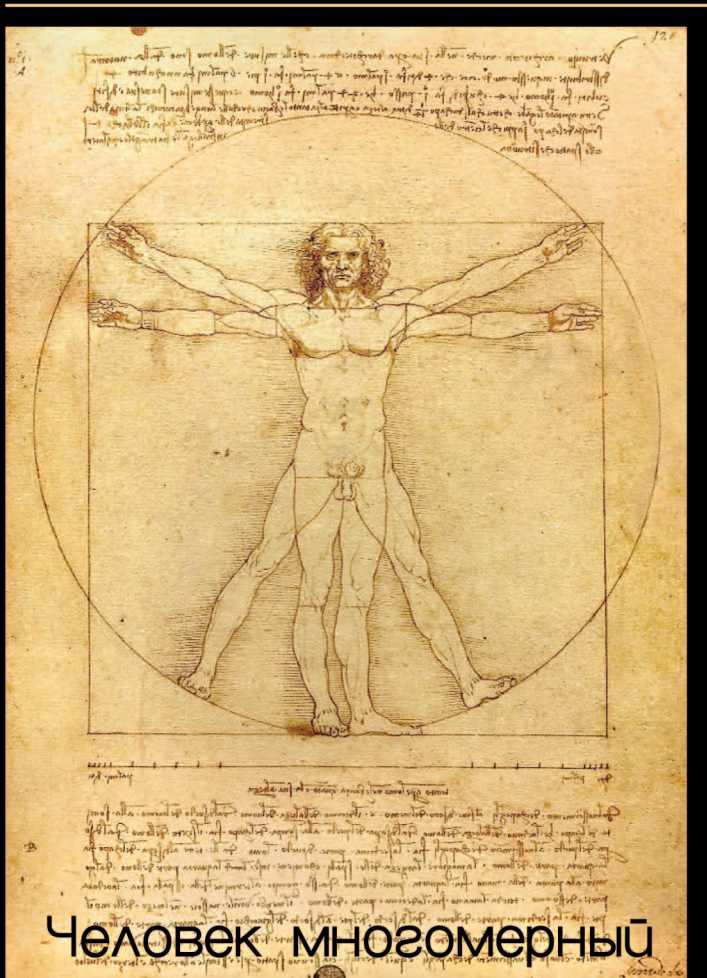


Философская



антропология

Человек многомерный

Философская антропология

Человек многомерный

Под редакцией
профессора *С.А. Лебедева*

*Рекомендовано Учебно-методическим советом
по философии, политологии и религиоведению
УМО по классическому университетскому образованию*

*Рекомендовано Учебно-методическим центром
«Профессиональный учебник» в качестве учебного пособия
для студентов высших учебных заведений*



Москва • 2012

УДК 141.319.8(075.8)
ББК 87я73-1
Ф56

Р е ц е н з е н т ы:

доктор философских наук, профессор *М.А. Маслин*

доктор философских наук, профессор *В.А. Волобуев*

Главный редактор издательства *Н.Д. Эриашвили*,
кандидат юридических наук, доктор экономических наук, профессор,
лауреат премии Правительства РФ в области науки и техники

Философская антропология. Человек многомерный: учеб.
Ф56 пособие для студентов вузов / под ред. проф. С.А. Лебедева.
— М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2012. — 351 с. — (Серия «Cogito
ergo sum»).

И. Лебедев, Сергей Александрович, ред.

ISBN 978-5-238-01852-2

Агентство СІР РГБ

Учебное пособие посвящено раскрытию многомерной сущности человека. Основанием этой многомерности является многоуровневая природа человека, включающая в себя качественно различные и несводимые друг к другу уровни бытия человека: космический (природный), биологический, социальный, культурный, экзистенциальный и духовный. Основное внимание авторов сосредоточено на описании различных сущностных аспектов человека как особой сверхсложной системы бытия.

Для студентов, аспирантов, преподавателей и всех, кто интересуется проблемами современной философской антропологии.

ББК 87я73-1

ISBN 978-5-238-01852-2

© ИЗДАТЕЛЬСТВО ЮНИТИ-ДАНА, 2010

Принадлежит исключительное право на использование и распространение издания (ФЗ № 94-ФЗ от 21 июля 2005 г.). Воспроизведение всей книги или какой-либо ее части любыми средствами или в какой-либо форме, в том числе в Интернет-сети, запрещается без письменного разрешения издательства.

© Оформление «ЮНИТИ-ДАНА», 2010

От авторов

Предлагаемое читателям издание является продолжением книги «Философская антропология» под редакцией проф. С.А.Лебедева (М.: ИКЦ «Наука», 2005), где были рассмотрены такие вопросы, как история философской антропологии, биологическая и социальная природа человека, его духовный и жизненный мир.

Главная задача новой книги — дать представление о человеке как о сверхсложной и многомерной системе бытия. Своим полемическим острием она направлена против любых редуccionистских и одномерных представлений о природе и сущности человека. Авторы исходят из того, что в онтологической структуре человека можно выделить шесть качественно различных и несводимых друг к другу уровней: космический, биологический, социальный, культурный, экзистенциальный и духовный. Разумеется, все эти уровни в человеке взаимосвязаны, образуя единое целое. В данной работе акцент сделан на *космическом, культурном, экзистенциальном и духовном* измерениях природы человека. Столь же многоаспектной, с нашей точки зрения, является и сущность человека. Она отнюдь не сводима к совокупности общественных отношений. Несводима хотя бы потому, что социальное бытие человека является лишь одним из уровней его общей онтологической структуры. Сущность человека сформировалась как результат не только социальных отношений между людьми, но и других видов отношения человека к миру: познавательного, духовного, экзистенциального, эстетического, филологического, деятельностного, эпистемического, прагматического и др.

Хотелось бы отметить, что в этой книге освещены далеко не все сущностные характеристики человека. Например, в ней отсутствует характеристика таких сущностных черт человека, как его познавательная, экономическая, коммуникационная, творческая деятельность. Оправданием этому служат два обстоятельства: с одной стороны, ограниченный объем книги, а с другой — достаточно глубокое и полное изложение упомянутых характеристик человека во многих замечательных работах отечественных и зарубежных философов (К. Маркс, Г. Гадамер, М.К. Мамардашвили, В.С. Библер, И.Т. Фролов, Б.Г. Юдин, М. Хайдеггер, Ю. Хабермас, В.А. Лекторский, Й. Хейзинга и др.).

Список работ, рекомендуемых читателю, приведен в конце главы «Онтология человека» (см. Примечание). Очевидно, что при желании этот список мог бы быть многократно увеличен, ибо вся история философии так или иначе была сосредоточена на решении своей главной проблемы — человеке, его природе, сущности, воз-

возможностях и предназначении. В отечественной литературе последних лет многомерная сущность человека получила свое наиболее полное отражение в книге «Человек. Наука. Гуманизм. К 80-летию со дня рождения академика И.Т. Фролова» (М.: Наука, 2009), а также в философско-энциклопедическом словаре «Человек» под общей редакцией академика И.Т. Фролова (М.: Наука, 2000).

В заключение хотел бы выразить благодарность рецензентам и издательству «ЮНИТИ-ДАНА» за доброжелательное отношение, критические замечания и большую помощь в издании данной книги. Надеюсь, что наша новая книга внесет свой посильный вклад в формирование современных представлений о природе и сущности человека.

С.А. Лебедев,
заслуженный профессор
Московского государственного
университета им. М.В. Ломоносова

Авторский коллектив

руководитель авторского коллектива д-р филос. наук,
проф. *С.А. Лебедев* — глава 1
д-р филос. наук, проф. *И.А. Бирич* — главы 2, 3
д-р филос. наук, проф. *В.Д. Губин* — главы 7, 8
канд. филос. наук, проф., доцент *И.И. Ершова* — глава 10
д-р юрид. наук, проф. *И.А. Исаев* — глава 6
д-р полит. наук, проф. *В.М. Капицын* — глава 5
д-р филос. наук, проф. *О.А. Кривицун* — глава 12
член-корр. РАО, д-р филос. наук, проф. *М.А. Лукацкий* — глава 4
д-р филос. наук, проф. *Е.Н. Некрасова* — глава 9
канд. филос. наук, проф. *В.А. Рубочкин* — глава 11
д-р филос. наук, проф. *В.Ф. Шаповалов* — глава 13

Глава 1

Онтология человека

Стремление человека познать самого себя, свое происхождение, возможности, предназначение, способы взаимоотношения с окружающим миром возникло вместе с пробуждением его самосознания и уходит в глубокую древность. В ходе антропогенеза результаты самопознания человека отлились в различные формы: ритуалы, стандарты индивидуального и коллективного поведения, предметы и орудия труда, предания рода и имени, символические системы, первые проблески искусства (рисунки, музыка, пение, мифологические сказания и др.). Впоследствии по мере развития человека и его стремления познать себя возникли различные профессиональные формы мировоззрения: мифология, религия, философия, искусство, наука. Профессиональными они стали в силу того, что превратились в обязанность и удел жизни относительно небольших групп людей, специально обучавшихся и владевших теми особыми средствами и языком, которые были специфичны для разных форм мировоззрения.

Что есть человек, какова его природа и сущность? Вот главная и общая тема любого мировоззрения, независимо от его формы. Различие же заключается лишь в средствах и способах решения данной проблемы. Для философии как первоначально рациональной, а затем и рационально-теоретической формы мировоззрения такими средствами явились *Разум и понятийно-дискурсивное мышление*.

Возникновению философии как рационально-теоретической формы мировоззрения человечество обязано древнегреческим софистам (Протагор и др.) и Сократу, которые сознательно оппозиционировали себя мифологии и религии как более ранним и господствовавшим прежде формам мировоззрения. Попытка дать рационально-теоретический ответ на вопрос, что такое человек, составляет сущность и особенность любой философской системы, независимо от ее исходных начал (материализм — идеализм, объективизм — субъективизм, сенсуализм — априоризм, фундаментализм — релятивизм, натурализм — трансцендентализм и др.). В «ставке» на разум и его возможности состоит главная особенность проекта философской антропологии и ее отличие от всех других способов решения проблемы человека (мифология, искусство, обыденно-практическое сознание, религия, мистика, а также их различные комбинации).

Постановка проблемы человека в философской антропологии опирается на принятие следующего фундаментального базового различения: человек по сущности и человек по его реальному бытию (как в повседневном, так и в культурно-историческом ракурсе). При этом философия сознательно акцентирует предмет своего непосредственного исследования именно на сущности человека, на понимании человека как особого вида бытия, качественно отличающегося от всех других видов реальности. Для достижения этой цели возможен только один путь: конструктивно-теоретическая («метафизическая») деятельность в сфере онтологических различий и структур. Теоретическое конструирование сущности человека как особого рода бытия предполагает решение двух главных проблем: 1) выявление оснований и необходимых предпосылок появления и становления человека как особой онтологической структуры (проблема природы человека) и 2) описание необходимых и существенных признаков этой структуры (проблема сущности человека). Различие возможных и реальных ответов на эти вопросы и составляет основу многообразия философских концепций человека, его различных онтологических моделей.

Если философия делает акцент на исследовании природы и сущности человека, то изучением его реального бытия занимается сегодня множество конкретных наук: история, этнография, историческая антропология, психология, педагогика, биология, физиология, медицина, социобиология, социология, история техники, экономика, языкознание и др. Здесь исследование человека, его различных сторон и аспектов осуществляется с помощью конкретно-научных методов (наблюдение, эксперимент, эмпирическое обобщение, моделирование, сравнительный анализ, генетический анализ, историческое описание, анализ различных форм человеческого поведения и деятельности и др.). Говоря о соотношении философской антропологии и многообразных конкретно-научных исследований человека, необходимо отметить наличие здесь двух редукционистских стратегий, одинаково неприемлемых: 1) так называемого метафизического, или натурфилософского, подхода, когда конкретно-научные исследования грубо подгоняются под определенную философско-антропологическую конструкцию, и 2) позитивистского подхода, когда отрицается самостоятельность, ценность и значимость философской антропологии, а функцию последней сводят в лучшем случае лишь к обобщению конкретно-научных знаний о человеке. Конечно, само собой разумеется, что современные построения в области философской антропологии должны в максимальной степени учитывать результаты конкретно-научных исследований чело-

века и хорошо коррелировать с ними. Однако столь же очевидно, что философские модели сущности человека принципиально не могут быть получены из конкретно-научных знаний о человеке с помощью их индуктивного обобщения. Это невозможно по двум причинам. Во-первых, в силу чрезвычайного многообразия, гетерогенности и исторического характера содержания различных конкретных наук о человеке. А во-вторых, в силу необходимого и всеобщего характера любых философских построений, имеющих поэтому свое основание не в опыте, а в разуме человека и его конструктивных возможностях. Мир предельных сущностей (философия) и мир явлений (наука) — это два качественно различных уровня бытия (и познания о нем), которые хотя и взаимосвязаны между собой, но отнюдь не сводимы друг к другу и не выводимы одно из другого. Вот почему любые конкретно-научные исследования человека всегда так или иначе будут вынуждены опираться на определенные общие представления о нем, разрабатываемые в философской антропологии. Более того, эти философские представления всегда являются определенным видом априорного знания для конкретных наук о человеке. Только единство и взаимодополнительность философии и науки, а также объединение их дискурсов о человеке в некоторую целостную систему способны привести нас к раскрытию глубокой онтологической «тайны» человека, к нахождению истинных ответов на вопросы о природе и сущности человека.

За весьма длительную историю существования антропологии было создано немало различных концепций и представлений о природе и сущности человека (натуралистского, философского и религиозного характера). Теоретической основой развиваемой нами концепции онтологии человека являются два основных положения: (1) *идея многоуровневой природы человека* и (2) *идея многомерной сущности человека*. Эти идеи противостоят, с одной стороны, различному рода одноуровневым истолкованиям природы человека (сведению природы человека только к одному ее уровню, неважно, будь это физико-химический, биологический, социальный, культурный, духовный или экзистенциальный уровень бытия человека).

Мы же исходим из представления о *многоуровневой* и вместе с тем *целостной системе природы человека*, а именно из его понимания как космо-био-социокультурно-экзистенциально-духовного существа — как многоуровневой и сверхсложной системы бытия. Такое понимание природы человека означает, с одной стороны, истолкование человека как закономерного результата эволюции нашей Вселенной, а с другой — одновременно как исходного пункта этой эволюции, как одного из глобальных потенциальных ат-

тракторов, незримо направлявших весь ее ход и общую траекторию. Последнее положение известно в современной космологии в качестве ее антропного принципа, о котором более подробно будет сказано ниже.

Последовательность отмеченных выше характеристик человека как в становлении реального человека, так и в последующем сосуществовании в качестве уровней структуры бытия современного человека представляется закономерной и необходимой. При отсутствии любого из указанных выше уровней существование современного человека в принципе невозможно. Другое дело — вес каждого из уровней и их субординация в структуре бытия конкретных исторических типов человека или структуре отдельных индивидов. Такие различия не только могут быть, но имели и имеют место вплоть до противоположных значений (например, очевидны различия между древним человеком и античным человеком, человеком средневековой религиозной цивилизации и человеком индустриального общества; или человеком, живущим для того, чтобы есть, и человеком, живущим высокими духовными целями, и т.д.).

С другой стороны, столь же антиредукционистскую позицию мы занимаем по другой кардинальной проблеме философской антропологии — вопросу о сущности человека. С нашей точки зрения, сущность человека столь же принципиально многомерна, как и его природа. Поэтому для нас одинаково неприемлемо любое одномерное истолкование сущности человека, будь то сведение его к «политическому животному» (Аристотель) или к мыслящему существу (Декарт), или к религиозному и богоподобному существу (Блаженный Августин, Фома Аквинский, М. Лютер и др.), или к эстетическому и символическому (А. Лосев и др.), или к орудийно-созидающему (Л. Морган и др.), или к коммуникационному и понимающему (Ю. Хабермас и др.), или к играющему (Й. Хейзинга и др.), или к экзистирующему и рефлексирующему (Б. Паскаль, С. Кьеркегор, Ж.-П. Сартр и др.), или даже ко всей совокупности социальных отношений, определяемых структурой и развитием материального базиса общества (К. Маркс и др.).

Артикулируемая нами теория многомерной сущности человека является своеобразным продолжением и обобщением концепций сорборности человека, развивавшейся виднейшими отечественными философами Серебряного века (Вл. Соловьев, П. Флоренский, Н. Бердяев, С. Франк и др.). Естественно, что исследование человека как многомерной онтологической структуры требует разработки и специальной методологии ее описания, и прежде всего применения системного подхода.

1.1. Модель природы человека

Представление о человеке как о сверхсложной, многоуровневой и высокоорганизованной системе с точки зрения современной науки является достаточно естественным и очевидным. В биологическом плане человек представляет собой особый биологический вид, возникший сравнительно поздно на траектории эволюции всего живого. По данным современной науки, возраст биологического вида *Homo sapiens* датируется примерно 3 млн лет, тогда как зарождение живой материи произошло около 3,2—3,5 млрд лет назад (при общем времени существования нашей Вселенной около 16—17 млрд лет). В ходе длительного антропогенеза у человека как биологического вида постепенно сформировались такие существенные признаки, как прямая походка, развитый мозг, способность осуществлять целенаправленную деятельность, в том числе трудовую, использовать язык как средство коммуникации, вести коллективный образ жизни и др. Общая последовательность здесь такова: инстинкты — стереотипные полезные действия (навыки) — сознание — трудовая деятельность — мышление — социокультура. Однако возникновение человека было бы принципиально невозможно без наличия во Вселенной множества определенных физико-химических законов и констант как необходимых условий существования человека. С точки зрения современной космологии характер эволюции Вселенной после Большого взрыва (начала ее возникновения) протекал именно таким образом, чтобы такие условия возникли. В этом заключается основное содержание одного из главных положений современной космологии — ее *антропного принципа*. Этот принцип ввел в 1973 г. известный американский астрофизик Брендон Картер. Суть этого принципа состоит в утверждении, что уже в первые секунды после Большого взрыва — начала возникновения и эволюции нашей Вселенной — в ней сложились такие фундаментальные квантовые и космологические константы, такие виды частиц и фундаментальных взаимодействий между ними, которые при этом оказались с такой высочайшей точностью подогнаны (подобраны) друг к другу, что появление в будущем разумной жизни во Вселенной было гарантировано в плане физической возможности ее наступления. И, как оказалось, это действительно произошло. Таким образом, возникновение жизни, разума и человека во Вселенной было необходимым и закономерным результатом (и в известном смысле целью) всей ее эволюции.

Антропный принцип: слабая и сильная версии

Существует несколько версий антропного принципа, различающихся между собой силой телеологической направленности.

Слабая версия утверждает, что существующие в нашей Вселенной фундаментальные физические константы и взаимодействия таковы, что малейшие отклонения от них сделали бы невозможным не только возникновение во Вселенной органических молекул и составляющих их элементов (в частности, водорода), но и достаточно быстро привели бы саму нашу Вселенную к неустойчивому состоянию и гибели. Однако существование нашей Вселенной в течение уже более 16 млрд лет полностью опровергает это предположение. Таким образом, слабая версия антропного принципа утверждает, что существующие физические параметры нашей Вселенной являются возможными и даже необходимыми, но отнюдь не достаточными условиями появления жизни, разума и человека, впоследствии ставшего наблюдателем этой Вселенной.

Подавляющее большинство современных физиков и космологов разделяют и принимают антропный принцип в его слабой версии. Однако необходимо отметить, что принятие учеными антропного принципа в таком виде оставляет полностью открытым вопрос о дополнительных и достаточных факторах возникновения жизни, разума и человека во Вселенной, безусловными и очевидными свидетелями наличия которых мы являемся. Принятие только слабой версии антропного принципа оставляет нас при объяснении факта наличия жизни и человека во Вселенной перед свободным выбором одной из двух логических возможностей: (1) либо это есть результат абсолютной случайности, (2) либо это есть акт божественного творения. И та и другая возможность имеют очевидно вненаучный характер. Попытка избежать эту логическую и метафизическую ловушку приводит ученых к принятию сильной версии антропного принципа.

Сильная версия состоит в утверждении, что существующие во Вселенной значения фундаментальных физических констант и взаимодействий таковы, что являются не только необходимыми, но и достаточными условиями появления жизни, разума и человека во Вселенной на определенном этапе ее исторической эволюции. Очевидно, что сильная версия антропного принципа — явно детерминистская и в этом отношении вполне когерентна научному способу мышления. Однако у нее имеется один серьезный «недостаток» для сторонников научного детерминизма в его классическом (лапласовском) понимании, а именно ее явно *телеологическая* направленность (близкая к аристотелевскому пониманию целевой причины). Согласно сильной версии антропного принципа появление жизни,

разума и человека во Вселенной было не только «запрограммировано» уже в сам момент ее возникновения, но и фактически направляло весь ход ее дальнейшей эволюции, в том числе и ее возможные перипетии. Однако даже принятие сильной версии антропного принципа по-прежнему оставляет нас перед выбором между указанными выше двумя возможностями, правда отодвигая их теперь уже в начало возникновения Вселенной: (1) либо Вселенная именно с такими физическими параметрами возникла абсолютно случайно (при этом неважно из квантово-физического или семантического вакуума), (2) либо она есть результат божественного творения, результат замысла и провидения Творца.

У сильной версии антропного принципа имеется как много сторонников среди ученых и философов, так и немало противников (правда, в обоих случаях часто по разным основаниям). Противники антропного принципа не приемлют его по чисто философским соображениям: для одних неприемлема идея абсолютной случайности возникновения жизни и разума во Вселенной, для других — признание их божественного творения, для третьих — идея телеологической детерминации эволюции Вселенной. Принятие такого рода идей является, с их точки зрения, «изменой» научному способу мышления, где креационистское и телеологическое объяснение любых аспектов реальности должно быть полностью исключено. Неявной предпосылкой такой позиции является убеждение ее сторонников в том, что наука и религия абсолютно исключают друг друга как способы описания и объяснения реальности, особенно объективной действительности. При этом, как ни странно, их не смущает и то обстоятельство, что многие выдающиеся ученые, ее творцы как в прошлом, так и в настоящем (Декарт, Кеплер, Галилей, Ньютон, Лейбниц, Эренфест, Эддингтон, Дирак, Уилер, Тейяр де Шарден, Бом, Хокинг, Линде, Вернадский, Умов, Циолковский и др.) твердо исходили из того, что наш мир изначально разумен, что он был создан Богом, что сам высший смысл деятельности ученых и цель науки состоят как раз в том, чтобы отгадать и познать замысел Творца. И это, с точки зрения классиков науки, отнюдь не противоречит естественной эволюции Вселенной и причинной детерминации подавляющего большинства ее событий.

Чтобы не быть голословными, предоставим слово современным выдающимся ученым — сторонникам сильной версии антропного принципа¹.

Американский физик Дж. Уилер: «Наблюдатель также необходим для сотворения Вселенной, как и Вселенная для сотворения наблюдателя».

Французский биолог-эволюционист *Тейяр де Шарден*: «Малейшая молекула углерода по своей природе и положению — функция совокупных космических сил».

Известный английский физик и математик *Г. Дж. Уиттроу* показал, что возникновение высших форм жизни принципиально невозможно в пространствах четной размерности, так как там неосуществима передача четко сформированных сигналов, а следовательно, и адаптация живого к окружающей среде и ее изменениям. Отвечая на вопрос, почему пространство нашего мира трехмерно, Уиттроу ответил так: «Трехмерность есть обязательная предпосылка для существования наблюдателей, которые способны поставить такой вопрос».

Известный современный космолог *А.Д. Линге*: «Изучение Вселенной и изучение сознания неразрывно связаны друг с другом и... окончательный прогресс в одной области невозможен без прогресса в другой. После создания единого геометрического описания слабых, сильных, электромагнитных и гравитационных взаимодействий (единой теории поля) не станет ли следующим важнейшим этапом развития единого подхода ко всему нашему миру исследование внутреннего мира человека?»

Выдающийся английский физик и космолог *Ст. Хокинг*: «Существует либо много разных вселенных, либо много разных областей одной вселенной, каждая из которых имеет свою собственную начальную конфигурацию и, возможно, свой собственный набор научных законов. В большей части этих вселенных условия были непригодны для развития сложных организмов; лишь в нескольких, похожих на нашу, вселенных могли развиваться разумные существа, и у этих разумных существ возник вопрос: "Почему наша Вселенная такая, какой мы ее видим?" Тогда ответ прост: "Если бы Вселенная была другой, нас здесь не было бы". Почему, спрашивает далее Хокинг, скорость расширения нашей Вселенной такова, что будь она «через секунду после Большого взрыва хотя бы на одну сто тысяча миллион миллионную меньше, то произошло бы повторное сжатие Вселенной и она никогда бы не достигла своего современного состояния... Почему начало Вселенной должно быть именно таким, очень трудно объяснить иначе, как деянием Бога, которому захотелось создать таких людей, как мы».

И снова *Тейяр де Шарден*: «Настал момент понять, что удовлетворительное истолкование Универсума, даже позитивистское, должно охватывать не только внешнюю, но и внутреннюю сторону вещей, не только материю, но и дух. Истинная физика та, которая когда-либо сумеет включить всестороннего человека в цельное представление о мире».

Подобные взгляды развивались многими отечественными философами и учеными еще в начале XX в. (*Н.Ф. Федоров, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Е. Блаватская, Н. Рерих, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский* и многие другие). Впоследствии эти взгляды получили название русского космизма. В современной науке и особенно в космологии и физике эта парадигма оказалась чрезвычайно востребованной. Именно здесь сегодня прокладываются по-настоящему новые и перспективные пути развития современной науки как единого целого, включающего в свой состав тесно связываемые естественно-научное и социально-гуманитарное знания. Сегодня бесспорно одно: космический уровень бытия человека составляет необходимый и важнейший аспект его существования и эволюции, без рассмотрения которого невозможно построить удовлетворительную современную философскую модель природы человека.

Биологический и социальный уровни

Следующими, более высокими уровнями онтологической модели человека являются *биологический* и *социальный* уровни его эволюции и существования. Мы не будем здесь подробно останавливаться ни на механизме возникновения биологического уровня бытия человека из космического уровня его бытия, ни на механизме возникновения его социального уровня из биологического. Также как мы не будем рассматривать и взаимосвязь биологического и социального в человеке. Эти темы достаточно хорошо разработаны в современной науке, в цикле биологических, социальных и социобиологических дисциплин, и широко освещены в научных и учебных изданиях, посвященных этой тематике. Сделаем лишь несколько методологических замечаний. Прежде всего, мы считаем достаточно доказанным современной наукой несводимость биологического уровня материи к физико-химическим основам всякого живого и жизни. По крайней мере, это абсолютно очевидно для надорганизменного уровня существования жизни, где информационные и коммуникационные факторы существования и воспроизводства жизни являются столь же существенными, сколь и физико-химические. В этом смысле биологический уровень бытия человека, как и у других животных, несводим к физико-химическим условиям, а является *надстройкой* над последними, образуя более высокий уровень существования человека.

То же *mutatis mutandis* должно быть сказано и о взаимоотношении биологического и социального уровней бытия живых существ. Как показали исследования современных социобиологов

(К. Лоренц и др.), существенно коллективное и весьма сложно-организованное социальное поведение присуще не только человеку, но и многим другим видам коллективных животных (муравьям, пчелам, почти всем млекопитающим, не говоря уже о таких высококоразумных коллективных существах, как приматы, дельфины, киты, слоны и др.). Социобиологи продемонстрировали, что социальный уровень бытия живого в большинстве его проявлений, включая приоритет общих интересов вида и необходимость его сохранения по отношению к потребностям отдельной особи данного вида, трудовую и целесообразную деятельность на общее благо вида (пчелы, муравьи и др.), заботу о ближних сородичах (альтруизм) и др., внешне мало чем отличается от социального поведения людей.

И все же в одном отношении социальное бытие человека кардинально и качественно отличается от социального бытия коллективных животных. Это отличие заключается в способности человека благодаря наличию у него развитого сознания и мышления (разума) проектировать и создавать не только относительно простые социальные системы (семья, род, община), но и такие весьма сложные и даже сверхсложные, как государство, объединение государств, цивилизация, мировое (планетарное) сообщество.

Развитое человеческое общество и государство сами состоят из множества чрезвычайно высокоорганизованных социальных подсистем (экономика, политика, право, государственные институты власти, армия, образование, идеология, наука и др.). Осознав преимущества социально организованной жизни в поддержании и увеличении своих адаптивных возможностей в борьбе за самосохранение, выживание и развитие, человек частично принес в жертву часть своей изначальной свободы и своеволия в пользу общих интересов вида. Начиная с определенного момента эволюции, главной заботой человечества становится воспроизводство и совершенствование всех социальных систем. Бытие человека все в большей степени начинает определяться не его биологическими возможностями, а совокупностью созданных им общественных отношений, их обслуживанием и развитием. И в этом состоит главное отличие социального бытия человека от социального бытия остальных коллективных животных. Имеется, однако, и еще одно существенное различие между ними. Если социальное поведение коллективных животных фактически является непосредственным продолжением и реализацией биологической программы их существования, то социальность бытия человека невыводима из его биологической природы и даже в определенном смысле противоположна последней, так как не имеет биологически наследственного характера. Поэтому

уровень социального бытия человека, так сказать, надстраивается над биологическим уровнем его существования, и если и наследуется, то только с помощью социальных механизмов и технологий (обучение, образование, воспитание и др.).

Таким образом, в отношении своей социальности человек — это не просто коллективное животное, а существо, сумевшее создать особые социальные условия своего бытия (экономическо-политическо-правовые).

Культурный уровень бытия человека

Следующим, более высоким уровнем бытия человека, уже кардинально отличающим его от всех других видов бытия и образующим, так сказать, его имманентную сущность, является его существование в качестве элемента и продукта созданной им *культуры*. Обычно культуру определяют как совокупность результатов материальной и духовной деятельности человека. И в целом это, безусловно, верно. Однако, с нашей точки зрения, при таком определении уходит в тень самый главный момент культуры, на котором в свое время вполне справедливо акцентировал внимание Шпенглер, а именно понимание того, что *культура* — это есть прежде всего и изначально определенная ценностная матрица *человеческой устойчивости*, определенное множество целей и ценностей человеческого бытия как такового. Это множество состоит прежде всего из определенным образом понимаемых универсальных ценностей (Благо, Вред, Польза, Смысл жизни, Добро, Зло, Истина, Ложь, Красота, Безобразие, Свобода, Не-свобода, Любовь, Ненависть, Подчинение, Воля, Творчество, Традиция и др.). В разных исторических типах обществ и цивилизаций эти ценности понимались и понимаются неодинаково, разной может быть и их субординация, но общим при этом всегда остается одно: человеческое бытие невозможно вне его причастности («привязки») к определенному ценностному миру и опосредования последним.

Можно сказать еще жестче и определеннее: человек — это прежде всего культурный тип бытия, и в этом его главное онтологическое отличие от всех других видов бытия в мире. Человек рождается в культуре как ее имманентный элемент и умирает в ней. Человек начинается с приобщения к определенной культуре, и здесь же он и заканчивается. Так же как культуры нет вне человека, точно так же и человека нет вне культуры. Именно благодаря своей причастности к определенной культуре человек несводим к совокупности существующих в его время общественных отношений, а находится

одновременно и внутри них, и вне их. Являясь творцом этих отношений, человек в конечном счете возвышается над ними. Особенно велика в этом плане роль великих личностей — социально-культурных инноваторов как в отдельных сферах общественной жизни, так и в изменении структуры общества в целом, их проектировании и реализации. И это относится не только и даже не столько к великим государственным деятелям, полководцам, ученым, сколько прежде всего к духовным лидерам человечества, создателям новых систем социальных и культурных ценностей. Культура и социум безусловно когерентны друг другу, но ни одно из них несводимо к другому. Культура взыскует высокого и должного, социум — массового и сущего. Поэтому между ними всегда существовал и будет существовать впредь определенный люфт, зазор и даже противоречие. Однако именно в силу того, что человек благодаря наличию у него разума, воображения и воли способен творить, его культурное измерение и предназначение, культурный уровень его бытия всегда будут выше уровня его социального бытия, уровня существующих общественных отношений.

Экзистенциальный уровень

Следующим важнейшим уровнем бытия человека является *экзистенциальный* уровень его онтологии. В чем он выражается? Прежде всего в том, что человек благодаря наличию у него сознания и самосознания — это постоянно рефлекслирующее существо. Поэтому не только для других, но и для себя он всегда остается открытым и незавершенным проектом с неопределенным будущим. Человек всегда тотально озабочен и испытывает страх перед своим будущим не только потому, что сознает, что там его ожидает смерть, но и потому, что не знает, какую ношу выборов ему предстоит еще совершить за время своей жизни. Эта ноша тяготит его, с одной стороны, своей фатальной зависимостью от тех объективных обстоятельств, в которых ему придется действовать, но которые не в его власти. А с другой, она тяготит его самой необходимостью совершать выбор среди этих обстоятельств в пользу того или другого из них и тем самым нести бремя личной ответственности за совершенный выбор. И в этом смысле любой человек сам является хозяином своей жизни, ответственность за которую лежит прежде всего на нем самом, а не на окружающих его обстоятельствах. Так же как нельзя прожить жизнь за другого, точно так же никто не сможет прожить за тебя твою собственную личную жизнь. В отличие от социальной свободы, за которую человек вынужден постоянно бороться, экзистенциальная свобода дана ему изначально вме-

сте с его сознанием и самосознанием, и не столько как награда, сколько как тяжелый крест, от которого невозможно избавиться. Дело в том, что в экзистенциальном плане бытия любой человек суть не что иное, как множество совершенных им актов выбора. Поскольку это множество в принципе никогда не может быть определено заранее, постольку человеку в его бытии ничего не остается, как полагаться на Судьбу, Надежду и Веру. В любую минуту в жизни любого человека все может круто измениться как в лучшую, так и в худшую для него сторону. Учитывая эту вечную неопределенность человеческого бытия, еще древние мудрецы справедливо отмечали: «Нельзя сказать, счастлив ли человек, пока он не умер». А позднее французский писатель Андре Моруа глубокомысленно и справедливо заметил: «Только смерть превращает жизнь человека в его судьбу».

В методологическом плане чувство экзистенциальной свободы означает некое сознательное противостояние индивида внешней детерминации его существования и поведения. Позитивной альтернативой этой внешней детерминации и одновременно демонстративным вызовом ей со стороны индивида является его Творчество (самополагание, самосозидание, самоконструирование самого себя как личности). *Свобода и творчество* — необходимые условия существования друг для друга. Так же как творчество невозможно без наличия свободы, точно так же бессмысленна по своей экзистенциальной сути и свобода, если она не реализуется в творческом созидании. Вместе с тем необходимо отметить, что как творчество, так и свобода одинаково невозможны без наличия у человека достаточно развитых воли и воображения. Без них все уйдет у индивида «в песок», и он просто не состоится как личность.

Удел всякой личности при ее жизни — находиться между Сциллой одиночества и Харибдой конформизма. *Одиночество* как метафизическое состояние есть неизбежная расплата каждой личности за стремление быть независимой, самостоятельной и самостоятельной единицей бытия. В принципе это чувство является нормальным состоянием любой зрелой личности. Более того, наличие этого чувства является самым верным индикатором, что человек является личностью: неодиноких личностей не бывает. В той или иной степени чувство одиночества сопровождает нормального человека постоянно, присутствуя во всех актах совершаемых им выборов. Но особенно сильно и остро оно ощущается человеком в так называемых пограничных ситуациях, например, когда ему волей судьбы приходится оказаться между Жизнью и Смертью, неважно своей или чужой, и когда от принятого им решения будет зависеть бу-

дущее его и других. Аналогичная пограничная ситуация может иметь место и при других кризисных ситуациях, когда человек должен совершить выбор, который будет иметь судьбоносное значение, определяющее надолго всю траекторию его дальнейшего существования.

Одним из главных, а по существу единственным способом преодолеть или как-то смикшировать это чувство экзистенциального одиночества является *Любовь к Другому*. Она выражается в стремлении как-то идентифицировать себя с Другим и слиться с предметом своей Любви. В поисках самого надежного Другого Человек часто обращается к Богу как Высшей Трансцендентной Личности, Силе, олицетворяющей и репрезентирующей собой Бытие, Мир как целое. Бытие любого человека принципиально проблемно. Прежде всего в том смысле, что вся жизнь человека есть постоянное решение проблем, причем решение одних проблем возможно только за счет создания других.

Беспроблемной экзистенции не бывает. Экзистенциальная напряженность человеческой жизни состоит в необходимости постоянного структурирования и переструктурирования проблемного поля своего существования. Основными модусами и вечными проблемами экзистенциального бытия человека являются Вера, Надежда, Страх, Отчаяние, Любовь, Ненависть, Жизнь, Смерть. Только на экзистенциальном уровне бытия человек по-настоящему открывается и раскрывается как личность. На всех остальных уровнях своего существования человек остается закрытым как личность, мимикрируя с помощью выполнения различных, как правило, стандартных социальных ролей и функций свою истинную индивидуальную сущность.

Духовный уровень бытия человека

Наконец, шестым, самым высоким измерением онтологической структуры человека является *духовный уровень* его бытия. В отличие от всех других видов бытия в мире человек — это единственное существо, сознательно рефлекслирующее свою связь с Космосом, пытающееся определить свое место и предназначение в нем и оценивать свою жизнь и поступки не только с точки партикулярного характера своих личных или социальных интересов современного ему общества, но и с точки зрения вечного и бесконечного Бытия (Космоса, Вселенной, Бога). Духовность человека и состоит в его стремлении жить в согласии с универсальными законами и ценностями бытия в целом, а не только ограниченными рамками своего земного местопребывания. Проверка своих мыслей

и поступков с позиций универсальной системы отсчета Космоса и Бога как личностного репрезентанта Бытия как Блага есть основа и стержень духовной жизни человека.

Что следует понимать под *духовной жизнью человека*? С нашей точки зрения, духовная жизнь или духовный уровень существования человека — это переживание им фундаментальных ценностей Бытия, интериоризация их в своем сознании и поведении и выработка ощущения своей причастности к Бытию не как к внешнему, чуждому, противостоящему ему Миру, а как к Ближнему и даже Тожественному тебе по своей глубинной Сущности. Человек становится духовным существом только тогда, когда он начинает сознавать свое Единство с Миром, чувствовать себя его органическим элементом, вносящим свой определенный вклад в жизнь Целого и его Судьбу.

Духовность человека возникает с того момента, когда в нем пробуждается чувство своего нераздельного Единства с миром, ощущение того, что не только его собственное существование невозможно вне этого мира, но и существование этого мира уже невозможно без его участия. Сам факт моего появления на свет есть неопровержимое доказательство признания необходимости моего существования в этом мире. Вопрос же о конкретном предназначении существования как отдельного человека, так и человечества в целом — это уже совсем другой вопрос.

Признание духовного уровня бытия человека не только необходимым, но и высшим уровнем его существования означает необходимость констатации того, что человек — это не просто мыслящее или деятельное бытие, а прежде всего ценностное существо. Именно в человеке и с помощью человека Бытие рефлексивирует свою причастность к миру универсальных ценностей, которые направляют и регулируют его существование и эволюцию. Мир универсальных ценностей (как положительных — Благо, Истина, Красота, Справедливость, Любовь, Жизнь и др., так и отрицательных — Зло, Разрушение, Ложь, Дисгармония, Насилие, Ненависть, Смерть и др.) трансцендентен по отношению к реальному Бытию. Он является столь же объективным и в то же время идеальным в своем существовании (т.е. внепространственным), как и мир теоретических сущностей и законов этого мира по отношению к их проявлению в наблюдаемом мире (в виде разного рода эмпирических фактов и законов, имеющих место в отношениях между различными материальными объектами, вещами и процессами).

Одним словом, мир универсальных ценностей столь же объективен в своем существовании, как и мир универсальных законов природы, описываемых естествознанием в его теориях. Ценност-

ный мир Бытия так же, как и теоретический мир науки, — это не реально существующее, а идеально должное со всеми вытекающими отсюда особенностями и характеристиками их бытия. И самое главное: идеальное бытие не менее, а даже более объективно, чем реальное, эмпирическое бытие.

По крайней мере, в области науки большинство ученых уверены в том, что на уровне теорий (и не только в математике, но и в естествознании и социальных науках) они имеют дело с описанием объективных законов, и при этом более высокого уровня по сравнению с законами эмпирического или чувственного уровня научного познания. Очевидно и другое. А именно то, что если нет мира объективных ценностей, то невозможны не только объективные социальные и гуманитарные науки, не только объективная этика, но и объективное мировоззрение в целом, а также объективное естествознание, всегда исходившее из идеи Истины как своей основополагающей ценности и как главной цели научно-познавательной деятельности. Необходимо особенно подчеркнуть то обстоятельство, что субъектом сознания и познания является не просто какой-то орган человека (например, его мозг), а весь целостный человек и все его органы (тело как орган рецепторного познания — ощущений и восприятий; сердце как орган чувственного познания — эмоциональные оценки и состояния, передаваемые не только с помощью слов, но и языка жестов, а также поведенческих реакций тела: пантомима, поза, крик, молчание, рыдание, смех, слезы и т.д.; мозг как орган мышления — идеи, понятия, суждения, концепции, теории и т.д.). Человек есть единство материального тела (плоти) и разума (Логоса).

При этом, как всегда подчеркивали все мудрецы мира, именно через сердце пролегалает взаимодействие тела и разума. И в этом смысле сердце конкретного человека, его душа и есть то множество проявлений универсальных ценностей, носителем которых является человек. В этом смысле сердце человека выше и его тела, и его разума, оно есть их синтез и поэтому повелевает ими обоими. «Сердце — это то, через что осуществляется всякое человеческое познание», осознание этой истины стало достоянием уже древних египтян эпохи фараонов. Более того, они считали, что даже Бог-творец Птах сначала спланировал Космос в сердце своем и только потом придал ему форму посредством своего слова². Согласно Библии именно сердце, а вовсе не разум является сущностью человека, ибо Бог смотрит прежде всего на сердце человека, а потом уже на его лицо. В Новом Завете прямо говорится о том, что Христос верой вселился не в умы, а в сердца наши, что именно сердце

соединяет рассудок, волю и чувства человека. Как известно, именно сердце, пронзенное стрелой, стало в христианстве символом Спасителя, принявшего во имя любви к людям свои муки. Блаженный Августин в Средние века и Б. Паскаль в Новое время также не уставали подчеркивать, что человек познает не только умом, но и сердцем, что главная Правда жизни постигается именно сердцем, душой человека.

В XIX—XX вв. эту идею в противоположность рационализму Канта и феноменологизму Гуссерля блестяще отстаивал М. Шелер. Ограниченность разума как средства познания состоит в том, что он является носителем абстрактной, всеобщей, но вместе с тем и «мертвой» истины. Это относится и к возможностям познать с его помощью мир ценностей и ценностного сознания. В противоположность мышлению сердце как познающая с помощью чувств плоть является носителем не абстрактной, а конкретной, индивидуальной, «живой» истины. Разум — бесчувствен, в этом заключается как его сила, так и его фундаментальная слабость. Сердцу может быть больно, разуму — никогда. Истины и ценности, не пропущенные через сердце человека, не пережитые им, являются для него не более чем абстрактным капиталом, которым невозможно воспользоваться как руководством в реальной жизни. Более того, и это убедительно демонстрирует вся история философии, опыт чисто теоретического познания мира ценностей, опыт рассудочной их рефлексии вообще оставляют человека без четкого ответа на вопрос, каких ценностей ему следует придерживаться.

Пытливый разум погружает человека в бесконечную пучину сомнений, схоластических умствований, игры в тонкие дефиниции и различения и другие способы своего самоутверждения. Именно поэтому сердце обычного человека часто остается глухим и невосприимчивым к дискурсу философской мысли с его претензией на глубину анализа. С другой стороны, жизнь, а также и особенно искусство во всех его жанрах убедительно доказывают, что человек может прийти к познанию ценностей более коротким и надежным путем, познавая их своим сердцем и обходя при этом их теоретическую рефлекссию с помощью Разума. В конце концов, как показывает реальная жизнь, развитое сердце человека (то есть его зрелая душа) гораздо важнее для его полноценного бытия, нежели наличие у него большого ума. Последнее часто оборачивается настоящим «горем от ума» (например, рациональным фундаментализмом вроде атеизма, теориями сверхчеловека, обломовщины, вседозволенности, сциентизма, технократизма, идеологии по-

требительства и «удовольствия без берегов» и т.п.). С позиций человеческого выбора в конце концов гораздо предпочтительнее быть добрым невеждой, нежели злым гением. Во всяком случае, очевидно, что человек может быть вполне развитым и прекрасным существом без наличия у него обширного разума философа или ученого-теоретика. А с другой стороны, не менее очевидно то, что невозможно стать зрелым и полноценно живущим человеком (то есть гуманным, добрым и любящим существом) без развитого сердца, без эмоционально зрелых и насыщенных эмоций, без жизнеутверждающей поступи и соответствующих ей поступков. Если твердо констатировать, что человек является не просто мыслящим и рационально действующим существом, а прежде всего духовным и ценностным существом, тогда открывается возможность по-новому взглянуть и на антропный принцип современной космологии. Если цель эволюции Вселенной — появление в ней человека как ее закономерного продукта, а человек есть в своей сущности ценностное бытие, то не означает ли это, что универсальные ценности, носителем которых является человек, должны быть предпосланы его возникновению и заложены в основе универсума в виде неких фундаментальных констант, подобных физическим константам, организующим и направляющим все материальные процессы во Вселенной и их эволюцию?

Положительный ответ на этот вопрос напрашивается сам собой, поскольку человек как ценностное существо реально существует (и этот факт также невозможно отрицать, как и наличие во Вселенной реликтового излучения или ее расширение как свидетельство ее эволюции). Чтобы что-то стало действительным (фактом), оно обязательно должно быть в своем прежнем бытии возможным. Существует только то, что может существовать. И при этом необходимо признать, что потенциальное бытие столь же объективно в плане своего существования, сколь и действительное бытие. Их отличие состоит лишь в степени фундаментальности. Потенциальное бытие более фундаментально чем действительное бытие, ибо последнее составляет только реализовавшуюся часть потенциального бытия как более широкого по своему объему. Более того, действительное уже не может быть невозможным, тогда как возможное еще может быть недействительным. В отношении действительного бытия человека как ценностного существа это означает, что мир универсальных ценностей был изначально присущ Вселенной, хотя сначала только в качестве потенциального бытия, имевшего, как оказалось, функцию фундаментального аттрактора, направлявшего всю ее эволюцию. Более того, можно

предположить в полном соответствии с подавляющим большинством мифологических, религиозных и философских концепций, что с самого начала возникновения Вселенной в ней имел место (сформировался) не один фундаментальный ценностный аттрактор, а два противоположных друг другу ценностных мира, один из которых состоял из множества положительных фундаментальных ценностей (Бытие, Сотрудничество, Гармония, Порядок, Закон, Мера, Справедливость, Прогресс, Благо, Разум и др.), а другой — из множества противоположных отрицательных ценностей (Смерть, Соперничество, Деструкция, Хаос, Насилие, Зло, Произвол, Регресс и др.). В мифологических космологических и космогонических воззрениях эти противоположные ценностные миры были названы силами Добра и Зла, Света и Тьмы. Их олицетворением в мифологии было множество добрых и злых духов, являвшихся носителями соответствующих мировых сил. В сменивших мифологическую форму мировоззрения мировых религиях олицетворением мира положительных ценностей стал Бог, а его антиподом — Сатана или Дьявол.

В философских же системах мировоззрения эта противоположность двух ценностных аттракторов бытия получила название *Блага* (или положительного Бытия) и *не-Бытия* (или отрицательного Бытия). С этой точки зрения человек, даже если и был первоначально результатом порождения только положительного ценностного аттрактора бытия, впоследствии стал объектом активного воздействия со стороны отрицательных ценностей бытия, выразившемся согласно Библии в «грехопадении» человека, отходе его существования от своей первоначальной сущности. С этого момента человек и человечество стали полем главной битвы, с одной стороны, между силами Добра и Созидания, а с другой — силами Зла и Разрушения. Кто победит в этой битве мировых сил, во многом стало зависеть теперь от самого человека и его выбора. Ясно одно: духовное бытие человека оказалось неразрывно связанным с его космическим бытием и одно оказалось замкнутым на другое. С этих позиций космическое предназначение человека состоит в утверждении в мире сил Добра, Разума, Истины и Справедливости, в активном неприятии сил Мирового Зла, борьбе с ними или, по крайней мере, их нейтрализации и минимизации. Когда гомункулус в «Фаусте» Гёте при своем возникновении восклицает: «Я существую, деятельным быть я должен», то сразу же закономерно возник вопрос: деятельным в чем? Позиция самого Гёте в этом вопросе вполне определена и однозначна. Всем своим произведением он утверждает мысль о том, что деятельным

человек должен быть прежде всего в умножении сил Добра и Любви в мире, несмотря на коварные и тонкие попытки Мефистофеля столкнуть человека с этого пути. И одним из таких тонких способов оказалось привитие человеку чрезмерной любви к рациональному способу постижения мира и постепенное перенесение этого способа на отношение к другим людям. Плата оказывается неотвратимой и неизбежной — разрушение и смерть самого человека.

Говоря о предназначении бытия человека в мире, необходимо помнить о различных уровнях его онтологии и соответственно о разных ипостасях его предназначения: космическом, биологическом, социокультурном и экзистенциальном. О космическом предназначении человека уже упоминалось. Биологическое предназначение человека очевидно состоит в сохранении своего вида и его совершенствовании в плане усиления его адаптивных возможностей. Социокультурное предназначение человека состоит в утверждении ценностей Блага, Счастья, Любви, Разума, Справедливости и Солидарности между людьми. Только соборностью всего человечества в отстаивании и утверждении этих ценностей можно противостоять деструкции и разрушению человечества как единого целого. Наконец, индивидуально-экзистенциальное предназначение человека состоит в понимании безусловной ценности своей жизни как некоего дара Вселенной, в совершенствовании крепости духа, превозмогании жизненных невзгод, стремлении к личностной самореализации и творчеству, осознании своей свободы и личной ответственности за все совершаемое им, сохранении личного достоинства в любых жизненных ситуациях, упорном следовании идеалам Добра, Любви и Солидарности, несмотря ни на какие препятствия и дискомфорт, имеющие, как показывает опыт, всегда временный и преходящий характер.

Структура природы человека

Таким образом, можно определенно утверждать, что вся окружающая человека действительность, не только созданная им социокультурная реальность, но также и природа (Космос, Вселенная), может быть до конца понятна им, а тем более освоена (то есть как минимум интериоризирована) только лишь в результате ее духовного измерения. Любое по-настоящему и до конца осмысленное человеком бытие всегда оказывается возможным и существующим лишь в виде определенной проекции и проявления его духовного бытия. Общая же структура онтологии человека, представленная основны-

ми аспектами его бытия, может быть графически изображена в виде следующей схемы (рис. 1.1):

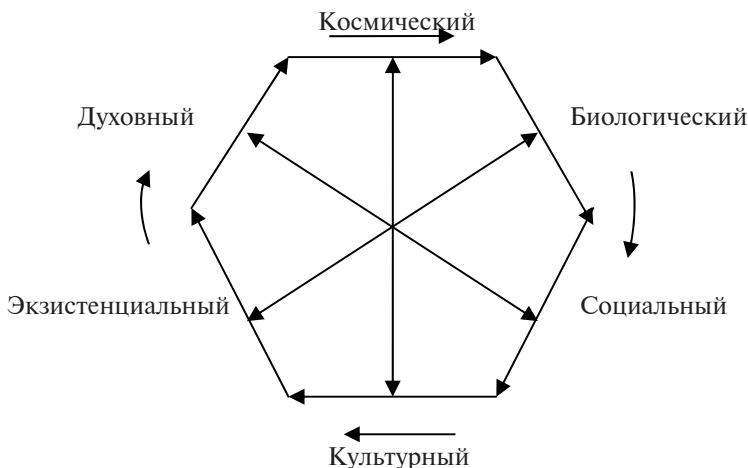


Рис. 1.1. Общая («кольцевая») модель природы человека

Эта шестигранная схема природы человека противостоит явно неполной, на наш взгляд, ее трактовке как системы, состоящей только из двух уровней — биологического и социального. К сожалению, эта двухуровневая трактовка природы человека до сих пор не преодолена в отечественной литературе и продолжает кочевать из одной книги в другую в виде стандартного клише. Разумеется, что все выделенные аспекты онтологической структуры человека взаимосвязаны между собой и оказывают влияние друг на друга. Однако мы утверждаем, что онтологическая структура человека имеет не просто шесть измерений, но также и уровневый характер. Уровневый характер природы человека может быть представлен следующей схемой (рис. 1.2).

Каждый из уровней бытия человека является носителем специфической для него информации: *космический* уровень — физической информации, включая универсальные физические и семантические константы и законы Вселенной как необходимые условия существования человека; *биологический* уровень — наследственной информации и приобретенного опыта приспособления к среде; *социальный* уровень — социальной информации об обществе, его истории и законах; *культурный* уровень — информации о культурном опыте человечества и реализации его ценностных матриц; *экзистенциальный* — информации о личном прижизненном опыте каждого человека, пережитых им истинах и ценно-

стях; *духовный* — информации об универсальных ценностях и константах бытия вообще.



Рис. 1.2. Уровневая структура природы человека

Исходя из уровневой структуры бытия человека необходимо дифференцировано подходить к проблеме жизни и смерти человека и рассматривать их не вообще, а различать, с одной стороны, космическую, биологическую, социальную, культурную, экзистенциальную и духовную жизнь отдельного человека, которые могут не совпадать друг с другом по времени их существования и длительности, а с другой — различать космическую, биологическую, социальную, культурную, экзистенциальную и духовную смерть человека, начало и продолжительность которых также не совпадают друг с другом. Известно, что биологиче-

ская жизнь отдельного человека начинается гораздо раньше его социальной, культурной и духовной жизни. Столь же хорошо известно, что социальное бытие человека, как и духовное его бытие, существует еще весьма продолжительное время в виде социальной памяти о человеке и общения с ним его потомков. А социальное и духовное бытие некоторых людей, называемых «великими», по существу приобретает бессмертие. Например, современное человечество по-прежнему продолжает активно общаться и вести диалог с такими людьми, как Сократ, Аристотель, Августин, Галилей, Наполеон, Толстой, Эйнштейн, Чайковский, Репин, Пушкин и многие другие, обсуждая их наследие, мысли, поступки, дела и уделяя им столько внимания, сколько не получает большинство биологически существующих одновременно с ними их современников. И этот Пантеон потенциально бессмертных в своем социальном, культурном и духовном бытии людей достаточно велик. С каждым новым поколением он непрерывно пополняется и расширяется. Жизнь для любого из уровней бытия человека может быть определена как его наличное бытие, а смерть — как момент прекращения наличного бытия и точка перехода от данного вида наличного бытия к другому. Смерть и небытие — это отнюдь не одно и то же. Точно так же нетождественны жизнь и бытие. Дело в том, что смерть есть, а небытия нет. Бытие же — вечно есть, оно не возникает и не исчезает, и поэтому к нему неприменимо как понятие смерти, так и понятие жизни. Оно просто есть. Небытие же не только не существует реально, но о его существовании нельзя даже помыслить без логического противоречия. Смерти вообще, как и жизни вообще, также не существует, ибо и то и другое есть осмысленные характеристики только в отношении конкретного вида бытия (его отсутствия или наличия). В метафизическом смысле смерть это не что иное, как возврат долга со стороны конкретного, частного вида бытия бытию в целом как некоей тотальности сущего.

1.2. Многомерная сущность человека

Из описанной выше концепции полиструктурной природы человека с необходимостью следует представление и о *многомерной сущности* человека. Ни одно из известных одномерных определений человека (человек разумный, человек политический, человек деятельный, человек экономический, человек играющий, человек любящий, человек этический, человек эстетический, человек символический, человек понимающий, человек творящий, человек религиозный и др.) не может полностью выразить его сущность, ибо последняя многомерна. При этом многомерная сущность человека не может быть представлена только каким-то одним уровнем его бытия, на-

пример только социальным, и определяться как совокупность всех существующих общественных отношений (экономических, политических, правовых, идеологических и т.д.), как это имело место в марксистском понимании сущности человека. Марксистская концепция сущности человека хотя и является более глубокой по сравнению со всеми одномерными определениями социальной сущности человека, все же остается в плену редукционизма. Дело в том, что сущность человека не просто многомерна, а и многоуровневна, отражая сущностные черты не только социального бытия человека, но и всех остальных пяти уровней его существования, о которых говорилось выше. Так, например, если такие характеристики сущности человека, как его политическое, правовое, историческое, экономическое и организационное измерения, безусловно, относятся к социальному уровню его бытия, то очевидно, что другие его характеристики, такие как познающий, религиозный, этический, эстетический и др., относятся уже не к социальному, а к духовному уровню бытия человека, а их содержание невыводимо из содержания социального уровня и несводимо к нему.

То же *mutatis mutandis* можно сказать и об экзистенциальных модусах бытия человека, таких, например, как любовь, одиночество, страх, самосознание и др., которые также, в свою очередь, невыводимы и несводимы к совокупности ни социальных, ни духовных отношений человека, существуя наряду и наравне с социальными. Здесь мы не ставим перед собой цели систематического и многоуровневого описания всех сущностных характеристик человека. Наша задача более скромная, хотя и не менее важная в рассмотрении сущности человека. Она состоит в том, чтобы пробить брешь в прочно устоявшейся традиции редукционистского подхода к рассмотрению (конструированию) сущности человека, независимо от того, является ли этот редукционизм социальным, биологическим, экзистенциальным, культурным или духовным. Мы хотели лишь дать читателю почувствовать и осознать, что сущность человека, как и его природа, не только многомерна, но и многоуровневна.

Говоря об общем механизме и факторах формирования сущности человека, хотелось бы отметить, что основу такого механизма составляет прежде всего система фундаментальных отношений, имеющих место между человеком и окружающим его миром, между Я и не-Я. Исследование этих отношений всегда составляло главный предмет философских штудий. Тем не менее на вопрос о том, сколько же вообще существует таких фундаментальных отношений между человеком и миром, до сих пор не имеется ясного и однозначного ответа. Так, например, с точки зрения бывших учебников

по марксистско-ленинской философии отношение между человеком и миром, сознанием и бытием, образующим содержание основного вопроса философии, имеет лишь две стороны: онтологическую (что первично из них и что определяет собой другое) и познавательную (познаваем ли в принципе человеком мир и возможно ли достижение тождества содержания сознания с содержанием объективного мира). Конечно, это чрезвычайно бедная схема отношения человека к миру, явно абстрагирующаяся от многих других способов отношения человека к миру (адаптационного, практически-преобразовательного, деятельного, этического, эстетического, экзистенциального и др.). Как известно, уже И. Кант выделял, по крайней мере, три фундаментальных отношения между Я и не-Я, между человеком и миром:

- (1) Что я могу знать?
- (2) Что я должен делать?
- (3) На что я могу надеяться?

На наш взгляд, между человеком и окружающим его миром, между Я и не-Я существует гораздо больше, по крайней мере не менее десяти, фундаментальных и несводимых друг к другу отношений, которые задают общую рамку формирования сущности человека. Среди них такие отношения, как онтологическое, познавательное, деятельностное, практическое, прагматическое, эпистемологическое, этическое, эстетическое, филологическое, эггйное, коммуникационное, экзистенциальное, футурологическое и др. А видный отечественный философ А.Н. Чанышев (1926—2005), анализируя раннюю историю философии, выделяет уже более двадцати введенных античными мыслителями основных типов отношений человека к миру и соответствующих видов мудрости, составляющих содержание предмета философии. В своей книге «Введение в любомудрие» Чанышев констатирует следующие виды мудрости: агатологическую (учение о добре и зле), ойгиологическую (учение о причинах), аксиологическую (учение о ценностях), антропологическую (учение о человеке), археологическую (учение о начале, началах), биогическую (житейскую), гносеологическо-системную (учение о знании), диалектическую (учение о сокровенном знании), логическую (учение о мышлении и его законах), процессуальную (учение о процессах между началами и концами), телеологическую (учение о целях), теологическую (учение о богах и Боге), теоретическую (учение об умственном постижении истины), техническую (практическое искусство), футурологическую (учение о будущем), хюпокейменическую (учение о субстрате), эмпирическую (учение об опыте), эстетическую (учение о чувственно прекрасном и без-

образном), эсхатологическую (учение о концах как противоположных «началам»), этическую (учение о нравах)³. Таким образом, структура сущности человека как носителя информации о фундаментальных отношениях человека к миру представляет собой весьма многомерное образование.

Что характерно для различных типов отношений человека к миру в плане специфики их содержания и чем регулируется каждое из них? Оказывается, что такими регуляторами выступают конкретные пары противоположных бинарных ценностей. Так, познавательное отношение человека регулируется и измеряется (оценивается) ценностями истины и лжи как своими предельно возможными результатами и значениями; онтологическое отношение — ценностями материального и идеального бытия; деятельностное отношение — ценностями активности и пассивности (не-деяния); практическое отношение — ценностями сохранения (репродукции) и преобразования; прагматическое отношение — ценностями успеха и неуспеха в достижении цели; эпистемическое отношение — ценностями веры и сомнения (неверия); этическое отношение — ценностями добра и зла; эстетическое отношение — ценностями гармонии (красоты) и дисгармонии (безобразия); филологическое отношение к миру — ценностями любви и ненависти; эгийное отношение измеряется и регулируется ценностями эгоизма и альтруизма; коммуникативное отношение — ценностями солидарности (соборности) и одиночества; личностное самоутверждение — ценностями конформизма и неконформизма; футурологическое отношение к миру — ценностями оптимизма и пессимизма; экзистенциальное отношение — ценностями личной свободы и не-свободы; витальное отношение — ценностями жизни и смерти; космическое отношение к миру — ценностями бытия и ничто и т.д. Конкретные же наполнение этих отношений и тем самым формирование сущности каждого человека определяются наличными условиями его природного и социального бытия, его целями и стремлениями, а также множеством тех свободных в своей основе экзистенциальных выборов, которые осуществляет каждый человек в процессе своей жизнедеятельности. Таким образом, природа человека является многоуровневой, а его сущность — многомерной.

Примечания

Список литературы, рекомендуемой
ко всем главам учебного пособия

1. Приведенные ниже высказывания выдающихся современных космологов и физиков взяты нами из книги: *Каменева А.С.* Современное естествознание. М., 2006. С. 48—52.
2. *Птах.* Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1992. С. 345.
3. *Чанышев А.Н.* Введение в любомудрие. М., 2000. С. 50.
4. *Августин Блаженный.* Исповедь. М., 1992.
5. *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. М., 1991.
6. *Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста. М., 1988.
7. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988.
8. *Гуревич А.Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. М., 2005.
9. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999.
10. *Лекторский В.А.* Субъект, объект, познание. М., 1980.
11. *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М., 1996.
12. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. М., 1996.
13. *Маркс К.* К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13.
14. *Маслоу А.Г.* Мотивация и личность. СПб., 1999.
15. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое / Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1990.
16. *Философская антропология: Учеб. пособие / Под ред. С.А. Лебедева.* М., 2005.
17. *Фролов И.Т.* О человеке и гуманизме. Работы разных лет. М., 1989.
18. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.
19. *Хайдеггер М.* Разговор у проселочной дороги. М., 1990.
20. *Хейзинга Й.* Человек играющий. М., 1991.
21. *Хокинг Ст.* Мир в ореховой скорлупке. М., 2007.
22. *Шарден П. Тейяр де.* Феномен человека. М., 1987.
23. *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994.
24. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 1992.



Глава 2

Человек в картине мира

2.1. Русский космизм как парадигма философской антропологии

Мы живем в такое время, когда у человечества накопилось громадное количество научных и культурологических дисциплин, описывающих строгие законы Мироздания, с одной стороны, и разнообразную деятельность человека — с другой. На фоне фундаментальных принципов развития, которым подчиняется Вселенная — от далеких галактик до маленькой Земли, деятельность человечества кажется иногда весьма хаотичной, где трудно найти какие-то законы.

Каждая эпоха оставляет современникам и потомкам свою картину мира, но со временем и она приходит в противоречие с жизнью: видимо, картину мира никогда не удастся уложить в какую-то окончательную схему.

Вот такой очередной момент кризиса картины мира переживает и современная культура. Видимо, настало время существенного вклада в ее развитие со стороны философской антропологии как учения о происхождении и становлении человека в ходе творческой эволюции Вселенной, при этом не только в качестве зрителя, но и как активного ее участника.

Возможно, при построении современной картины мира настало время глубокого синтеза не только научного и философского знания, но и религиозных идей и ценностей.

Бесценный опыт синтетического познания был накоплен русской философией начала XX в., которая принципиально создавалась именно как «*философия всеединства*» (В. Соловьев) и «*философия космизма*» (Н.Ф. Федоров). К сожалению, до сих пор этот опыт исследования мира и человека в нем недостаточно известен не только науке Запада, но и слабо используется в отечественной философии. А ведь именно в России был осуществлен величайший прорыв к космическому пониманию феномена человека, основанного на интеграции гуманитарного и естественно-научного знания¹.

В то время как в начале XX в. в Германии молодой физик Альберт Эйнштейн приступал к созданию судьбоносной для современной науки теории относительности, рядовой библиотекарь Румянцевского

музея в Москве, философ *Николай Федорович Федоров* (1829—1903), и его молодой последователь, калужский учитель физики *Константин Эдуардович Циолковский* (1857—1935) думали о победе над смертью и о воскрешенном «лучистом человечестве», расселившемся в просторах Вселенной. В своих воспоминаниях среди немногих замечательных событий жизни Циолковский особо чтит встречу с Федоровым: «Он давал мне запрещенные книги. Потом оказалось, что это известный Федоров, друг Толстого, изумительный философ и скромник. Федоров раздавал все свое скромное жалование беднякам. Теперь я понимаю, что и меня он хотел сделать своим пенсионером»².

В Москве Федоров был известен среди ученых и писателей конца XIX в. как человек глубоких и многосторонних познаний, энциклопедист, знавший в совершенстве основные европейские языки и несколько восточных, особенно увлекаясь китайским. Его ученость (недаром его называли московским Сократом) совмещалась с оригинальным умом, и принять поистине планетарную философию мыслителя могли немногие. Им владел идеал «всесловной» христианской общины, братского воссоединения человечества в борьбе со смертью, решительное неприятие националистических предрассудков, любой национальной исключительности, потому что на человека он смотрел как на союзника Творца в преображении Вселенной, вместе с Ним сознательно участвующего в общем плане эволюции мироздания — новой Земли и нового Неба³. Такой взгляд на Бытие и на человека резко отличался от современного Федорову официального православия, разделявшего Творца и его творение, Дух и Материю.

Свою роль в космизации русского мировоззрения сыграли также поэты-символисты начала века *Александр Блок*, *Валерий Брюсов*, *Николай Гумилёв*, *Максимилиан Волошин*. Их современник поэт *Велемир Хлебников* — русский Нострадамус и последний русский странник — уже считал себя Гражданином Вселенной. В своих футуристических стихах он оставил нам «космическую цифирь» о грядущих событиях XX в., подтвержденную историей. В 10-е годы XX в. творят композиторы *Александр Скрябин* и *Микаэллюс Чюрленис*, мечтающие о массовом музыкальном воздействии на состояние биосферы Земли. В Петербурге Чюрленис выставляет свой грандиозный живописный цикл, посвященный истории мироздания, оживляя в красках древние мифы, переплетенные с космологией будущего, в котором выразил в цвете музыку живого Космоса. Последователями этой замечательной плеяды считали себя в советской поэзии *Анна Ахматова* и *Борис Пастернак*, писатели *Михаил Зощенко* («Повесть о разуме») и *Михаил Пришвин* («Дневники»), художники *Кузьма Петров-Водкин* и *Павел*

Филонов. Прожив сложную и полную испытаний жизнь, они своими произведениями подняли значение творчества до уровня животворящей миссии Природы.

Важную роль в развитии космического мирозерцания в России, да и во всем мире, в XX в. сыграла семья Рерихов: *Николай Константинович Рерих* (1874—1947) — выдающийся русский художник, мыслитель-гуманист, ученый, писатель, путешественник, международный общественный деятель; его соратница и друг, оригинальная мыслительница *Елена Ивановна Рерих* (1879—1951); их сыновья — ученый-востоковед *Юрий Николаевич* (1902—1960) и художник, педагог *Святослав Николаевич* (1904—1993). Работая на стыке истории, археологии, этнографии, филологии, религиоведения, искусствоведения, минералогии, ботаники и медицины, они организуют специальные научно-художественные экспедиции по Карелии и Средней России, Центральной Америке, Индии, Центральной Азии, результатом которых стало создание в Индии (в местечке Кулу на границе с Непалом, где жила семья) научного института гималайских исследований «Урсувати», занимавшегося синтезом различных знаний о человеке.

Наука будущего очень тихо и незаметно формировалась и в среде некоторой части советских ученых.

В «Философии общего дела» Н. Федоровым были предвосхищены некоторые научно-технические проекты Циолковского: выход человечества в космос, регуляция природных стихий, освоение околосолнечного пространства и новых видов энергии. Мы называем Циолковского «отцом космонавтики», но он и «отец космической философии и этики». К сожалению, в советское время второе отнесли к «идеалистическим заблуждениям», но без них не было бы и Циолковского-ученого, ибо мировоззрение любого гения — явление целостное.

Удивительные строки читаем мы в недавно опубликованных его философских сочинениях: «Во Вселенной оставлено без вмешательства большое число планет, обещающих дать необыкновенные результаты. Между ними и Земля. Она страдает, но не даром. Плоды ее должны быть высокими, если ее предоставили самостоятельному развитию и неизбежным мучениям. Сумма этих страданий незаметна в океане счастья всего космоса. Общая биологическая жизнь Вселенной не только высока, но и непрерывна. Всякий кусочек материи непрерывно живет этой жизнью, так как промежутки долгого небытия проходят для него незаметно... Всякой капле вещества, где бы она ни находилась, неизбежно придет очередь жить. Конечно, каждое оживление имеет свою форму, несходную с предыдущими. Мы всегда жили и всегда будем жить...»⁴ В отличие от Федорова Циолковский не считал проблему смерти проблемой трагической.

Одновременно с ними сын инженера-путейца и внук священника *Павел Флоренский* (1882—1937) с блеском заканчивает физико-математический факультет Московского университета, а затем поступает в Духовную академию в стенах Троице-Сергиевой лавры и после ее окончания остается там читать семинаристам философские дисциплины. Будучи в сани священника, он, с одной стороны, помогает ленинскому правительству разрабатывать план ГОЭЛРО, а с другой — математически описывает существование духовного («горнего») мира, его тройственную структуру, проявленную, в частности, и в человеке — в триаде его духа, души и тела⁵. Ответив отрицательно на требование руководства Академии наук отказаться от сана, он, как известно, был репрессирован и погиб в Соловецком лагере.

Академик-геохимик *Владимир Иванович Вернадский* (1863—1945) во время чтения своих лекций в 1920-е годы в Сорбонском университете высказал неожиданную для своего времени гипотезу о будущем состоянии нашей планеты, которое он обозначил термином «*ноосфера*» — «сфера Разума».

Мне кажется, мы сейчас переживаем очень ответственный перелом в научном мировоззрении. Впервые в научное мировоззрение должны войти явления жизни, и, может быть, мы подойдем к ослаблению того противоречия, какое наблюдаем между научным представлением о Космосе и философским или религиозным его постижением⁶.

Коллега Вернадского по Академии наук, ученик К. Циолковского, поэт, художник и доктор исторических наук *Александр Леонидович Чижевский* (1897—1964) еще в 1920-е годы нашел соответствия между вспышками солнечной активности и крупнейшими фактами в истории человечества (тема его магистерской диссертации).

Сегодня научная проблематика Чижевского называется «антропоэкология», но в 1930-е годы его имя прочно было связано с «идеализмом в науке». Это ему принадлежат слова:

Вокруг трепещет пульс Вселенной... Правильная периодичность или повторяемость явлений в пространстве или во времени есть основное свойство мира, которым владеют одни и те же законы, распространяющиеся равно на все части природы, независимо от того, как делит, как расчленяет их человек: и неорганическая, и органическая материя, со всею своею психической деятельностью, подчинена одним и тем же общим для всей Вселенной принципам⁷.

Продолжателем идей А. Чижевского и В. Вернадского в исторической науке стал *Лев Николаевич Гумилёв* (1912—1992). Соединив в себе знания геобиофизики и истории, он предложил новую интерпретацию исторического процесса, связав историю этносов с косми-

ческими импульсами, воздействующими на определенные участки планеты. Роль исторических личностей в таком процессе он видит в том, что они становятся проводниками данных импульсов, катализаторами эволюционного развития народа, формируя его основные ценностные архетипы. Недаром Гумилёв дал им название «*пассионари*» (носители «страсти», или «возбуждающие прилив созидательной энергии»⁸) — поэтичное само по себе и емкое по содержанию.

Сейчас в жизни нашей Солнечной системы происходит замечательный этап перехода из созвездия «Рыбы» в созвездие «Водолей», зафиксированный на Земле астрономами в 1989—1999 гг. Наша планета, по терминологии Л. Гумилёва, готова принять новые пассионарные импульсы Вселенной. Эпоха Водолея — эпоха открытия новых идей, новых энергий — связана с одухотворением нашей физической и умственной природы, раскрытием в нас новых способностей к духовному творчеству, созданием общемировой цивилизации. Грядущая эпоха — эпоха синтеза всего того, что успела накопить в предыдущие 2000 лет. Можно ли говорить о «русском космизме» как о реальной странице в истории нашей философской и научной мысли? Да, и не только можно, но и нужно!

Космичность мировоззрения

Это был совершенно новый для человечества этап в осмыслении окружающего мира, когда стало вдруг отчетливо понятно, что все, что нас окружает, — и мы сами — вписывается в единый план эволюции мироздания, что мы отнюдь не полновластные хозяева и «венцы» природы, а лишь ее коллеги (к сожалению, часто нерадивые и безответственные «жильцы планеты»). С точки зрения русского космизма Земля — живое тело, а мы — ее «клетки», посредством которых она взаимодействует со Вселенной и осмысляет себя. Именно это мировоззрение лежало в основе бесстрашия космистов и отстаивания ими позиции, согласно которой разделение Духа и материи — это проблема, надуманная в философии и вредная и для развития науки, и для развития искусства и религии.

Нравственный максимализм и оптимизм

Все известные русские космисты были глубоко верующими людьми. Они чтити и уважали все формы религии, известные на Земле, хорошо знали священные тексты, верили в Единого Творца и спасительную миссию Иисуса Христа. Их образ жизни соответствовал их духовному мирозерцанию. Все они были чрезвычайно строги к себе в быту и на службе, были великими миротворцами, проявляя

терпимость к окружающим даже тогда, когда болезнь и смерть стояли на пороге. Все верили в ту Истину, которой служили, беспредельно жертвуя ей так называемым благополучием, карьерой, уютом, отношением родственников, свободой — всем, ради приобретения к ней, к потоку вдохновения, к источнику Света. Они и сами являлись проводниками такого Света и Любви. Недаром люди вокруг них распрямлялись, расцветали, в них просыпались таланты, вокруг всегда было много учеников, но и... завистников. Они это знали, но не смотрели на свои биографические трудности так трагично, как это часто делаем сегодня мы, ибо их оптимизм имел под собой объективную природу.

Гармония и красота как фундамент творчества и жизни

Русские космисты знали и принимали этическую позицию, согласно которой «красота спасет мир». Каждый из них по-своему углубил ее: это осознанное понимание того, что мирозданием правит не борьба противоположностей (это только часть правды), а все-таки гармония как принцип живых систем. Понявшему этот принцип жизнь раскрывает главную тайну своей созидательной творческой силы.

2.2. Философско-антропологическая сущность современной картины мира

Идеи русского космизма, несомненно, опережали свое время. Только в конце XX в., в немалой степени благодаря фундаментальным исследованиям в области космологии и теории систем, особенно открытию антропного принципа эволюции Вселенной, мы снова возвращаемся к плодотворному наследию русской философии, чтобы развивать дальше ее методологию философского синтеза.

Сегодня идет активный пересмотр самого понятия «жизнь», поиск законов мироздания, которым подчиняется как Жизнь Вселенной в целом, так и всех ее известных и неизвестных нам форм. Человек не просто принадлежит Вселенной, но и является субъектом ее самосознания и преобразования в соответствии с принципами Духа.

Современные биология, биофизика, космология, общая теория систем отказались от концепции редуционизма в объяснении жизни и определяют жизнь как явление *эквифинальное*, когда *цель* («финал») зарождающейся системы («зародыша») становится *изначальной причиной* ее дальнейшей эволюции⁹. Эквифинальность есть свойство любой живой системы, которая встроена в более широкую живую систему, по ряду своих признаков не похожую на первую. Вторая, в свою очередь, встроена в следующую и т.д. Это означает,

что главный источник или цель развития системы всегда находится *за ее пределами* и является для нее более общим системообразующим принципом, что позволяет нарождающейся системе конкретно и полно проявить себя в многомерности Бытия в целом.

Необходимо подчеркнуть, что Бытие преимущественно всегда является до конца неопределенным или недоопределенным. А мерой неопределенности, как известно, является информация — некое содержание, уложенное в форму (образ, символ, знак, формулу). Это означает, что любое Бытие, в том числе и бытие космоса, имеет *информационную природу*.

Разумеется, не всякая информация имеет характер цели для системы, а только та, что обретает для нее *смысл* — реально возможный способ структурировать, соподчинять разрозненные элементы Бытия, вбирать их в себя, усложняясь и становясь постепенно самоорганизующейся и открытой системой, способной взаимодействовать с другими. Понятно, что в данном рассуждении слова «цель» и «смысл» определяют одно и то же состояние системы: «цель» характеризует ее со стороны, «смысл» — изнутри.

Антиподом упорядочивающей целевой информации служит энтропия — мера неупорядоченности элементов в системе, их хаос, беспорядочное движение. Таким образом, в одном случае система характеризуется открытостью, целенаправленностью, смыслом, упорядоченностью, в другом — замкнутостью, бесцельностью, бессмысленностью, бессистемностью, хаосом. Именно цель задает целостность системе и вектор (направление) ее эволюции. Чрезмерное накопление энтропии в системе приводит ее к разложению.

Итак, *жизнь* есть постоянное преодоление неопределенности, хаоса и упорядочивание, совершенствование бытия. Она там, где есть цель, целостность, системность, открытость и развитие, что дает ей возможность породить новые формы Бытия. *Жизнь есть творческий процесс самообразовывания*.

Это очень общее определение жизни, но оно позволяет с единых позиций подойти к пониманию самых разных форм ее проявления: космической, биосферной, ноосферной, социальной, духовной. Современные научные знания все более свидетельствуют о том, что *живое из неживого возникнуть не может* и что существование и развитие Вселенной само по себе уже есть факт доказательства жизни. Реальность Бытия явно выходит за рамки известных нам на Земле биологических форм жизни, соотносенных с трехмерным пространством. Хочется поддержать пафос известного философа А.Ф. Лосева, который написал в конце своего жизненного пути: «Само знание вызвано потребностями жизни. Не мы познаем,

не мы и живем, но живет в нас общая мировая жизнь. Мы — только всплески на общем море Бытия, только струи единого всемирного потока, только волны неизмеримого океана Вселенной»¹⁰.

При понимании Всеобщего (Бытия) как причины антропогенеза необходимо принять следующие принципы.

Принцип первый

Человек — не случайное существо и продукт Вселенной, а ее цель, необходимое условие ее эволюции (*антропный принцип Космологии*).

Именно с такой позиции смотрели на развитие мира такие известные ученые XX в., как астроном К. Циолковский, антрополог П. Тейяр де Шарден, геофизик В. Вернадский, химик и системолог И. Пригожин, математики Н. Моисеев и В. Налимов и др. С их точки зрения, эволюция шла в направлении создания и усложнения информационных структур в живом мире. Возникновение человека, обладающего сознанием, — свидетельство того, что эволюция Вселенной перешла на качественно новый уровень, на котором прежний *механизм естественного отбора* и борьбы за выживание в качестве ее главного принципа *сменяется на принцип конвергенции* или закон солидарности, кооперации. Смысл его в том, что он способствует объединению мелких систем в более крупные ради реализации более общей и глобальной задачи — *преображению и одухотворению всей косной материи*.

В таком контексте человек и его сознание приобретают планетарное значение. В этом смысле появление человека во Вселенной не могло иметь случайный характер, но было важной целью всей ее предшествующей эволюции. Именно такое понимание эволюции вывело В. Вернадского на понятие «ноосфера». В переводе с латинского этот термин означает «сфера разума». Это, конечно, не тот «разум», о котором говорили философы эпохи Просвещения, с их абсолютизацией рациональной формы познания. Разум, в понимании Вернадского, — это сфера идеальных целей и ценностных ориентаций, стоящих на страже эволюции. Это означает, что если мы признаем упорядоченность Бытия, то мы обязаны признать и целенаправленность его развития по пути усложнения и структурного совершенствования¹¹.

Современная философия унаследовала от прежней диалектической традиции понимание того, что жизнь развивается не по прямой линии, а по спирали. Но это не самостоятельное, стихийное развитие неких «сил природы» (пантеизм), а направленное движение жизни к целям, нами еще до конца не осмысленным. Именно

они заставляют нас постоянно совершенствоваться и все время куда-то стремиться. Очевидно, что это фундаментальное, сущностное (онтологическое) свойство всякой жизни.

Эволюция мира на Земле представлена своими тремя главными формами:

- (1) эволюция планеты, цели которой заданы космическими законами (космогенез);
- (2) эволюция человечества, связанная с эволюцией планеты (филогенез);
- (3) эволюция самого человека как особой формы живой материи, обладающей сознанием (антропогенез).

Эти три формы эволюции в целом имеют различное содержание, хотя и явно взаимовлияют друг на друга. Способы этого взаимодействия пока еще недостаточно изучены, но человечество настойчиво идет к их постижению.

Надо отдать должное ученым-астрофизикам и математикам конца XX в., которые заговорили о целенаправленном характере эволюции Вселенной. Сегодня в космологии уже сформулирован, и притом в явной форме, один из ее главных принципов — *антропный*. Известный американский ученый Дж.А. Уилер так определяет принцип антропности:

Не только человек адаптирован ко Вселенной. Сама Вселенная адаптирована к человеку. Вообразите Вселенную, в которой та или иная из безразмерных физических констант изменилась бы на несколько процентов тем или иным образом? Человек никогда не смог бы появиться в такой Вселенной. Это главный смысл принципа антропности. *Согласно этому принципу фактор, дающий жизнь человеку, лежит в основе механизма и замысла мира*¹².

Принцип антропности не только фундаментален, но и хорошо подтверждается развитием современной науки. С ее позиций, жизнь Вселенной определяется конкретным набором констант, что и делает возможным существование мира, подчиняющегося единым законам, включая планету и человека. Ряд отечественных ученых, математиков, физиков, философов, исследуя универсальную природу этих фундаментальных констант, приходят к выводу, что они имеют не энергетический, а информационный характер и воспринимаются человеком как на ментальном уровне (математика), так и на интуитивном (духовном)¹³.

Американский ученый, главный редактор журнала «Диалектика, космос и общество» Э. Мансуэто, подытоживая научные дискуссии XX в. на эту тему, пишет: «Вновь появляющиеся естественные науки, подобные антропной космологии и теории систем, подлинно

телеологичны по своему характеру... человечество фактически является реальным (даже лидирующим) участником в самоорганизующейся активности космоса»¹⁴.

Все это позволяет сблизить понятия «антропогенез» и «антропный принцип», что отнюдь не самоочевидно. Современная космология сформулировала две основные концепции: (1) концепцию Big History (Универсальной истории), (2) «теорию суперструн», объединяющую в себе квантовую механику микромира и теорию гравитации, порождающей пространство и время Вселенной. Однако и там и там принимается принцип «человекомерности» Универсальной истории¹⁵. С нашей точки зрения, именно теория ноосферы стала первым опытом интеграции различных наук на пути к раскрытию космологической проблематики Универсальной истории, ибо ее главный смысл заключен в *принципе коэволюции — соотношенности космо- и антропогенеза*.

Социальная жизнь не создает в каждом поколении и в каждом человеке заново человеческую природу. Она возрождает и развивает социализированные еще в антропогенезе специфические родовые качества человека, укорененные в его органике¹⁶.

Все попытки объяснить феномен активности человека лишь его биологическими и социальными потребностями приводят (например, в теории З. Фрейда) к искажению истинных мотивов его целенаправленного поведения, низводя героев и гениев творческого духа в ранг больных или юродивых. Нельзя не видеть в таком подходе методологическую ограниченность, ибо в нем понятие «норма» идет вразрез с видением подлинного смысла человеческой деятельности, которая имеет *духовный*, а отнюдь не среднестатистический социальный или медицинский характер. Только через понимание человека как духовного существа может быть раскрыт истинный механизм его самореализации.

Если посмотреть на развитие человечества с точки зрения эволюции мира, то надо констатировать, что человек в этом процессе играет особую роль — главного *инструмента осознания Вселенной целей своей эволюции*. Почему именно человек? До потому что только человек является одновременно и объектом и субъектом Бытия, имеет как материальную, так и духовную природу. Только он способен не только жить, но и осознавать жизнь, в том числе переход одних ее форм в другие, а также заглядывать за пределы наличных возможностей, создавать новые формы Бытия, развиваться от подражания природе и приспособления к ней к творчеству, к совершенствованию своего духовного измерения.

Чем сложнее и тоньше организация человека, тем важнее для него уметь не только самонастраиваться, но и входить в *резонанс* с

общей эволюционной целью развития. Это и есть главный *момент самореализации* человека, имеющий для него императивный, *абсолютный*, характер, не требующий специального рационального и мощного обоснования, ибо необходимость достижения резонанса с окружающим миром входит в природную сущность человека.

Все это означает, что, возможно, настала пора пересмотреть объем понятия «геном человека», так как оно по своему содержанию должно быть гораздо шире, чем только его биологическая интерпретация. К этому сейчас склоняются многие из тех, кто работает на стыке разнообразных естественно-научных и гуманитарных дисциплин, например медицины, психологии, генетики, физики, религиоведения, философии¹⁷.

Осознание универсальных законов бытия как законов жизни дает нам рациональные основания для предположения, что такая цель эволюции, как «духовная матрица», заложена в геноме человека уже на уровне механизма отбора им наследственной и приобретаемой информации. Не случайно природа уже в начале антропогенеза позаботилась о том, чтобы новая форма жизни — человек — смогла выполнить свою важнейшую роль на Земле.

Очевидно, что прямохождение как главный внешний признак нового существа непосредственно связан:

- (а) с вертикальной ориентацией в пространстве в физическом (особое взаимодействие с силами гравитации на грани «чуда») и духовном (выстраивание «древа целей») смыслах;
- (б) с асимметрией головного мозга, разные функции которого (интеллектуальная и чувственная) отражают и перерабатывают два типа информации: о Мироздании (человек увидел небо — так появился объект наблюдения) и о внутреннем переживании своего места в этом Мироздании (так зародилась субъектность человеческого существа);
- (в) с особым устройством гортани и легких, приспособленных к речи (передаче информации);
- (г) с устройством руки, приспособленной к деятельности, к созиданию.

В целях сохранения целостности такой сложной формы жизни, ее системности в человеке развивается способность к интеграции разных типов информации, их *синтезу* на уровне *сознания* (или души — в религиозной модели описания мира). Латинское «синтез» по-русски дословно означает *смысл*, т.е. во всех вариантах этих понятий подчеркивается принцип *совмещенности* знания, его обобщающий и одновременно организующий характер, побуждающий к определенному действию.

На разных стадиях становления человека (как в филогенезе, так и в онтогенезе) преобладают разные стороны синтеза, интеграции различных типов информации на уровне сознания. Но непреложно одно: постоянная тенденция к расширению сознания и одновременно к его углублению, одухотворению.

От эпохи к эпохе эта тенденция в человечестве проявлялась все сильнее и ярче. Однако при этом надо помнить, что стимул, источник, цель развития человека находятся вовсе не в нем самом, а принадлежат более мощной системе, элементом которой он является. Да, конечно, человек формирует свое сознание, растит душу на всем протяжении своего земного существования, и в то же время он участвует в другом созидании, которое бесконечно превосходит перспективы его личной деятельности и вместе с тем направляет ее, тесно с ней переплетаясь, — в становлении всей Жизни, всего Мироздания.

Это у эволюции (или жизни бытия) Вселенной, космоса есть потребность в преодолении человеком своей частичности как земного существа, в пробуждении в нем космической сущности, чтобы он со временем обнаружил в себе духовную полноту и способность быть осознанным проводником на земле духовных целей (энергий), приумножил бы эти способности и смог бы войти в резонанс, синергию с ее ритмами. (Вспомним евангельскую притчу о таланте, зарытом в Землю (!), но не приумноженном.)

Проблема сознания в контексте новой научной картины мира сейчас очень активно обсуждается и в философии, и в естественных науках. Осмысление того, что сознание нельзя свести к динамической реакции нейронов мозга или к биохимическим процессам в организме, заставляет ученых, особенно на фоне концепции В. Вернадского о ноосфере, пересматривать научные теории, если факт сознания в них вписывается. При этом явно раскрывается энергийная природа воли, которая «запускает» или «не запускает» тот или иной процесс в зависимости от принятого сознанием смысла. Возникает даже идея о существовании общего «банка смыслов» или общей «базовой модели», синхронизирующей все процессы во Вселенной¹⁸.

Тяготеея к универсальному подходу, мы придерживаемся концепции о тройственной структуре мира в логике единого целого, выделяя в бытии три уровня реальности: *материю* (вещество), *энергию* (воздействия) и *информацию* («банк смыслов» или абсолютных ценностей). Эти три уровня Бытия распространяются и на природу человека. Еще древние выразили подобное понимание человека в емкой формуле «микрокосм(ос)». Вписанный в Бытие, он имеет такую же тройственную структуру, и это уже две тысячи лет извест-

но человечеству как совокупность *тела, души (сознания) и духа*. Как три уровня реальности живут в едином Бытии, так целостность человека поддерживается наличием в нем трех этих уровней.

В данном контексте поиск *резонанса между уровнями Бытия* становится насущной потребностью как эволюционного процесса, так и понимания онтологии самого человека. Ее раскрытию и осмыслению может помочь новая теория о самоорганизации сложных систем — *синергетика*¹⁹.

Чтобы отличать истинный резонанс (или совпадение конкретной причины явления с его эволюционной целью) от обычного энергетического возбуждения (физиологической потребности), природа подарила человеку (и, возможно, только ему!) самый надежный критерий оценки и узнавания этого совпадения — *чувство гармонии*. Гармонию нельзя выразить рационально, ее можно только переживать. Это чувство спонтанно и вдохновенно. Физиологически человек ощущает гармонию как возвышенное *умиротворение* (не путать с удовлетворением!) — и это действительно так. Умиротворение субъективно переживается человеком как бескорыстное чувство, но оно чрезвычайно необходимо для него как духовного существа. Переживание гармонии всегда выводит человека на новый качественный уровень проживания своего бытия.

Гармония как наиболее проявленное и целостное состояние бытия шире понятия «закон материи». Гармония есть то *искомое совершенство мира*, которое, как в фокусе, собирает все эволюционные устремления, удерживает их в состоянии единства и более никакими причинами не определяется. Она сама лежит в *основе всего сущего* и потому имеет много смыслов — и физический, и биологический, и математический, и эстетический, но прежде всего *онтологический* — и относится к одному из универсальных свойств Бытия.

Лучшим аналогом эволюционной гармонии Вселенной является художественно-эстетический процесс, так как в нем с наибольшей яркостью проявляются и объединяются три онтологические универсалии, противостоящие законам энтропии, — целостность — резонирование — формообразование²⁰.

Недаром новый виток в поисках универсальных начал Бытия удалось сделать представителям отечественной художественной культуры. Именно закономерности искусства позволили недавно сформулировать числовые формулы гармонии, на основе которых выстроено все наше Мироздание. Так, московский композитор М. Марутаев, архитектор из Санкт-Петербурга И. Шмелев, архитектор-реставратор из Костромы И. Шевелев²¹ не только подтвердили 26 веков спустя открытия Пифагора в области астрономии, музыки и математики, но и доказали, что по формулам гармонии

функционируют органические объекты, социальные, микромир молекулярной биологии, в частности молекулы ДНК, происходит взаимодействие химических элементов и элементарных частиц (например, в Таблице Менделеева Марутаевым открыт музыкальный ряд).

И. Шмелев назвал творческую способность человека «третьей сигнальной системой», связывая чуткость человека к гармонии с его духовным потенциалом и философской интуицией.

Российский ученый В.А. Лефевр на материале классических исследований в психофизике и законов музыкального восприятия вообще считает, что в фундаменте феномена человека лежит некая «гамма-алгебра», что позволяет ему говорить о существовании единого континуума Бытия — Сознания²². Недаром экологи, разрабатывающие концепцию различных уровней экологического сознания, его высший уровень (к сожалению, трудно достижимый) обозначили как «чувство космической гармонии».

Характерной особенностью формул гармонии является присутствие в них иррациональных чисел, которые не дают отлиться процессам Вселенной в законченную, раз и навсегда идеальную форму, а наоборот, дают возможность этому миру бесконечно совершенствоваться. И здесь мы прекрасно понимаем ограниченность рационалистического посыла как философии, так и науки: даже если нам известны формулы гармонии, это еще вовсе не означает, что мы к ней приобщились. Но мы хотя бы знаем уже, *что* надо искать, *к чему* стремиться. *Жизнь льется как непрерывная симфония*. Наша общая задача — услышать ее, а еще лучше — и сыграть в ней! Только фальшивить нельзя, хотя готовой партитуры нет ни у кого. Жизнь вообще может быть понята как *импровизация* — в тональности услышанной человеком *цели Бытия*.

Принцип второй

Восприятие человеком времени — это не просто онтологическая, но и духовная проблема

Как отличить духовного деятеля от массового участника исторического процесса? У первого особые отношения со временем: он целеустремлен и по-иному видит взаимосвязь будущего, настоящего и прошлого в Бытии.

Для духовного человека, его сознания время разомкнуто и устремлено из бесконечности нам навстречу. Так как очевидно, что «сегодня» — это момент перехода «завтра» во «вчера», т.е. будущего в прошлое («будущее, которое “временит” настоящее»²³), то нетрудно и понять, что причина нашего сегодняшнего поведения лежит не в прошлом, как это кажется на первый взгляд, а в будущем.

Выбирая (чтобы самореализоваться) цель своего актуального развития в будущем, которая всегда так или иначе лежит в сфере духовности, человек тем самым детерминирует свое настоящее.

Чем дальше в вечность, в идеальное (совершенное) уходит цель человека, тем он свободнее в настоящем. В этом контексте свобода человека должна пониматься как его внутреннее освобождение от тотальной временной зависимости. Нет, не выпадение из исторического времени, а известная независимость от него и переживание себя «здесь и сейчас» с позиций вечности. Именно это часто дает силы и возможность превозмочь настоящее и начертать контуры будущей жизни. Прошлое изменить нельзя. Зато будущее свое человек корректирует постоянно, выстраивая «древо целей».

Человек же, который живет бесцельно, подчиняется группе или вообще об этом не заботится, попадает в стихию проявленности во внешнем мире чужих целей, чужих детерминаций, и с ним происходит то, что называется «среда заела». Ни о какой осознанной включенности человека в эволюцию в таком случае говорить не приходится. Важно понимать, что абсолютно «бесцельного» существования не бывает: либо ты идешь сам, либо тебя ведут другие.

И здесь со всей очевидностью встает парадокс о духовном начале целевых установок человека. *Чем созидательнее, гуманистичнее, универсальнее цели, тем труднее они реализуются. Но именно они-то и побуждают человека постоянно совершенствовать систему своих способностей, потенциал которых бесконечен.* «Желай только того, что недостижимо!» (Лао-Цзы). Достижение же сиюминутных целей, а по существу материальных потребностей, создает лишь иллюзию жизни и не способствует развитию сущностных сил человека.

Недаром во всех культурах мира всегда считалось основным грехом (или злом) нарушение или измена человеком своего статуса как духовного существа в пользу самоутверждения себя как существа частичного, эгоистичного, ограниченного биологическими (животными) или узкогрупповыми интересами.

Принцип третий

Эволюция укоренена в универсальных способностях человека, и поэтому антропогенез продолжается.

Раз человек имеет фундаментальную сущностную потребность в самореализации себя именно как человека, то он потенциально имеет те основы, что дают ему возможность эволюционно развиваться. К таким основам мы относим три фундаментальные и очень хорошо известные способности человека: к мышлению, общению и деятельности, т.е. в нем укоренены силы в форме *задатков к сугубо*

человеческим формам существования, выделяющим его из животного мира (в отличие от органических потребностей, сближающих его с животным миром).

Однако история культуры демонстрирует нам удивительный качественный разброс в развитии этих способностей: от их примитивных форм, со временем превращающихся в отрицательные, свидетельствующие об остановке эволюции данного природного существа, до их расцвета, когда они реализуются в таких формах деятельности, что становятся для людей потом образцом совершенства. Можно ли ухватить в данном процессе определенные закономерности?

Посмотрим на эти три фундаментальные свойства с точки зрения их качественной характеристики и отметим в целях наглядности крайние полярные позиции в их развитии, обращаясь при этом к нашему жизненному опыту (см. рис. 2.1).

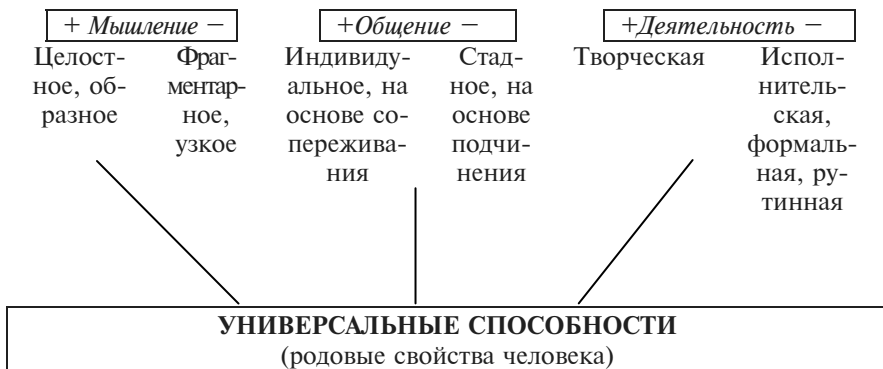


Рис. 2.1. Фундаментальные способности человека

Позитивное развитие сущностных сил человека — это эволюция его способностей к *целостному* мышлению, к *сопереживанию* и со-страданию, а также к *творчеству*; именно они, как мы все это хорошо знаем, лежат в основе любого вида деятельности, независимо от эпохи, страны, профессии, что и позволяет назвать их *универсальными*, или «*космическими*» (лат. универсум означает то же самое, что греч. космос).

Связывая универсальные способности человека с его родовыми свойствами, качествами, мы вместе с тем хотим подчеркнуть их укорененность в геноме человека как эволюционного существа, ибо только *положительный потенциал* лежит в основе любого эволюционного процесса, а в основе развития человека — тем более. Это означает, что *антропогенез* как становление человеческой сущности

во времени и пространстве *продолжается*, только он с биологической (внешней) формы развития перешел на *внутренний уровень постепенного развертывания сознания человека*, которое интегрирует универсальные способности в целостную систему их реализации. Мы можем сказать это по-другому: через систему универсальных способностей выражается духовное ядро человека. Это его «зерно», из которого позже вырастает (или не вырастает) целое «дерево» разнообразных талантов, если этому «дереву» обеспечен... доступ к «свету» (к информационному банку духовных смыслов Бытия).

О том, что именно такой качественный разброс способностей человека существует не только в нашем воображении, но и в реальном потоке истории, свидетельствует факт величайшего разнообразия культурного наследия человечества. Если определять развитие человеческой истории как процесс перехода потенциальных способностей человека в реализованные и опредмеченные в продуктах культуры, то можно проследить такую закономерность. Система универсальных способностей посредством специфических творческих форм деятельности (философия, наука, религия, искусство) воплощается (реализуется) в создании духовной культуры, которая из глубины столетий сохранила и донесла до нас силу воздействия духовных целей, тягу человека к совершенству и потому имеет вневременной характер. Таким образом, мы сможем сделать очень важный для нас вывод: духовная культура — это важнейший посредник между эволюцией мира и творческим проявлением человека на Земле.

Негативный вариант деформации способностей тоже нашел свои формы воплощения — в создании массовой культуры, понимаемой нами как культура, объективирующая псевдоценности (с точки зрения задач эволюции).

Когда в человеке по каким-либо причинам не развиваются универсальные способности, он превращается в косное, инертное существо. Это существо становится истинно человеком лишь тогда, когда в нем начинают проявляться универсальные силы. Современный известный австрийский энтомолог и антрополог К. Лоренц, очевидно, прав, когда замечает: «Связующее звено между животными и подлинно человеческими людьми, которое долго ищут и никак не могут найти ученые, — это *мы сами!*»²⁴.

* * *

Резюмируем основные положения, изложенные выше.

1. Жизнь есть способ Бытия. Ее совершенствование мы и называем эволюцией мира (Вселенной).

2. Жизнь есть категория материально-духовная, духовность жизни определяется присутствием в ней *цели*, охраняющей ее целост-

ность и имеющей трансцендентный (метафизический), содержательный (смысловой) и энергийный (волевой) характер.

3. Духовные цели содержатся в Бытии в качестве его «духовных матриц», которые являются основой и причиной развития любой формы жизни, системы или явления и имеют для них абсолютную ценность.

4. Эволюция мира имеет целенаправленность (телеологичность). Одна из главных целей человека как разумного существа, как единства духовности и материальности.

5. Принцип антропности Вселенной является необходимым условием понимания механизма ее эволюции. Человек, его появление и обратное влияние на эволюцию Вселенной лежат в основе смысла и целей этой эволюции.

6. Сущность активно-преобразующего отношения человека к миру проявляется не просто в его родовой потребности в самореализации, а в том, что эта потребность есть момент резонанса эволюции человека с эволюцией Вселенной в целом. Такое совпадение имеет абсолютный характер, его потенциальная возможность вписана в генотип человека.

7. Цели эволюции («духовные матрицы») заложены в геном человека на уровне механизма отбора наследственной и приобретаемой им информации. Они являются причиной антропогенеза на Земле и направлены на постепенное преодоление человеком своей частичности как земного существа и пробуждение в нем космической сущности для того, чтобы служить носителем и выразителем духовных ценностей Вселенной.

8. Принцип тройственной структуры Бытия (материя, энергия, информация) находит отражение в тройственной природе человека (психофизический субстрат, воля, разум), удерживаемой в целостности интегративным характером сознания и способности человека к личностной самоидентификации.

9. Необходимое условие эволюции — наличие гармонии, которая есть наиболее проявленное и целостное состояние Бытия, а также искомое совершенство мира. Оно как в фокусе собирает все эволюционные устремления и удерживает их на какое-то время в состоянии единства. Переживание сознанием человека чувства гармонии (резонанса) всегда свидетельствует о нахождении его на высочайшем уровне «проживания» смысла Бытия.

10. Механизм эволюции актуализируется в человеке, когда он детерминирует свое настоящее исходя не только из прошлого, но и из будущего, черпая цели своего проживания прежде всего в сфере духовности, в сфере абсолютных ценностей. Чем созидательнее, гуманистичнее, универсальнее цели, чем они масштабнее, тем труд-

нее они реализуются. Но именно это заставляет человека постоянно совершенствовать себя и систему своих способностей.

11. Эволюция укоренена в универсальных способностях человека. Антропогенез по-прежнему продолжается, перейдя теперь с биологической формы развития человека на внутренний уровень совершенствования его сознания путем интегрирования универсальных способностей человека в некую целостную систему их реализации.

12. Универсальные силы человечества воплощаются в создании духовной культуры. Ее восприятие на индивидуальном уровне есть необходимый способ включения человека в эволюционные процессы мироздания.

В основе всех созданных человечеством моделей мира и используемых при этом средств, включая мифологию, язык, математику, физику, музыку, философию, богословие, искусство, лежит осознание его выдающимися представителями — философскими и духовными лидерами наличия *фундаментальных начал Бытия*. Только благодаря тому, что эти начала имеют универсальную (всеобщую) природу и благодаря росту сознания современного человечества, стало возможно не только сравнение различных моделей между собой, но и их взаимопроникновение, что мы и наблюдаем на переднем крае культуры и науки. И это есть лучшее подтверждение эволюционной концепции, которая позволяет оптимистично смотреть на будущее человечества, несмотря на все трудности этого процесса.

Примечания

1. *Русский космизм: Антология философской мысли* / Под ред. С.Г. Семенов. М., 1993.
2. *Циолковский К.* Черты из моей жизни. М., 1939. С. 27.
3. *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела. Т. 1. Верный. М., 1906; Т. II. М., 1913.
4. *Циолковский К.Э.* Грезы о Земле и небе. М., 1986. С. 381.
5. *Флоренский П.А.* Макрокосм и Микрокосм // Богословские труды. 1983. Сб. 24.
6. *Вернадский В.И.* Размышления натуралиста: В 2 т. Кн. 2. Научная мысль как планетное явление. М., 1977.
7. *Чижевский А.* Земное эхо солнечных бурь. Париж, 1937. На фр. яз. (Русское издание: М., 1973).
8. *Гумилёв Л.* Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989.
9. *Любарский Г.* Конец великого спора? // Знание — сила. 1993. № 4—5.

10. *Лосев А.Ф.* Жизнь: Повести, рассказы, письма. СПб., 1994.
11. *Павленко А.Н.* Вселенная как целое в научной картине мира // *Астрономия и современная картина мира*: Сб. ст. М., 1996.
12. *Уилер Дж.А.* Предисловие // *Barrow J.D., Tipler F.J. The Anthropic Cosmological Principle.* Oxford, 1986. P. VII.
13. *Проблема* сознания в философии и науке: Материалы IX конф. М., 1996; *Моисеев Н.Н.* Универсум. Информация. Общество. М., 2001.
14. *Мансуэто Э.* Вклад антропной космологии и комплексной теории систем в социальные науки // *Философские науки.* 1994. № 4/6. С. 45, 46.
15. Чрезвычайно интересные материалы на эту тему опубликованы в журнале «Философские науки» за 2006 год, в № 7 и 8, в рубрике «Кафедра» (ведущий рубрики д-р филос. наук А.П. Назаретян), которые подкрепляют нашу собственную позицию, впервые прозвучавшую в 1997 г.: *Бирич И.А.* Антропогенез как проявленность на Земле антропного принципа Вселенной // *Материалы Всерос. I филос. конгресса. «Человек — Философия — Гуманизм»* (июнь 1997 г.). СПб., 1997. Т. VII: Проблемы антропологии.
16. См., например: *Черезов А.Е.* Парадигма жизни: К построению общей теории самоорганизации живых и социальных систем. М., 2004.
17. *Дубровский В.Н., Молчанов Ю.Б.* Самоорганизация пространства-времени в процессе эволюции Вселенной // *Астрономия и современная картина мира*: Сб. ст. М., 1996; *Цицин Ф.А.* Научная картина мира: Вселенная и сознание // Там же; *Сачков Ю.В.* Физика. Базовые модели. Интеллект // *Физика в системе культуры.* М., 1996; *Сознание* и физическая реальность. 1997. № 1. Т. 2; *Сознание* и физический мир. Вып. 1, 2. М., 1995, 1997; *Еремеев В.Е.* Чертеж антропокосмоса. М., 1993.
18. *Налимов В.В.* Осознающая себя Вселенная // *Астрономия и современная картина мира*: Сб. статей. М., 1996.
19. Мы с удовлетворением обнаружили, что проблема использования методов синергетики в гуманитарных исследованиях является частью большой дискуссии крупнейших философов и ученых-специалистов в области синергетики (см. материалы, опубликованные в журнале «Вопросы философии», № 9 за 2006 г.).
20. *Самохвалова В.И.* Красота против энтропии (Введение в область мегаэстетики). М., 1990.
21. *Золотое сечение*: Три взгляда на природу гармонии. М., 1990; *Марутаев М.* О гармонии мира // *Вопросы философии.* 1994. № 6; *Шевелев И.* Формообразование: Число. Форма. Искусство. Жизнь. Кострома, 1995.

22. *Лефевр В.А.* Формула человека: контуры фундаментальной психологии. М., 1991.
23. *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Синергетика как новое мировидение: Диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. 1992. № 12.
24. *Лоренц К.* Агрессия: Заметки энтомолога. М., 1994.



Глава 3

Человек как субъект культуры

История культуры — это процесс постепенного, растянутого на тысячелетия, но неуклонного разворачивания универсальных сил человека и его способностей к преобразованию мира и своей собственной природы. Поэтому этот процесс является продолжением антропогенеза. Его главная пружина — законы Вселенной. Информация о них заложена как на генном уровне человека, так и в феномене культуры, проявляющей и сохраняющей смыслы совершенствования форм жизни. Эволюция мира, планеты (космогенез), эволюция человечества в совокупности всего рода (филогенез), эволюция человека (антропогенез) как представителя рода пересекаются, взаимодействуют и проявляются (конкретизируются) в истории культуры. Таким образом, ее можно изучать не только с точки зрения систематизации явлений культуры (артефактов) в логике развития соответствующих обществ, но и с точки зрения разворачивания во времени творческой сущности человека, проявленной в продуктах культуры. И это — предмет *культурной антропологии*.

Каждый географический регион в лице того народа, что проживает на нем как полноправный участник космогенеза, по-разному отвечает на общий смысл эволюции мирового процесса («Big history»), порождая в силу своей особенности уникальные формы культуры. Сознание индивида в свою очередь тесно связано с тем типом культуры, в котором происходит его становление.

Здесь уместно вспомнить концепцию космоэтногенеза отечественного историка и географа Л. Гумилёва, его идею о пассионариях как об основных двигателях развития этносов, участвующих в биоценозе планеты. Вслед за А. Чижевским и В. Вернадским он связал историю отдельных народов с энергетическими процессами в Солнечной системе и биосфере Земли, а пассионарность определил как «врожденную способность организма абсорбировать энергию внешней среды и выдавать ее в виде работы»¹. Возникновение конкретной культуры и цивилизации ученый связывал со способностью сначала отдельных представителей, а потом и всей народной массы отвечать на приходящуюся на данный географический регион порцию космической энергии («пассионарный импульс», по терминологии

логии Л. Гумилёва) созданием культурных и цивилизационных форм деятельности. У этих толчков существуют свой ритм, амплитуда активности (подъемы и спады), продолжительность (примерно 1500—1800 лет). Это время зарождения, расцвета и гибели этноса.

Мы воспользуемся отдельными терминами теории Л. Гумилёва, которые уже вошли в научный оборот, но несколько расширим их значение. Прежде всего под термином «*пассионарный импульс*» мы понимаем не просто энергетический, а духовный поток, несущий в себе новые эволюционные цели и смыслы, позволяющие человечеству осваивать очередную ступень, очередную грань в расширении своего сознания, в одухотворении своей души, в развитии своих универсальных созидательных сил, умения согласовывать свои потребности с потребностями других. Естественно, что в этом процессе существуют лидеры — наиболее способные, «продвинутые», намного опередившие по своему духовному развитию других людей. Они-то и берут на себя тяжелую работу «прорыва» старых традиций и стереотипов и установления новых норм проживания. Их мы и будем называть *пассионариями*, духовными водителями в подъеме культурных процессов на новый уровень. Разумеется, типы пассионариев меняются как от эпохи к эпохе, так и от региона к региону.

Данная закономерность отражает глубинную взаимозависимость развития культуры и человека и имеет всеобщий характер. *Именно потому, что в духовной культуре проявлены универсальные силы человека, мы понимаем ее как особый способ включения человека в эволюционные процессы на Земле.* При обратном процессе восприятия духовной культуры и воспроизведения ее ценностей в собственной жизнедеятельности происходит творческое, духовное самораскрытие человека, его реализация как родового универсального существа. Значит, развиваться человеческие способности могут лишь при условии, если человек выбирает для себя путь культурного деятеля в истории — путь навстречу эволюции. Таким образом, от изучения филогенеза (развития рода) к изучению онтогенеза (развития индивида) невозможно перейти, минуя закономерности культурной антропологии.

Если изучать историю культуры только с точки зрения уникальности ее форм, то в этой истории можно увидеть лишь отражение самобытности развития отдельных этносов, выводя эту самобытность из особенностей проживания данной общности (так называемые культуры «локальных цивилизаций» или культурно-исторические типы народов: точка зрения Н. Данилевского, А. Тойнби, О. Шпенглера, Л. Гумилёва и др.). Такой взгляд на культурный процесс имеет полное

право на существование. Однако он имеет тот существенный недостаток, что ориентирован в прошлое, подчеркивая мозаичность, временность, прерывистость («синкопичность»), музейность и, значит, закрытость этого процесса для взаимодействия. В таком случае невозможно воспользоваться историческим опытом, если он закрыт для будущих цивилизаций.

Только понимание культурного процесса как общечеловеческого, направленного на совершенствование каждого своего элемента и всей системы в целом, способно разомкнуть его для будущего и обнаружить за его внешним разнообразием общие внутренние законы развития сознания всего человечества. И тогда так называемый «филогенез» из абстрактной категории превращается в конкретное понятие, обладающее четкими критериями и обоснованием ритмов развития человечества в целом: от форм коллективного бессознательного архаичных обществ до соборности, объединяющей в созидательном напряжении планеты уникальные творческие индивидуальности.

Реализуя систему универсальных способностей, люди осуществляют тот выбор своего поведения, который оказывается в сумме судьбоносным для человеческого сообщества, переводя его развитие в другую плоскость. Все это позволяет говорить о любом крупном историческом факте как о «точке бифуркации» в развитии социума, если говорить на языке синергетики. «Разветвление» путей развития больших систем, их последующее взаимодействие, резонирование или аннигиляция, что изучается в синергетике как методологии, применяемой в естественных науках, позволяет увидеть в ней универсальный эволюционный принцип и выйти на модель культурогенеза в образе «дерева», разные ветви которого иллюстрируют разный способ самоорганизации той или иной цивилизации, интегрирующей в себе различные по качеству социокультурные процессы.

Конечно, такое использование синергетического подхода имеет гуманитарное измерение. Но оно отличается от линейного подхода к истории тем, что позволяет выходить на более обоснованное прогнозирование протекающих в обществе процессов, представляющих собой синтез как видимых, хорошо изученных, так и скрытых причин и тенденций развития, идущих из макро- и микросистем жизни, что в синергетике определяется как «устойчивое неравновесие».

Самой адекватной моделью структуры такого процесса является образ дерева. Выросшее из толщи веков, оно подняло нас на высоту современной культуры, Однако его по-прежнему питают корни, и

культура несет в себе «память семени», давшего первый росток. Именно эту память К.-Г. Юнг обозначил понятием «*архетип*»², которым мы также будем пользоваться.

Образ «мирового древа», этого символа жизни, уходящего корнями в землю, а своей кроной касающегося неба, известен всем народам мира как один из древнейших и универсальных архетипов. Архетип — это семечко, ген памяти и одновременно «вспоминание о будущем». В нем, как в генотипе, спрятана в свернутой символической форме смысловая информация об эволюции рода. В архетипе «древа» кроется и алгоритм прорастания системы во времени, и ее содержательная конкретная определенность. Этот древний символ прекрасно подходит для описания динамики культуры как «второй природы», создаваемой человеком с того самого мгновения, как только он выделил себя из «первой» природы.

Культура с этой точки зрения не есть просто материальный след игры созидательных сил человека. Как в обычном дереве, мы наблюдаем лишь внешние сезонные изменения, хотя они — следствие внутреннего, невидимого нами взаимодействия соков Земли с солнечной энергией, заставляющей дерево тянуться вверх вопреки законам гравитации, так для нас прорастает и «дерево культуры». Древо культуры — это также и «дерево познания» смысла Бытия (райское «дерево жизни», которое переводится с греческого «*рап*» как «Всецелостность»), в котором проявляются три его главные составляющие.

1. Общая эволюция человеческого сознания во времени (это соки Земли), фиксируемая в смене его архетипов, мифологем, языка, уровня мышления, образной системы.
2. Иерархия целевых установок народов — вечный поиск смысла жизни, устремляющий людей в неведомое (в будущее), поиск ими ценностных ориентиров, т.е. духовная «*вертикаль*» развития (это зов Эволюции, ее энергия, что можно сравнить со светом Солнца). В этом процессе участвуют *центростремительные силы* Эволюции. Они и формируют пассионарные импульсы.
3. Воплощение, реализация найденного смысла в деятельности людей — всегда частичная, но мощная: это «*горизонт*» развития или «тело культуры» (ствол, ветви, листва «древа»). С «телом культуры» связаны проявленность социума, создание материальной культуры, цивилизационных механизмов, которые зависят от зрелости культуры, когда она становится «матрицей цивилизации»³. В этом процессе участвуют *центробежные силы* Эволюции.

Перед культурой стоит задача развития индивидуального сознания (форма эволюции человека), а перед цивилизацией — задача удерживать общность людей в едином социальном организме (форма эволюции человечества). Одно поддерживает другое. Рушится цивилизация — гибнет индивидуальность, деградирует культура — деградирует общность людей.

Как живое дерево не может зацвести и плодоносить раньше положенного срока, так и «дерево культуры», связанное с этапами развития определенного этноса, отражает исторический возраст его становления: от маленького ростка, для которого важны задачи и условия выживания, радость самоидентификации; потом набирание сил и аккумуляция их в стволе культуры, обретение мифологической картины мира, социальных механизмов, культа и обряда, что развили в дальнейшем ветви разнообразных религиозных форм сознания, до образования кроны с листвой. В нашем образе листва означает разного рода и вида человеческую деятельность, соответствующую «сорту дерева», т.е. вписанную в коллективный регламент социума. Венец кроны — цветы и плоды. Это проявление индивидуальных творческих способностей человека, работа на будущие поколения. Но как не каждый цветок может завязать плод и развить семя, так и не всякая деятельность полезна для будущего. Встречаются и пустоцветы.

Итак, в каждой культуре в момент обращенности к ее истории или современности необходимо выявить по крайней мере три пласта.

1. Уровень господствующего сознания, создавший ее универсальную форму (тип «дерева культуры»).
2. Ценностные ориентации народа, определившие ее самобытность («сорт дерева») и образующие внутреннее «ядро» культуры.
3. Уникальность и плодоносность момента, соотнесенность в нем разных форм культуры, реализующих разные стороны *универсальных способностей людей к целостному мышлению, сопереживанию и созидательной деятельности*, выделенных Homo sapiens из животного мира.

Это означает, что все взаимосвязано и вытекает одно из другого.

Для выделения отдельных этапов в развитии культуры мы воспользуемся тем алгоритмом, что предложил российский философ и богослов С.С. Хоружий, говоря о трех типах «вопрошания» человечества к Бытию. Первый связан с формированием ключевых образов-символов, второй — с формированием и обоснованием культа как особого образа жизни и третий — с созданием философских

систем⁴. Если С.С. Хоружий просто зафиксировал эти три типа проявления человеческого сознания в культуре на всем протяжении истории, то мы увидели в этом алгоритме пульс, повторяющийся в каждом витке исторической спирали. От эпохи к эпохе человечество задает эти три вопроса и каждый раз отвечает на них по-разному.

Конечно, мы прекрасно понимаем, что нет абстрактной эволюции сознания, нет абстрактного развития человечества, а есть только конкретные (народа, страны, региона) формы культуры — из них и складывается история человечества. Одно без другого просто не существует. Но эта совокупность культур не есть арифметическая сумма (некий сундук с собранными вперемешку с хламом драгоценностями), а интегративное единство, в целостный мир которого необходимо войти и понять алгоритм его истории.

3.1. Архаичные и «примитивные» культуры

Как только древний человек впервые осознал себя прямым на фоне остального животного мира и заговорил, он стал оставлять следы культурной деятельности. К этому моменту, считают ученые, антропогенез приходит к своей современной фазе, завершается формирование известного нам *Homo sapiens*. Произошло это около 40—30 тыс. лет назад. Именно с этим временем мы связываем мощный пассионарный толчок на Земле: началась культурная история человечества, начали зарождаться первые, архаичные, формы культуры.

История любого народа начиналась с этой стадии. Об этом свидетельствует его язык, который является ровесником этноса. Вместе с ним он вызревал, если не погибал под натиском веков, и дожил до нашего времени. По этапам его развития мы прослеживаем историю сознания народа.

Язык коренится в человеке, хотя и был выдуман не им. Первые слова, оформленные в звуки, — вовсе не глаголы, а смыслообразующие вибрации, состоящие из ритмической энергетической основы звуков. Однако язык — нечто большее, чем просто удовлетворение познавательного инстинкта или потребности общения. Он орган духовной, целевой информации, сплачивающий этнос в единое целое. В структуре языка заложен тип отношения людей к мирозданию.

У каждой нации есть «аура», образованная языковой картиной мира, в которой собраны основные духовные приоритеты данного народа, особенности его истории и даже географии. Никто из нас не может вырваться из-под влияния этой «ауры». Даже наша куль-

тура чувств зависит от того языка, на котором мы думаем. В современной философии и психологии эта «аура» называется «менталитетом нации», «семиосферой»⁵, где нация понимается как «соборная личность». И тогда ее родной язык есть обобщенное выражение ее сознания.

Воистину «вначале было Слово... и Слово было Бог», т.е. «вертикально» направленная жизненная ориентация. Имена у богов были разные, но до сих пор слова, образованные от имен богов, функция которых уже забыта, в современном языке сохраняют ценностный смысл и оживляют историческую память. (Например, самый древний бог восточных славян Род, источник жизни, отвечавший за «верхнее небо», называвшееся Правь, дал целый куст однокоренных слов в русском языке, сохранивших до сих пор самую высокую ценностную окраску: родители, родня, народ, родина, природа, правда, справедливость и т.д.)⁶ К области семантики языка необходимо отнести и энергетику архетипов.

По концепции К.-Г. Юнга, архетипы лежат в основе всех психических процессов, как социальных, так и индивидуальных. В них в свернутом, символическом виде зафиксирована информация о «*пралогическом*» типе сознания, который был свойствен нашим далеким предкам, вызревающим в лоне *коллективного бессознательного*, когда индивидуум еще не был выделен из рода и его сознание не имело личной формы.

Остатки родовой культуры еще сохранились на нашей планете (народы Океании, Австралии, Африки, Крайнего Севера, Южной Америки), они хорошо изучены, и в их описании много достоверного. Эти культуры, как их называют этнографы, «примитивные», нацелены на сохранение и воспроизводство нерасчлененного сознания родовой общины. Наши предки обладали особым мышлением — *пралогическим*⁷, для которого был характерен целостный взгляд на мир, не расчлененный еще на две противостоящие друг другу точки отсчета: человек, с одной стороны, и природа и общество — с другой. Родовые общины были просто частью ландшафта, жили в гармонии с природой, хорошо умели наблюдать, слушать, слышать и видеть ее красоту. В этом процессе выявились первые пассионарии — шаманы. Они-то и стали задавать образцы поведения.

При родовом строе вся деятельность, реализующая универсальные способности человека, находила свое единое воплощение в общении с природой и воздействии на нее, т.е. в магической обрядовой деятельности (ритуальной основе культуры), сплывающей человека с коллективом путем постановки для всех единой цели

деятельности и проживания. Моделирование будущей ситуации в ритуале Й. Хейзинга определил как «игру», которая носит универсальный творческий характер: «Игра есть фундамент культуры»⁸.

Память об этом состоянии человечества сохранилась в древних представлениях всех народов в образах «Золотого века», «Рая» или «Земли обетованной». Это не столько временная и пространственная точка отсчета для обозначения начала истории данного рода, племени (и человечества как такового), хотя и для этого тоже, сколько память именно о радости переживания своей целостности, включенности в Природу, а потому вневременности и беспечности: гармония и блаженство как норма и как начало, что хранятся в нашей генетической памяти.

Таковы были первые формы чувственного осмысления Бытия племенной общиной. Они выразились в архетипе коллективной души рода. Тогда развитое индивидуальное самосознание еще отсутствовало. На уровне индивида оно проявилось как до-верие — самая ранняя форма духовной способности человека выходить за рамки существующей реальности за счет включения в целостность образа жизни племени.

Итак, *коллективная душа рода, до-верие и игра* (магический ритуал) — вот корни нашего «Древа культуры» и одновременно целостное ядро универсальных способностей индивида, из чего позже разовьются их различные стороны.

3.2. Мифологические культуры — ствол «древа»

Следующий пассионарный импульс (примерно 10 тыс. лет назад) был связан с моментом перехода антропогенеза в социо- и культу-рогенез. Наше «древо» пошло в рост.

В истории это эпоха расслоения родовой общины и проявления на Земле уже *коллективного сознания социума*, имеющего сложную иерархическую структуру организации, где каждому индивиду уготована определенная социальная роль, а жизнь жестко регламентирована (сознание касты). Возникают древние цивилизации, распространенные вдоль экватора.

Происходит выделение социума из природы: она становится внешним объектом, на преобразование которого теперь направлены его усилия. Появляется земледелие: качественно новый вид человеческой деятельности. И в этот момент природа показала человеку два своих противоположных лика. С одной стороны, социум участвует в созидательной жизни, отделенной от природы, но с другой — он продолжает быть от нее зависим, получая от нее питание.

Следствие этого — потеря человеком своей первозданной целостности как природного существа. На уровне сознания индивида возникает двойник по отношению к своему телесному проживанию — *душа*. Душа — первая форма саморефлексии, но она целиком зависит от социальных образцов поведения, у нее отсутствует пока волевая установка на личностную ориентацию в мире. К этому периоду относится возникновение проблемы жизни и смерти как осознание разделения тела и души.

Разрешение этого противоречия берет на себя *миф*. Миф — это уже сложное представление людей о Мироздании, о космогонии и о роли в ней Земли и человека.

Как рамки мира для рода постепенно расширяются от места обитания до территории других народов, стран и далее до физической Вселенной, так видоизменяются и его представления о «верхнем» мире. Символ «мирового древа» сменился образом «священных гор» (Меру, Олимп, Алатырь, Шамбола и т.п.). На их вершинах обитали различные иерархии богов («Горный мир»), отвечавшие за порядок на Земле среди людей и за стихии природы. Изредка они принимали вид человека и сходили на Землю, чтобы одарить народ мудростью, советом, наказать нерадивых. Постепенно отделение Земли от Неба приобретает в мифе глобальный характер, между ними начинается активное взаимодействие, в котором участвуют космогонические силы. Постепенно мир богов начал ассоциироваться с небосводом и звездами, стал «запредельным». Боги больше не вмешивались в жизнь людей.

Зато между Небом и Землей встроился параллельный «потусторонний» («подземный», «дальний», «тонкий») мир, куда уходили души умерших, устремляющиеся к соединению с древней душой Земли. Земля в этом трехуровневом Мироздании представляла собой и символ видимого трехмерного пространства, и символ планеты в соотношении с другими небесными телами, и символ данного социума (страны), и символ почвы — в общем, «дольный» мир.

Так как в древних цивилизациях на первом плане жизни стояли культ Матери-Земли и связанный с ним культ предков (культ смерти), то громадную силу в них приобретает реальность потустороннего мира, общаться с которым могут только специально предназначенные для этого люди — особая каста, которая берет на себя ответственность за посредническую миссию не просто между человеком и природой, как это было в родовой общине (функция шаманов), а между самим Небом и Землей. Это каста жрецов — тех же пассионариев.

И действительно, мы знаем, что жрецы владели феноменальными (даже с точки зрения XX в.) знаниями в области астрономии, математики, строительства, биологии, медицины. Но это не есть наука в нашем понимании слова, потому что доступ к этим знаниям был закрыт для непосвященных, они не имели знаковой логической формы для их передачи, а наоборот, были скрыты в символической форме иероглифа или рунов. Параллельно для массы и посредством массы в устной форме создавался эпос, эпическая история народа и одновременно эволюционный образец для подражания⁹.

Мифологические культуры есть следствие абсолютной веры в реальность мифа как со стороны жрецов, так и со стороны рядовых участников мифологического обряда, поэтому можно говорить об однородности коллективного сознания при сословной неоднородности социума. Условием его стабильности становится безусловная психологическая встроенность каждого члена социума в его функцию по отношению к мифу (т.е. космогонии мира) с помощью культа — таинственного и усложненного ритуала, когда вся жизнь социума была расписана жрецами, выражаясь современным языком, как большой сценарий, общий замысел которого был известен немногим. Так, целевые установки каждого, смысл жизни привносились извне, закрепляясь на уровне стереотипов и привычек, — то, что мы называем традицией. Все сферы жизни и деятельности были подчинены этому сценарию, включая реализацию универсальных способностей людей. Жрецами было инициировано зарождение культового искусства — архитектуры, скульптуры, музыки и массового действия.

Обязательный атрибут культа — коллективные мистерии: эмоциональная включенность каждого участника в энергетику общего переживания общего смысла жизни. Деятельностью, в которой органично были проявлены универсальные способности людей, стало древнее искусство мистерий. Самый характерный для них признак — синкретизм форм, когда на священном месте, живописно и архитектурно оформленном, все население под музыку и пение участвовало в едином действе во славу божества, символизирующего силы природы.

Итак, от *коллективного (кастового) сознания*, от древнего *мифа-веры* в потусторонний мир и Богов, от древнего *культа* (лат. поклонение) начинается собственно сама история культуры человечества. Таковы культуры всех древних цивилизаций, пока они оставались в форме «локальных». Они образовали мощный ствол нашего «древа». Его «крона» (материальная культура) фиксировала воплощение мифа, обязательного для всех. Поэтому в культуре этого типа преобладали центробежные силы, идущие на «утолщение», зримую несо-

мость, прочность ее ствола. Все подчинялось принципу повторяемости временных циклов, и не было в этом повторении никакой динамики, и вырваться из этого порядка было невозможно. Боги умирали и возрождались.

Но вот древние цивилизации начали взаимодействовать друг с другом (войны, торговля, миграция людей и целых народов). Все это привело к потере чистоты и ясности центральных мифов, они стали активно терять свой абсолютный авторитет и влияние на массы. Стали нарушаться привычные отношения человека с окружающим его коллективом и природой, а традиции принимать формальный характер. Началось расслоение коллективного сознания (примерно тысяча лет до н.э.).

Не всякая деятельность реализовывала теперь сущностные силы человека. Возникло противоречие между умственным и физическим трудом, в человеке стали развиваться обществом только те способности, которые необходимы были социальному организму. Бывшая целостность коллективного сознания расщепилась, и на историческую арену вышло действовать несколько типов сознания внутри одного социума и соответственно несколько типов мироощущений. В этот момент социальные формы деятельности человека вошли в такое противоречие с его универсальной сущностью, что могли привести вообще к его разрушению, деградации.

Постепенно в масштабе «Горнего», «Небесного» мира ценность Земной яви стала понижаться. Прежняя символическая констатация пары пространственных космологических противоположностей «Небо—Земля» приобрела качественную оценку в понятиях «добро—зло». Земля превратилась, по одним представлениям, в «юдолю страданий» (Древняя Иудея), а по другим, — вообще в иллюзорный мир (Древняя Индия). В зороастризме (Древняя Персия) потусторонний мир разделился на ад и рай. Это означало, что намечался коренной поворот в развитии сознания людей.

В этом плане нельзя не упомянуть об особой роли в этот период молодой древнегреческой цивилизации. Об ее истории написано множество прекрасных книг. Мы бы только хотели обратить внимание на следующее. Потеря коллективной целостности сознания человека, отчуждение его веры (души) от привычных традиций привели к появлению у него *самосознания как личностной формы реакции* на дисгармонию мира. Зарождение личности сопровождалось появлением у человека новых способностей к абстрактному мышлению, логическому анализу, к различным видам умственного труда, к потребности новых норм общения и соответственно к новым формам социальной организации. Молодой греческий этнос творчески реализовал их все.

По сравнению с другими мифологическими культурами у античной есть принципиальное структурное (а не только внешнее) отличие — другая сфера реализации эволюционной сущности человека и его универсальных сил. Это отделившаяся от мифа сфера *духовной культуры*, которая представлена в формах общественного сознания — *философского, морального и художественного*.

Благодаря развитию абстрактных форм мышления «небесный», «запредельный» мир в представлениях древних философов расширился настолько, что вообще вышел за пределы видимой Вселенной, времени и физического пространства и предстал как некое потенциальное состояние Вечности, Блага и Соразмерности, которое, однако, присутствует во временном мире и упорядочивает его в качестве закона, или Логоса. Эта сила и бесконечна в источнике, и инвариантна по универсальным проявлениям на Земле. Она недоступна обычной логике, но доступна человеческой душе, свободной и потому имеющей способность к созерцанию. Как говорили античные философы, философия родилась из предпочтения духовного начала в человеке, из почтения к этому началу.

Несомненно, развитие разума входило в задачи Эволюции. Недаром Аполлон, предводитель муз науки и искусства, сменивший Диониса, сына Деметры-Земли, в древнегреческих мистериях являлся солнечным божеством.

Начало поворота к новому сознанию произошло одновременно среди всех развитых тогда народов примерно в VII—VI вв. до н.э. — это время зарождения монотеизма, древней философии и алфавитного письма как новых форм эволюционного сознания. Эпоха была названа К. Ясперсом *«осевым временем истории»*, что неопровержимо свидетельствует о новом пассионарном импульсе, воспринятом планетой, который проявился в зарождении в человечестве новой способности к отвлеченному мышлению. Его характерное отличие от мифологического — возможность транслирования мировоззрения на личностном уровне.

Стали возникать религиозные и философские школы. В них транслировались трансцендентные знания, направленные на развитие в человеке способности удерживать целостную картину мира, уже выходящую за рамки чувственного опыта древних. Для монотеизма и философии это было принципиально, так как они возникли на стыке мифа (космогонических знаний о мире) и веры (в наличие сверхъестественных эволюционных сил в природе). Философия, реализующая 3-й тип вопрошания человека к бытию, изначально имела ценностную природу и назначение в преобразовании мифа и

веры в учение об абсолютных основах жизни. В этом было ее духовное предназначение.

В VI до н.э. древние философы начинают формировать понятия, символизирующие новое прикосновение к Мирозданию. У Пифагора и Платона (Греция) он упорядочен — это «Космос» и «Логос» как сила Истины. У древних жрецов Индии это «Брахма» — Абсолют и «Рита» как Закон Вселенной. У учеников Будды (Индия) это «Шунья» как внутренняя абсолютная свобода («пустота») и «Дхарма» — Вечный Закон. У учеников Лао-Цзы (Китай) это «Дао» — Абсолют и «Цы» как его энергия. В Древней Иудее данная эпоха породила представление о едином Боге — Творце Вселенной — и о начале и конце мира.

Естественно, что поворот в сознании первоначально стал достоянием немногих пассионариев и культура, например, Древней Греции элитарна. Но очевидно, что древние философы и пророки подготовили переход человечества от мифологического коллективного сознания, ориентированного от Неба к Земле, к теоцентрическому, личностно-религиозному, в котором внимание человека повернулось от Земли к Небу.

3.3. Религиозные культуры как ветви «древа»

Возникновение монотеистических религий есть свидетельство изменившегося статуса человека в мире и его включенности в новую систему ценностей.

Мир стремительно изменялся, рухнули прежние связи, скрепляющие социум в один монолит, и человек впервые познал чувство свободы и одновременно чувство страха и одиночества. В человечестве возникла насущная потребность в новой картине мира, в которой акцент был бы смещен с истории взаимоотношений между собой богов различного уровня, где душе человека, включенного в коллективное сознание, отводилась пассивная роль, как это было в мифе, на самого человека как активное действующее лицо в диалоге с Богом в целях формирования собственной души и ее духовных структур. Такого опыта в истории человечества еще не было.

На рубеже эпох мы наблюдаем явную смену космических ритмов в существовании Земли. Целые цивилизации и народы гибли, а другие сдвинулись со своих мест и стали мигрировать, шло бурное взаимопроникновение этносов, племен, культур. Ближняя Азия стала перекрестком этих миграций и представляла собой настоящий «этнический котел». В нем созревало новое сознание

Земли. Из множества разрозненных племен и народов стали формироваться новые крупные этносы, для внутренней организации которых необходимы были новые ценностные ориентации, новые глобальные идеи. Умирали старые языки, зарождались новые, менялись архетипы.

У истоков данного процесса всегда стояла необычная по своим способностям и силе воздействия на массы живая *личность*, которая осталась в памяти человечества как Пророк, Просветленный, Учитель, Божий Сын. Все они оставили «Учение», «Завет», раскрывающий новый, индивидуальный путь к Богу, Абсолюту, Истине, Свету, предназначенный для всех вместе и для каждого лично. Как правило, «Учение» вмещает в себя и новую космогонию мира, «вертикально» направленную за пределы и земного и потустороннего (!) мира, и одновременно новый образец проживания в этом земном мире, не отменяющий социальный статус человека, но и внутренне не зависимый от него. Создается религиозная культура.

И мы видим, что этот культурный процесс был повсеместным (но вовсе не одинаковым). Первое тысячелетие новой эры прошло под знаком созидания чрезвычайно утонченной и даже рафинированной теологии, имеющей сильную философскую базу, и религиозного искусства. Тогда *вера*, а вместе с ней и *душа*, выросшие из мифа, стали поверяться *разумом*, «просветляться», гармонизироваться. Этот синтез сознания находил свою самобытную и органичную для конкретного социума реализацию в религиозном обряде. После нескольких веков хаоса человек наконец вновь обрел свою целостность.

Мощный ствол культуры на нашем «древе», вобравший в себя всю мозаику древних культов, разделился и выпустил вверх *пять ветвей* — пять новых культурных моделей взаимодействия различных географических регионов Земли с силами Эволюции. Это даосизм, буддизм (философски оформленный в системах хинаяны и махаяны), индуизм (веданта), ислам (суфизм) и две ветви христианства: католицизм (схоластика) и византизм (философия неоплатонизма и эстетического мистицизма).

Самые главные черты данных религиозных культурных моделей — *направленность на внутренний мир человека, гармонизацию его природы, а также их вненациональный характер*. Общность людей строится не по кровному, племенному или этническому родству, а по мировоззренческому признаку, для которого неприципиальны даже сословные и кастовые различия, что позволило в дальнейшем синхронизировать межэтнические культурные процессы на Земле и

оформить несколько типов цивилизаций, доживших до нашего времени.

Итак, пять культурных ветвей нашего «древа» в I-е тыс. бурно пошли в рост, ветвясь и где-то переплетаясь, и процесс этот был почти синхронным. До XIV в. четыре культурных типа, что ассоциируются у нас с Востоком, сформировав в этот период китайскую, индуистскую, буддистскую, и исламскую цивилизации, дожили до XX в. почти без изменений. Это связано с тем, что уровень традиционного сознания данных народов, закрепившись в соответствующих цивилизационных механизмах, воспроизводящих эти культурные модели, практически не претерпел никаких сдвигов.

Сознание же европейских народов, воспринявших христианство, стало порождать все новые и новые культурные модели — одну удивительнее другой. Объяснить это можно тем, что христианство вобрало в себя мудрость будущего, выразив ее в Новом Завете, давая каждому в личности Христа представление об идеальном образе человека, перспективу для развития собственной личности, силы для самосовершенствования. Они на порядок выше древних заповедей и фиксируют момент перехода внешнего закона во внутренний закон совести. Только в христианстве впервые на Земле недвусмысленно и очень отчетливо был заявлен антропный принцип построения Вселенной. И если Бог есть Любовь, то с этого момента любовь осознается как фундаментальное — онтологическое, космическое — свойство человека, принадлежащее ему потенциально.

Так *вера, обогащенная разумом и преображенная любовью*, стала постепенно перерастать в *личный религиозный идеал* — новую способность человека, с которой и надо связывать начало того, что мы и определяем в человеке как духовность. Происходит цветение «древа». В этом образе цветами являются наиболее чуткие к совершенству, к восприятию идеала деятели духовной культуры, плоды творчества которых определяют долговечность жизни самого «древа».

В IX в. на нашем «древе» появилась молодая ветвь христианской культуры славянского мира, только что отделившаяся от материнского ствола мифологической культуры. Начало ее было чрезвычайно драматично, по всем приметам она должна была погибнуть под напором внутренних противоречий и чужеродных сил. Однако... ушла в небытие «сильная» византийская культура. Но, погибая (по причинам «внешнего» вмешательства), она весь свой накопленный духовный потенциал передала восточнославянским

народам. И таким образом, ветвь восточнохристианской культуры осталась существовать на нашем «древе» в своей самобытной форме. И хотя Русь была на периферии взаимопересечений и взаимодействия народов Средиземноморья, это вовсе не означает, что она оказалась в стороне от ритмов развития европейской культуры.

И получается, что наше «дерево культуры» продолжает теперь «расти», видоизменяться только за счет ветвей христианской культуры.

3.4. Крона «дерева»

Не случайно у истоков нового этапа развития культуры Европы, вызвавшей к жизни профессионального деятеля-интеллекта, стоит *художественный тип личности*: творческие гиганты Итальянского Возрождения: Рафаэль, Боттичелли, Леонардо да Винчи, Микельанжело. В их работах просвечиваются духовная озаренность и крепкая рука мастера, не боящаяся тяжелой и неумолимой работы создателя. В искусстве они стали первооткрывателями и законодателями формы. И это вовсе не увело их от Бога, а наоборот, позволило ему проявить себя в художественной гармонии, продемонстрировав «магическое чудо» красоты.

На плечах этих гигантов пришла в Европу *философия гуманизма*, в которой была сделана попытка возродить идеи христианского гуманизма, но как альтернативные католической церкви. Человеку возвращался его статус сына Божия, венца природы, но при условии, если он свои творческие силы направлял на созидание, а не на разрушение. Человек приглашался к сотворчеству, к сотрудничеству с силами Вселенной на Земле.

Эпоха Возрождения вовсе не была возрождением античного миросозерцания по сути его. Достаточно прочесть труды итальянских мыслителей XV в. Марсилио Фичино, Пико делла Мирандолы, знавшего все языки Средиземноморья, чтобы понять, какие ценности на самом деле возрождались в духовной культуре Европы. Они писали об универсальном характере христианства, о космической незавершенности человека, которая в сочетании со свободой выбора дает ему право на самоопределение как творческого существа. В европейской философии гуманизма XV в. гораздо больше мотивов было взято из учений раннего христианства и Византии, чем из античности.

Развившись в лоне религиозного сознания, духовная культура европейцев с наступлением эпохи Возрождения дала новые формы

своего проявления: *универсальный тип личности* с уникальными способностями к творчеству. Уникальными — в смысле не имеющими аналогов в господствующей культурной традиции.

Итак, *индивидуальное сознание* — вот вектор дальнейшего развития личностного сознания, встроенного, вписанного в определенный социум. Индивидуальностью человек не рождается, а становится в ходе своей жизни в результате работы души (или не становится). Поэтому индивидуальность вовсе не сводится к индивидуальным природным особенностям человека, типам его характера и темперамента и т.п. Возможность стать таковой закладывается в него *культурой*, когда он осознает уникальность своей судьбы, эпохи и планирует свое будущее так, чтобы можно было раскрыть свои возможности и способности. А это требует понимания самого себя и активного отношения к своей жизни. Индивидуальность рождается вместе со способностью к *сверхсознанию*, для которого характерно присутствие *идеала* как мощного мотива для творческого созидания.

Тайна человека как личности, делающая его потенциально бесконечным по возможностям развития и в то же время незавершенным, заключается в его способности *осознавать самого себя* с точки зрения совершенства, идеала. Культивирование этой способности поднимает и выводит человека на следующую ступень духовного бытия — на ступень *индивидуальности*, т.е. выработки собственного уникального способа жизни.

Идеал по определению невозможно охарактеризовать конкретно. Область применения в качестве разных сторон проявленности Эволюции — можно (есть нравственный идеал, эстетический, художественный, общественный и т.д.), а каков он — этого никто точно описать не может. Но все чувствуют его присутствие или отсутствие в жизни. И чувство это, если оно проявляется, — *императивно* по своему внутреннему воздействию на человека, его волевые структуры. Идеал — это всегда прикосновение к Абсолюту, это пробуждение своих духовных потенций.

Идеал есть интегративная возможность человеческого сознания выходить на самый высший тип целеполагания. Наличие идеала в человеческой деятельности — это всегда свидетельство индивидуальной работы человека над собой, его внутренней освобожденности от привычных стереотипов и готовности к созиданию. Именно присутствие идеала всегда было отличительной чертой пассионарного типа личности.

Специфика идеала, переживаемого на личностном уровне, — в потребности его воплощения. Она не биологического характера, не

связана с прагматическими нуждами человека или социума. В идеале сконцентрирована высшая цель развития, часто даже и не осознаваемая до конца тем, кто находится под его воздействием. И это естественно, так как идеал — сфера соприкосновения мира эволюционного, многомерного и бесконечного с миром земным, существующим во времени и пространстве. И хотя слово «идеал» произошло из греческого корня «идея» (а идею можно сформулировать в понятиях), на русском языке оно стало обозначать «совершенный образ», мечту, призывающую будущее, и включило в себя парадоксальность как свою основную качественную характеристику: переживание идеала — чувственно-конкретно, совершенство — всегда впереди, за пределами пережитого опыта.

В этом парадоксе — живительная и преобразующая сила (энергия) идеала, заставляющая человека духовно прорасти. Именно заставляющая. Это свойство идеала легко отличает его от самых прекрасных грез и фантазий, которые спокойно уживаются в человеке с его пассивной констатацией собственной ограниченности и даже ущербности, с безволием и бессилием изменить самого себя.

Духовная информация как содержательно-энергетическая характеристика высшей формы целеполагания — идеала — связана с объективными законами эволюции и имеет гармоническую природу. Она воспринимается человеком на сверхсознательном уровне с помощью особой способности к *интуиции*. Дословный перевод с латыни этого слова означает «всматриваться», «проникать внутрь», а по-русски оно переводится как «озарение». По всей видимости, способность к интуиции есть свидетельство качественной включенности человека в ритмы Эволюции и непосредственно связана с уровнем его целостности как природного и духовного существа. Недаром особым психологическим состоянием, на фоне которого возникает интуиция, является творческое вдохновение — трудно постижимое состояние «сознательной непосредственности», интенсивное проявление чувств, волнение, энтузиазм, прилив энергии одновременно с предвосхищением итога работы.

Третьей сигнальной системой называет наш соотечественник, архитектор и эстетик И. Шмелев таинственную способность человека чувствовать гармонию мира, подчиняться ее воздействию и воспроизводить в своей деятельности¹⁰. Именно с укреплением в массах способности к интуиции и самосовершенствованию — рефлексии третьего уровня (первые две — это чувство и разум) — связывают следующий на Земле эволюционный прорыв в антропогенезе.

Интуиция — не психический, а духовный феномен, всегда сопутствующий поиску скрытого смысла и одновременно указывающий на то, что этот скрытый смысл есть! Интуиция — результат духовного синтеза. Его эвристическая сила заключается в том, что он свободен от стереотипов, в нем наличествует больше степеней свободы для образования ассоциативных связей, тогда как логическое и диалектическое мышление подчинены исторически сложившимся, устоявшимся нормам, проторенным ходам мысли.

Становление индивидуального самосознания — драматическая страница в развитии европейского человечества. Оно неизбежно сопровождает процесс освобождения человека от его зависимости от родового, коллективного, мифологического сознания, от своей инстинктивной природы, эгоизма, чтобы в свободе предстать перед целью Бытия. Но... нет другого пути для становления человека, как сначала пережить эту зависимость, осознать ее, а потом добровольно отказаться. Отказ от зависимости не есть внешнее своеволие, где действуют очень цепкие эгоистические структуры человека; это внутреннее приобретение свободы для включения себя в мир законов Эволюции. Эту свободу легко спутать с анархией, и человечество должно было обязательно получить прививку против нее.

Начиная с XVIII в. западное мирозерцание как тип индивидуального самосознания стало развиваться в двух направлениях — прагматическом и творческом («плодоносящем»), которые к XX в., проявившись в различных картинах мира и формах деятельности, обнаружили свою несовместимость и противоречие.

3.5. «Культурное древо» личности

Идея, что ребенок при своем становлении (онтогенезе) повторяет не только эволюционное развитие материи (в утробе матери), но и в процессе возрастных изменений своей психики — этапы развития человеческого рода, принадлежит российскому психологу Л.С. Выготскому. Изучая процессы психического развития личности, этот выдающийся мыслитель и методолог использовал и развил биогенетический закон, заключающийся в том, что этапы онтогенеза (развития организма) повторяют в миниатюре этапы филогенеза (развития рода, вида). Выготский расширил действие этого закона на область онтогенеза ребенка, становления его личности, опираясь на закономерности становления человечества, выраженные в истории мировой культуры. Недаром он назвал свою концепцию «культурно-историческим направлением» в психологии.

Л.С. Выготский оставил после себя и мощное научное направление (тексты), и научную школу. (Ученики и ученики его учеников стали известными учеными, работающими в области педагогической психологии: А.Н. и А.А. Леонтьевы, П.И. и В.П. Зинченко, Б.Д. и Д.Б. Эльконины, А.Р. Лурия, А.В. Запорожец, Л.И. Божович, П.Я. Гальперин, В.В. Давыдов и др.) И тем не менее мы до сих пор ощущаем, что наши психология, педагогика и философская антропология никак не могут реализовать творческий потенциал его культурно-исторической концепции.

Нам кажется, это происходит потому, что современной наукой были взяты на вооружение только те идеи психолога, что исследовали развитие мышления. Выготского же интересовала целостная личность ребенка, осваивающая культурные образцы поведения (традиции) и одновременно самостоятельно вырабатывающая творческие формы деятельности. Он искал системное, но не дробящееся на отдельные психические элементы ядро личности, которое и поддается развитию, и стоит на страже индивидуальности. (К слову сказать, оно ведь до сих пор не найдено психологами!)

К сожалению, современные последователи Л.С. Выготского не воспользовались его гипотезой о том, что высшие психические новообразования человека надо изучать не функционально, а структурно, системно, что необходимо выделить неразложимую, целостную «единицу», т.е. ядро психического развития, с помощью которой и измерять происходящие изменения и накопления в психике человека в процессе его взаимодействия с факторами культуры, которую большинство из них понимают исключительно как знаковую и орудийную, а вовсе не ценностную сферу.

Фундаментальная монография «Культурно-историческая психология» американского психолога М. Коула развивает идеи Л.С. Выготского и А. Лурия. В ней проделан интересный анализ взаимодействия филогенеза и истории культуры человечества, значение и учитывание которого в процессе онтогенеза объявляются сущностно необходимыми:

В процессе онтогенеза происходят фундаментальные структурные изменения, заключающиеся в том, что для существа, живущего в культурной среде, опосредование действий культурой становится второй природой¹¹.

Однако культура при этом рассматривается как приспособительный механизм адаптации человеческого сообщества к изме-

няющимся условиям проживания, отражающийся (ключевое слово!) прежде всего в развитии интеллектуальных способностей человека, т.е. в его когнитивной и деятельностной сферах самореализации. Вот данная М. Коулом характеристика культуры, важная для определения особенностей онтогенеза.

- (1) Повседневные культурно-организованные виды деятельности в качестве ближайшей среды развития.
- (2) Артефакты как средства опосредования человеческого опыта, действующие и как орудия, и как ограничения человеческих действий. Способы присвоения ребенком культурных средств (артефактов) являются центральными в его онтогенезе.
- (3) Гетерохронность онтогенеза (филогенез проходит медленнее, чем культуругенез, который, в свою очередь, проходит медленнее, чем онтогенез). Этот процесс мало осознаваем личностью, но существен для ее развития.
- (4) Факт переплетения, совмещения естественной и культурной линий развития в онтогенезе, когда, по Выготскому, возникают качественно новые характеристики организма. Коул признается, что именно эта сторона онтогенеза до сих пор остается «белым пятном» как в психологии развития, так и в педагогике.

Пока в работах психологов данной школы характер этого взаимодействия не раскрыт. Не понятен источник развития личности, если он ищется в прошлом, а не в будущем, и не понятны цели ее развития, кем определяются его количественные и качественные характеристики и на каких основаниях.

Психологами не была подхвачена идея Выготского об особых системных комплексах того высшего психического синтеза, который с полным основанием должен быть назван «личностью ребенка». Выготский недвусмысленно писал, что

переживание и есть такая простейшая единица, относительно которой нельзя сказать, что она собой представляет — средовое влияние на ребенка или особенность самого ребенка; переживание и есть единица личности и среды, как оно представлено в развитии... Переживание надо понимать как внутреннее отношение ребенка как человека (в его родовом сознании! — *И.Б.*) к тому или иному моменту действительности. Всякое переживание есть переживание чего-нибудь. Нет переживания, которое не было бы переживанием чего-нибудь, как нет акта сознания, который не был бы актом сознания чего-нибудь... И значит, ...действительной динамической

единицей сознания, т.е. полной, из которой складывается сознание, будет переживание¹².

Мышление, на что психолог обращал внимание, является только хоть и важным, но элементом сознания, это не синонимы.

Становление человека как духовного субъекта истории и культуры пока никак не ухватывается в психологии в результате ее философской и культурологической индифферентности. Предложенные в современной культурно-исторической концепции описания культуры вполне укладываются в ее когнитивные и деятельностные определения («горизонтальные», в нашей терминологии), которые распространяются и на описание онтогенеза.

Онтогенетический круг биосоциализации (рождение, взросление, старение и т.д.) должен быть разомкнут и вернуться к модели эволюционной спирали, которая подразумевает в культуре наличие как центробежных сил развития (ее «горизонтальная», или «цивилизационная», составляющая), так и центростремительных сил («вертикальная», смысловая, т.е. духовная составляющая культуры). Инварианты филогенеза и онтогенеза («норма») принадлежат вертикали, изменчивость — горизонтали. Только в этом контексте «гетерохронность» (М. Коул) онтогенеза наполняется содержательным смыслом. В противном случае становление человека низводится до процессов его социализации, даже если при этом сильно развиваются его интеллект и познавательные потребности.

Первое, что мы должны сделать, так это отделить процессы социализации (развитие личности «по горизонтали») от процессов освоения ею духовной культуры, приобщаясь к которой она развивается по «вертикали»¹³. С первым мы связываем становление характера человека, в котором многое определяется унаследованными им от родителей задатками и что лежит на поверхности психологической (эмпирической, по выражению В. Зеньковского) реальности; со вторым — разворачивание его сущностных сил, в котором многое определяется наличием смысловой информации, заложенной в его гено типе. Поэтому представление о целостности человека как эволюционного и одновременно как социального существа для нас имеет принципиальное значение.

Теория онтогенеза должна опираться не только на культурно-историческую концепцию, но и на представление о том, что в гено типе человека представлены эволюционные силы развития, как раз и представляющие «духовное ядро» личности.

Исходя из идеи вписанности человека в Бытие, при описании становления человеческой личности можно с полным правом также воспользоваться образом (или моделью) растущего «древа», что дает возможность в таком сложном, но системном образовании, как человек, выделить такую его структурную единицу, которую можно назвать «зерном» или «ядром», что прорастает в онтогенезе, но одновременно стоит на страже его самоидентичности и целостности.

Как в культурогенезе мы выделили три составляющих (уровень сознания, ценностные ориентации и формы их реализации в деятельности), так и в «ядре», «зерне» личности в свернутом виде, т.е. потенциально, присутствуют эти же составляющие ее развития. Их тоже три: идеальные цели и образы (принцип резонирования), сознание (принцип целостности) и универсальные способности (принцип формообразования).

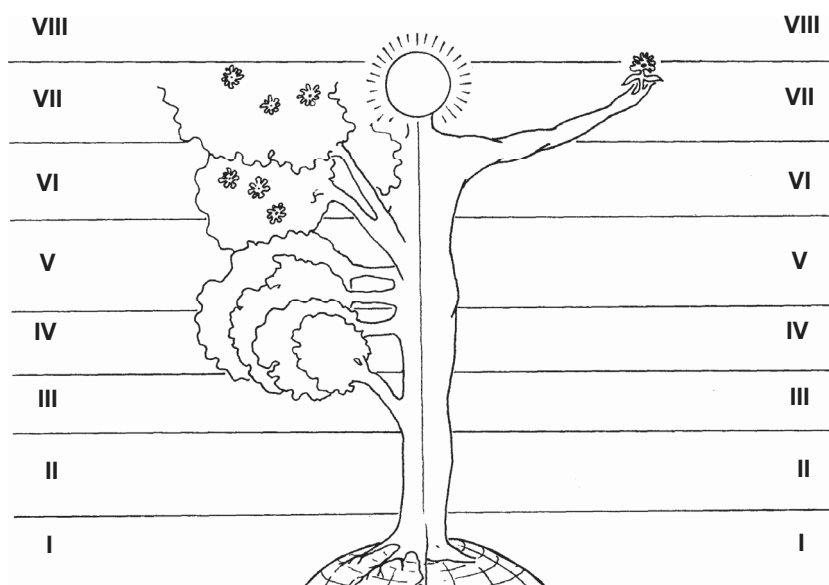
Уточним эти *составляющие «ядра» личности*.

(1) *Эволюционные силы*, формирующие рост личности, — идеальные цели и образы, которые человек при взрослении «узнает в лицо» и наполняет ими свои волевые структуры.

(2) *Феномен сознания*. Вспомним, что это способность человека наделять смыслом свою деятельность путем синтеза различного рода информации, поступающей к нему из внешнего и внутреннего мира, и переживать, отождествляя свое «Я» (феномен души) с этим смыслом. Поэтому мы можем говорить об онтогенезе человека с точки зрения становления, развития и расширения его сознания. В этом определении заложен критерий оценки данного процесса как *качественного* процесса, с одной стороны, и как *нормального* процесса — с другой.

(3) *Комплекс универсальных способностей*. Первая — способность к целостному видению мира. Оно отличается от фрагментарного тем, что всегда многомерно, метафорично и объемно. Вторая способность — это способность жить в коллективе (большом или малом), способность к сопереживанию каждому и одновременно умение чувствовать общий ритм проживания как общее благо. Асоциальность как качество характера не заложена в человеке по определению — это продукт негативных условий развития. И третья способность человека — это способность воплощать свое целостное представление о мире и об общем благе в осмысленной творческой деятельности.

Для большей наглядности параллелизма процессов филогенеза и онтогенеза приведем рисунок «древа культуры», которое будет соответствовать ритму становления личности, индивидуальности и станет его внутренним содержанием. Это «внутреннее древо» человека вмещает в себя все закономерности культурной антропологии (рис. 3.1).



<i>Уровень бессознательности</i>	
I. Архаика	Младенчество (а)
<i>Коллективное сознание</i>	
II. «Примитивные культуры»	Младенчество (б)
III. Мифологические культуры	Дошкольное детство
<i>Общественное сознание</i>	
IV. Античность	Школьное детство
<i>Личностное сознание</i>	
V. Религиозные культуры	Школьное детство (отрочество)
<i>Индивидуальное сознание</i>	
VI. Культура эпохи Нового времени	Юность (Оформление творческой индивидуальности)
<i>Национальное сознание</i>	
VII. Национальные культуры	Молодость (Нахождение своего места в обществе, формирование концепции семьи)
VIII. Культура будущего	Зрелость (Планетарное сознание. Работа на будущее)

Рис. 3.1. Алгоритм культурной антропологии

Представим в табл. 3.1 все закономерности филогенеза, проявленные в культурной антропологии и онтогенезе.

Таблица 3.1. Закономерности филогенеза, проявленные в культурной антропологии и онтогенезе

Тип культуры	Уровень сознания	Эволюционные цели	Составляющие культуры				«Внутреннего человека», его самосознания в онтогенезе
			Мышление	Сущностные силы		Деятельность	
				Общение	5		
1	2	3	4	5	6	7	
I. Архаика Племя — элемент космоса, природы	Коллективное бессознательное	Доверие к жизни как материнской природе	Формирование архетипов, ценностных установок	Идентификация с миром	Ориентирование, освоение прямохождения	Тотальное ДОВЕРИЕ	
II. «Примитивные культуры» Формирование рода (этноса)	Коллективное сознание рода	Коллективная душа рода. «Мы» — участники космогонии всей жизни. Освоение пространства. Тип пассонария — шаман	Пралогическое, образное мышление. Формирование языка как средства объяснения мира. Развитие чувственной интуиции	Общий образец для подражания, общий образ жизни. Первые табу и запреты	Ритуал как игра. Рыболовство, собирательство, охотничество	ВЕРА — принятие на уровне чувств единства мира как основы жизни. Коллективный инстинкт	
III. Мифологические культуры Формирование социума древних цивилизаций. Знания закрыты	Коллективное сознание (группы, касты)	Культ Земли, освоение времени, его цикличности. История народа мыслится как часть теотонии. Формирование эпоса, моральных заповедей, запрещающих нарушать нормы общечеловечности. Появление духовных водителей — жрецов	Мифологическое. Синкретическое, эстетическое мышление	Человек — элемент социума, закрепление социальной роли и подчинение внешнему закону	Развитие земледелия. Календарные обряды, коллективные мистерии. Открытие созидательных способностей, реализуемых вокруг языческого культа	Отделение «я» от тела. Зарождение сознания (души) и дуализма тела и души. Вера в миф, регламентирующий всю жизнь	

Продолжение табл. 3.1

1	2	3	4	5	6	7
<p>IV. Античность Культура полиса (города-государства), объединяющего свободных граждан. Начало письменности</p>	<p>Общественное сознание</p>	<p>Проработка новой формы социальной жизни. Плавное вращение индивида в общественную жизнь (механизм смены теократии на демократию). Осознание космоса, включающего Землю и людей в общий миропорядок. Человек — микросом. Духовные лидеры — философы и мудрецы</p>	<p>Созревание абстрактного мышления (разума) в слоне мифологического. Развитие логики</p>	<p>Освоение демократических форм жизни. Формирование государственного права, юридических морали</p>	<p>Философское, художественное и социальное творчество</p>	<p>Синтез веры и разума как способность к метафизическому мышлению. Зарождение способности к идеализации. Гармоническое мирозерцание</p>
<p>V. Религиозные культуры Объединившиеся различные народы и этносы (I—XIII вв.). Авторитет Священного текста (рукописная книга)</p>	<p>Личностное сознание. Чувство своей отдельности внутри конкретного социального круга</p>	<p>Признание духовной свободы личности, вынесение абсолютных критериев ее оценки за рамки земной реальности, теоцентризм. Признание телеологичности мира. Явление живого образа совершенного человека. Пасхионарии — святые, пророки</p>	<p>Символическое мышление. Развитие умозрительной интуиции. Верующие разум и сердце. Отчуждение от внешней природы, созерцание внутреннего мира</p>	<p>Человек — член религиозного братства вне зависимости от социального или национального происхождения. Развитие чувства сопереживания на основе осознания общего отношения к Богу. Подчинение религиозным догматам и заповедям</p>	<p>Формирование образного религиозного искусства. Создание религиозного искусства на основе синтеза искусств для поддержания общности мирозерцания и для мистического переживания своей близости к Богу</p>	<p>Открытие дисгармонии мира. Пробуждение личности в качестве ответственного субъекта выбора своей духовной позиции. Зарождение духовного сознания. Осознание своей онтологической неполноты. Рождение религиозного идеала как потребности в самосовершенствовании. Вера есть чувство страха Божия и одновременно надежда на индивидуальное спасение</p>

<p>VI. Культура Возрождения Европа, Россия, XIV—XVI вв.</p>	<p>Зарождение индивидуального сознания в качестве сознания универсального, уникального типа личности</p>	<p>Расширение религиозного сознания. Христианский гуманизм. Открытие универсальных законов Вселенной, ее бесконечности безграничности проявления Духа на Земле. Земля — лишь ее часть. Познание природы и взаимодействие с ней. Духовные лидеры в сфере религиозной и творческой деятельности</p>	<p>Просветление разума. Разум — Солнце. Отказ от догматизма в мышлении, расширение духовного кругозора</p>	<p>Формирование гуманизма на основе всеобщей братской любви, признание законов Добра и социальной справедливости как общественного закона</p>	<p>Расцвет творчества во всех областях: искусства, философии, религиозной деятельности</p>	<p>Признание человеком своего божественного сыновства и права на свободную деятельность. Готовность быть со-работником Бога, сотворцом. Личность как осознанная духовная индивидуальность. Вера, преобразенная любовью, перерастает в идеальные установки личности, в совесть</p>
<p>VII. Национальные культуры Европа, Россия (а) XVII—XIX вв. (печатный станок)</p>	<p>Национальное сознание (а) в рамках духовной культуры</p>	<p>(а) Развитие философии истории. Формирование национального менталитета, развитие национальных языков на основе способности человека к саморефлексии. Осознание связи народа со своим географическим положением на Земле и с историей. Выработка братского отношения к другим народам на основе понимания своей самобытности. Развитие философии и искусства как форм духовного осмысления мира</p>	<p>(а) Целостное мышление. Систематизация накопленных знаний</p>	<p>(а) Формирование национального идеала как регулятора общественной жизни «частного человека»</p>	<p>(а) Человек — субъект разнообразной культурной и цивилизационной деятельности</p>	<p>(а) Формирование нравственного идеала. Приобретение индивидуальностью своей национальной идентичности и одновременно признание общечеловеческих ценностей</p>

Окончание табл. 3.1

<p>1 VIII. Национальные культуры Европа, Россия (6) XX в. (СМИ, Интернет)</p>	<p>2 Национальное сознание (6) в рамках укрепления цивилизационных структур</p>	<p>3 (6) Разделение религиозной и светской форм культуры. Глобализация цивилизационных процессов в мире, создание потребительского общества, военное противостояние, гражданские и религиозные войны</p>	<p>4 (6) Дифференциация и идеологизация мышления. Абсолютизация логических особенностей рассудка. Противоречие между понятийным и образным языком. Фрагментарное мышление <i>Расслоение сознания в обществе по типу мышления</i></p>	<p>5 (6) Человек — объект социального манипулирования, носитель социальных ролей <i>Социальное расслоение и деградация общества</i></p>	<p>6 (6) Человек — элемент производственных и экономических отношений. Экспериментирование над природой <i>Расслоение общества по типу реализации творческого потенциала</i></p>	<p>7 (6) Потеря духовности как абсолютного критерия развития человека и общества, преобладание индивидуализма в творческой деятельности, ложные пути самореализации (прагматизм), отчуждение от природы, маргинализация сознания</p>
<p>IX. Культура будущего</p>	<p>Космическое сознание планетарное</p>	<p>Гармония, резонирование человека, общества, цивилизации с эволюционными целями развития. Утверждение универсального (уникального) типа личности. Одухотворение природы</p>	<p>Философия космизма. Универсализация накопленных знаний</p>	<p>Соборность (объединение индивидуальных субъектов космогенеза ради единой духовной цели)</p>	<p>Творчество жизни, участие в судьбе планеты</p>	<p>Духовное самосовершенствование личности и развитие целостного гармонического сознания индивидуальности</p>

Примечания

1. *Гумилёв Л.Н.* Этносфера: История людей и история природы (Пассионарная теория этногенеза). М., 1993. С. 308.
2. *Юнг К.-Г.* Архетип и символ. М., 1991.
3. *Карадже Т.В.* Культура и цивилизация: Тенденции взаимодействия. М., 1996.
4. *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. М., 1991.
5. *Зинченко В.П.* Живое знание. Самара, 1998.
6. *Бирич И.А.* Философская антропология и образование (На путях становления нового педагогического сознания). М., 2003.
7. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.
8. *Хейзинга Й.* Homo ludens: Опыт определения игрового элемента культуры. М.: Прогресс, 1992.
9. *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996.
10. *Шмелев И.* Третья сигнальная система // Золотое сечение: три взгляда на природу гармонии. М., 1990.
11. *Коул М.* Филогенез и история культуры // Коул М. Культурно-историческая психология: Наука будущего. М., 1997. С. 207.
12. *Выготский Л.С.* Собр. соч. Т. 4. М., 1984. С. 382—383.
13. *Розин В., Розин М.* О психологии и не только о ней // Знание — сила. 1993. № 4. С. 27.



Глава 4

Человек обучающийся

Цель человеческой жизни заключается в обновлении общества и культуры благодаря воспитанию и образованию.

Г. Ром

4.1. Человек символический

Разгадке тайны человека посвящено множество религиозных, философских и научных трудов. Однако претендовать на полное ее раскрытие сегодня не может ни наука, ни философия, ни религия. Фокусируя свое внимание на поиске сущности человека, они пытаются найти стойкие, неизменные, изначально присущие ему качества, черты, свойства. Последовательное выявление этих характеристик в контексте беспрестанно ведущегося процесса человекопознания приносит свои плоды и приближает к раскрытию тайны человеческой природы.

Среди выявленных на сегодняшний день человеческих характеристик можно выделить ряд определяющих, принципиально значимых для бытия рода человеческого. Среди таких характеристик весьма часто отмечают разумность, способность к созданию мира культуры, к наследованию опыта жизни, приобретенного человечеством в ходе истории, и др.

Антропологические данные однозначно свидетельствуют о том, что человек как вид продолжает оставаться неизменным на протяжении нескольких сотен тысяч лет. По меньшей мере, сведений о каких-либо изменениях человека как вида конкретными антропологическими дисциплинами пока не обнаружено. Это дает основания считать, что биологическая природа человека за это время не подверглась эволюции. Вместе с тем было бы наивным считать, что с человеком за время его существования в универсуме ничего не происходило. Вне всяких сомнений, между современным человеком и его далекими предками — колоссальная дистанция. Появление существующих отличий в первую очередь обусловлено тем путем культурного развития, который человек прошел за время своего

исторического существования. Именно культурная, а не биологическая эволюция предопределила отмечаемые наукой изменения человеческой природы. Многим антропологам этот факт дает веские основания говорить о том, что человеческой природы, которая была бы независимой от культуры, не существует. Развивая эту мысль, американский антрополог К. Гирц замечает:

...люди без культуры вовсе не были бы умными дикарями... отброшенными назад к жестокой мудрости своих инстинктов; они не были бы ни благоразумными детьми природы... ни... наделенными природой талантом обезьянами... Они были бы недееспособными чудовищами с минимальным количеством полезных инстинктов, еще меньшим количеством внятных чувств и полным отсутствием интеллекта — умственными инвалидами¹.

Каким образом человек стал, говоря словами И.Г. Гердера, «вольнотпущенником природы», доподлинно неизвестно. Понятно лишь то, что «человек сумел открыть новый способ адаптации к окружающей среде»². Суть этого способа — *символическое* приспособление к действительности. Эрнст Кассирер, предложивший понимать человека как символическое животное, считает, что у человека на определенной стадии развития между системой рецепторов и эффекторов появилось третье звено — символическая система. Она то и преобразила всю человеческую жизнь.

Человек живет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме. Язык, миф, искусство, религия — части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, запутанная ткань человеческого опыта. Весь человеческий прогресс в мышлении и опыте утончает и одновременно укрепляет эту сеть. Человек уже не противостоит реальности непосредственно, он не сталкивается с ней, так сказать, лицом к лицу... Он настолько погружен в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы, что не может ничего видеть и знать без вмешательства этого искусственного посредника³.

Немецкий философ неизменно подчеркивает, что все формы культурной жизни есть суть формы символические, а их творец человек — символическое существо (*animal symbolicum*).

«*Человек символический*» — это существо, творящее тексты культуры, их понимающее и интерпретирующее. Этот аспект бытия человека фокусно исследуется философской герменевтикой. Совершенствование способности человека к пониманию и интерпретированию не может не быть связано с очищением сознания и обретением большей его ясности. Это освобождение сознания от замут-

няющих его наслоений и напластований — предмет особого внимания философской феноменологии. Трактовка культуры как явления символического означает и то, что суть культурного творчества состоит не в создании подобия уже известным предметам, а в преображении мира, наделении его новыми смыслами.

Культура всегда исторична. Индивид как природное существо, находясь в пространстве культуры, приобретает характеристики, которые накладываются на его изначальную (биологическую) природу. Эти характеристики образуют его «вторую (культурную) природу». Жизнь человека, приобретшего «вторую природу», стала подвластной двум линиям детерминации: природной и культурной.

Культурная детерминация подталкивает человека к жизни в трех измерениях — прошлое, настоящее и будущее. Она настоятельно требует воссоздания в потоке индивидуальной жизни культурного опыта прошлого, его пополнения в настоящем и транслирования в будущее. Такая детерминация позволяет людям стать существами, творящими свою историю. В ходе реальной истории и выковываются изменения культурной сущности человека.

Вполне можно говорить о том, что человек, творящий мир культуры, создает себя сам. Этот процесс производства человеческой сущности носит социальный характер.

Люди *вместе* создают человеческую окружающую среду во всей совокупности ее социокультурных и психологических образований, ни одно из которых нельзя понять в качестве продуктов биологической конституции человека, которая... устанавливает лишь внешние пределы производительной деятельности человека. Подобно тому как человек не может развиваться как человек в изоляции, так и человеческую окружающую среду он не может создавать в изоляции. Одинокое человеческое существование — это существование на животном уровне (которое человек, безусловно, разделяет с другими животными). Как только наблюдаются феномены специфически человеческие, мы вступаем в сферу социального. Специфическая природа человека и его социальность переплетены необычайно сложно. *Homo sapiens* всегда и в той же степени есть *Homo socius*⁴.

Человек живет в культуре, и культура живет в нем.

Непрерывность процесса воспроизводства культуры предполагает сохранение накопленного человечеством опыта жизнестроительства. Этот опыт, для того чтобы стать intersубъективным, должен быть объективирован, т.е. выражен в знаковой или предметной форме. Только в этом случае опыт может передаваться от одного поколения к другому, от одной общности людей к другой. Для передачи опыта требуется специальный социальный аппарат, объеди-

няющий тех, кто транслирует опыт, и тех, кто его воспринимает. Помимо социального аппарата в обществе должны наличествовать и отработанные специальные процедуры, с помощью которых люди, являющиеся носителями тех или иных культурных традиций, могут передавать эти традиции тем, кто с ними не знаком.

4.2. Образование: пайдейя и humanitas

Индивид не рождается членом общества, но в нем есть предрасположенность к социальной жизни, которая настоятельно требует своей реализации. На этой предрасположенности и базируется социальный аппарат, позволяющий несведущему человеку перенимать опыт бытия в мире культуры от другого — сведущего. Лишь тогда, когда индивид интернализирует этот опыт культурной жизни, он становится полноправным членом человеческого сообщества. Онтогенетический процесс, обеспечивающий становление человека как социального существа, называется социализацией. Управляемую и контролируруемую обществом социализацию в отличие от ее стихийных форм принято именовать *образованием*.

Образование выступает тем социальным феноменом, который обеспечивает культурогенез — преемственность и развитие культуры — универсума бытия людей. Такая постановка вопроса дает веские основания рассматривать образование как специальный, сложившийся исторически, выверенный механизм формовки «второй (культурной) природы» человека, а концепции образования, рожденные в ту или иную эпоху, как отражение исторически складывающейся культурной сущности человека.

Представления о *человеке обучающемся* — неотъемлемая составная часть таких концепций образования. Выявление смысловых горизонтов понимания человека как существа обучающегося, выявление сути представлений о «человеке обучающемся», содержащихся в концепциях образования различных исторических периодов, с необходимостью предполагают обращение к самим этим концепциям.

Над проблемой образования мыслители бьются более чем две тысячи лет. Об этом красноречиво свидетельствуют религиозные, философские, литературные труды представителей и Запада и Востока.

То, что образовательная проблематика всерьез обсуждалась еще в античности, демонстрируют, в частности, труды древнегреческих мыслителей — создателей оригинальных систем воспитания и образования. Ими было введено понятие «*пайдейя*», означавшее преобразование человека средствами воспитания и образования. Преображающий (формообразующий) эффект достигался, по их глубокому

убеждению, приобщением человека к культуре, к универсальному знанию, к добродетельному поведению, которые и составляют сущность человеческого бытия. Делая акцент на том, что сокровища души — это высшее богатство, не поддающиеся тлену и исчезновению, древнегреческие философы трактовали образование как нечто необходимое для истинной человеческой жизни. Фокусируя внимание на том, что благородство души, представления о добродетелях, об искусстве, религии, языке, культуре в целом не даются человеку с момента появления его на свет, они показывали, какой магической силой влияния на становление человеческого начала обладает знание. Следует отметить, что античные философы по-разному наполняли смыслом понятие «пайдейя». Вместе с тем неизменным в их формулировках понятия «пайдейя» оставался аспект воспитания человека для жизни в государстве. Все их конструкции пайдейи проникнуты попытками обосновать новый тип общественного воспитания, позволяющего органичнее связать индивидуальную жизнь граждан с бытием государства. Пайдейя для античных мыслителей — это «генетическая морфология идеальных отношений»⁵ человека и целостного сообщества.

Размышления об основополагающей миссии воспитания и образования для ведения истинной человеческой жизни характерны для Сократа, софистов, Платона.

К примеру, у Платона пайдейя — это тот путь, который должен пройти гражданин, стремящийся к достижению идеала духовного и физического совершенства (*калокагатии*). Достижение этого идеала Платон связывал с усвоением культуры общественной жизни, с обретением мудрости, мужества, благоразумия, справедливости, воинских, гражданских, нравственных и интеллектуальных добродетелей (т.е. истинных добродетелей — «*арете*»).

Аристотель внес в древнегреческое понимание пайдейи еще одно важное значение. Он связал понятие пайдейя не только с усвоением необходимых для добродетельной жизни знаний, но и с формированием в человеке способности к вынесению правильных суждений. По мысли Аристотеля, только надлежаще образованный человек в состоянии судить, правильны или нет суждения другого. Только образованный человек, считал он, имеет возможность сам судить практически обо всем. Это искусство с необходимостью должно прививаться образованием, заявлял мыслитель. Образование ориентировано на формирование добродетельного рисунка поведения человека, т.е. соответствующих навыков, привычек, практик. И для того чтобы это действительно было так, утверждает Аристотель, «воспитание и занятия должны быть установлены по закону»⁶.

Обращались к идее воспитания и образования и древнеримские мыслители (*Сенека, Цицерон, Тацит* и др.). Ими было введено в оборот близкое пайде́е по смыслу понятие *humanitas* (человечность). С его помощью философы рассуждали о специфическом пути приобретения базового для человека качества — гуманности. Помещая в центр своих философских построений понятие *humanitas*, мыслители подчеркивали, что сущность воспитания и образования не может быть сведена к тривиальному усвоению знаний и к методам их трансляции.

Рассуждения античных философов об образовании затрагивают, как это видно из краткого обзора, и вопросы, связанные с тем, каким должен становиться человек в ходе обучения и воспитания. Античными философами «человек обучающийся» понимался как существо, приобретающее в контексте обучения и воспитания способность к добродетельному ведению жизни в условиях социального целого.

4.3. Формирование человека образованного в Средневековье и эпоху Возрождения

Проблемам образования отводилась первостепенная роль и в трудах средневековых теологов и философов (Ориген, Августин Аврелий, Бозэций, Абеляр, Дунс Скот, Фома Аквинский и др.). Педагогика воспитания верой практически на протяжении семи веков была доминирующим средством приобщения людей к религиозно понимаемым истинам добра и зла, порока и добродетели. Ориентация на любовь к Богу, на безгрешность перед Его лицом составляла ядро учебно-воспитательных занятий в эту историческую эпоху. Педагогика воспитания верой была обращена к душе человека, работа которой должна была позволить истолковать, осмыслить и, главное, принять сердцем явленную и открытую людям Божественную истину.

Религиозная педагогика Средних веков в значительной степени отрицала античные идеалы образования, делая упор на формирование в человеке таких качеств, как почитание Бога, смирение перед его волей, а также на формирование в нем способностей познания мира, себя, другого сквозь призму религиозного видения. Вот, к примеру, как об этом рассуждал один из крупнейших мыслителей Средневековья, христианский неоплатоник, рассматривавший человеческую душу как независимую от тела духовную субстанцию, *Августин Аврелий*: «К изучению наук ведет нас двоякий путь — авторитет и разум. По отношению ко времени первенствует автори-

тет, а по отношению к существу дела — разум». Августин констатирует, что «всякий человек делается образованным из необразованного, а всякий необразованный не может знать того, каким он должен явиться перед людьми учащими и посредством какой жизни можно сделаться способным к учению». Из этого следует, по его мнению, что авторитет служит самым надежным проводником в истинное знание.

Авторитет, — пишет он, — бывает частью божественный, частью человеческий; но истинный, прочный и высший авторитет тот, который называется божественным. ...Божественным авторитетом должен быть назван тот, который не только в чувственных знаменаниях превышает всякую человеческую способность, но, управляя человеком, показывает ему, до какой степени принизился он сам ради него, повелевает ему не поддаваться чувствам, для которых предсказания те представляются достойными удивления, а возвышаться до ума... Этот авторитет должен своими делами показать свою власть, своим унижением научить милосердию, своими предписаниями законам природы; а все это преподается более таинственным и верным образом в той религии, в которую мы посвящаемся и в которой жизнь добродетельных весьма легко очищается не двусмысленными состязаниями, а авторитетом таинств. Авторитет же человеческий по большей части обманчив...⁷

В текстах Августина главнейшая задача воспитателя представлена как оппозиционная воспитательным идеям античности. Истинное воспитание, по его мнению, должно изгонять из воспитанников дух языческой гражданственности и заменять его духом христианского благочестия. Воспитание сводится, настаивал он, к научению тому, как следует вести правильную жизнь, т.е. жизнь, соответствующую евангельским канонам.

Размышления Фомы Аквинского, другого крупного теолога Средневековья, о воспитании выстраиваются несколько иначе. Фома Аквинский не придерживался платоновских взглядов на человеческую душу, ему были ближе идеи Аристотеля о душе как форме тела. В отличие от Августина он не считал, что душа обладает способностью непосредственно созерцать Божественные истины. Человеческой душе, утверждал мыслитель, присуща разумность. И хотя разум человека ограничен (ему не доступен ряд истин Божественного порядка, являющихся предметом веры), он все же имеет приоритет перед чувством в сфере познания. И поэтому воспитание, по мысли Фомы Аквинского, для того чтобы быть успешным, должно доносить до воспитуемых спасающие их жизнь религиозные истины в понятном и убедительном виде. Тренировка интеллекта, а не во-

ли, как у Августина, должна, утверждает Фома Аквинский, составлять ядро педагогики воспитания верой.

Обращение к педагогическим воззрениям Средневековья позволяет выяснить, как трактовалось теологической мыслью этого периода образование и каким перед ней предстал обучающийся и воспитываемый человек. Характерным для Средневековья стало понимание обучения как единственно верного пути к познанию Бога и божественной сущности души, а понимание «человека обучающегося» — как существа, усваивающего с помощью образования непреложные нормы бытия, озаренного религиозными истинами.

Эпоха Возрождения продолжила поиски путей и способов формирования человека образованного. Были воскрешены и обновлены многие античные идеи. В частности, обрел вторую жизнь термин «*humanitas*», используемый древнеримскими мыслителями и обозначавший качества образованного человека, которые необходимы ему для активного участия в жизни общества. Понятие «гуманизм» стало краеугольной характеристикой эпохи Ренессанса, предпринявшей попытку деперсонализации Бога («природа есть Бог в вещах» — Дж. Бруно, «мир погружен в Бога» — Н. Кузанский).

Гуманизм эпохи воплотился в попытке понять человека в его разнообразных взаимосвязях и взаимоотношениях с миром (Л. Валла, Дж. Вазари, Н. Макиавелли, М. Монтень и др.). Убеденностью в величии человека, верой в его безграничные возможности пронизали труды мыслителей этого периода.

Идейный настрой эпохи Возрождения получил блестящее литературное отражение в произведении «Речи о достоинстве человека» итальянского гуманиста *Пико делья Мирандолы*. В нем Мирандола повествует о том, как Бог, сотворив человека, специально наделил его «неопределенным образом» и, поставив его в центр мира, сказал:

Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные. ...О, высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, что пожелает, и быть тем, кем хочет!⁸.

Соответственно такому видению человека путь обретения им самого себя понимался в эпоху Возрождения как путь приобщения в контексте образования к открытым истинам. Образование считалось универсальным ключом, открывающим и высвобождающим в человеке божественный потенциал.

Человек обучающийся в эпоху Возрождения воспринимался как существо, обучающееся в ходе обучения и воспитания выстраивать свою жизнь, воплощая в ней требования божественной сущности души и раскрывая в ней свои разумные и природные возможности.

4.4. Образованный человек в Новое время

Новое время не стало исключением в части обращения к проблеме образования. Вопросом «Что такое образование?» задавались многие философы этой эпохи — Ф. Бэкон, Р. Декарт, Б. Спиноза, Г.В. Лейбниц, Д. Юм, Т. Гоббс, Дж. Локк и многие другие. В их трудах обосновывается понимание значимости образования для формирования интеллектуальных способностей человека и укрепления его телесных сил. В целом образование в Новое время трактовалось как овладение интеллектуальными знаниями в сочетании со знаниями, носящими практический характер, что в совокупности должно было позволить человеку рационально организовывать и выстраивать линию своей жизни.

Образованный человек в Новое время отождествлялся с субъектом, укрепившим себя интеллектуально, освобожденным от природных недостатков и в значительной степени обуздавшим свои иррациональные влечения. Такое понимание образованного человека присуще и образовательному проекту *Я.А. Коменского*, оказавшему значительное влияние на педагогические воззрения эпохи. Хотя исходным пунктом мысли Я. Коменского был не человек в его природности, а человек в его отношении к Богу, чешский мыслитель не сомневался в том, что, только «подвигая учащихся к истинным знаниям, добрым нравам и глубокому благочестию», можно помочь им «научиться всему, что нужно для настоящей и будущей жизни»⁹. Для этого он стремился собрать все знание человечества в единую систему («пансофия») и разработать универсальный педагогический метод передачи их в обобщенном виде обучающимся.

Педагогическая мысль Нового времени внесла коррективы в представление о «человеке обучающемся», сформулированном эпохой Возрождения. Для Нового времени стало характерным понимание «человека обучающегося» как существа, постигающего в контексте образования открытые интеллектом человека законы мироздания, социальной и практической жизни, усваивающего знания, позволяющие ему, подавляя природные влечения, разумно выстраивать линию своей жизни.

Вопросы, связанные с образованием и воспитанием человека, живо обсуждались и теоретически осмысливались и в эпоху *Просвещения*, про-

возгласившую всевластие разума и непреложность общественного прогресса. Философские позиции признанных деятелей эпохи Просвещения (Г.Э. Лессинг, Вольтер, Ш.-Л. Монтескьё, Д. Дидро, Ж. Ламетри, К. Гельвеций, Ж.-Ж. Руссо, П. Гольбах, Дж. Толанд, А.Э. Шефтсбери, Б. Мандевиль, А. Коллинз и др.), касающиеся осмысления феномена образования и воспитания, существенно отличаются друг от друга. Вместе с тем эти позиции пронизывает общность тем и решений. Убежденность представителей эпохи Просвещения в очищающей душу силе знания, в разумности мироустройства, побуждала их рассматривать образование и воспитание как действенное средство включения человека в рациональный порядок универсума. Понимание всеобщности разумного и рационального побуждало просветителей считать, что свет разума в состоянии заставить невежество замолчать, что он может позволить конкретному индивиду освободиться от силой захвативших его случайных и эгоистических интересов, страстей, заблуждений и открыть в нем возможности для ведения иного, разумного образа жизни.

В подтверждение такого оптимистического видения роли разума и образования можно привести рассуждения *Ж.-Ж. Руссо*, в полной мере следовавшего девизу Просвещения — «Имей мужество пользоваться собственным умом» (И. Кант), размышления мыслителя, которого многие считают первым крупным теоретиком современной педагогики.

Руссо разделял характерное для Просвещения понимание человека как природного существа, чувственные склонности которого заставляют его стремиться к самосохранению, удовольствию и к избеганию страданий. Для него было несомненным, что «источником наших страстей, началом и основой всех прочих, единственной страстью, которая рождается вместе с человеком и никогда не покидает его, пока он жив, является любовь к себе»¹⁰. Веря в человеческий разум, в его способность проникнуть во все тайны бытия, веря в возможность людей подчинять голосу разума свои инстинкты, Руссо доказывал, что только с помощью образования и воспитания можно сделать человека властелином своей личной и общественной жизни. «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах»¹¹, — констатирует Руссо, и это, по его мнению, следствие неразумного устройства жизни. Устранение неразумности мыслитель связывает с переходом «от естественного состояния к гражданскому», в котором инстинкт в поведении человека будет заменен справедливостью, придающей его действиям нравственный характер.

Только тогда, когда голос долга сменяет плотские побуждения, а право — желания, человек, который до сих пор считался только самим собою, оказывается вынужденным действовать сообразно дру-

гим принципам и советоваться с разумом, прежде чем следовать своим склонностям. Хотя он и лишает себя в этом состоянии многих преимуществ, полученных им от природы, он вознаграждается весьма значительными другими преимуществами; его способности упражняются и развиваются, его представления расширяются, его чувства облагораживаются и вся его душа возвышается до такой степени, что если бы заблуждения этого нового состояния не низводили часто человека до состояния еще более низкого, чем то, из которого он вышел, то он должен был бы непрестанно благословлять тот счастливый миг, который навсегда вырвал его оттуда и который из тупого и ограниченного животного создал разумное существо — человека¹².

О том, как воспитывать подрастающее поколение в соответствии с требованиями сформулированного им общественного договора, французский философ повествует в своем главном педагогическом труде «Эмиль, или О воспитании». Воспитание, в трактовке Руссо, — главное средство, призванное «формировать национальное самосознание и так направлять мнения и вкусы граждан, чтобы те были патриотами по склонности, по страсти, по необходимости»¹³.

Философско-педагогическая мысль эпохи Просвещения внесла в понимание «человека обучающегося», выдвинутого Новым временем, ряд дополнительных аспектов. Эпоха Просвещения стала рассматривать «человека обучающегося» как существо, которое при помощи образования умиряет свое эгоистическое начало и вписывается в Разумный миропорядок, становясь проводником и реализатором идеи непрерывного прогрессивного общественного развития.

Немецкая классическая философия (вторая половина XVIII — начало XIX в.) предложила свои ракурсы решения проблемы образования. *Кант* стал первым, кто наметил пути выстраивания педагогики и образования на антропологической основе. Именно антропология, согласно его воззрениям, должна определить то, что человек «как свободно действующее существо делает или может и должен делать из себя сам»¹⁴. Свое антропологическое кредо Кант воплотил и в трудах, посвященных педагогике. В них он доказывал, что «человек — единственное создание, подлежащее воспитанию»¹⁵. Под воспитанием он понимал «уход (попечение, содержание), дисциплину (выдержку) и обучение вместе с образованием»¹⁶. Так как «человек может стать человеком только путем *воспитания*», так как «он — то, что делает из него воспитание», то «*воспитание — величайшая проблема и труднейшая задача для человека*»¹⁷. Квинтэссенцию педагогических воззрений И. Канта выражает следующий отрывок из его трактата о педагогике:

при воспитании человека следует:

1. *Приучить к дисциплине.* Дисциплинировать — значит обезопасить себя от того, чтобы животная природа человека, будем ли мы рассматривать последнего как отдельную особь или как члена общества, не шла в ущерб его чисто человеческим свойствам. Следовательно, дисциплина есть только укрощение дикости.

2. Человека следует *развивать умственно.* Культура обнимает наставление и обучение. Она есть сообщение навыков. Навык — это обладание какой-либо способностью, достаточное для любых целей. Он, следовательно, не определяет ровно никаких целей, но предоставляет это в последствии обстоятельствам.

Иной навык пригоден во всех случаях, например, чтение и письмо; другой — только для некоторых целей, например, музыка — для того, чтобы снискать к нам расположение. Из-за множества целей число навыков простирается до бесконечности.

3. Следует также обращать внимание на то, чтобы человек был *умен*, пригоден для человеческого сообщества, приятен и пользовался влиянием. Сюда относится известный род культуры, который называют *цивилизованностью*. Для последней необходимы манеры, вежливость и известный такт, обладая которым можно пользоваться всеми людьми для своих конечных целей. Понятие цивилизованности изменяется сообразно со вкусами каждого столетия...

4. Следует обратить внимание и на воспитание *нравственности*. Человек должен не только быть пригодным для всякого рода целей, но и выработать такой образ мыслей, чтобы избирать исключительно добрые цели. Добрые цели есть такие, которые по необходимости одобряются всеми и могут быть в одно и то же время целями каждого»¹⁸.

Еще одна весьма любопытная трактовка образования в немецкой классической философии была предложена *Г.В.Ф. Гегелем*. Согласно его воззрениям, образование следует понимать как подъем индивида ко всеобщему опыту и знанию. Гегелевское понимание образования как отчуждения от природного бытия и подъема ко всеобщности акцентирует внимание на проблематике становления «Я» индивида, его самосознания. В его трудах субъективность предстает как определенность всеобщего. Субъективность индивида, будучи заряженной на достижение свободы, может, базируясь на «принципе духа и сердца», развернуть себя в контексте истории и культуры, развиваться «до степени предметности, до степени правовой, нравственной, религиозной, а также и научной деятельности»¹⁹.

Таким образом, по Гегелю, образование — это то, что отрывает индивида от своей природной сущности, т.е. позволяет дистанцироваться от частных личных влечений, потребностей, интересов и тем самым подняться ко всеобщему, в сферу духа.

Немецкой классической философии удалось обогатить существующие воззрения, касающиеся образа «человека обучающегося». Понимание того, что образование — средство творения человеком самого себя и мира, в котором он живет, что образование всегда несет на себе отпечаток исторического времени, что только образование обеспечивает индивиду обретение самосознания, выступило значимой добавкой к трактовкам обучения и воспитания, предложенным прошлым. Заданный немецкой классической философией взгляд на образование повлек изменения и в представлениях о «человеке обучающемся». В качестве важнейших характеристик «человека обучающегося» стали выступать его способности к приобретению общезначимых знаний, к пониманию исторической ситуации и осознанию себя.

Краткий экскурс в историю развития представлений о педагогических идеалах будет неполным, если не упомянуть ряд таких имен, как *И.Г. Песталоцци*, *И.Ф. Герbart*, *Ф.А.В. Дистервег*, внесших в первой половине XIX в. в разговор об обучении и воспитании тематику, пронизывающую все последующие размышления об обучении и воспитании вплоть до сегодняшнего дня. Это тематика природосообразности и культуросообразности процесса обучения и воспитания. Благодаря усилиям этих видных педагогов проблема выстраивания процессов обучения и воспитания сообразно физиологической и интеллектуальной основам обучающихся, сообразно социально-историческим условиям времени приобрела самостоятельный и непреходящий характер.

Период с середины XIX по начало XX в., ознаменовавший собой конец эпохи классической философии и переход к ее постклассической форме, внес кардинальные изменения в дискурс об образовании. Завершавшееся формирование индустриального общества привело к радикальному преобразованию социальных структур предыдущей эпохи. Произошедшие изменения подтолкнули к пересмотру понимания существа истории, которая стала рассматриваться как специфически человеческий способ бытия, как «единственная подлинная наука о человеке» (К. Маркс). Погружение в такое понимание историчности стало поводом осознания человеком собственной ограниченности, конечности. Такая мерка стала прикладываться ко всему человеческому опыту, к культуре. Истина перестала рассматриваться как нечто совершенное и неизменное. Гегелевский панлогизм был потеснен, ожил иррационализм в трактовке действительности человеческого бытия (*С. Кьеркегор*, *А. Шопенгауэр*). Время стало отдавать приоритет индивидуальному перед всеобщим, абстрактные спекулятивные конструкции перестали вызывать доверие, «земная» проблематика, а отнюдь не Абсолютный Дух стала в большей мере занимать философов (Ф. Ницше — «воля»,

К. Маркса — «труд» и т.п.). Время также обратило внимание философов на феномен языка — на этого неустранимого медиума между человеком и миром, человеком и человеком. Герменевтика обрела самостоятельное и самодовлеющее значение (*В. Дильтей*). Рассуждениям ряда мыслителей становится свойственным прагматический характер. Позитивизм начинает заявлять о своих амбициях, складываются младеггелянство и неокантианские течения. В соответствии со сменой идейных настроений содержательно изменяется и характер дискуссии об образовании, о становлении в его контексте человека.

Вот несколько примеров, проясняющих направленность поисков в этот исторический период ответов на вопрос о существовании образования. *Г. Спенсер*, представитель первой волны позитивизма, придерживавшийся эволюционных взглядов на общественную жизнь и сделавший эти взгляды основой своей системы синтетической философии, предложил утилитарное видение образования. Он критиковал классическое образование (приравнивая его к схоластическому книжному обучению) за отрыв от реального жизненного содержания. Образование, по его убеждению, должно приносить практическую пользу, обеспечивая разностороннее развитие индивидуальности каждого человека. В своей книге «Воспитание: умственное, нравственное и физическое» Спенсер писал:

Главная обязанность воспитания должна заключаться в том, чтобы подготовить нас к полной жизни», и для этого в контексте воспитания должны использоваться такие «предметы и методы», которые ведут к этой цели, т.е. дают учащимся обстоятельные и практические ответы на вопросы: «Как поступать нам со своим телом? Как поступать с душой? Как вести свои дела? Как воспитать семью? Как поступать в качестве гражданина? Как пользоваться источниками счастья, которые предоставляет нам природа? Каким образом пользоваться своими способностями с тем, чтобы приносить наибольшую пользу себе и другим? Как жить полной жизнью?»²⁰

Диаметрально иначе смотрел на образование Ницше, видевший в нем причину упадка современной ему жизни. «Два мнимо противоположных течения... с одной стороны, стремление к возможно большему *расширению образования*, с другой стороны, стремление к *уменьшению и ослаблению* его» Ницше полагал несчастьем для истинно культурной жизни людей. Мыслитель утверждал, что соблазн перенесения образования на все большие и большие круги населения (первое течение), а также соблазн отречения образования от своих «автономных притязаний» и подчинение его государству (второе течение) выступают роковыми обстоятельствами для сферы

просвещения. Для него несомненной истиной являлась необходимость «сосредоточения образования на немногих избранных»²¹. Ницше, едко и жестко высмеивая течения, образующие естество образования второй половины XIX в., с прискорбием отмечает, что формула первого течения такова: «Как можно больше знания и образования, — отсюда возможно большие размеры производства и потребления — а отсюда возможно большая сумма счастья». Такая формула означает, по Ницше, что «цель и результат образования — польза, вернее, нажива, возможно большая денежная прибыль». Образованием, согласно такой формуле, становится «выработка возможно более “годных к обращению” людей, вроде того, как называют годной к обращению монету». Ницше не оставляет камня на камне и от второго течения, именуя его «песнь о сокращении образования». Ныне, пишет он, стало общим местом, что «теперь изучение наук так развилось в ширину, что если человек с хорошими, но не исключительными способностями захочет что-либо создать в них, то он должен заняться совершенно специальной отраслью и, вследствие этого, оставить нетронутыми все остальные». Логика этой постановки вопроса такова: если человек, получивший образование, «в своей специальности стоит выше *vulgus'a*, то во всем остальном, т.е. в главном, он принадлежит к нему. Обретший такое образование «становится похож на фабричного рабочего, который в продолжение всей жизни не делает ничего, кроме определенного винта или ручки к определенному инструменту либо машине, достигая, правда, в этом изумительной виртуозности»²². Истинное образование — это образование, которое связано с «аристократической природой духа», и поэтому целью образования должно быть «образование отдельных избранных людей, вооруженных для великих и непреходящих дел»²³. Для Ницше образование — непреклонное средство гармонизации социальной жизни, «как великие вожди нуждаются в последователях, так и руководимые люди нуждаются в вождях. Здесь в иерархии умов господствует взаимное предопределение, род предустановленной гармонии»²⁴. Образование не должно разрушать этого «вечного порядка», настаивает Ницше. Переориентировавшись на воспитание аристократов духа, образование, по его мнению, неминуемо сметет ту культуру, «которая теперь восседает на престоле современности»²⁵, и спасет социальную жизнь от деградирования.

В. Дильтей также не был удовлетворен состоянием современного ему образования. Анализируя педагогические построения, он приходит к выводу, что попытки теоретически построить эту дисциплину на базе этики, объяснительной психологии, социологии

привели к плачевному ее состоянию. Эти дисциплины не учитывали того, что душевная жизнь человека телеологична. Сугубо каузальное понимание душевной жизни, по мнению Дильтея, обедняет представление о полноте человеческой природы. Поэтому все науки о духе, к коим относятся и педагогика, нуждаются «в такой психологии, которая была бы, прежде всего, обоснована и достоверна, чего о нынешней объяснительной психологии никто сказать не может, и которая вместе с тем описывала бы и, насколько возможно, анализировала бы всю мощную действительность душевной жизни»²⁶. Дильтей обосновывает точку зрения, согласно которой анализ сложной социальной и исторической действительности может быть осуществлен лишь тогда, когда эта действительность будет «разложена на отдельные целевые системы», из которых она состоит, — «хозяйственная жизнь, право, искусство и религия» и др. Тогда образование как однородную часть социальной и исторической действительности можно будет рассматривать как нечто целое, конституированное душевной связью человеческих личностей, взаимодействующих в этой системе. А так как такая связь есть связь психологическая, то она может быть понята только такой психологией, которая учитывает телеологичность жизни человеческого духа. Такую психологию, ориентированную не на объяснение, а на понимание духовной жизни, следует использовать для исследования отношений учителя и ученика, воспитателя и воспитуемого, отношений, которые и определяют суть образования и воспитания. По Дильтею, воспитание есть деятельность, в контексте которой воспитатель формирует духовную жизнь воспитанника, а образование — один из результатов этой деятельности. Исходя из того что воспитание — функция общества, Дильтей формулирует и социальную цель воспитания: «придать психическим силам нации жизненное призвание и сформировать их для того, чтобы они достигли наилучшего самоудовлетворения и наибольшей полезности для целого»²⁷. Педагогика в таком случае начинает выступать как важнейшая наука о духе, а образование — как форма объективации этого духа. Ставя метод понимания во главу этой науки о духе, Дильтей заложил основы герменевтической педагогики.

Самобытная попытка подвести прочный фундамент под размышления об истинном образовании была предпринята и *отечественной философско-педагогической мыслью* середины XIX — начала XX в. Метафизические размышления П.Д. Юркевича, П.А. Флоренского, Б.П. Вышеславцева, И.А. Ильина, С.Л. Франка и ряда других о сердце как «центре», «стержне», «средоточии» человеческой жизни положили начало рассмотрению вопросов, касающихся воспитания человека с «сокро-

венной самостью», с «глубинным Я», способного к «сердечному созерцанию» действительности. Используя понятия «религия сердца», «этика сердца», «гносеология сердца», «интуиции сердца», «откровения сердца» и др. в качестве метафизических, отечественные мыслители стремились преодолеть узкорационалистические трактовки феномена образования, распространенные на Западе, и наметить отвечающие духовной природе человека пути его воспитания как нравственной и знающей личности, способной к самостоятельному поиску истины.

Философско-педагогические воззрения отечественных мыслителей, взгляды Г. Спенсера, Ф. Ницше, В. Дильтея отражают направленность поиска образованием середины XIX — начала XX в. своей аутентичности. Представление о «человеке обучающемся» в этот период в полной мере испытало на себе своеобразие этого поиска. «Человек обучающийся» стал пониматься как существо, способное в ходе образования осознать свою включенность в историю, в социальную жизнь, осознать свою жизненную миссию, глубинные стремления своей души, научиться раскрывать в контексте бытия свои внутренние духовные и телесные потенциалы, решать практические вопросы, связанные с его личным и общественным жизнеустройством.

4.5. Концепции образования в XX в.

XX век оказался богатым на различные варианты решения проблемы образования. Появились весьма непохожие друг на друга, противостоящие друг другу по своим идейным замыслам концепции образования. Непосредственным поводом, стимулировавшим возникновение множества различных пониманий феномена образования, стала необходимость осмысления кризисной ситуации бытия человека в мире углубляющейся индустриализации, череды войн, социальных и экологических потрясений. В условиях прогрессирования негативных явлений, постоянно увеличивающегося разрыва в уровнях обеспечения различных обществ, нарастания демографического неблагополучия и возникновения реальной угрозы деградации человеческого генофонда, рассеивания иллюзии о возможности процветания человечества на основе всеобщей грамотности, истощенности просвещенческой картины мира и — главное — отсутствия сбалансированных представлений о способах изменения сложившейся ситуации дискуссия об образовании вышла на новый виток.

Образование в рамках этой дискуссии стали рассматривать под углом зрения ответственности за создавшуюся в мире ситуацию.

Выход из нее участники дискуссии начали неизменно связывать с поисками новых подходов к обучению и воспитанию молодого поколения, подходов, позволяющих в условиях углубляющегося глобального кризиса воспитывать культурного, знающего и отвечающего за свое поведение человека. Теоретической основой активно ведущегося диалога выступили *феноменология* (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер и др.), *герменевтика* (Х.-Г. Гадамер, П. Рикер и др.), *философская и педагогическая антропология* (М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен, О. Больнов, Э. Финк и др.), *персонализм* (Э. Мунье, Ж. Лакруа и др.), *экзистенциализм* (К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель и др.), *философия языка* (Б. Рассел, Л. Витгенштейн, Д. Мур и др.), *структурализм* (К. Леви-Строс, Р. Барт и др.), *психоанализ* (З. Фрейд, А. Адлер, К.Г. Юнг, Э. Фромм и др.), *бихевиоризм* (Дж. Уотсон, Б.Ф. Скиннер, А. Бандура и др.), *когнитивная психология* (Ж. Пиаже, Дж. Брунер, Л. Колберг и др.) и ряд других.

В фокусе внимания исследующих проблему образования оказались самые разнообразные вопросы, касающиеся бытия этой сферы. Позитивистски ориентированные исследователи обратились к темам статуса педагогической науки, структуры педагогического знания, дескриптивных, нормативных и ценностных высказываний в педагогике (А. Фишер, Р. Лохнер, И. Шефлер, Р. Питерс). Исследователи, ориентированные на гуманитарное знание, предметом рассмотрения сделали темы, связанные со спецификой человеческого бытия: «диалог двух сознаний» в контексте их встречи в образовательном пространстве, коммуникативная природа образовательного процесса (М. Бубер, А. Петцелт, К. Шеффер). Тематическое поле исследований, ориентированных на гуманитарное знание, включило в себя также проблематику, центрирующуюся на выявлении смысла образования и на интерпретации реалий формирования нового образа человека в контексте его обучения и воспитания (Г. Рот, О. Больнов, К. Динельт, И. Дерболав). Получили истолкование и темы, затрагивающие историко-культурные, герменевтические (Г. Ноль, Э. Венигер), личностные (М. Шелер, Э. Мунье), прагматические (У. Джеймс, Д. Дьюи) аспекты становления человека в образовательном пространстве.

Стилистика осмысления феномена образования в XX столетии станет более осязаемой, если обратиться к трудам, содержащим взгляды мыслителей на процесс обретения человеком своей сущности в мире образования.

«Образовательное знание» М. Шелера

Одно из оригинальных видений роли и места образования в жизни человека принадлежит *Максу Шелеру*. В своей работе «Формы знания и образования» он делал упор на философское, «сущностное определение образования». В его трактовке «образование есть категория бытия, а не знания и переживания». По его мнению, «образование — это отчужденная форма, образ *совокупного* человеческого бытия; но это форма не материального вещества, как это имеет место в скульптуре или картине, а отчуждение, оформление живой целостности в форме *времени* как целостности, состоящей исключительно из ряда последовательностей, из протекания процессов, из актов»²⁸. Такому

образованному бытию субъекта, — утверждает М. Шелер, — соответствует всегда *один* мир, «микрокосм», — сам по себе целостность, которая в каждой своей части и в каждом элементе с той или иной степенью полноты словно объективный ответ позволяет отчужденной, развивающейся живой форме каждой конкретной личности высветиться с предметной стороны²⁹.

Человек, констатирует Шелер, — существо, являющееся тупиком природы, «ее концом и ее наивысшей концентрацией одновременно». Вместе с тем, отмечает философ, человек как духовное существо «есть нечто иное, чем просто тупик: он есть в то же время светлый и великолепный *выход* из этого тупика»³⁰. Из этого понимания человека как существа, «которое в своем *глубочайшем центре* свободно», Шелер делает вывод о том, что он есть не что иное, как «вечная *задача*, вечно сияющая цель». Мыслитель отрицает понимание человека как вещи («даже как относительно константной вещи»), он утверждает, что человек «вечная “возможная”, в каждый момент времени свободно совершающаяся *гуманизация*, никогда, даже в историческое время, не прекращающееся *становление* человека — часто с глубокими провалами в относительное озверение».

Шелер настоятельно подчеркивает, что идея гуманизации так же «неотделима от идеи “образования”, как и... идея “микрокосма”³¹. Он дистанцируется от прагматического подхода к определению сущности образования, утверждая, что «образование — это “не учебная подготовка к чему-то”, к профессии, специальности, ко всякого рода производительности, и уж тем более образование существует *не ради* такой учебной подготовки. Наоборот, всякая учебная подготовка “к чему-то” существует для образования, лишённого всех внешних “целей” — для самого *благообразно* сформи-

рованного человека»³². Базисом такого образования, отмечает Шелер, выступает «образовательное знание», которое, хотя и связано со знанием, приобретенным человечеством, имеет отличия от него. «Знание, ставшее образованием... знание, которое уже не остается в нас как бы непереваренным, знание, о котором не задумываются, как оно появилось и откуда оно... Полностью переваренное и полностью усвоенное, ставшее жизнью и функцией знание... происхождение и источник которого невозможно уже установить, вот что такое, — по мысли М. Шелера, — “образовательное знание”». Являясь «сущностным знанием», «образовательное знание», считает немецкий философ, с необходимостью становится «формой и правилом схватывания, “категорией” всех случайных фактов будущего опыта, имеющих ту же сущность»³³.

Трактовка образования Гадамера

Любопытная трактовка образования, приобретающая большую популярность в XX столетии, была предложена *Хансом-Георгом Гадамером*. Отталкиваясь от постулата о неразрывной связи между бытием духа и идеей образования, мыслитель с удовлетворением отмечал, что в современное ему время

Применительно к привычному нам значению слова «образование» первая важная констатация состоит в том, что более старое понятие «естественного образования» как формирования внешних проявлений (строение частей тела, пропорциональное телосложение) и вообще произведения природы (например, «горообразование»), уже почти полностью отделилось от нового понятия. Теперь «образование» теснейшим образом связано с понятием культуры и обозначает в конечном итоге специфический человеческий способ преобразования природных задатков и возможностей³⁴.

Предваряя разъяснение своего понимания образования, Гадамер замечает, что «тончайшим образом» разработать понимание образования как процесса, обеспечивающего «исторический подъем духа в область всеобщего», впервые удалось Гегелю. Соглашаясь с таким видением, мыслитель солидаризируется с Гегелем и в том, что человек «не бывает от природы тем, чем он должен быть», и поэтому он нуждается в образовании³⁵. Духовная, разумная сторона человеческого существа, пишет Гадамер, требует разрыва с «непосредственным и природным», что может быть достигнуто только в случае подъема единичного и конкретного индивида

ко всеобщему опыту и знаниям. Двигаясь этим путем, «человек делает себя во всех отношениях духовным существом»³⁶.

Восхождение в контексте образования ко всеобщности, по Гадамеру, — процесс, нерасторжимо связанный с бытием индивидуальной субъективности. А раз это так, то образование всегда сопряжено с разнообразными индивидуальными мнениями, суждениями, смыслами, т.е. с пониманием как таковым. И поэтому образование в обязательном порядке должно учитывать своеобразие индивидуального понимания, отражающего перипетии личной жизни человека, особенности усвоения им норм социального бытия и восприятия текстов культуры. Оказать образованию в этом отношении помощь под силу только герменевтике, так как только она в состоянии выявлять неявные формы «предрассудков», «пред-мнений» и «пред-суждений», составляющих «предструктуру понимания».

Гадамер отвергает все попытки рассматривать образование утилитарно, как банальную передачу накопленных предшествующими поколениями знаний, как процесс получения профессии. Утилитарное понимание образования неизбежно ведет, по его мнению, к тому, что таинство вхождения в культуру начинает считаться чем-то само собой разумеющимся и неизменно следующим за овладением общими и специализированными знаниями. Для Гадамера такое перевернутое понимание образования — причина его кризисного состояния. «Следует с недоверием, — настаивает он, — отнестись к... концепту “цель образования”, за которым скрывается некое вторичное “образование”. Образование не может быть собственно целью, к нему нельзя в этом качестве стремиться, будь это хотя бы в рефлексиях воспитателя»³⁷. Образование, по утверждению Х.-Г. Гадамера, не может быть сведено к «простому культивированию имеющихся задатков, от которого оно произошло»³⁸. Для него истинное образование — это то, которое поднимает человека в высоты культуры.

Проблема образования у Э. Мунье

Проблема образования находит свое своеобразное решение и в трудах *Эмманюэля Мунье*, сделавшего понятие «личность» центральной темой своих размышлений. Связывая кризисную ситуацию бытия человека в XX столетии с кризисом человеческой личности, Мунье считал, что «драма цивилизации», приведшая к потере человеком смысла своего существования, к измельчению человеческого в человеке, может быть в значительной мере преодолена с помощью образования, фундированного на «личностной философии». По его

мнению, образование, пробуждающее личность, в состоянии изменить общественную жизнь, придать ей гуманистическое измерение. Мунье писал: «...институту воспитания... персонализм придает первостепенное значение... Воспитание в своей сущности не нацелено ни на то, чтобы сформировать гражданина, ни на овладение определенной профессией, ни на создание какого-либо социального персонажа. Его главная функция состоит не в том, чтобы *лепить* сознательных граждан, славных патриотов, маленьких фашистов, коммунистов или светских людей. Его миссия состоит в том, чтобы *пробудить* в человеке личность, чтобы он был способен вступать в жизнь и действовать как личность»³⁹.

Образование, убежден Э. Мунье, должно выполнять «функцию обучения жизни, а не просто функцию накопления знаний и умений». Мыслитель подчеркивает, что «миру личностей присуще то, что в нем нельзя научиться жизни посредством обезличенного обучения, преподносимого в формах готовых истин». Мунье решительно выступает против такой концепции образования, которая «основывается на рационалистическом предположении о существовании истины, целиком поддающейся выявлению, которую можно внушить личности академическим способом, без последующего размышления над ней (в чем она должна быть заинтересована), чтобы стать целеустремленным и обладающим ценностями субъектом». Образование, скроенное по такому формату, игнорирующее «конечную цель воспитания — вовлеченность личности в жизнь», неминуемо становится, по Э. Мунье, ограниченным, пронизанным «практическими целями, диктуемыми социальным организмом: технической подготовкой производителя и формированием гражданина»⁴⁰.

Философско-педагогическая проблематика, связанная с осмыслением роли образования в углублении кризиса человеческого бытия, пришедшего на начало — середину XX столетия (две мировые войны, череда революций и гражданских войн, ужасы Гулага и т.д.), катализировала, в частности, пересмотр представлений о «человеке обучающемся». Бытующие в прошлом веке версии «человека обучающегося» стали уступать место новому пониманию, которое видело в «человеке обучающемся» не только носителя тех или иных научных и утилитарных знаний, но, в первую очередь, существо обретающее в контексте образования возможность стать личностью, сформировать свое неповторимое и уникальное «Я», приобрести способность понимать себя, Другого и нести ответственность за происходящее в мире.

На рубеже 60—70-х годов XX в. критическое переосмысление предшествующего и современного культурного опыта способствовало формированию нового для эпохи (постмодернистского) мировоззрения. Идейные истоки этого мировоззрения просматриваются в философских построениях конца XIX — середины XX в. (философия жизни, психоанализ, экзистенциализм, персонализм, феноменология и др.), а также в литературных произведениях того же периода, поставивших под сомнение традиции и авторитет рационализма. Свидетельством оформления постмодернизма в самостоятельную мировоззренческую парадигму стали труды его идейных выразителей: *Ж.-Ф. Лиотара, Р. Барта, М. Фуко, Ж. Деррида, Ф. Гваттари, Ю. Кристевой, У. Эко, Ж. Батая, Ж. Бодрийяра, Ж. Делеза* и ряда других. Пафос посмодернистской критики существующей культуры, глубокая разочарованность в идеалах и ценностях Возрождения и Просвещения, отказ от веры в прогресс и торжество разума, накопление усталости от культуры, подавляющей человека, нарастание тревоги за будущее и рост эсхатологических настроений, стремление к эстетическому и эклектическому видению действительности оказали серьезное влияние на состояние философско-педагогической мысли и на результаты осмысления феномена образования в последней трети XX — начале XXI в.

«Философия упразднения» образования

Предтечей постмодернистского поворота в осмыслении феномена образования выступили идеи антипедагогики и «философии упразднения» образования, высказанные рядом социальных мыслителей (И. Иллич, П. Фрейре).

Иван Иллич стал широко известен после выхода в 1971 г. книги «Освобождение общества от школ». Он был активным участником характерных для того времени дискуссий, посвященных проблемам человека в современном обществе. Иллича беспокоили явные признаки возможности угасания творческого и критического интеллекта людей под нажимом разрастающейся индустрии. Демистификация благодати для людей существующего культурного и социально-экономического порядка и посвящены его труды. Иллич доказывает, что продолжающаяся «институализация человеческих ценностей неизбежно ведет к загрязнению среды, социальной поляризации и психологическому бессилию», трем направлениям «процесса глобальной деградации и модернизированной нищеты»⁴¹. Образование, в этом процессе институализации человеческих ценностей играет

первостепенную роль, а значит, оно и несет ответственность за деструктивные процессы в обществе.

Образование, утверждает он, прививает молодому поколению только те ценностные представления и идеалы, которыми оно должно руководствоваться в своей жизни, поддерживая бытие и функционирование социальных структур. Эти ценностные представления и идеалы необходимы ложно устроенному обществу, а отнюдь не самим молодым людям. Рассуждая в таком ключе, Иллич делает вывод, что «общественное образование только выиграло бы при избавлении общества от само собой разумеющейся обязательности школ»⁴². Образование, согласно логике Иллича, углубляет существующее в обществе порабощение, вбивая в головы обучающихся твердое убеждение в том, что контроль за процессом «институализации человеческих ценностей» лежит вне компетенции человека.

Учебные программы всегда служили для распределения людей по социальным рангам. Когда-то это распределение происходило еще до рождения: принадлежность человека к определенной касте обуславливала карма, а принадлежность к аристократии — происхождение родителей. В разные времена в качестве учебного плана могли выступать различные ритуалы, последовательность посвящений в сан, серия военных или охотничьих подвигов, дальнейшее продвижение по службе могло зависеть от определенного набора предыдущих высочайших поощрений. Всеобщее образование было призвано разорвать зависимость между социальной ролью и особенностями личной биографии: предполагалось, что оно даст всем равные шансы на любую работу и должность. И теперь еще многие наивно верят, что именно школа обеспечивает людям общественное доверие в зависимости от их учебных достижений. Однако вместо того, чтобы уравнивать жизненные шансы людей, школьная система монополизировала право на распределение возможностей между ними⁴³.

Еще один грех образования, по Илличу, состоит в том, что оно внушает обществу мысль, что обученность человека является следствием его обучения в образовательном учреждении. На самом деле, говорит он, «большинство людей приобретает свои знания, в основном, вне школы, в школе это происходит лишь постольку, поскольку в небольшом числе богатых стран они вынуждены проводить в ней все более длительную часть своей жизни»⁴⁴.

Иллич особо подчеркивает, что образование стало символом ритуализации сомнительного прогресса. Высвечивая в критическом ракурсе все пороки современного образования, Иллич предпринимает попытку доказать, что для обеспечения всем людям равных образовательных возможностей институт школы должен быть ликвидирован. Выдвинутый Илличем проект дескуляризации общества предполагает отделение школы от государства, введение норм закона, запрещающих дискриминацию тех, кто не учился в школе, отмену привилегий, связанных с получением сертификатов и свидетельств об образовании. Все это будет способствовать, по его мнению, освобождению от иллюзии, что одни люди способны решать за других вопросы, связанные с их образованием. Реализация проекта дескуляризации общества станет возможной, по его утверждению, когда идеалы безудержного потребительства будут потеснены и заменены на идеал «конвивальности».

Это понятие, введенное Илличем, характеризует гармоничные и творческие взаимоотношения между автономными людьми, а также между людьми и окружающей средой. Конвивальность в отношениях достигается, по его мнению, опорой на индивидуальную свободу, этическую ценность коммуникаций между людьми, взаимопомощь, сотрудничество и человечность как таковую. Проект дескуляризации Иллича — это, по сути, проект радикального переустройства общества в направлении изменения сложившегося разделения труда и профессиональной специализации, отмены губительной для человека практики программированного приобретения знаний, использования достижений науки и техники без ущерба для окружающей среды. В проекте деинституализации образования, предложенном Илличем, ошутима романтическая настроенность автора, его приверженность к критическому осмыслению реалий современной ему культуры, быть может, даже некоторая утопичность.

«Педагогика освобождения» П. Фрейре

Критическое отношение к существующей системе образования является доминантой и в рассуждениях *Паоло Фрейре*, автора книг «Педагогика поработанного» (1971), «Образование критического сознания» (1973) и др. Фрейре отстаивает революционную концепцию трансформации образования. Обновление образования для него, как и для Иллича, — путь к устранению социального угнетения, дегуманизированного состояния общества. В своей концепции педагогики освобождения он использует корпус различных идей, по-

черпнутых в марксизме, экзистенциально-диалогической и персоналистической философии (М. Бубер, Э. Мунье), гуманистическом психоанализе (Э. Фромм). Понимание человека как существа, ведущего непрерывный диалог с собой, с себе подобными, с природой, с Богом, выступает для Фрейре основанием, объединяющим непохожие друг на друга философские и социальные воззрения. Диалогичность бытия, по его мнению, делает человека существом историческим. Исторический характер носит также и революционная, в корне изменяющая формат образования деятельность. Организуя начало такой преобразующей образование деятельности мыслитель видит диалогические отношения между участниками педагогического процесса. Только конструктивному диалогу, ведущемуся сознательными личностями (педагогами и учащимися), под силу изменить образовательную реальность, считает Фрейре.

Диалог для него всегда основан на свободе, равноправном участии сторон. Именно поэтому педагогика освобождения, по Фрейре, есть не что иное, как способ решения кардинальных образовательных вопросов с помощью средств диалога. Принцип педагогики угнетения, состоящий в превращении и овеществлении личностного «Ты» в безличное «Оно», в контексте диалога между наделенным властью и манипулирующим «Я» (учитель) и подчиненным ему «Ты» (ученик) должен быть устранен и заменен гуманистическим принципом свободного, равного диалога. Такой диалог возможен, по мнению Фрейре, лишь тогда, когда его участники являются носителями критического сознания, позволяющего задаваться вопросами, оценивать ситуацию, находить варианты решения проблем. Встреча критических сознаний в контексте диалога, утверждает Фрейре, и есть движущая основа, конституирующая новый лик образования, образования без угнетения. Формирование критического сознания и выступает, по его мнению, главной целью педагогического процесса. Говоря о критическом сознании, мыслитель акцентирует внимание на том, что оно всегда связано с пониманием субъектом социальной ситуации его жизни, пониманием, к примеру, неравенства, авторитарности, отсутствия свобод и т.д., присущих современному образованию. Площадка диалога должна позволять конструктивно обсуждать и осмысливать такие понимания, делая тем самым диалог генератором изменений в образовании — модели общества.

Радикальные идеи, высказанные Илличем и Фрейре, оказались в последней трети XX в. неединственными представляющими так называемое антипедагогическое движение.

Е. Браунмюль, Г. фон Шенебек, М. Винклер, М. Маннони и ряд других продолжили критику современного им образования как образца насильственного манипулирования мира взрослых миром детства, как террора против учащихся, как в конечном итоге желания разрушить индивидуальность ребенка. Все, что освобождает от такой педагогической модели, стало считаться целесообразным, в том числе и упразднение института обязательной школы. По мысли представителей антипедагогики, во главу угла спасенного от тоталитарного диктата образования должны быть поставлены автономность и свобода обучающегося, доверие к его природе и внутренним установкам, к спонтанной активности. В соответствии с этим в образовании должны культивироваться иные, чем прежде, нормы и правила взаимодействия педагогов и учащихся. Отношения между ними должны стать партнерскими и симметричными, а само образование должно прекратить практику воспитания («промывки мозгов»), заменив ее практикой поддержки учащегося. Образование как возвращение Разума также стало предметом критических атак со стороны антипедагогической мысли, которая, по существу, попыталась поставить крест на характерном для новоевропейской культуры понимании разума, предельно релятивизировав и субъективировав его, лишив свойств универсальности. В трактовке антипедагогики разум стал пониматься как инструмент, позволяющий каждому обучающемуся решить, что лучше для него. Истин стало столько же, сколько людей, получающих образование. По мнению представителей антипедагогики, образование не только не должно пренебрегать этим обстоятельством, оно обязано поставить многоголосие истин во главу учебного процесса, сделав его плюралистичным и мультивариантным.

Постмодернистские воззрения в теории и практике образования

Идеи антипедагогики приоткрыли дверь стремительному проникновению постмодернистских воззрений в теорию и практику образования. Выдвинутые постмодернистской мыслью взгляды на природу и механизмы власти как стратегии принуждения, на коммуникационный характер знания и способы его легитимации, на основополагающую роль языка в бытии человека, на несостоятельность классических определений разума и его претензий на объективность познания, на человека как непрерывный поток становления и изменения, на игровую сущность человеческого бытия стали широко использоваться для анализа и осмысления педагогических феноменов.

Среди социальных мыслителей появляется ряд умеренных и горячих сторонников перекройки теории педагогики в соответствии с мировоззренческими установками постмодернизма (*Э. Кезел, Р. Эдвардс, Р. Юшер* и др.). Понятия, заимствованные из трудов *Ж.Ф. Лиотара, Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Лакана*, появляются в текстах, посвященных осмыслению реалий образования. В качестве действенных рецептов выхода образования из состояния стагнации предлагается рассматривать педагогику как разновидность искусства, а знание, транслируемое учителем ученику, — не как нечто несущее в себе объективность и общезначимость, а как повествование о действительности (нарратив), которое хотя и является самодостаточным и самоценным, но не претендует на ее однозначное толкование. Образованию также предлагается умерить свои властные амбиции (репрессивность и дисциплинарность) по отношению к ученику. Эстетизация методов преподавания и содержания обучения с помощью «языковых игр» объявляется надежным путем оздоровления образования.

Постмодернистские воззрения отнюдь не всеми теоретиками педагогики последней трети XX — начала XXI в. были встречены с симпатией (*Ю. Олькерс, Г. Мертенс, Р. Ранн-Вагнер* и др.). Постмодернизм был воспринят ими как покушение на устои педагогики, сфокусированной на проблеме становления личности в коммуникационном пространстве мира образования. Неприемлемым для этих теоретиков педагогики выступило постмодернистское понимание человека, которое отвергало наличие в нем устойчивой природы и которое специфику человеческого существования сводило к использованию различных дискурсов и языковых игр. Резко негативное отношение у них вызвало постмодернистское желание дефетишизировать разум и стремление приписать эстетике главную роль в сотворении новой культуры. По мнению этих представителей теоретической педагогики, вызов постмодернизма — это смертельная угроза образованию. Впитывая в себя постмодернистские взгляды, образование, уверены они, вступает на ложный путь. Оно лишается прочного фундамента, гуманистического начала и теряет возможность осмысленно обучать и воспитывать людей. И поэтому образованию, соскользнувшему на путь, предложенный постмодернизмом, неминуемо будет объявлена смерть, точно так же как постмодернизмом была провозглашена «смерть человека» после растворения его в структурах языка и дискурсивных практик.

В целом для периода последней трети XX — начала XXI в. характерно то, что понимание феномена образования и развития человека в его контексте потеряло однозначность и приобрело полифоничность. Наряду с представлениями об образовании как о механизме трансляции обучающимся значимого социокультурного опыта, как об условии становления самосознающей и понимающей личности, как о месте воспитывающей диалогической встречи «Я» и «Ты» получила распространение и трактовка образования как средства формирования языковой компетентности учащегося, включения его в пространство «языковых игр», приобщения к символическому, игровому по своей сути, универсуму. «Человек обучающийся» в этих условиях стал пониматься как существо, становящееся в ходе образовательного процесса, способным к использованию языков культуры, интерпретации текстов культуры, к овладению навыками и умениями коммуницировать и приходить к согласию с собой, другими.

Рассмотрение исторически сложившихся философско-педагогических представлений об образе «человека обучающегося», о роли и месте образования в процессе обретения человеком «второй природы» — своей культурной сущности — демонстрирует, что эти представления претерпели от античности до наших дней существенные изменения. Эти изменения были продиктованы духом эпохи, ее культурой, накладывающей характерный отпечаток на концептуальное оформление исторических представлений о «человеке обучающемся».

Соответствовали времени и способы, с помощью которых осуществлялись обучение и воспитание. Так, для ранней античности передача необходимых знаний (секретов мастерства) осуществлялась Мастером — носителем этих знаний (секретов) ученику по принципу «делай, как я».

В средней и поздней античности, раннем и среднем Средневековье в период становления института наставничества, выдвижения на первый план учителя — «духовного отца» ученика, приобщающего его в первую очередь к мудрости жизни, стал доминировать другой способ обучения — обучение словом. Наставник — личность, живой пример для подражания, обладающий несомненными качествами и достоинствами, вел обучение преимущественно при помощи слова. Его образ жизни и отчетливая речь служили главным инструментом передачи жизненно важных знаний. Обучение велось в пространстве «Галактики устного слова» и выстраивалось по принципу «будь мудрым, как я». Рукописные тексты в процессе обучения хотя и использовались, но носили вторичный, вспомогательный, подчиненный устному слову характер.

Наступление эры книгопечатания, письменно-печатной культуры, укоренение человека в пространстве «Галактики Гуттенберга»⁴⁵ стимулировали существенную трансформацию института обучения и воспитания. Обучение с помощью книги в позднее Средневековье, эпоху Нового времени, Просвещения, вплоть до середины XX столетия приобрело статус ведущего способа обучения. Книга позволила значительно увеличить число учеников (читателей) и породила потребность в учителях, обучающих по ней. Риторику постепенно сменила стилистика. Обучение с появлением книги и расширением контингента учащихся стало превращаться в индустриальный процесс. Печатное слово воспитывало у учащихся полнейшее доверие к себе и, как следствие, воспринималось ими как не подлежащая сомнению истина. Учитель, выступающий пропагандистом и комментатором содержания печатного текста, выстраивал обучение на основании принципа «стань таким же, как и я, носителем книжных знаний».

С середины XX в. человечество начало с ускорением дрейфовать из «Галактики Гуттенберга» в направлении «Галактики Интернет»⁴⁶. Электронные средства хранения и воспроизводства знаний потеснили книгу. В условиях лавинообразного роста информации знания, содержащиеся в книге, стали быстро устаревать, она во многом потеряла свойственный ей в недалеком прошлом статус ментора. Книга была вынуждена уступить часть образовательного пространства электронным средствам обучения. Экранная культура, объединяющая в себе устную и письменную речь, образы, анимацию и многое другое, ворвавшись в образование, настоятельно потребовала нового учителя, отличного по профессиональным умениям от учителя — носителя книжной культуры. Требованием для учителя стало обучение учащихся взаимодействию с экранным текстом, зачастую содержащим в отличие от книги разноголосицу взглядов, мнений и представлений. Педагог — проводник книжного знания был вынужден приобрести квалификацию толкователя текстов, а во главу образовательного процесса был поставлен принцип «овладей, как и я, искусством интерпретации».

Кратко проследив историю появления и концептуального оформления представлений о «человеке обучающемся», коснувшись специфики сложившихся в ходе истории способов прививки ему культуры в контексте обучения, трудно не задаться вопросом: «Каким будет следующий лик “человека обучающегося”»? К сожалению, современный мир, все более и более усложняющийся, дает

нам такие массивы разнообразной и противоречивой информации, что пока можно только говорить о догадках и интуитивных видениях, но не о взвешенных ответах на этот вопрос.

Примечания

1. *Гири К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. С. 61.
2. Цит по: *Кассирер Э.* Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1988. С. 470.
3. Там же. С. 471.
4. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Academia-Центр: МЕДИ-УМ, 1995. С. 87.
5. *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1997. С. 106.
6. *Аристотель.* Никомахова этика // Сочинения: В 4 т. Т. 4. 1983. С. 288.
7. *Антология педагогической мысли христианского Средневековья:* В 2 т. М.: Аспект Пресс, 1994. Т. 1. С. 129—130.
8. *Пико della Мирандола Дж.* Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. М., 1981. С. 249.
9. *Коменский Я.А.* Великая дидактика // Педагогическое наследие. М.: Педагогика, 1989. С. 11—12.
10. *Руссо Ж.-Ж.* Педагогические сочинения: В 2 т. М.: Педагогика, 1981. Т. 1. С. 247.
11. *Руссо Ж.-Ж.* Об Общественном договоре: Трактаты. М.: ТЕРРА-Книжный клуб: КАНОН-пресс-Ц, 2000. С. 198.
12. Там же. С. 212.
13. *Руссо Ж.-Ж.* Руссо. М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 2002. С. 134.
14. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 351.
15. *Кант И.* О педагогике. // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 445.
16. Там же.
17. Там же.
18. Там же.
19. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 325.
20. *Спенсер Г.* Воспитание: умственное, нравственное и физическое. М.: Изд-во УРАО, 2002. С. 9.

21. *Ницше Ф.* О будущности наших образовательных учреждений // *Философия в трагическую эпоху.* М.: REEL-book, 1994. С. 106—107.
22. Там же.
23. Там же. С. 143.
24. Там же. С. 184.
25. Там же.
26. *Дильтей В.* Описательная психология. СПб.: Алетея, 1996. С. 35.
27. *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. Bd. IX. Stuttgart; Göttingen, 1960. S. 196.
28. *Шелер М.* Формы знания и образование // *Избранные произведения.* М.: Гнозис, 1994. С. 21.
29. Там же. С. 21.
30. *Шелер М.* Формы знания и образование // *Избранные произведения.* М.: Гнозис, 1994. С. 26.
31. Там же. С. 26—27.
32. Там же. С. 31—32.
33. Там же. С. 36—37.
34. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 51.
35. Там же. С. 53.
36. Там же. С. 54.
37. Там же.
38. Там же. С. 53.
39. *Мунье Э.* Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 322.
40. Там же. С. 324.
41. *Иллич И.* Освобождение от школ. Пропорциональность и современный мир. М.: Просвещение, 2006. С. 25.
42. Там же. С. 26.
43. Там же. С. 35.
44. Там же.
45. «Галактика Гуттенберга» — название книги М. Маклюэна, посвященной осмыслению феномена книгопечатания, революционно повлиявшего на развитие цивилизации. См.: *Маклюэн М.* Галактика Гуттенберга: Становление человека печатающего. М.: Академический проект: Фонд «Мир», 2005.
46. «Галактика Интернет» — название книги М. Кастельса, в которой осуществлено исследование влияния Интернета на социальную и экономическую жизнь людей. См.: *Кастельс М.* Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе. Екатеринбург: У-Фактория, 2004.



Глава 5

Человек политический

5.1. Сущность и предназначение политики

В исследовании человека философия исходит из факта парадоксального взаимовлияния людей и государственной власти, опосредуемого публичной политикой. Это взаимовлияние и закреплено в категории «человек политический», которая обозначает вовсе не государственного деятеля, депутата парламента или председателя политической партии. Это прежде всего характеристика такого состояния общества, в котором люди вынуждены постоянно осуществлять политическое посредничество, чтобы как-то сбалансировать взаимовлияние жизненных сфер человека и государственной власти.

Это очень противоречивое взаимовлияние, доходящее до объявления политики «грязным делом». Но в чем же виновата политика? Может быть, наоборот, она помогает людям, регулируя их взаимоотношения с чрезвычайно сложным мегаинститутом — государством, представленным органами власти и должностными лицами. Как известно, люди, чтобы самоорганизоваться и выжить, создают в различных жизненных сферах определенные «сети доверия» — структуры для общения и решения повседневных дел. При определенных условиях эти «сети доверия» интегрируются в публичную политику, благодаря чему требования людей доходят до власти и заставляют ее больше внимания обращать на нужды простых людей. В итоге в обществе возникает ниша, обозначаемая как «политическая жизнь». «Заражая» политику своими «страстями», люди превращают политическое в «слишком человеческое»¹. Тем не менее это не устраняет из общественного дискурса людей в целом неприязненное отношение к политике. Дело в том, что политика не способна гарантировать ни бунт человека против государства и безумия революций, ни насилие со стороны власти, часто ведущее к взаимоуничтожению множества людей. «Неудачи» в отношениях людей с властями и бросают «тень» на политику как своеобразную «заложицу».

Противоречивое посредничество публичной политики в отношениях между человеком и государством выражается в разных контекстах. Так, идея общественного договора родилась в поиске именно неких опосредующих процедур, связывающих людей, поли-

тику и власть. Типична трактовка политической организации как «общественного договора, посредством которого весь народ связывает себя обязательствами перед каждым гражданином, а каждый гражданин перед всем народом в том, что они будут управлять по определенным законам для общего блага» (из преамбулы Конституции штата Массачусетс, США).

Таким образом, сущность и предназначение политики состоят в том, чтобы артикулировать потребности людей, агрегировать их интересы и выразить в соответствующих программных требованиях к власти, чтобы заставить государственную власть учитывать эти требования. Как видим, противостоит человеку не политика, а формально институционализируемая государственная власть. Парадоксальность этого положения отметил Томас Гоббс в своем «Левиафане»:

Государство есть единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и защиты².

В первом издании знаменитого произведения мифический Левиафан изображен не в виде морского чудовища из книги Иова, а как огромный человек (Властелин, «земной бог»), тело которого состоит из множества «человечков». О чем эта аллегория? (1) О версии общественного договора, по которому люди, наделяя Властелина широкими полномочиями, отказываются от своих прав. (2) О том, что исследование государственной власти обращается к свойствам человека, стимулирующим предполитические состояния в жизни обычных людей, с одной стороны, а с другой — сталкивается с чрезвычайно сложным устройством и чем-то сверхчеловеческим в государственной власти. (3) О сложной зависимости: чем мощнее Левиафан, тем меньше возможностей для самостоятельности отдельных «человечков», что, однако, создает иллюзии защищенности благодаря пребыванию в «теле» могучего Властелина. Напрашивается вывод: чем активнее будут эти «человечки», чем чаще они будут объединяться, тем больше у них возможностей опосредовать свои отношения с «земным богом» с помощью публичной политики, снижая давление Левиафана на повседневную жизнь. И тем значительнее становится роль политики, опосредующей отношение «жизнь массы людей — государственная власть».

В основе государственной власти лежат пороки и добродетели человека, но эта власть, по своим истокам «естественная» для человека, постоянно превращается в искусственную, противостоящую ему силу. Выходит, что человек создает реальность, которая его же

самого «отрицает». Тем не менее, как бы «вспоминая» о своих истоках, государственная власть, легитимируя свои полномочия, стремится представить себя в качестве идущей от людей («общая воля», «общественный договор», «общее благосостояние», «президент от народа» и т.д.). В отношениях с подданными власть проявляет тенденцию обходиться без посредников, воздействуя на людей с помощью прямых указов, идеологии и насилия. Но это не удается полностью даже тоталитарным и авторитарным режимам. И власть обращается к такому посреднику, как *публичная политика*, с ее помощью конструируя подходящую модель «человека политического». Такое посредничество смягчает обозначенное выше противостояние и расширяет многообразие вариаций образа «человека политического»: от либерального (ограничителя власти, атрибута демократии) до тоталитарного (стимулятора всевластия, творца Левиафана).

Таким образом, исследование «человека политического» предполагает обращение к соотношению понятий «публичная политика», «жизненные сферы», «государственная власть», «политическое посредничество».

5.2. Методология конструирования «человека политического»

Публичная политика — область интенсивных взаимовлияний субъектов на разных уровнях, начиная от представительства требований жизненных сфер и кончая государственной властью и глобальным сообществом. Как деятельность она включает: (1) поиск оптимального сочетания интересов, (2) выработку соглашений (ковенантов), (3) разрешение конфликтов интересов, (4) выстраивание отношений между многими субъектами. Исследователи имеют дело с конструированием социальной реальности, которое совершается в процессе политической деятельности, познания и коммуникации. Наиболее адекватные принципы и методы в исследовании «человека политического» — *антропологизм* и *конструктивизм*³, широко применяемые в таких дисциплинах, как философская, социальная и политическая антропология.

Говоря о «человеке политическом», можно представлять его как состояние общества, социальную конструкцию, как результат публичной политики, оцениваемый с помощью некоторых усредненных характеристик. При этом в данной конструкции оцениваются элементы: (а) *неинституциональные* (ментальность, ценности, идентичности); (б) *неформальные* институты (обычаи, традиции); (в) *формальные* институты (нормы, процедуры); (г) *акционные* (участие в общественной жизни, организованность); (д) *социально-*

когнитивные (общая и политическая компетентность). А с другой стороны, это инструмент исследователя политики — конструкт, мысленная модель, переменная величина.

Следует сравнить данный конструкт с другими, например «*человеком экономическим*», предполагающим иной подход в оценке соотношения постоянства и изменчивости, структурности и феноменальности, нормативности и спонтанности, этики обязательств и свободы. И другой «срез» опосредованности взаимовлияния структур повседневности и государственной власти, а именно через посредство экономической политики. Конструкт «человек экономический» ориентирован на изучение связи потребностей человека, его калькуляции выгод и издержек, труда, предприимчивости с институтами, регулирующими обмен и потребление. Американский политолог Ф. Фукуяма правомерно считает, что человек не является просто экономическим животным и потому экономическая трактовка не объясняет, почему люди защищают народный суверенитет, гарантии основных прав, верховенство закона⁴.

Близко к «человеку экономическому» стоит конструкт «*человек организационный*», раскрывающий сосредоточенность субъекта на поиске и сохранении принадлежности к корпорации, приоритет групповой динамики, заслоняющий актуальность других жизненных сфер (территории, быта, семьи, здоровья, культуры) и проблем общества — всего, что происходит за пределами жизни корпорации. Подобная партикуляризация интересов характерна также для конструктов «*человек потребляющий*», «*человек электронный*» (e- homo). Эти конструкты характеризуют полную открытость для информации и манипуляции, партикуляризирующей интересы.

Другую крайность характеризует конструкт «*человек административный*», обозначающий принятие, как у Гоббса в «Левиафане», без обсуждения всех указаний «сверху» (от начальника, правителя), потерю потенциала общественной активности в силу недостатка самостоятельности. Но крайности сходятся, когда «человек административный» в деиерархизированной ситуации активно обменивает административный ресурс на материальные блага, интеллектуальные статусы и т.д.

Названные выше конструкты объясняют действия людей как внутри жизненных сфер, так и в структурах власти, но это частичные функциональные стороны, не охватывающие комплекса связей между жизненными сферами и властью; они не могут заменить конструкт «человек политический». Поэтому необходимы философские и междисциплинарные подходы, обосновывающие антропологические и конструктивистские позиции, чтобы использовать кон-

структ, описывающий взаимовлияние жизни людей (повседневности), структур политики и государственной власти. Таким более общим конструктом и является, на наш взгляд, «человек политический».

Способы создания такого конструкта и его вариантов бывают разными, например описание типов политического господства (М. Вебер), авторитарной личности (Т. Адорно), англосаксонской политической культуры (Г. Алмонд и С. Верба), «советского простого человека» (Ю. Левада), «политического человека» (С.М. Липсет), гражданской состоятельности государства (Ч. Тилли, А. Степан). Подобные конструкты полезны как в плане аналитическом, прогностическом, так и методологическом, поскольку выделяют признаки «политического посредничества» универсального и специфического характера, уровни осознания политических интересов, политического участия, начиная с интереса к информации и кончая деятельностью в партиях и государственных органах.

Конструкты эти, с одной стороны, могут отражать опыт деятельности в жизненных сферах, порождающий общественные предполитические стремления людей, переходящие то в лояльность, то в протест по отношению к государственной власти. С другой стороны, они улавливают восприятие людьми «выходов» государственной власти «в народ» для легитимации, проведения социальной, информационной, образовательной и тому подобной политики. Конструкт «политический человек» показывает, как в политике опосредуется взаимовлияние «жизни» и «системы», включаются механизмы идентификации, поиск оптимума автономии и зависимости людей, интересов меньшинства и большинства, удержания государственной власти в рамках законов, нравственных норм, традиций. Такой конструкт отражает когнитивное (познавательное) и этическое стремление соотносить государственную власть с индивидуальной и групповой идентичностью. Альберу Камю принадлежат замечательные слова: «Чтобы понять мир, человек должен свести его к человеческому, наложить на него свою печать»⁵.

В этом плане весьма интересны наработки политико-социологического конструктивизма, объясняющие идентификационные аспекты публичной политики. Так, Р. Даль к критериям демократии относит активное и эффективное участие, равенство при голосовании, информационное понимание, контроль над повесткой дня, включенность взрослых⁶. Конструкт «советский простой человек» представляет, по мнению Л. Гудкова, структуру массовой идентификации и коллективной интеграции, обеспечивающей солидарность с властью, утверждение общих ценностей и набор массовых

самооценок и мнений о самих себе. Это идеально типический человек со сложным набором характеристик, связывающих и социальную систему (институционально регулируемое поведение), и сферу символически смыслового производства (социокультурные образцы, паттерны поведения и ориентаций), подкрепленные механизмами социального контроля, набором различных санкций⁷.

В подобных конструктах выявляются признаки политического посредничества, способного «включать» людей в общественные связи, идентифицироваться с государством. В направлении исследования идентификации идут также антропологи. Например, С.Ф. Надель говорит о конструкте максимального «включения», «вовлеченности»: «...политическими институтами являются те, которые обеспечивают управление и удержание очень большого объема групп в едином теле, т.е. в обществе»⁸, а Е.Р. Лич ведет речь об «инклюзии» — максимальной способности общества к «включению» людей, необходимому для установления политического единства⁹.

«Человек политический» открыт навстречу такой способности общества и государства к его «включению» (*инклюзии*) в свои системы. Соответственно у него выработаны качества, позволяющие противостоять *эксклюзии* (исключению, маргинализации), апеллируя через публичную политику к власти, борясь за свои права, за участие в управлении организациями и обществом.

Философская антропология все эти конструкты размещает в более широком контексте, соединяя идеал и дискретные жизненные проявления, общее и особенное, абстрактное и конкретное. Для философа «человек политический» — конструкт, который несет в себе и сохраняет в истории противоречие целостности (гармоничности) общества, гражданской идентичности, динамики совершенствования (изменчивости), исходя из смысла жизни, ее перспектив. Человек разрешает это противоречие в неразрушительной форме благодаря участию в общественной жизни и посредничеству публичной политики, противостоя тем самым трансцендентному злу, устремленному к овладению властью, повседневно проявляющемуся в дискретных формах. Философский смысл конструкта «человек политический» заключается в том, чтобы показать постоянство людского участия в оппозиции силам зла в обществе и во власти, претворении в жизнь гуманистических замыслов путем публичного влияния на полномочия политиков и должностных лиц.

«Человек политический» в его реальном индивидуальном или коллективном воплощении должен обладать признаками публичной субъектности — способности преодолеть свою частность, изолированную индивидуальность, включаться в решение проблем общест-

ва, влиять на власть, осознать, что без этого он не сможет совершенствовать свою повседневность. История показывает, что модус социальных изменений в целом имеет вектор движения к человеку инклюзивированному («включенному») в формат политического посредничества.

5.3. Предполитические состояния человека

Предполитические импульсы, толкающие человека к участию в публичной политике, формируются в жизненных сферах: территориальной, естественно-антропологической, духовно-культурной, агентно-профессиональной. В них включен человек как существо территориальное, телесное, культурное и деловое. Такие сферы повседневности рожают «спонтанные формы жизни», выступающие как «подкладка политической культуры»¹⁰. Они содержат топоры инклюзии в виде «сетей доверия», различных сообществ, интегрирующих общество, а также топоры эксклюзии (исключения), ведущей как к социальной дифференциации, так и к нарушению прав, изоляции людей. В нормальном обществе неизбежны инклюзивно-эксклюзивные процессы, практики формирования доверия, солидарности, нейтрализации рисков, переговоров и соглашений, включающих людей в политику, а через нее воздействующих на власть. Жизненные сферы порождают «сети доверия», а на их основе с помощью активистов, СМИ, другой коммуникации формируется общественность (публика), функция которой — создание общественного мнения и гражданская солидаризация для решения различных проблем¹¹. Неполитические «сети доверия» людей выносятся в публичное пространство. Это важная предпосылка конструирования «человека политического». В этой связи Ю. Хабермас говорил о необходимости «сети свободных ассоциаций, расположенных как бы вне организационного уровня партий»¹².

Стагнация общественности ведет к тому, что в жизненных сферах расширяется эксклюзия, приводящая к отходу человека от участия в общественной жизни. «Человек не-участвующий» из-за стремления к мнимому спокойствию или из страха обкрадывает себя материально и духовно, снижает свой потенциал как в жизненных сферах (повседневности), так и в политике. Как следствие — потери: территориально-экологические (земли захватываются людьми и корпорациями, обремененными деньгами и властью), естественно-антропологические (снижение качества жизни, рост заболеваемости, падение рождаемости, деградация здравоохранения), духовно-культурные (деградация образования, культуры, нравственности, потеря смысла жизни), агентно-профессиональные (деквалифика-

ция работников, нарушения охраны труда, принудительный труд, произвол работодателей). Все это означает умаление достоинства, нарушение прав и свобод людей, снижение посреднических возможностей политического влияния людей на власть.

Конструкт «человек политический» показывает, что нарушения прав людей могут активизировать предполитические стимулы жизненных сфер, всколыхнуть общественность, подтолкнуть людей к политическому участию. Например, территориальная сфера оказывает серьезнейшее влияние на все остальные сферы и на участие в политике. Размещение производства, расселение людей, виды поселений, сообщение между ними, распределение земли в значительной степени определяют характер инклюзивно-эксклюзивного процесса в обществе. Для России это в значительной степени зависит от региона проживания, так как проявляется сильная асимметрия территориальных прав. Территориальная доступность жизнеобеспечения, здравоохранения, образования, культуры, рабочих мест, острота земельного вопроса, экологическое неблагополучие — все это изменяет соотношение инклюзии и эксклюзии, порождает предполитические стимулы, в частности, в местном самоуправлении.

Институционализация связей и отношений в территориальной сфере — одно из важных направлений нейтрализации эксклюзии, влияющее на локальные «рациональные коммуникации», самоуправление, местную и бытовую солидарность. Не случайно бурное развитие получили социальная, политическая, гуманитарная география. Во многих странах, а в России особенно, статус сословий, общественных групп, карьера, развитие личности определяются нередко местом поселения и территориальной мобильностью как актуальными маркерами благосостояния и эксклюзии. Формирование социального правового государства в России значительно зависит от территории. Все остальные жизненные сферы формируются, как правило, по мере освоения территорий; при этом разрешаются или обостряются проблемы локальной флуктуационной активности, способствующей как интеграции, так и дезинтеграции. Все территориальные самоопределения и идентичности требуют экологической, транспортной, экономической и другой политики; появляется понятие региональной (территориальной) политики.

Естественно-антропологическая сфера воспроизводит естественные ценности и потребности людей (здоровье, детство, молодость, отдых, пол и гендер, семья, демографические пропорции), удовлетворяемые с помощью благ искусственной среды обитания (жилье, бытовая инфраструктура, производство продуктов питания, здравоохранение). Здесь зарождаются демографические диспропорции, одна из причин которых — пролонгированные последствия и корреляции соци-

альных эксклюзий. Например, нехватка детских садов, карьера в ущерб семье и детям, недооценка семейных отношений, разводы и соответствующие естественные эксклюзии обуславливают диспропорции на 15—20 и более лет вперед. С этим связаны и миграционные потоки, которые несут неоднозначные воздействия. В этой сфере, где затруднена формальная институционализация и сохраняют свою роль неформальные институты и отношения, порождаются мощные предполитические стимулы участия в общественной жизни и протесты. Поэтому государственная и местная власть обращают внимание на демографическую, жилищную, продовольственную, санитарно-гигиеническую, здравоохранительную политику.

Духовно-культурная сфера, в свою очередь, влияет на все инфраструктуры и институты. Мораль, образование, наука, конфессии, искусство (исключение ТВ и Интернет) воспроизводят ценности, трудно обращаемые в коммерческий продукт. Их коммерциализация, в том числе через виртуальные рынки информационных сетей, серьезно мешает аккультурации разных слоев населения, обуславливает культурные эксклюзии. На предполитические стимулы и запросы данной сферы власть отвечает образовательной, культурной, научной, этнокультурной политикой, участием в системе воспитания, строительстве государственно-конфессиональных отношений.

Агентно-профессиональная сфера воспроизводит потребности и способности к труду, производству коммерциализируемых благ, адекватному экономическому поведению. Это область сильной социальной дифференциации, а поэтому источник ощутимых социальных эксклюзий и предполитических запросов. Здесь остро необходимы инклюзии, переговоры работников и работодателей с участием государства, регулирование трудовых отношений, подготовка и переподготовка кадров, развитие предпринимательства, создание рабочих мест, трудовая миграция. Здесь наиболее развиты индивидуализация, гендерные асимметрии, конкуренция, коммерциализация и последовательная формальная институционализация. Мощная агентная эксклюзия вызывает предполитические стимулы участия, например реакции вкладчиков банков, забастовки работников предприятий. Рынок может выступать в качестве то наследника, то антагониста традиции «общественного договора». Появились концепции политического рынка как посреднической сети и пространства развертывания «человека политического». Рынок может стимулировать антирыночные настроения и консолидацию определенных слоев, требования изменений промышленной, образовательной, энергетической политики, развития здравоохранения, социального страхования, пенсионного обеспечения.

Таким образом, состояния жизненных сфер дают сигналы неблагоприятия, нарушения прав, пробуждая от пассивности «молчащего», не участвующего в общественной жизни человека. Эти сигналы трансформируются в формирование «сетей доверия», структур гражданского общества, усиление участия в посредничестве публичной политики и конструирование «человека политического», способного влиять на государственную власть.

Закономерен отсюда вывод, что в конструировании «человека политического» необходимо выделять *предполитические* импульсы, идущие из жизненных сфер, подталкивающие к участию, и *репрезентируемые* (представляемые) как жизнесферные самоидентификации. Причем как нормальное развитие жизненных сфер, так и кризисное может порождать импульсы к участию — требования реализации интересов, охраны и защиты прав; их основания коренятся в повседневности. Можно говорить о таких элементах конструирования «человека политического», как *жизнесферные идентичности* (территориальная, естественная, культурная, агентная).

Их взаимодействие, репрезентация через «сети доверия» находят выражение в идентификации с публичной политикой и государством и предполагают антропологическое переосмысление природы государственной власти.

5.4. Антропология государственной власти

Если жизненные сферы «излучают» предполитические импульсы, имеющие идентификационную природу, чреватую общественным активизмом, то как же ведет себя государственная власть? Конструктивизм помогает переосмыслить (реконцептуализировать) исследование политики и государственной власти с позиций антропологии, преодолеть господствующие долгое время позитивистские и элитистские установки.

Как обеспечивается взаимовлияние государственной власти и человека, связанное с образованием предполитических импульсов и выходом их в публичную политику, а также учет их в государственной политике? По-своему правы авторы, исследующие идентификацию и считающие, что политика не выступает основным каналом коммуникации людей с социумом¹³. Но при таком, можно сказать, деконструктивистском подходе трудно объяснить, как неполитические потребности, интересы, процедуры подготавливают и инициируют политическое в человеке, его идентификацию с государством. Предполитические импульсы к политическому посредничеству формируются как в жизненных сферах под влиянием публичной политики, так и в самой системе государственной власти.

Конструирование «человека политического» идет как бы с двух сторон. Поэтому А. Степан и Х. Линц, например, исследуют «состоятельность» государства исходя из «отчетливости» идентификации граждан с этим государством. Эта отчетливость является основой их политического поведения и в конечном счете демократического участия, а дефицит идентификации граждан с государством подрывает состоятельность последнего¹⁴.

Мегаинститут государства не может не оказывать воздействие на жизненные сферы. Он способствует порождению субстанциональных и процедурных элементов, пробуждающих сознание необходимости участия, закреплению их в ментальности и неформальных институтах. Государственная власть формирует политико-управленческую волю к оптимальному регулированию жизненных сфер, их мобилизации или стабилизации, что воплощается в законодательстве, представительстве, электоральных структурах, правоприменении, плебисцитарных инициативах, обращениях к народу, выявлении общественного мнения и т.д. Воля к влиянию на жизненные сферы объясняется тем, что жизнестойкость любого общества зависит не столько от властной, сколько от «антропологической» доминанты, коренящейся и воспроизводящейся в конкретном опыте жизни, повседневных заботах, хозяйствовании, мышлении, вере и взаимопомощи конкретных людей.

Поэтому предполитические стимулы жизненных сфер, «сети доверия» общестственности достигают в конечном счете уровня публичной политики и через нее взаимовлияния с государственным управлением. Эти стимулы воздействуют на индивидуальных и коллективных субъектов с их интересами и правами и включаются в соответствующие институциональные среды. Складываются определенные комбинации индивидуальных и коллективных интересов, обуславливающих участие в общественной жизни и формирование посреднических политических структур, принимающих и передающих информацию о предполитических стимулах участия, а также усиливающих или ослабляющих их и порождающих обратную связь «власть — публика — жизненные сферы».

Инклюзивно-эксклюзивные процессы испытывают на себе влияние взаимодействия субъектов участия на разных уровнях — индивидуальном, коллективном (корпоративном), общественно-государственном, глобальном. Люди, реализуя свои интересы, защищают права индивидуально, коллективно (через организации), на общественно-государственном уровне (представительство, законодательство, регулирование, социальная защита), а также на глобальном с помощью международного права. Мы приближаемся к возможности

ответа на поставленный в начале параграфа вопрос. Для идентификации себя с публичной политикой и государством люди включаются не только в «сети доверия» в жизненных сферах. Они должны осознавать свою инклюзию (включенность) и эксклюзию (исключенность) по отношению к шкале «индивидуальное — коллективное (корпоративное) — общественно-государственное — глобальное».

Это осознание приводит к тому, что их жизнесферные идентичности включены в ранжирование субъектности как уровней и форм представления, реализации, охраны и защиты интересов и прав. Но это осознание включенности в ранжирование субъектности становится «мостиком» для влияния государственной власти на публичную политику и жизненные сферы. Возможности осознавать и чувствовать, что твоя повседневность и ты сам со своими «горизонтальными» (сетевыми) жизнесферными идентичностями включены в систему «вертикальных» взаимовлияний на индивидуальном, коллективном, общественно-государственном, глобальном уровнях, формируют «переплетение», а точнее, определенную *«идентификационную сеть» причастностей-отчужденностей*. Индивидуальная, коллективная (корпоративная, организационная), общественно-государственная (национальная, гражданская), глобальная (космополитическая) идентичности показывают «вертикальный» срез конструирования «человека политического», поддерживаемый публичной политикой и властью. Жизнесферные (сетевые) идентичности проявляют соответствующий «горизонтальный» срез. Таким образом, формируется конструкт «человека политического», отраженный и представленный в «идентификационной сети».

Неинституциональная по определению «идентификационная сеть» имеет свои референты — институциональные среды, которые должны отвечать общему и специфическому ценностному коду, характеру коммуникации тех или иных жизненных сфер и включать предполитические импульсы в публичную политику и взаимовлияние с государственной властью. Одни жизненные сферы предполагают ограничение государственного регулирования, другие, наоборот, требуют более широкого вмешательства государства. Одни сферы прямо ориентированы на рынок (производство и сбыт товаров и услуг), другие не предполагают непосредственного вхождения в него (демография, здравоохранение, образование, наука, искусство). Для территориальной сферы востребовано как рыночное, так и нерыночное государственное регулирование и поведение. Для многих северных и дальневосточных территорий, сельской местности, лесных поселений России рыночное регулирование не обеспечивает нормального развития. Но и в Москве, Подмосковье, на Кубани,

где земля становится почти «золотой», обладает высокой ликвидностью и в большом количестве вовлекается в гражданский оборот, отсутствие нормальной земельной и миграционной политики ведет к эксклюзии жителей (точечная застройка, захваты сельскохозяйственных земель, конфликты с мигрантами), что вызывает протесты. Власть в России особенно озабочена по поводу демографического неблагополучия, нехватки трудовых ресурсов, потребности в замещающей и трудовой миграции, потери социокультурной идентичности принимающих обществ.

Таким образом, характер взаимовлияния жизненных сфер и власти через публичную политику оказывает непосредственное влияние на формирование содержания «человека политического» — структуры массовой идентификации и коллективной интеграции. Благодаря этой структуре обеспечивается консолидация людей, общества и государства на основе общих ценностей и ожиданий, воспроизводство инклюзивных массовых самооценок, фильтрация и нейтрализация эксклюзий. Конкретизируя этот процесс, исследователи разрабатывают соответствующие понятия политического посредничества, политического рынка, социального правового государства, гражданского общества.

Наиболее чувствительными в учете предполитических антропологических стимулов, интеграции их в институциональных средах, другими словами, восприятия «идентификационной сети» оказались не столько структуры экономического и политического рынка, сколько мегаинститут социального правового государства. Развитие его предполагает оптимально опосредованное взаимовлияние власти, институциональных сред, «сетей доверия» гражданского общества. Такое представление согласуется с теоретической реконцептуализацией (переосмыслением) государственной власти и политики, начатой еще в 1960—1970-х годах. Если ранее измерения власти затрагивали больше деятельность элитных учреждений, нормативно-правовых институтов (парламент, правительство, влиятельные политические партии, законодательство), то теперь исследователи обратили пристальное внимание на неформальные институты повседневной жизни. В философских исследованиях даны новые прочтения политического на основе понятий «гегемония» (А. Грамши) и «*governmentality*» (М. Фуко), ориентирующие на изучение опосредованных связей государственной власти с территориальностью, телесностью, духовностью, агентностью человека¹⁵. Это новый выход на социальную конструкцию «человека политического», предполагающий, в частности, использование посредничества «центров публичной политики», так называемых «фабрик мысли»¹⁶.

Социальное правовое государство, поддерживая определенное стремление к равенству, создает формальные институты, соотносимые с институциональными средами жизненных сфер, приемлемыми неформальными правилами, регулирующими повседневность. В общем, понятия «гегемония» и «governmentality» означают, что государственная власть зависит от своего взаимовлияния с «жизненным миром»; если последний будет разрушаться, то это разрушит и государственный режим. Но власть, как правило, не может действовать на жизненные сферы прямо (хотя и стремится к этому), поэтому использует опосредованные пути через политическую систему, включающую в себя партии, СМИ, общественные объединения. Те взаимодействуют с неформальными институтами, включающими в себя ценности жизненных сфер. С помощью ценностей и коммуникаций предполитические стимулы и общественное участие переводятся на язык политических требований. «Человек политический» — своеобразный синхронный переводчик между государством и языком отдельной личности, импульсами жизненных сфер, «сетей доверия», партийных, других структур и процедур. Деформации ценностей влияют на действенность неформальных институтов, что, в свою очередь, влияет на формальные институты в политической системе, ведет к рассогласованию интересов и прав субъектов на всех уровнях (индивидуальном, коллективном, общественно-государственном, глобальном). Это и отражается в «идентификационной сети» (см. рис. 5.1, 5.2, 5.3).

Антропологическое и конструктивистское переосмысление исследований государственной власти актуально в связи с тем, что наблюдаются снижение общего влияния формальных институтов, рассогласованность их с неформальными институтами, что ведет к деформализации правил и аномии (обесцениванию норм). Поскольку борьба с коррупцией, теневой экономикой, терроризмом только силовыми методами, даже на глобальном уровне, успехов не приносит, коррупция и в жизненных сферах, и во власти, сохранение «теневой» экономики, проявление терроризма приобретают характер привыкания людей к такого рода социальным отклонениям, безразличному и безучастному отношению к этим явлениям. Социальное правовое государство и гражданское общество, обладающие посредническими инклюзивно-экслюзивными механизмами, должны в этих условиях всемерно способствовать взаимосвязи формальных и неформальных институтов, нейтрализации аномии и эксклюзии. В частности, наряду с социальной защитой и социальным страхованием, судебной защитой возможно расширение также участия в группах взаимопомощи, территориальном общественном

самоуправлении, товариществах собственников жилья, ветеранских, детских, женских, молодежных объединениях, ассоциациях мелкого бизнеса. Через них возможен выход на политические партии, социальное и частногосударственное партнерство, государственные структуры.

На реконцептуализацию исследований государственной власти также влияет *глобализация*. Идет универсализация позитивных импульсов и правил; но нередко это приводит к тому, что неформальные институты локализуются и неадекватно включаются в инклюзивно-экслюзивный процесс, что выражается в «глокализации», национализме, социальных и этнических конфликтах. Причем это может быть реакцией на опасность экспорта чуждых ценностей и политических технологий («цветных» революций, например). Поэтому современное государство должно отвечать соответствующим признакам, показывающим возможность его противостояния внешним влияниям и поддержания солидарности граждан. Это укладывается в соотношение «статусности» (принадлежности к сообществу самостоятельных государств) и «состоятельности» (соответствие государства своей собственной природе — идеям нации, гражданства) как двух сторон государственности¹⁷. Х. Линц и А. Степан рассматривают состоятельность в плане проблемы идентификации граждан с государством. Ч. Тили в этой связи соотносит показатели «потенциал государства» и «демократизм» (обеспеченность политических прав и гражданских свобод)¹⁸.

Видимо, настало время включить данные показатели в общую систему инклюзивно-экслюзивного процесса, носящего не только экономико-распределительный характер, но также отражающего участие в распределении «выходов» в публичную политику, что имеет, несомненно, идентификационный характер. Все это показывает актуальность выделения в качестве самостоятельного объекта «идентификационной сети» и более объемного исследования взаимосвязи жизненных сфер с индивидуальными, коллективными, общественно-государственными, глобальными формами их представления, а также реализации интересов граждан, охраны и защиты их прав.

Объективная оптимизация данного процесса зависит от способности всех субъектов, и в немалой степени государственной власти, участвовать в конструировании «человека политического». Усиливающийся диссонанс отношений глобальных акторов, государства, национальных хозяйствующих и политических коллективных субъектов, индивидуальных политических акторов угрожает целостности политики (особенно социальной), что просвечивается наглядно через призму жизненных сфер, например, при усилении международ-

ных миграционных потоков. Хотя на глобальном уровне принимаются международные конвенции в отношении миграции, решения проблемы городских трущоб, борьбы с болезнями, защиты природной среды, но нередко интересы транснациональных корпораций реализуются гораздо более эффективно. Это усиливает эксклюзивию в жизненных сферах и политике, что приводит политические режимы в кризисное состояние, поскольку подрываются обе составляющие государственности: статусность (самостоятельность) и состоятельность, зависящие от идентификации граждан с государством. Это становится серьезным испытанием и для социальных правовых государств, также актуализируя для них проблему конструирования «человека политического».

Для решения проблем современной государственной власти и взаимодействия с жизненными сферами, социально-правовое государство вырабатывает стратегии, общая направленность и структурированность которых соотносятся с посредничеством политики, развитием гражданского общества. Эти стратегии направлены на активизацию жизненных сфер, что означает не стимулирование иждивенчества, а оживление территориальных, естественных, культурных, агентных потребностей, выливающихся в предполитические стимулы, создание «сетей доверия», развитие местного самоуправления. От этого зависит состояние территорий, мобильность, демографическое, социокультурное, экономическое поведение граждан, двухстороннее («сверху» и «снизу») конструирование развитого «человека политического», представляющего перед властью интересы и права разных территорий, эколого-ориентированного жителя, социально-демографических когорт, культурной личности, конкурентоспособного работника, активного и социально ответственного гражданина.

Можно обозначить вызовы, мешающие такому двухстороннему конструированию развитого «человека политического». «Сверху» (со стороны государственной власти) — авторитаризм, бюрократизм, коррупция государственных и муниципальных служащих, продажа служебной закрытой информации, деструкция отношений государственного управления и местного самоуправления, управляемая виртуализация и электронный контроль за гражданами, что ведет в конечном счете к ограничению и нарушению прав граждан, в том числе в рамках охраны национальной безопасности. Но вызовы идут и «снизу» (со стороны жизненных сфер) — спад рождаемости, высокая смертность, в том числе на дорогах, неупорядоченная и нелегальная миграция, бытовая и уличная преступность, алкоголизм, наркомания, игромания и другие отклонения, ведущие к рос-

ту опасных болезней, коммерческий подкуп, рост объемов бытового мусора, хакерство на государственных и других сайтах, атомизация и абсентеизм, злоупотребление различными правами человека и т.д. В современной России о серьезности этих вызовов свидетельствуют и выступления Президента РФ, и разного рода программы, обращения политических партий, Общественной палаты РФ, общественных объединений, местных сообществ.

Все это означает и новые вызовы для современной философской антропологии. Человек не перестает решать проблему самоопределения, хотя существующая социальная реальность осложняет это. На ряд проблем самоопределения человека проливает свет уже упоминавшаяся выше теория идентификации. По мнению Э. Эриксона, в рамках идентификации человек оценивает свое равенство, свою биографию по сравнению с другими (первый план) и отмечает, как другие («мир») оценивают его равенство и биографию (второй план). Так определяется баланс инклюзий и эксклюзий для конкретного человека, группы (коллектива) и даже определенного государства, группы государств. Если первый план (жизненные сферы) является предполитическим, то второй (пути и формы представления интересов, охраны и защиты прав) неизбежно политизируется. Совмещение двух этих планов и дает «идентификационную сеть» — набор идентичностей в конструкции современного «человека политического». Теория идентификации помогает выстроить универсальную матрицу направлений самоопределения, объясняющего формирование «человека политического», гражданского общества и социального правового государства.

Социальное правовое государство, обеспечивая взаимовлияние жизненных сфер и государственной власти, включает права человека в качестве субинститута такого посредничества, занимающего важное место в конструировании «человека политического». А.Г. Бережнов определяет права человека как определенный минимум общесоциальных (в рамках отдельного общества), общечеловеческих и общедемократических требований к правовому и социальному положению каждой личности, реализация которых должна и может быть обеспечена в любом обществе, вне зависимости от особенностей его социально-правовой системы¹⁹. Е.А. Лукашева видит в правах человека также гарантированную законом и обеспеченную судебной защитой способность реализовать свои притязания в различных сферах жизнедеятельности, систему жизнеобеспечения личности, без которой невозможно ее нормальное существование²⁰.

Права человека становятся в конструировании «человека политического» важнейшим звеном, поскольку адекватно передают суть механизмов инклюзивно-экслюзивного процесса и посредническую роль публичной политики. Почему права играют такую роль? (1) Они коренятся в жизненных сферах, «сетях доверия» и осознаются как человеческое достоинство, неинституциональный элемент, выраженный бизнесферными идентичностями. (2) Они принимают институциональную форму (нормы права), включенную в систему законодательства и властного правоприменения с помощью юридических и административных процедур, т.е. имеют отношение и к государственной власти. (3) Они воспринимаются в форме состояния политико-правовой защищенности людей через механизмы представления, реализации, охраны, защиты (без этого они будут просто декларативными) и включаются как звено в публичную политику. Это состояние передается как политико-правовые стратегии приватизма, солидаризма, эгалитаризма и глобализма, означающие участие в политическом посредничестве между жизненными сферами и государственной властью. Эта трехзвенная структура прав человека наиболее адекватно передает суть конструирования «человека политического».

5.5. Структура «человека политического»

Представленная выше трехзвенность прав человека помогает связать в конструкте «человек политический» два среза (плана). С одной стороны, «горизонтальный» («сетевой») срез: предполитическое человеческое достоинство, выраженное бизнесферными идентичностями — территориальной, естественной, культурной, агентной (рис. 5.1). С другой — «вертикальный» (политический) срез: субъектность людей, реализующих свои интересы, защищающих права благодаря сочетанию различных механизмов: индивидуальных (приватных), групповых (коллективных), общественно-государственных (национальных), глобальных (международных). Это предполагает поддержание систем межличностных, групповых, общегосударственных, международных солидарностей.

Теперь мы можем перейти к наглядному отражению искомого конструкта. В характеристике посреднической роли конструкта «человек политический» необходимо показать возможности поддержания человеческого достоинства в жизненных сферах. Здесь поможет презентация многомерного понятия «права человека» с помощью «идентификационной сети». Изображение бизнесферных идентично-

стей не расчленяют достоинство человека, но подчеркивают его грани, многосферность самоорганизации людей и системы интеграции.

Рисунок 5.1 показывает, как, предполитическое достоинство человека — существа территориального, естественного, духовного, агентного — приобретает жизнесферное содержание в виде прав.

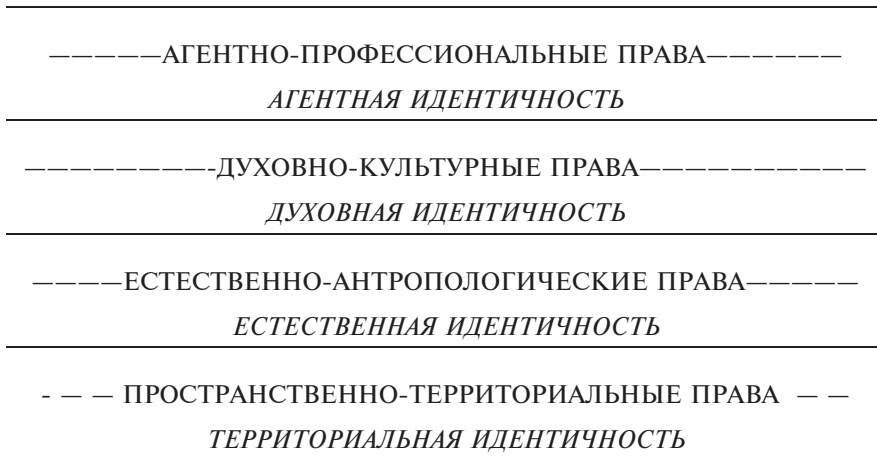


Рис. 5.1. Предполитическое достоинство, жизнесферные идентичности и права²¹

Но это один план (срез) «идентификационной сети», показывающий предполитические, неинституциональные основы презентации прав человека без учета того, как институционализируются предпосылки прав человека в публичной политике, ее посреднических стратегиях. Эти стратегии складываются в политическом пространстве взаимодействия механизмов, реализующих права и интересы. Назовем эти стратегии условно *приватизм, солидаризм, эгалитаризм, глобализм* (рис. 5.2). Они учитывают реалии публичной политики, уровни субъектности, способы и формы интеграции интересов, охраны и защиты прав — приватные (индивидуальные), солидарные (корпоративные, групповые), эгалитарные, т.е. поддерживающие равенство (равноправие) для всех (общественно-государственные), глобальные (международные).

Глобализм	Эгалитаризм	Солидаризм	Приватизм
-----------	-------------	------------	-----------

Рис. 5.2. Стратегии реализации интересов, охраны и защиты прав в публичной политике

В чем суть этих стратегий? Человек, включаясь в политическую жизнь, может реализовать права и защищать себя, противостоять эксклюзиям самостоятельно, надеясь на себя и близких, или прибегать к помощи механизмов групповых, организационных («сети доверия», объединения, партии, центры публичной политики), а также через общественно-государственные (обращение в прокуратуру, суд, общественную палату) и международно-правовые механизмы (нормы и организации: Европейский суд по правам человека, организации «Репортеры без границ», международные фонды и т.д.).

Эти способы и формы участия — плацдармы посредничества и взаимовлияния государства, гражданского общества и жизненных сфер, что выявляется при толковании норм Конституции, законодательства, государственных и партийных программ, общественных объединений. В частности, понятие «конституционные права» — выражение политического посредничества, ориентир идентификации граждан с государством. Так власть, с помощью публичной политики, постоянно «приземляясь» на жизнесферную «почву», воспринимая импульсы территории, населения, культуры, труда, следует конституционным правам, обростает институтами социального правового государства.

Здесь (см. рис. 5.2) поворот анализа жизнесферного достоинства и прав человека уже через второй план (срез) применяемой нами «идентификационной сети» — стратегии политики, способы реализации интересов, охраны и защиты прав, отражающие в том числе уровень субъектной апелляции к государству. Все права, классифицированные нами выше с помощью «горизонтальной» (сетевой) идентификации (см. рис. 5.1), неизбежно институционализируются и дифференцируются по своему способу представления, охраны и защиты (см. рис. 5.2), обращаясь к уровню индивида, коллектива, государства, мирового сообщества.

«Идентификационная сеть» (рис. 5.3) раскрывает наложение на структуру предполитического человеческого достоинства стратегий публичной политики и государства, обеспечивающих определенные гарантии реализации, охраны и защиты прав. Такие гарантии не в состоянии дать только гражданское общество без взаимовлияния с социальным правовым государством. Стремления человека в гражданском обществе должны получать гарантированную политико-правовую поддержку, которая становится государственной. «Вертикальный» срез конструкта отражает субъектность людей, реализующих свои интересы, охраняющих и защищающих права, поддерживающих гарантии управляемости и справедливости общества с помощью политико-правовых стратегий.



Рис. 5.3. «Идентификационная сеть» (пересечение политико-правовых стратегий с предполитическим человеческим достоинством)²²

-  — глобализация
-  — эгалитаризм
-  — солидаризм
-  — приватизм

Рисунок 5.3 отражает, как с помощью публичной политики, включающей законодательство, договорные, судебные, административные механизмы реализации, охраны и защиты, жизнесферные права человека систематизируются социальным правовым государством и приобретают политико-правовое состояние (конституционные права). «Идентификационная сеть» показывает, что предполитическое человеческое достоинство включается в систему охраняемых государством прав человека (конституционных прав). Срезы идентичностей и стратегий публичной политики по существу перелагают на политико-правовой язык понятие справедливости и состоятельности государства. Их сочетание обуславливает динамизм гражданского общества и социального правового государства и порождает в таком взаимодействии конструкции «человека политического».

Подводя итоги, выделим еще раз основные характеристики в конструкторе «человек политический»: (а) предполитическое (сетевое)

достоинство человека, зарождающееся в жизненных сферах и выраженное в идентичностях (территориальной, естественной, духовной, агентной) и неинституционализированных правах человека; (б) сочетание субъектности на индивидуальном, групповом, общественно-государственном, глобальном уровнях, позволяющее использовать соответствующие механизмы реализации интересов, охраны и защиты прав; (в) посреднические стратегии публичной политики: приватизм, солидаризм, эгалитаризм, глобализм, позволяющие сочетать самостоятельность и защищенность людей и организаций.

Если же говорить о конструировании реальных субъектов публичной политики, то для них должно быть характерно: (а) сочетание гражданской идентификации с государством и включенности в демократическое участие; (б) ориентация на защиту прав человека и выполнение обязанностей члена общества (гражданина государства); (в) интеграция в инклюзивно-эксклюзивный процесс общества (производство и распределение благ, закрепление прав и обязанностей).

Примечания

1. См.: *Баталов Э.Я.* Политическое — «слишком человеческое» // Полис. 1995. № 5. С. 14
2. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Избранные произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1964. С. 197.
3. См.: *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1996. С. 33—36.
4. *Фукуяма Фр.* Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2004. С. 6.
5. *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 32.
6. *Dahl R.* On Democracy. New Haven: Yale University Press. 2005. P. 37—38.
7. *Гудков Л.Д.* «Советский человек» в социологии Юрия Левады // Общественные науки. 2007. № 6. С. 22.
8. См.: *Nadel S.F.* The Foundations of Social Anthropology. 1951. P. 184, 141.
9. См.: *Баландье Ж.* Политическая антропология. М., 1995. С. 34.
10. *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. М.: Академия, 1995. С. 96.
11. Это актив массового общества, люди, готовые обсуждать проблемы, высказываться по общественно значимым вопросам, осуществлять критику и контроль «снизу» (см.: *Нозль-*

- Нойман Э.* Общественное мнение. Открытие спирали молчания. М., 1996. С. 101).
12. *Хабермас Ю.* Указ. соч. С. 96.
 13. *Журавский А.В.* Глобализация и столкновение идентичностей. М.: Кнорус, 2003. С. 15.
 14. *Linz J., Stepan A.* Problems of Democratic Transition and Democratisation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe. Baltimore, London, 1996.
 15. Значение «governmentality» близко к понятию публичной управляемости общества (см., в частности: *Gunn S.* From Hegemony to Governmentality: Changing Conceptions of Power in Social History // *Journal of Social History.* Volume 39. Spring 2006. Issue 3).
 16. Число таких центров в мире возросло до 5 тыс. Исследователи отмечают, что они должны выполнять функцию медиаторов, посредников, обеспечивающих конструктивное взаимодействие гражданских структур, академических центров и власти, привлечение активистов, экспертов к решению общественно значимых задач (см.: «*Фабрики мысли*» и центры публичной политики: международный и первый российский опыт / Под ред. А.Ю. Сунгурова. СПб.: Норма, 2002; *Горный М.Б.* Центры публичной политики в конце XX — начале XXI в. // *Публичное пространство, гражданское общество и власть.* М.: РОССПЭН, 2008).
 17. См.: *Ильин М.В.* Формула государственности // *Полития.* Анализ. Хроника. Прогноз. 2008. № 3 (50). С. 74—76.
 18. *Тилли Ч.* Демократия. М.: Институт общественного проектирования, 2007. С. 165—67.
 19. См.: *Бережнов А.Г.* Права личности: некоторые вопросы теории. М.: Изд-во МГУ, 1991.
 20. См.: *Общая* теория прав человека / Отв. ред. Е.А. Лукашева. М.: Норма, 1996.
 21. См. подробнее: *Капицын В.М.* Права человека и механизмы их защиты. М.: Юркнига, 2003.
 22. См.: *Капицын В.М.* Цивилизационная идентичность России в глобальном контексте // *Национальная идентичность и демографический кризис.* М.: Научный эксперт, 2007. С. 463.



Глава 6

Человек в юридической антропологии

6.1. Рождение права из духа трагического

Закон встречает человека уже в самый момент его рождения и сопровождает в течение всей его жизни (принимая на себя определенные юридические хлопоты даже после смерти своего подопечного). Отношения человека с законом неоднозначны и противоречивы: закон охраняет человека, регламентирует все моменты его жизни и деятельности, но он же карает его, иногда лишая самого дорогого — жизни. Договор и кара составляют две главные составляющие закона, подчеркнута выделяющиеся в правовой сфере при всем многообразии наполняющих ее форм. Все сакрализованные процедуры, в которых проявляет себя закон, вращаются вокруг двух этих главных институций; вся драматургия закона строится на выделении и артикулировании этих основных юридических аспектов. Отношения человека с законом метафизически трагедийны — закон по сути господствует над индивидом, предписывая ему конкретные формы существования и мышления. Он одновременно императивен и трансцендентен в своем отношении к человеку. Закон ясно выражен и в то же время невидим. Он определен, но анонимен. Цели и замыслы закона могут не совпадать с субъективными целями индивида, однако этот индивид должен беспрекословно подчиняться его целям. Свободная воля человека ломается и подчиняется воле закона, за которым стоит так и неразличимый до конца законодатель, столь же анонимный и безликий, как и сам закон. Закону явно недостаточно направить индивида по верному пути, ему необходимо полное господство над индивидом. Он диктует человеку такой стиль индивидуального и социального поведения, который полагает необходимым. И поскольку по своей природе закон всегда консервативен, то он занимается прежде всего тем, что сдерживает, ограничивает и подавляет индивидуальные импульсы свободной воли, заключая ее в тесные рамки своей регламентации.

Антиномия закона и свободы кажется трагически неизбежной. И в этом трагическом противостоянии рождается ощущение полной безысходности, заставляющее человека обращаться к трансцендентному, по своему уровню более высокому и качественному, чем слепая и жестокая трансцендентность закона. Испанский писатель

Мигель Унамуно в книге «О трагическом чувстве жизни» элементов антиномии — закону или благодати, — и, избрав либо рационализированную и узаконенную «теологической адвокатурой» веру, либо слепую и нерассуждающую веру простых людей, принять обе ипостаси веры для того, чтобы сохранить ее целостность¹.

Вера, как и всякое священное, приобретает свою власть над человеком, когда она воспринимается и переживается тотально, полностью поглощая человека. Вера — это первое основание для человеческого восприятия закона, для формирования правового сознания. Человек должен верить, что закон справедлив, и только тогда закон действует. Сомнение же в его истинности ведет к краху закона. Тогда он гласит, но не работает.

Архаический закон всегда божественного происхождения (не договорного и не административно-волюнтарного). Императивность такого закона закрепляется божественным авторитетом. И божество, принимающее на себя роль законодателя, делает и сам закон столь же персонифицированным. В его нормах явно прослеживаются все его пристрастия, аффектации, даже ошибки и заблуждения, он становится активным участником драмы, одни акты которой разворачиваются на небесах, а другие — на земле. С помощью закона божество карает человека, нарушающего предписанные нормы, оставляя при этом ему определенную сферу поведенческой и духовной свободы, которая только и может обеспечить ему экзистенциальную динамику его существования: человек одновременно свободен и подчинен. Сутью его индивидуального существования является свобода, однако божественный закон не позволяет ей выходить за предписанные пределы. И в этом конфликте *благодать* уверенно принимает сторону закона. И тогда свобода оказывается противопоставленной им обоим.

В этом заключается сущность трагического восприятия закона, столь ярко выразившаяся ранее всего в форме древних мистерийных трагедий. Архаическая аттическая трагедия составляла часть древнего дионисова культа, однако отдана она была не богам, а героям. Ведь и трагическое действие также являлось священным действием, хотя находилось совершенно на иной ступени святости по сравнению с мистериями и не обладало такой значительностью, как изображение тайны богов. Будучи служением Дионису, трагедия была одновременно и культом и обрядом, неким героическим эпосом возвращающимся к своему истоку — поминальному обряду. Дионисийское начало, антиномичное по своей природе, может быть многообразно описано и формально определено, однако адекватно раскрывается только в самом переживании. В его культе па-

радоксальным образом объединяются жрец и жертва, и сущее здесь переливается за край явлений. По словам Ницше, греки были «пессимистами» именно от полноты своей жизненности, их любовь к трагическому питалась силой, переливающейся через край. И Дионис был символом этого изобилия и чрезмерности, этого исступления от наплыва живых энергий. Сам будучи одновременно богом небесным и подземным, он становится как вдохновителем пафоса, так и его разрушителем. Таким образом рождалась новая религия, религия очистительных общих действий и таинств, подготавливавшая почву для позднейших мистерий. (Вячеслав Иванов полагал, что именно орфики поставили себе целью преобразовать народные обрядовые действия в мистирию, а уже позже в Афинах сформировался некий коррелят элевсинской священной драмы, изображавшей дела богов и героев в трагических действиях, которые исполнялись уже не круговым, как прежде, но четырехугольным, как в мистериях, хором, с богослужебной торжественностью.)²

Дионисийское начало, стихийное и иррациональное, олицетворяло собой в трагедиях темную сторону жизни, непредсказуемую и уже в силу этого противозаконную (ведь закон не предусматривает существования всех его нюансов и разветвлений). Древний закон, ассоциированный с порядком и традицией, находился в компетенции другого божества, разумного и рационального, каким был Аполлон. Ницше в «Рождении трагедии», противопоставляя светлого и рассудочного Аполлона мрачному и экстатическому Дионису, все же отдавал предпочтение второму как родоначальнику трагедии. Греки преклонялись перед Дионисом и боялись его. Еще Еврипид напоминал им, что в мире кроме очевидностей есть некая тайная, подземная реальность, о которой люди не задумываются. Это область бога, чью власть следовало бы призывать не только во дни празднеств³. Форма господства Аполлона — это порядок, мера, сдержанность, рациональность. Господство же, которое олицетворяет Дионис, — это хаос, стихия, мрак, необузданная жестокость и опьянение этой жестокостью.

В древней и все еще (или уже) мистериальной трагедии силы хаоса и порядка сталкиваются в непримиримой борьбе, выступая здесь как нечто данное и извечное, находящееся по ту сторону добра и зла. В древней трагедии действуют хаос, эрос, танатос, но пока еще не этос: даже сам закон выступает здесь не как морально-юридическая категория и явление, а как явление космическое. Господство как таковое проявляется в виде рока, судьбы, таинственных сил, подчиняющих себе и отдельного человека, и всю общину. Закон выступает из тьмы хаоса, наваливаясь на человека, всей своей

мощью, и это еще не «закон — правопорядок» Аполлона, это стихийная сила Диониса. Поэтому именно стихийное и иррациональное составляли самую суть трагедии, в ней чрезмерность и непредсказуемость стихии теснят определенность упорядоченности, заставляя сам закон обороняться. Здесь экзистенция атакует идеал. И хотя запрет и закон подвергаются давлению со стороны справедливости (этого качественно нового этоса, постепенно проникающего в полисную среду), все же именно стихийная сила кажется более мощным и неотвратимым фактором.

В трагедии выражалась та борьба, которую вели стихия и порядок и в которой последнему отнюдь не всегда удавалось одерживать победу. Как отметил Карл Хюбнер, эсхиловские мифы отражали ситуацию напряженного противостояния властвующих в классическую эпоху «олимпийских богов и хтонических сил, вернувшихся из далекого прошлого при помощи стихийного насилия. Это и есть тот контекст, в котором по Эсхилу случается трагедия»⁴: силы хаоса, штурмующие полисные порядки, вместе с этим несли в себе новые представления о божестве, превращая процесс борьбы стихии и порядка в противостояние божественных сил разной направленности. Трагический конфликт порождал новые порядки, где действовали теперь уже новые законы. В трагическом действе эти процессы находили свое символическое выражение. Так, в трагедиях Эсхила конфликт символизировал не что иное, как основание тех или иных городов, а смиренному хору Эвменидов в конце трилогии противостоял уже другой хор, в котором находил свое выражение сам город в целом, счастливый уже тем, что сохранил справедливость, заложенную в его основании. У Софокла же конфликт противопоставлял души людей, но только для того, чтобы в этом столкновении индивид уступил более высокому закону, который он сам же в себе и несет⁵. Тем самым внутри потока темных хтонических сил, заливающего человеческого мир, начинал просвечивать уже совсем новый, не «олимпийский» и аполлонически божественный, а вполне человеческий и социальный, полисный этос, призванный обеспечить совсем другой порядок, подобный космическому, но не совпадающий с ним.

Соответствующим образом формировались структуры властвования и законодательства, требующие для себя не только веры, но еще и понимания. «Знание — сила» появляется в политическом континиуме Древнего мира как обязательная для оформления господства связка, как пара с большим будущим, создающаяся для истории нового политического героя.

Юлия Кристева, анализируя кратологическую ситуацию в мифе о царе Эдипе, подчеркивает трагический дуализм, созданный противостоянием закона-запрета и идеала, которым вдохновляется ге-

рой мифа. Закон нависает над ним, требуя от героя знания, как неперемного условия для обеспечения властвования. Желание, знание, стремление только обосновывают и легитимируют такую ориентацию, сама власть рождается из трагического несовпадения властного волевого порыва и установлений закона. Сила традиции оказывается заключенной в ее двусмысленности: запрет и идеал сочетаются здесь в одном персонаже, чтобы тем самым обозначить тот факт, что у говорящего нет собственного пространства и он удерживается на шатком пороге лишь силой какого-то невозможного ограничения. Такова была ситуация в «Эдипе-царе». Но «Эдип в Колоне» представляет уже совсем иную картину. Правда, при этом изменилась и сама политическая ситуация, в которой создавалась вторая драма, произошел переход от тирании к демократии, были изданы новые политические законы. Если теперь божественные законы и не потеряли всей своей суровости, то во всяком случае позиция самого Эдипа по отношению к ним существенно меняется. «В противоположность угнетенному, опустошенному, сломленному срамом Эдипу-государю здесь Эдип — не царь; Эдип-субъект в конечном счете вопиет о своей невинности».

Первое изменение проникает в смысловой промежуток между знанием и законом, и это выбивает государя из колеи. Темнота и невнятность уже не являются оправданием для власти. Перед божественной инстанцией властитель должен предъявить свои личные, персонифицированные способности и качества. Власть должна выступать как артикулированная и ясная сила, поскольку неспособность к этому ведет ее к неминуемой смерти. Поэтому Эдип восклицает: «...если закон в другом, моя судьба не является ни властью, ни желанием, это судьба страждущего: моя судьба — смерть». Если отвращение к Эдипу-царю и было несовместимым с двумя фундаментальными основаниями человеческого существа — знанием и желанием, то отвращение к Эдипу в Колоне основано уже на этом раздражающем неведении говорящего существа, которое является не более чем субъектом смерти и одновременно символического завета. Здесь отвращение изменяет судьбу; «не исключенное, не ослепленное, оно расположилось в неведении «субъекта смерти». Отвращение здесь — не что иное, как крах невозможной верховной власти Эдипа, крах его знания, и если обряды должны были очистить его, то он утвердился только в словах Эдипа, обращенных к божественному закону⁶.

В явно выраженном отвращении трагедия демонстрирует зарождение этической оценки, даваемой ею власти. Все древние грехи (убийство, инцест), прежде инстинктивно табуированные и загнан-

ные в область бессознательного, теперь выходят наружу в виде признанных преступных форм, под страхом смерти запрещенных человеческим законом и идеей справедливости теперь уже смертному властителю, от которого отворачиваются и рок, и олимпийские боги. Противоположность «чистого» и «нечистого» из своей смутной и необъяснимой глубины рождает очеловеченное представление о вине, об этом трагическом атрибуте, сопровождающем всю последующую историю человеческого правосудия и закона.

Столкновение закона и человеческой экзистенции в трагедии со временем достигнет уровня антропологического анализа. Немецкий философ Вальтер Беньямин, пожалуй, первым предложил рассматривать трагедию как семантическую форму такого противостояния, связующую сферу эстетического (или поэтического) с областью юриспруденции и политики. По мнению Цветана Тодорова, Ф. Шлегелю удалось в самой краткой форме выразить параллели поэзии и политики. Поэзия — это «республиканская речь... которая следует своим собственным законам и имеет цель в самой себе: в ней все части — свободные граждане и имеют право приходиться к взаимному согласию»⁷.

В романтической концепции на смену государству со строгой иерархией, в котором господствуют абсолютные ценности, приходит буржуазная республика, где каждый вправе считать себя равным другому и ни один человек не является средством по отношению к другому. Элементы поэтики, проникая в политику, интерпретируют ее в неизбежно морализаторском духе: сердцевиной трагедии становится учение о трагической вине и соответственно трагической расплате.

Однако неизбежным предрассудком, который постоянно появлялся при обсуждении данной проблемы у исследователей, являлось убеждение в том, что действия и привычки, встречающиеся у выдуманных лиц и персонажей трагедии, вполне возможно использовать при обсуждении актуальных моральных проблем. Соответственно моральная оценка требовала появления на сцене некоего нового персонифицированного героя, в котором были бы сосредоточены все архитипические страсти и противоречия, свойственные как человеку «вообще», так и социуму, и трагический закон должен был иметь дело уже именно с ними. Это божественный закон, всемогущий и всеохватный, и только в схватке с ним воля индивиду-героя приобретала свое столь же великое и трагедийное звучание: в целом же трагедия демонстрировала тот уже известный факт, что в сопоставлении с божественным все человеческое тщетно, и, как кажется, она вовсе не должна была замалчивать слабостей, являющихся естественной причиной гибели трагического героя.

Если бы трагедия демонстрировала кару без причины, она бы быстро пришла в противоречие с самой историей, у которой трагедии и следовало заимствовать проявление этой основной трагической идеи (Вакернагель). И тогда трагедия обращается к истории не только за сюжетами, но и за методом. Метафизические силы уступают свое место на трагедийной сцене историческим персонажам, а рок незаметным образом трансформируется в научнообразную систему причинно-следственных связей. Кара теперь в обязательном порядке следует за преступлением, а не падает с неба. Закон же, также утрачивая свою связь с трансцендентным, становится на пути кодификации и прецедента, тем самым все более превращаясь в секулярный технический инструментарий полиса и законодателя-правителя.

Меняется и поведение трагического героя, который, отказываясь держать отчет перед богами, вступает с ними в нечто подобное судебному разбирательству по поводу нарушенного договора — разбирательству, которое в силу своей двойственности направлено не столько на восстановление права, сколько на подрыв «прежнего правового устройства в языковом сознании обновленной общности»: бунтующий «романтический» герой трагедии вступает в борьбу с высшими силами, будь это силы порядка или хаоса и рока. Прежде всего он борец, он знает о своей трагической судьбе и все же идет навстречу опасности и гибели. Смерть уже не страшит его, он индивидуум со своей личной и неповторимой судьбой, он сам творит законы для себя и для других. Он ведет свою борьбу на открытой арене в пространстве полиса: атлетическое единоборство права и трагедии, таким образом, составили всю великую агональную триаду греческой жизни. (Поль Рикер относит к драмам трагические мифы, повествующие о героях, оказавшихся в тисках фатальной судьбы: согласно схеме трагического, человек обретает свою вину так же, как он обретает существование, и бог, испытующий его и вводящий в заблуждение, предстает здесь в своей изначальной неразличимости добра и зла, как символ ужасающего и непостижимого величия.) В своем индивидуализме «человек трагедии» оказывался затерянным в безбрежном универсуме мира, и только сообщество в целом было способно сформулировать и овладеть искомым человеческим смыслом, признавая значение трагического в человеческой истории и стоически воспринимая его дух. Однако формализованные, военные и правовые структуры самого этого сообщества не желали считаться с духом трагедии, видя в ней только болезненное выражение преступного, отклоняющегося от нормы и порядка начала. Поэтому в «человеческом существовании

от трагедии... не остается ничего, кроме новых трагических страданий». Роже Кайуа удивлялся тому, как человек все еще мог помышлять о том, чтобы заставить умолкнуть то, «что его окружает, воссоздать трагическую тишину». Разве не ясно ему было, что весь окружающий его мир совершенно безразличен к индивиду и цинично позволяет подлинному существованию скатываться до состояния безропотного рабства? Разве не ясно, что этот мир всегда стремился быть только царством необходимости?⁸

Трагическое сознание стало теперь ощущать только гнетущее и незримое господство, которое наваливалось на человека, порождая в нем трагический страх. Страх, который выплескивался из него вовне, формируя внешние и чуждые для индивида силы властвования и экспансии, или угрожая человеку уже снаружи в форме непонятных ему безликих и демонических мощностей. Многоликая, но всегда консолидированная власть в своем трагическом контексте противостояла человеку как необходимость, сам закон разрастался до космических масштабов, заполняя собой весь человеческий социальный мир. И отдельный индивид замолкал в этом властно-юридическом космосе. Такова была его трагическая позиция по отношению к закону: не герой, а хор теперь комментировал соответствующие правовые предписания и описывал реальную жизненную ситуацию, которая складывалась на сцене, где миф и жизнь неразрывно переплетались. Динамический и агональный характер древней трагедии, который еще сохранялся в ней, не менял существа дела. Аттические театральные игры носили прежде всего характер соревнований, и, что характерно, регламентирующее их право коренилось в немом застывании, которое всякий трагический шаг не только сообщает своим зрителям, но и зримо представляет в поведении действующих лиц. Отсутствие права голоса у трагического героя, отличающее главную фигуру от любого другого персонажа, делало «метаэтического человека» краеугольным камнем всякой теории трагедии. В этом заключался отличительный признак самости, «я», печать его величия, равно как и клеймо его слабости, — он молчит. «У трагического героя есть только один полностью подobaющий ему язык молчания... Трагическое именно поэтому выработало для себя драматическую форму искусства, чтобы получить возможность изображать молчание»⁹. Трагическое молчание героя, прекращение его диалога с силами трансцендентного означало приход господства, господства не рассуждающего, мрачного и беспредельного. В трагедии языческий человек сознает, что он лучше своих богов, и после этого осознания он замолкает, — не получая выражения, его сознание остается смутным и пытается тайком со-

браться с силами. При этом речь не идет о восстановлении морального миропорядка, просто моральный человек пытается выпрямиться в сотрясениях этого мучительного мира, еще немой, еще не имеющий права голоса, но уже именующийся героем: «парадокс рождения гения в моральной безъязыковости, моральной инфантильности и есть возвышенность трагедии»¹⁰.

6.2. Трагические аффекты в структуре права: закон и смерть

Роже Кайуа отмечал, что трагедия ведет свое начало от неких тайных дионисийских братств. И поскольку одной из целей любого «тайного общества» является «достижение коллективного экстаза и смерти от пароксизма», то и «империя трагедии не может быть реальностью подавленного и угрюмого мира... Болтуны не могут удержать власть. Только существование в его целостности, включая смятение, накал страстей и взрывную волю», существование, которого и сама угроза смерти не может остановить, только оно и может заставить служить себе все, что согласно работать во имя других. И это происходит потому, что само такое существование не может быть поработано ничем другим, «в конце концов империя будет принадлежать тем, кто будет так разбрасываться жизнью, что полюбит смерть»¹¹. Аффектация в поведении трагедийных героев вызвана прежде всего их необратимым стремлением к неотвратимому исходу — смерти. И именно эта трагическая обреченность, которая не воспринимается с унынием и страхом, и делает их героями: смерть для них — это только пограничная полоса, переход через которую непременно сделает их свободными и победителями. Она еще не конец, она только начало, поэтому герой встречает ее с радостью. Господство закона подталкивает героя к этому чаемому эпилогу, тем самым утрачивая свою ужасающую тягость и как бы подыгрывая ему. Ведь трагическая игра — это всегда игра со смертью, которая тоже игрок из команды хаоса и тьмы, и игрок заведомо непобедимый.

В греческой трагедии *поэтика смерти* трансформируется в некую поэтическую политику (не случайно древнейшие законы в соответствии с принципами поэтической метафизики излагались в стихах). Мистерии и дионисийский культ как раз и выстроили ту форму, в которую облекалось первоначально полисное политическое мышление. Курт Хюбнер, развивая эту идею, полагал, что именно слияние хтонического дионисийского культа и культа героев породило вначале дифирамбический, а затем и трагический хо-

ры, из единства которых поднялась трагедия. Он отмечает также и политическую реформистскую параллель этого процесса: тиран Писистрат сделал трагедию составной частью «городских дионисий» в Афинах, окончательно выведя ее из области мифа и мистерий. И здесь хтонические силы приобретали известный приоритет: с заострением внимания на герое (в сакральном смысле) мы наряду со ссылкой на хтоническую сторону культа Диониса одновременно возвращаем и настроение трагедии — эти ритмы плача по усопшим: «эти герои вызваны из могилы... священный трепет, который навеивает трагедийное произведение искусства, это — трепет могилы»¹². В трагедии царство мертвых торжествует даже над самой идеей государства, демонстрируя свою силу также и перед «олимпийцами», всегда традиционно защищающими государственный порядок. Именно хтонический миф подчиняет своему влиянию трагедию, это миф о всеобщей матери — Земле, и поэтому и Фемиды, ее закон — это прежде всего закон рождения и смерти, мир же человеческих законов никак не относится к ее сфере. За порогом смерти для древних не существовало некоего абстрактного «ничто», там просто существовал другой мир с похожими на земные законами и проблемами, и переход в этот мир был гарантирован герою, который и там будет обладать вполне достойным статусом. Смерть не пугала своей безысходностью, кара богов могла быть выражена в чем-то другом, например в погружении героя в дурную бесконечность наказания, как это случилось с Сизифом и Прометеем. И чтобы избежать такой судьбы, требовалось *очищение*, избавление от посягательной вины: невозможность достичь этого уже здесь, в подлунном мире, могла вызывать панический страх, несопоставимый со страхом самого ухода из этого мира. Трагическими аффектами, требовавшими очищения, были жалость и страх: так, аристотелевское сострадание выросло из оргиастического плача о божественной гибели, а ужас оргий, который мог быть преодолен только погружением в их стихию (как в эсхилловском «Эдипе»), являлся настоящей основой трагического страха. Трагедия стала образом и культом, в котором глубочайшие идеи дионистической религии, идеи тождества жизни и смерти, ухода и возврата, выявлялись с величайшей символической силой. И именно она приобретала характер всенародной мистерии, вполне сопоставимой с элевсинским таинством: трагедия вырабатывала универсальный принцип, в соответствии с которым в героях страдает сам бог-герой, страдает молча, и это молчание о деяниях и страстях составляло религиозный смысл трагедии¹³.

Аффекты, порождаемые трагедией, — это сострадание и страх, но, пожалуй, важнейшим результатом ее воздействия на человека

становится очевидность и неколебимость божественного миропорядка. Поэтому наряду с внушающими трепет и ужас картинами трагедия представляла также околдовывающий и завораживающий мир сакрального, в котором герою предлагалась взамен разрушенного «принципа индивидуации» метафизическая панорама миропорядка, который содержит в себе все целительные силы матери-Земли и вместе с тем примиряющую смерть как спасительное возвращение в ее лоно¹⁴. Трагические аффекты были только поводом, симптомом или предчувствием кары, которая рано или поздно падает на героя, преступившего закон, за переход им границы, установленной божеством или традицией. Если своевольный человек не желал принимать предлагаемого ему миропорядка, тогда еще и гнев власти и общества обрушивался на него как реакция на проявление свободной воли индивида: полисный порядок требовал единообразия, рассматривая любые его нарушения как антиполисные или политические деяния. Сама демонстрация гнева властями — не просто эмоциональная реакция на совершившийся политический акт. Она подразумевала также квазюридическую оценку как самого этого акта, так и лица, за него ответственного: публично высказать гнев по поводу определенного действия означало придать ему, этому действию, статус оскорбления. Статус неправомерного деяния, наносящего вред, урон или ущерб. «Демонстрация гнева кладет начало политическому процессу, который должен в итоге привести к его удовлетворению», проявление гнева — это важный элемент в технологии власти, который нельзя однозначно квалифицировать ни как открытое, ни как символическое насилие¹⁵.

Гнев властей — это знак неизбежной кары, отзвук божьего гнева. Это оценка содеянного героем и повод для вынесения ему обвинения. Он детализируется в конкретном наказании, которое будет возложено на обвиняемого. При этом гнев есть точно такой же аффект, как и само геройство героя: амбиции героя направлены против воли властей или богов, против судьбы и рока, против закона и традиции. Он бросает вызов смерти, которая его не пугает, он знает о ней нечто такое, что вызывает в нем радость перед ее наступлением. И это один из самых необъяснимых аффектов трагического существования: радость перед лицом смерти «романтического» героя трагедии. С точки зрения полиса она иррациональна и губительна, поскольку нарушает порядок, солидарность, границы узаконенного и установленного существования. С точки же зрения трагического героя, она тождественна чувству освобождения и также выходу за границы предустановленного. Георг Лукач заметил, что мудрость трагического чуда есть прежде всего мудрость границ:

чудо всегда однозначно, но всякая окончательность всегда есть приход и прекращение, утверждение и отрицание, всякая кульминация есть вершина и граница, точка пересечения жизни и смерти. Трагическая же жизнь является самой посторонней из всех жизней, и поэтому ее жизненная граница всегда сливается со смертью: «действительная жизнь никогда не достигает границы и знает смерть лишь как нечто ужасное и угрожающее, бессмысленное, внезапно пресекающее ее течение. Мистическое совершило прыжок через границу, поэтому сняло всякую реальную ценность смерти. Для трагедии смерть — граница сама по себе — есть всегда имманентная действительность, с которой она неразрывно связана в каждом из своих событий». Переживание границы означает пробуждение души к сознанию, ее двойной смысл состоит в том, что она одновременно является исполнением и отречением. Познание границы изымает из души трагедии саму ее сущность, которая придает наличное существование внутренней и единственной необходимости: «Величие волит завершенность, оно должно ее волить, а завершение — это трагедия, это конец, когда в последний раз раздаются и смолкают все звуки... Трагедия как мировой закон, как конечная цель, которая есть, однако, лишь начало в вечном круговороте всех вещей»¹⁶.

Границы, которые устанавливает человеческий закон, условны, эфемерны и субъективны. Они членят материю жизни механическим прокрустовым образом и принципиально неприемлемы для человека трагедии, в котором уже проглядывает «сверхчеловек» Ницше. Радость перед лицом смерти предполагает в первую очередь чувство величия, свойственного человеческой жизни. Дело, в которое посвящены люди, обладающие таким чувством, непременно требует от них величия, «они воистину обречены господствовать над другими людьми, сохранять эту несговорчивую гордость, если не согласны в конце исчезнуть. Но не только радость, которая известна им лишь ненадолго и которую они связывают с приближающимся физическим уничтожением, не только она одна располагает их на одном уровне господства (с самого начала ясно, что никакая сила во всем мире, смотрящая им в лицо, не способна ни сопротивляться им, ни тем более победить), другое начало способствует тому, чтобы их судьба соответствовала самым глубоким потребностям в социальной сплоченности».

Малые группы избранных, точки, вокруг которых формируется и живет больное сообщество, воспитывают и питают такое отношение индивида к смерти. Оно несводимо только к чувству страха. Оно становится мерой всему происходящему для человека, из-

гнанного из «мелочности своей индивидуальной жизни», оно дает ему силы для поддержания солидарности, соотнося человеческие представления о смерти с неким трансцендентным и высоким, с некоей новой реальностью, защищающей его от животного ужаса. Тот, кто смотрит на смерть и радуется, вступив с ней в игру, уже вышел за пределы самого себя, вовнутрь «славного сообщества», смеющегося над убожеством себе подобных. Он торжествует над временем, продолжающим властвовать над его ближними. Он во все не стремится спрятаться за сообщество, но оно так необходимо ему, чтобы осознать славу того мгновения, которое вырывает его из его индивидуального существования. Чувство связи с теми, кто избран, чтобы «объединить свое великое опьянение» с другими, является только средством заметить, что утрата является славой и победой, «что конец мертвецов означает обновленную жизнь, вспышку света... Здесь есть связь, которую нелегко свести к аналитическим формулам»¹⁷.

Герой со всеми своими трагическими аффектами включается в социальность именно благодаря этой перспективе смерти, маячащей перед ним независимо от того, воспринимает он эту перспективу с радостью или с ужасом: вне социального он уже не может быть героем, без этого зеркала он не может увидеть себя во всей красе своего своеволия. И «малые группы» будут неизбежно повторять судьбу и эволюционные повороты из жизни большого общества, в которое сами они включены. Единство этого общества требует корректировки индивидуальных стремлений и аффектаций: общество может выразить гнев, но требует устранить «частную месть». Настоящий страх может внушать только общество, но не отдельный герой, и монополию на смерть большое общество также забирает себе. Теперь уже не божественный, а социальный закон выгалькивает личность в сферу социального, где ее аффекты трансформируются или гасятся вовсе и где ей задается новый ритм существования, — именно здесь рождается новое отношение к финальной точке ее становления. Только в сфере социального и правового личность становится субъектом отношения, здесь фабрикация норм вне (и против) страха, и рефлексивное внедрение этих норм подчиняют «несчастное сознание» сразу в двойном смысле: субъект подчинен нормам и нормы субъективируют, т.е. придают этическую форму рефлексивности этого возникающего субъекта. В конечном счете подчинение, которое происходит под знаком этического, есть не что иное, как бегство от страха, и так оно и конституируется, скрывая этот страх вначале упорством, а затем религиозной праведностью.

Чем абсолютнее становится этической императив, тем более упорна... реализация закона и тем более абсолютность мотивирующего страха одновременно артикулируется и отторгается. Абсолютный страх, таким образом, вытесняется абсолютным законом, который довольно парадоксально реконструирует этот страх как страх закона¹⁸.

В древней трагедии хор исполнял роль социума на сцене и был его репрезентантом в споре, носившем определенно правовой характер. Хор же являлся политическим сторонником господствующих в трагедии стихийных и непредсказуемых сил; закон, как правило, был представлен «олимпийцами». Социализация трагедии породила новую форму трагедийности и вместе с ней и новую форму господства — даже смерть теперь становится не освобождением от ига «закона, а его закономерным следствием и продолжением». Как и трагический герой, прежде олицетворявший метафизические страсти и качества, субъективируется в новой драме жизни, так и сама невидимая власть, ранее растворенная в архаическом законе, теперь персонифицируется, а точнее, бюрократизируется. В новой трагедийной ситуации власть над правосудием, смертью и мстостью должна быть передана некоей трансцендентной инстанции. Смерть и искупление, изъятые из свободного обращения и монополизированные, теперь централизованно перераспределяются сверху. Для этого требуется особая бюрократия смерти и кары (так же как стало необходимым абстрагирование экономических обменов), в противном случае может рухнуть вся структура социального контроля. Поэтому любая смерть или насилие, не подчиняющиеся политической монополии, стали носить подрывной характер — ведь они легко могли стать прообразом устранения самой власти¹⁹.

По мнению Я. Буркхарда, история всей греческой культуры замыкается под знаком договора:

законодательство и процессуальное право формировались в Элладе в борьбе против права мести и самообороны. Там, где ослабевала склонность к самоуправству или же государству удавалось ее ограничить, судебный процесс носил по началу характер не поиска судейского вердикта, а переговоров об искуплении вины. В рамках подобного процесса, основная цель которого была не в том, чтобы достичь абсолютного правового решения, а в том, чтобы подвинуть потерпевшего на отказ от мести, особо важное значение неизбежно приобретают сакральные формы доказательства и приговора.

Античный судебный процесс был диалогом, поскольку строился главным образом на двух ролях, истца и обвиняемого, без участия

профессиональных защитников и обвинителей. Трагическим хором его были отчасти дававшие клятву свидетели, отчасти товарищи обвиняемого, в своих выступлениях умолявшие о снисхождении, отчасти выносившие приговор народные собрания. Античная трагедия также была диалогом, в котором герой мог еще возражать богам и судьбе. Античная демократия на место трагедийного хора поставила народное собрание, мнениями которого власть уже научилась умело манипулировать. Да и сама власть очень скоро открыто выходит на арену политики — покровы трагической тайны спадают, и господство открывает свое подлинное лицо. Социализуясь, закон утрачивает прежние черты метафизичности и таинственности, которые в древние времена были так необходимы ему, чтобы соответствующим образом противостоять столь же таинственному хаосу и спонтанности подземных сил. Сама смерть в этом контексте также утрачивает свой метафизический смысл, превращаясь в технический инструментальный и банальное решение экзистенциальных проблем. Новые времена меняют взгляд на ее смысл и значимость. Как заметил Жан Бодрийяр, в окончательно социализированной системе властвования основной целью становится наращивание контроля над жизнью и смертью, власть стремится даже саму смерть оторвать от прежде присущей ей «радикальной отличности и подчинить закону эквивалентностей. А гуманистическая (будь то либеральная или революционная) мысль наивно не замечает, что сама она не приемлет смерть по той же глубинной причине, что и поглощающая ее система, — ведь обе они не приемлют все, что не подчиняется закону, и только в этом смысле для нее и смерть является злом, — гуманистическая же мысль делает из смерти абсолютное зло. Вообще же весь гуманистический протест против смерти основан прежде всего на индивидуалистическом восприятии всего существующего. И поскольку инстинкт самосохранения индивидов и общества требует постулировать индивидуальную ответственность, то «подобное постулирование как раз и характеризует собой всю пошлость жизни и смерти в нашем обществе, где господствует эквивалентность». За его пределами два эти взаимодополняющих предрассудка (инстинкт самосохранения и ответственность), все еще сохраняющиеся в абстрактно-рационалистическом воззрении на человека и препятствующие его полной рационализации, исчезают вовсе, смерть же обретает здесь свой трагический смысл жертвенного обмена, кульминационного момента коллективной жизни и интенсивного освобождения субъекта²⁰.

6.3. Закон жертвоприношения: от акта замещения до процедур правосудия (Р. Жирар)

В общепринятом понимании жертвоприношение ставит своей целью установление символической связи между жертвователем и божеством. Рене Жирар акцентирует внимание на социальном характере акта, видя в нем прежде всего действие по переносу трансцендентной угрозы возмездия с социального единства на объект, не имеющий к данной общности никакого отношения, но замещающий его в контакте с трансцендентным. В акте жертвоприношения аспекты господства над жизнью и смертью, а также сама социальность выражены с особой отчетливостью. Для юридической антропологии это представляет особую ценность, ибо здесь сохраняется вся мифологическая и трагедийная двусмысленность, столь характерная для любых проявлений сакрального. Жертвоприношение несет на себе черты возвышенного и низменного, оно одновременно является актом священнодействия и убийством, т.е. по сути преступлением. Поэтому закон строго регламентирует этот акт, учитывая мерцающую двойственность его существа, для чего он специально предусматривает целый ряд юридических фикций, таких как замещение жертвы или условность совершаемого кровопролития. При этом универсальность ритуала, постоянство и логика его развития придают ему характер, который, по мнению Марселя Мосса, в своей значимости оказывается значительно выше авторитета правового договора и социальной конвенции. Вместе с тем механизм жертвоприношения может быть объяснен и описан только путем использования понятия *сакрального*, которое в этой связи делается отправной точкой всего исследования. Сакральные вещи и атрибуты, используемые в жертвоприношении, отнюдь не являются системой распространенных иллюзий, но — социальными и, в силу этого вполне реальными вещами, неистощимым источником сил, способных производить множество разнообразных результатов.

Именно поэтому фундаментальным понятием любого ритуального акта и является сакральное. Мосс был убежден в том, что к жертвоприношению можно отнести только сугубо религиозный акт, который протекает в религиозной среде и выполняется лицами, обладающими определенным религиозным статусом: чтобы обрести влияние на богов, жертвователю сам должен стать «богом». Механизм жертвоприношения по своей сути столь же двойствен, как и сами религиозные силы: он способен творить как добро, так и зло, жертва в равной мере может представлять как смерть, так и жизнь,

грех и честь, ложь и истину. Являясь только средством для концентрации религиозного начала, она его выражает и воплощает; воздействуя на жертву, тем самым воздействует на само религиозное начало, управляя им, либо привлекая и впитывая, либо изгоняя и исторгая²¹.

Вслед за Батаем, Кайуа и другими Юлия Кристева подчеркивает неизбывную двуликость сакральной формации: одна ее сторона основана на убийстве и той социальной связи, которую конституирует чувство вины со всеми соответствующими ей навязчивыми обычаями; другая сторона — «еще более тайная и невидимая, непредставимая, обращенная к неопределенным очертаниям неустойчивой идентичности, к хрупкости — угрожающей и жертвенной одновременно — архаической диады, основана на нераздельности субъекта и объекта». Одна сторона здесь — оборона и социализация, другая сторона — страх и неразличимость²².

Рене Жирар в своей полемике с Марселем Моссом разработал обстоятельный алгоритм, по которому анализ жертвоприношения начинается с загадочного акта замещения жертвы и, пройдя через стадию жертвенного кризиса, заканчивается на этапе «учредительного насилия». В этом анализе в понятие «насилие» включается прежде всего феномен господства, т.е. такой формы властвования, которая предполагает полное завладение субъектностью жертвы, вписывая процедуру жертвоприношения в строгие нормативные рамки ритуала и непременно религиозного сакрального закона.

Другими словами, весь процесс трансформации господства проходит здесь от первичной формы жертвоприношения, заменяющей собой архаичную и спонтанную месть, к системам рационализованного правосудия. Рост дифференциаций, сопровождающий этот процесс перехода, основывается на замене мести как древнейшего акта «легального» насилия актом жертвенной «кары», направленной на объект, который, как оказывается, вовсе не включен в причинную цепочку «преступление—кара». И тогда загадочное явление жертвенного замещения объясняется совершенно иными мотивами: прежде всего, *жертвоприношение — это насилие без риска мести*. Когда подавленное жертвоприношением внутреннее насилие проявляет свою иррациональную и жестокую природу, оно предстает в виде кровной мести. Между действием, которое месть карает, и самой мстью нет четких различий, «однако и само преступление, которое месть карает, также почти никогда не сознает себя первым: оно считает себя мстью за более ранние преступления».

Мсть — бесконечный, нескончаемый процесс и последовательное умножение кар — ставит под вопрос само существование

общества, поэтому-то месть всегда и везде находится под строжайшим запретом²³. Месть считает себя карой, а всякая кара требует новых кар: да и сама месть вменяется в обязанность именно потому, что всякое убийство (в том числе из мести) внушает ужас. Там, где месть существует, о ней нельзя говорить, не вдаваясь в противоречия: так, в греческой трагедии не может быть последовательного и логичного отношения к мести, здесь каждый одновременно и защищает, и осуждает месть. Только судебная система в принципе устраняет месть, при этом не подавляя, но только ограничивая ее одним-единственным наказанием, исполнение которого монопольно осуществляет верховная власть. Это последнее слово мести, однако, не желая этого замечать, система порождает новый институт общественной мести. Да и заложенный в самой карательной системе принцип справедливости также почти ничем не отличается от принципа мести: там и тут действует все тот же принцип взаимного насилия, принцип воздаяния²⁴. Месть социально опасна, хотя по своему справедлива и легитимна, однако именно социальный интерес и социальная логика определяют само право на ее существование.

С точки зрения древнего закона месть необходима, но право социума-полиса отвергает ее. При этом, будучи не в силах сделать это реально, оно было вынуждено приспособливаться к ней и приспособлять ее: не имея возможности просто запретить месть, общество оказывалось способным изменить сам объект ее приложения. Месть, ассоциированная с насилием и господством, не могла быть просто исключена из арсенала социальных функций. Поэтому месть оставалась аффектом и иррациональной реакцией на причиненное зло. Для индивида такая агрессивная реакция казалась вполне естественной и почти рефлекторной. Однако социум должен был интерпретировать акцию возмездия уже с необходимой мерой рациональности и месть должна была быть логико-юридически обоснована. Исторгаемое социумом насилие должно было принимать некую иную форму, регламентированную и нормированную, как того требуют условия социальной солидарности. И тогда здесь загадочным образом на месте возмездия возникает *жертвоприношение*: в обоих случаях проявляются насилие и причинение смерти, в обоих случаях отмечаются демонстративность и публичность. Однако между этими символическими процедурами имеются и существенные различия.

Как и другие исследователи, Рене Жирар отмечает двойственный характер жертвоприношения: оно предстает как акт законный и незаконный одновременно, как публичное и чуть ли не потаенное действо. Оно выступает как *преступное насилие*. Но, с другой

стороны, «нет и такого насилия, которое нельзя было бы описать в категориях жертвоприношения, — например в греческой трагедии... Жертвоприношение и убийство не поддавались бы игре замещений, если бы не состояли в тесном родстве». Человеческое насилие втайне господствует в самой динамике священного, ею отмечены как акт мести, так и акт жертвоприношения, оба пытаются скрыться за трансцендентными человеку силами, к которым оба они обращены. Отнятие жизни, которое происходит в обоих случаях, является, несомненно, сакральным актом, однако в жертвенном приношении этот акт (кроме детальной ритуализации и нормирования) выполняет еще и функцию замещения. Вырвав свою жертву из причинно-следственной связи «преступление—наказание», он переносит на нее вину и грехи всего сообщества (а не только единственного преступника, как в случае мести), над которым уже нависала угроза бесконечной мести. Он прерывает этот порочный круг мести. Насилие, угрожающее социуму, при посредстве этого акта устраняется. Удавшееся жертвоприношение мешает насилию вновь стать имманентным и взаимным, т.е. укрепляет насилие только в качестве внешнего, трансцендентного, благого. Сообщество приносит богу все, в чем он нуждается, чтобы сохранить и увеличить свою мощь. Жертву отпущения изгоняют, и стихия насилия считается изгнанной вместе с ней. Насилие оказывается спроецированным вовне, пропитывая собой все бытие, за исключением самой общины, до тех пор пока внутри нее соблюдается культурный порядок. Но стоит только пересечь границу общины, как тут же попадаешь в сферу дикой сакральности, не знающей ни границ, ни пределов: в эту сферу священного входят не только боги — все сверхъестественные существа, монстры, мертвые, — но и сама природа, поскольку она чужда культуре, космос и даже другие люди²⁵.

Если архаическая жертва вполне конкретна, жизнотворна, радостна и неразрывно связана с коллективным телом, которое ее приносит, то, напротив, *жертва абсолютная* — имперсональна, ужасна и разрушительна, «она суть ничто, в ней исподволь происходит подмена конкретной жертвы символической инстанцией, противостоящей злу, т.е. абсолютной жертвой. Ж. Рансьер полагает, что ныне «составилось абсолютное внеюридическое право, жертва бесконечного Зла. И наследуемо это абсолютное право защитниками прав жертвы»²⁶.

Не поддающаяся нашему пониманию логика жертвенного замещения предполагает, что наиболее подходящим для жертвенного акта объектом будет такой объект, который никак не связан с социальным целым, приносящим жертву. Благополучие социума при-

звано защитить само жертвоприношение, и одновременно с этим этот жертвенный объект представляет собой, репрезентирует это социальное целое.

Вместе с тем такая условность переноса ответственности представляется наиболее ярким проявлением того самого императивного характера, который присущ закону и праву вообще: произвольное установление, императивное предписание, номинирующее определение составляют саму сущность той символической власти, которой обладает всякий актуальный нормообразующий акт. В акте мести и жертвоприношения эта сущность закона наиболее ярко выражается в форме кары, воздаяния, направленного на жертву. «Козел отпущения» — вот тот символ, вокруг которого сосредоточены все нормирующие процедуры замещения: снятие вины с преступника и перенос ее на жертву замещения обеспечивают стабильность общественного порядка, и в этом его главная цель. Однако сама эта стабильность всегда остается только идеалом, реальное состояние социума — неустойчивое, динамическое равновесие, которое может быть обеспечено только силой, господством, насилием. Чтобы преодолеть это состояние, общество стремится отделить, вычленив из себя все опасное для него, вывести все разлагающее и раздражающее его за свои границы, очиститься от него, переложив «нечистоту» на замещающую жертву. Этой ценой несправедливого правосудия и игнорированием принципа виновности оно только и достигает самосохранения.

Отличительная черта всякого трагического действия — *серия кар*, т.е. ходов подражания насилию. Жертвоприношение выступает в трагедии одним из ее важнейших составных элементов, жертва здесь всегда «невинна», т.е. не связана с жертвователями угнетающими их грехами и виной. Она «иностронна», отделена от общности, у нее статус изгоя, и она никоим образом не вписывается в социальную иерархию, символизирующую и олицетворяющую собой порядок социума. Социум стремится сохранить не существующий реально идеальный порядок, не касаясь его основ, поскольку обращение насилия внутрь социума неизбежно может повести к разрушению структур, иерархий и разделений, т.е. всех символических номинаций, на которых он основывается. Разрушение различий особенно наглядно проявляется там, где иерархическая дистанция и почтение в принципе максимально велики.

В первобытной религии и в трагедии действует один и тот же принцип, никогда не называемый вслух, но играющий центральную роль. Порядок, мир и плодородие основаны на культурных разли-

чиях. К безумному соперничеству, к беспощадной борьбе между людьми... приводят не различия, а их утрата.

Причина несущего насилия хаоса всегда одна и та же. Это утрата различий, а значит, и конец всего человеческого правосудия, которое тоже непременно описывается в символических категориях различия.

Если, как в греческой трагедии, равновесие — это насилие, то ничего удивительного, что относительное ненасилие, обеспеченное человеческим правосудием, описывается как неравновесие, как различие между «добром» и «злом», различие между чистым и нечистым. Нет... ничего более далекого от этой мысли, чем идея правосудия как всегда соблюдаемого равновесия... Человеческое правосудие укоренено в иерархии различий и рушится вместе с ней. Везде, где возникает нескончаемое и страшное равновесие трагического конфликта, язык справедливости и несправедливости просто отсутствует²⁷.

Жертвенный акт — это, кроме всего прочего, *акт очищения*. Община очищается от коллективных и индивидуальных грехов (в том числе греха убийства, совершенного ее членами), лежащих на ней и гнетущих ее. Очистительная жертва, чистая и не имеющая отношения к совершенным общиной преступлениям, нагружается общественными грехами и отправляется за пределы социума, за пределы этой внутренней для общины жизни. «Чистое» и «нечистое» разделяются, разграничиваются в процессе религиозного жертвенного ритуала. Диктат священного, насилие священного определяют эту границу, нормируют и регламентируют такое разделение. Однако «нечистое» отнюдь не является синонимом несправедливого. Оно определяется, номинируется исключительно с точки зрения «полюсной целесообразности», становится таковым только после изгнания за границу полиса: власть и закон устанавливают критерии чистого и нечистого. Ю. Кристева ссылается на работы М. Дуглас, где сама категория «нечистоты» выявляется только в ее соотносительности с понятием «границы», представляя собой объект, отброшенный от этой границы на другую сторону или край: власть осквернения, следовательно, не имманентна, но лишь пропорциональна власти запрета, которая ее устанавливает; осквернение — это тот тип опасности, который обнаруживается наиболее вероятно лишь там, где структура, космическая или социальная, ясно определена²⁸. Причина ритуальной «нечистоты» — насилие, поэтому его, как заразу, требуется вывести за пределы социального организма, выплеснуть вовне. Священное же — это то, что господствует

над человеком и тем более, чем больше человек надеется господствовать над ним самим. Это уже насилие самих людей, насилие, выведенное за пределы человека и потому слитное со всеми прочими силами, грозящими человеку извне. «Подлинную душу и тайную силу священного всегда составляет насилие».

Отношения между потенциальной и актуальной жертвами не может быть описано в категориях виновности и невиновности. По мнению Р. Жирара, коллектив, социум, всегда пытается обратить на жертву, сравнительно безразличную для него, то насилие, которое грозит поразить его собственных членов, тех, кого общность хочет защитить любой ценой: и тогда, обращаясь на приносимую (актуальную) жертву, насилие теряет из виду первоначально намеченный им объект (потенциальную жертву). При этом даже сама жертвенная процедура предполагает известную степень непонимания: верующие в благость жертвоприношения не должны осознавать и не осознают роль насилия в этом акте, что обеспечивается особой теологией жертвоприношения и переносом реального акта в область воображаемого. Вполне реальным образом жертвоприношение защищает (оно и осуществляется для этого) весь социум от его собственного внутреннего насилия. И обращая его против посторонних для социума жертв, «жертвоприношение фокусирует на жертве повсеместные начатки раздора и расплывает их, предлагая им частичное удовлетворение», оно усиливает социальное единство и тем самым оказывается связанным с самыми разными аспектами человеческой жизни: «у жертвоприношений, музыки, наказаний и законов одна и та же цель — объединять сердца и устанавливать порядок»²⁹.

Смерть, на которую обрекают жертву, — это последняя месть не являющаяся банальным убийством, это сакрализованный акт символического перевода жертвы из одного мира в другой. Смерть, являющаяся результатом жертвоприношения и одновременно ее целью, есть тот порог, за которым рок, во всяком случае по эту сторону границы, теряет свою власть над судьбой индивида, древние боги и древний закон остаются на этом берегу. В античной трагедии трагическая смерть определенно обладала двойственным значением: она лишала силы древнее «олимпийское» право и предавала героя неизвестному богу как первенца новой жатвы человечества. Уже у Эсхила и Софокла эта двойственная сила проступала со всей очевидностью; позже искупительный характер жертвы заметным образом преобразуется — происходит замещение обреченности на смерть пароксизмом, вполне удовлетворяющим старому сознанию богов и жертвы и вместе с тем облаченным в новые формы³⁰.

Такая смерть уже не устраняет субъектности, она только меняет план ее существования, перенося жертву из одного мира в другой и делая это со строго определенной целью: смерть разрывает последнюю связь, еще удерживающую сакрализованную жертву в мире профанного. Жертва возродилась теперь уже в ином, сакральном мире, ее дух высвобождается, и одной из главных задач приносящего жертву становится убедить этот дух удержаться от мести, которая может последовать за смертью самой жертвы. Страстная жертвенная смерть открыто приемлет и само зрелище смерти (в современном обществе смерть, как и любая органическая функция, превращается в функцию моральную, а потому и стыдливо-скрытную). При жертвоприношении насилие носит совсем иной характер, становится одной из форм самоприсутствия общины при совершении жертвенного акта, который нельзя смешивать с пошлым актом истребления: «смешивать их в одном абстрактном отрицании насилия и смерти — значит соглашаться с государственной идеологией умиротворения жизни». Человек жертвоприношения наделяет смерть более возвышенной судьбой, чем это делает солдат или судья. Для него слова «здесь смерть» не являются простой констатацией: жертва должна умереть. Жертвоприношение достигнет своей полноты только в том случае, если «оно заморожено доставшейся ему судьбой, если оно находится в плену у трагедии и пьянеет от неизбежности смерти». Поэтому только совершающий жертвоприношение и может создать «настоящее человеческое существо», поскольку жертвоприношение осуществляется только ради того, чтобы была произнесена та самая единственная фраза, которая и делает человека человеком: «ты есть трагедия»³¹.

В трагедии об Эдипе враги царя выступают защитниками традиции и закона, но подвергают сомнению законность самой царской власти не только лично Эдипа, но и самого института. Во взаимной борьбе противники вносят свой вклад в уничтожение того порядка, который они же сами хотят укрепить. «Нечестие, о котором говорит хор, забвение оракулов, религиозный упадок — это и есть распад всех религиозных и социальных иерархий», — Жирар называет такую ситуацию «жертвенным кризисом». Символически он выражается в утрате границы, всегда существовавшей между жертвенным и «нечистым», голым, диким насилием, когда насилие переливается через край и начинает поражать все вокруг, и обращается внутрь общины, поражая всех, кого должно было защищать. Это и есть апогей трагического. Нужно заметить, что жертвенный или трагический кризис всегда рассматривается с точки зрения нового возникающего порядка вещей и почти никогда — с точки зрения

порядка разрушаемого. В конечном счете жертвенный кризис — это утрата различий между «чистым» и «нечистым», полное их смешение, т.е. возвращение хаоса (социального, политического, правового). Конец различий — вот та сила, которая в кризисе торжествует над слабостью. Правосудие по своей сути есть система укорененная в иерархии различий, поэтому и оно, еще не успев народиться и укрепиться, рушится с исчезновением различий, везде, где возникает нескончаемое равновесие трагического конфликта, — язык справедливости отсутствует.

Но и заложенный в карательной системе принцип справедливости мало чем отличается от принципа мести: как уже отмечалось, в обоих случаях действует принцип взаимности, *принцип воздаяния*. Однако на социальном уровне это различие уже существенно: ведь в карательной системе за месть уже не мстят, здесь процесс завершен, угроза эскалации насилия устранена. Аналогичную роль играет *религия*, элементом которой является жертвоприношение: оно включается в состав религиозной, моральной и правовой жизни, хотя это может быть осуществлено только путем резкого отклонения от нормального течения жизни, точнее, путем ее прерывания. И сам этот способ весьма парадоксален: сделать жертвой виновного значило бы совершить именно тот акт, которого всегда требовала месть, чего всегда требует дух насилия. Принести же в жертву невиновного — значит уклониться от полной взаимности насилия, которая явно нежелательна. Если противонасилие падает на самого носителя насилия, то оно тем самым становится причастным его насилию, оно уже неотлично от него, тогда оно становится местью, теряющей всякую меру, поскольку впадает именно в то, что должно было бы предотвратить. Чтобы успокоить множасьщее насилие, следует ответить на него актом, который и не был бы похож на ожидаемую противником месть, и не очень от нее отличался; этот акт должен походить одновременно и на законное наказание, и на жертвоприношение, при этом не совпадая ни с тем ни с другим. (На жертвоприношение он похож тем, что жертва второго убийства не виновна в первом — принцип виновности здесь явно не соблюдается³².)

Насилие, убивающее насилие, — таков смысл публичного акта жертвоприношения, таинственным образом преобразующегося в наказание: жертвенный кризис с его спонтанным выбросом насилия может быть преодолен только посредством опять-таки насилия, но на этот раз уже единодушно признанного или учредительного. Такое единодушие или, другими словами, само себя устраняющее насилие призвано закрепить все подвергающиеся в ходе кризиса

энтропийному уничтожению различия и значения, стабилизировать их, проведя четкую грань между «чистым» и нечистым». То, что создает первое насилие (преступное), второе подрывает, чтобы утвердить заново. Пока насилие остается среди людей, пока оно остается одновременно тотальной и нулевой ставкой, идентичной боже-ству, его нельзя вовсе остановить, поскольку это — извечное состояние меняющегося отношения господства и подчинения. Исправительные процедуры (как и все, позволяющее людям ослаблять свое собственное насилие) религиозно окрашены, будь то обряды жертвоприношения или судебные формы. И объясняется это тем, что религия в самом широком смысле слова всегда «совпадает с той темнотой, которая... окутывает все средства, используемые человеком против собственного насилия», — как исправительные, так и профилактические, с тем мраком, который покрывает судебную систему, когда она приходит на смену жертвоприношения, и «этот мрак есть трансцендентность священного, законного, легального насилия, в отличие от имманентности насилия греховного и незаконного». Подобно жертвам в ритуале, которые приносятся боже-ству, судебная система опирается на специфическую теологию, гарантирующую ей истинность и справедливость, не замечая того, что между этой справедливостью и местью нет особого различия³³.

Насилие может не только иметь разные формы, но и располагаться на разных уровнях собственной сакрализованности. В связи с этим Вальтер Беньямин противопоставляет божественное насилие мифическому: по его мнению, справедливость есть принцип любого божественного целеполагания, а власть — принцип любого мифического правополагания.

Мифическая манифестация непосредственного насилия в глубине проявляет себя идентично любому правовому насилию и доводит представление о его проблематике до понимания губительности его исторической функции, уничтожение которой тем самым становится непосредственной задачей.

Но если мифическое насилие имеет правоустанавливающий характер, то божественное выступает как правоуничтожающее. И если первое устанавливает границы применимости, то второе — по сути безгранично и нелегитимно. Если мифическое является источником вины и одновременно позволяет искупить эту вину, то божественное насилие вовсе лишено ощущения вины, но принуждает платить по долгам сполна. Если первое — грозящее и кровавое, то второе — разящее и бескровное³⁴. Беньямин обвиняет правовое сознание в том, что оно замалчивает очевидную несправедливость и насилие, лежащие в его основании³⁵.

6.4. Поэтика, политика и право

В эпоху угасания религиозного мировоззрения экзистенциальный конфликт — «человек и закон» существенным образом меняет свой характер, как и саму форму трагедийного. Закон, прежде предписывающий жертвенную и ритуальную смерть безвинной жертве, теперь уже не безликий собрат рока и судьбы, он становится прямым порождением, искусственным и рациональным другим столь же искусственного субъекта и образования — государства, верховной власти. Теперь он не столько божественное предписание (хотя на этот источник еще время от времени ссылаются), сколько продукт вполне человеческого производства: власть забирает у общины прежде свойственные ей функции жертвоприношения и мести, а самому закону приписываются свойственные правителю субъективистские наклонности и аффекты. Тем самым политическая теология обосновывает перенос верховной суверенности либо на персону государя, либо на корпоративного правителя. Жан Бодрийяр подвергает сомнению саму реальность подобного переноса и его романтизированную архаику: «когда общество убивает с вполне обдуманными намерениями, его обвиняют в варварской мести, достойной Средних веков. Это слишком большая честь для него. Ведь месть — это все еще смертельное отношение взаимности. Это тщательно разработанная форма обязанности и взаимности, особая символическая форма». В современном обществе смерть является (в своей форме смертной казни) только эрзацпродуктом моральной и бюрократической инстанции, расчетно-статистическим действием. Как и вся система социально-идеологического властвования, она обладает той абстрактностью, какой никогда не обладали ни месть, ни убийство, ни жертвенное зрелище. «Смерть судебная, концентрационная» — вот какую форму выработала позже наша культура³⁶.

В мире же архаического власть, осуществляющая насилие в форме жертвоприношения, заботилась прежде всего о социуме, его мирном существовании и целостности, она защищала границы своего жизненного пространства, тем самым реализуя свою идентичность. Закон и политика здесь были слиты воедино. Архаический правитель не отделял своих личностных качеств и собственной судьбы от социума. Все беды и проблемы общины были олицетворены в его судьбе, жизни и смерти. Властная и социальная субстанции растворялись друг в друге, трагедия социума выражалась как личная трагедия вождя и правителя. (Ю. Кристева интерпретируя миф об Эдипе и совершенное им убийство, замечает, что, «оставаясь завуалированным, это убийство, как и его желание, были

лишь оборотной, но со всей очевидностью, солидарной стороной его логической и, следовательно, политической силы. Негативное отношение к такому насилию, «отвращение проявляется только тогда, когда подталкиваемый своим желанием знать к собственным границам, Эдип обнаруживает в своей сущности государя желание и смерть, которые он приписывает полной, знающей и ответственной верховной власти». Решение проблемы при этом остается полностью мифическим, сводимым к форме исключения, изгнания, вывода за границу. И именно эта диалектика переворачивает и превращает его в предмет отвращения, в «козла отпущения», который, сам будучи изгнанным, тем самым позволяет освободить город, общину от позора³⁷.)

Уходящее в прошлое мифологическое восприятие закона и власти теперь уступает место историцизму, новому методу осознания реальности, новому мимесису, в котором трагическое ощущение жизни также находит свое новое проявление. Мартин Хайдеггер повторял вслед за Гегелем: трагедия всегда служила местом борьбы между «старыми и новыми богами» (и вся европейская мысль покоилась на спекулятивном истолковании этого дуализма, превращавшегося затем в не менее загадочное противостояние двух трагических аффектов: страха и сострадания). Независимо от того, понималась ли такая борьба «как столкновение двух законов... двух пространств — символического и общественного, — двух эпох в торжестве зафиксированного письменно права... агоры и Города», или же она воспринималась как некий живой оксимор, судьба трагического героя, или только как внешняя символизация двух базовых эстетических состояний — мечты и опьянения (Ницше), — повсюду данный антагонизм выступал уже как сам первоисток истории, как историчность. (По мысли Хайдеггера, знание истории от ее истоков вовсе не заключается в «выкапывании из земли первобытного, это — не наука о природе, даже в своей части, это — мифология, обещающая создать историю заново, и именно эта мечта и породила имеющее место смешение искусства (трагедии) и политики»³⁸.)

Из трагедии этот диалектический симбиоз заимствует соревновательный элемент, изначально основанный на стихийности, риске и непредсказуемости. История рисует мифологизированную и одновременно искусственную картину власти, персонифицированной и замкнутой в узкий и закрытый круг сакральной политики. Рок уступает место «суду», т.е. способности оценивать и разделять «чистое» и «нечистое», справедливое и несправедливое, и тогда трагическое пространство сужается до пределов королевского двора или

судебной камеры. «Вечное возвращение», свойственное мифу, сменяется пестрым историческим разнообразием и искусственно выстроенной хронологией. Личностно конкретизированные правители-персоны проходят непрерывной чередой по исторической сцене, заполняя пространство вокруг себя бесчисленным количеством индивидуализированных императивных актов, предписаний и законов. Результаты судебной процедуры теперь зависят от случайного характера доказательств, удачно подобранных одной из сторон процесса. Сама ритуализированная судебная процедура оказывается уже не в состоянии привести процесс к заранее предусмотренному результату (как это было в жертвоприношении). И вновь спонтанность и игра случая вторгаются в область правосудия, сущностью которого опять становятся спор и игра: правда, трагическое теперь уже не говорит о роке, оно все время напоминает о случайном.

И. Хейзинга подчеркивал, что действие трагедии всегда зачинается в сфере состязания (агона) как священная игра, как разыгранное на сцене богослужение; но кто говорит «состязание», тем самым говорит «игра»: именно качества игры оказываются теперь подняты в сферу освященности, которой требует для своего правосудия всякое общество. Само правосудие свершается в особом «дворе», священном круге, отгороженном от повседневной жизни закрытой стеной, — «это настоящий магический круг, игровое пространство, в котором временно упраздняется привычное социальное подразделение людей». (Хейзинга полагал, что вся действительная взаимность игры и права в архаических культурах подчиняется некоему троякому принципу классификации: суд как азартная игра, суд как состязание, суд как словесный поединок.) Суд — это спор о справедливости и несправедливости, вине и невиновности: и здесь соревновательная идея о выигрыше и поражении, т.е. чисто агональная идея, затмевает собой даже саму идею вины и невиновности, т.е. этико-юридическую.

Элемент счастливого случая, удачи, шанса, а значит, элемент игры выходит здесь на первый план, и «перед нами словно разворачиваются картины мышления, где понятия о решении, вынесенном по совету оракула, воле богов, жребию, т.е. на основе игры (ибо вся непреложность решения опирается только лишь на правила игры) и на основе правосудия, еще не расчленены и составляют единый комплекс». Древний спор трагического хора с героем мало походил на эти позднейшие поединки, проводимые в суде: судебное решение на трагедийной сцене было предопределено, участие в нем «олимпийцев» делало весь процесс одностороннее направленным и далеко не состязательным, и все же именно трагедия внесла в позд-

нейшие судебные процедуры столь важные для их определения признаки, одновременно облагораживающие спор и делающие его публичным представлением.

По словам В. Бенямина, в судебном процессе «высшая справедливость исходит от убеждающей силы живой речи, а не от процессуального разбирательства противоборствующих оружием или затверженными родовыми формулами. Ордалия оказалась прорванной свободным логосом». И в этом-то и заключалось глубочайшее родство судебного процесса и трагедии: трагедия включалась в этот дискурс процессуальной процедуры, — ведь и в ней тоже совершалось метафизическое судебное разбирательство по «делу об искуплении вины». Поэтому у Софокла и у Еврипида герои не столько говорят, сколько ведут дебаты. Но если миф в понимании поэта — судебный процесс, то его поэзия — отражение и в то же время развитие процессуального права, тогда весь процесс разрастается до уровня амфитеатра, в котором сообщество присутствует как надзирающая и выносящая приговор инстанция. По аналогии с судебным разбирательством для любого захваченного действием сообщества сцена становится своеобразным трибуналом, где, как в высшей инстанции, рассматривается сам трагический процесс, в котором исполнение приговора «осуществляется в космосе»³⁹. Теперь трагедия становится драмой, где роли действующих лиц по-прежнему расписаны, а сценические выходы строго регламентированы. Однако при этом утрачивается прежняя, свойственная трагедии мифологическая повторяемость, а с нею и архитектурный характер персонажей. Подражание теперь ориентировано на вполне конкретных исторических личностей. Роль стихийных элементов сводится к минимуму (и хотя игра заставляет персонажей все время корректировать свои позиции, однако они представляются теперь вполне предсказуемыми). Божественный закон уходит из драмы, но ритуал остается: «король» становится здесь заместителем Бога, предписывая установленные им правила и нормы и самостоятельно распределяя роли и статусы в социальной драме.

Мишель Фуко очень точно заметил, что в трагедии XVI в. проявляется один новый для нее институт, который заметно «ограничивает трагический образ власти и заставляет трагедию повернуться в сторону театра галантности и интриги». Таким институтом становится *королевский двор*. Но двор также является и своеобразным «уроком государственного права», поскольку его символическая функция состоит в создании, устройстве места повседневного и постоянного проявления, манифестации королевской власти во всем ее блеске. «Двор в своей основе — это род постоянной, возобнов-

ляемой изо дня в день ритуальной процедуры, которая делает из индивида и частного человека короля, монарха, суверена. В своем монотонном ритуале двор беспрестанно воспроизводит процедуру», в которой сама личность монарха является самой субстанцией монархии. Трагедия же, напротив, разрушает, а затем заново соединяет то, что каждый день утверждает церемониальный ритуал двора. Она акцентирует внимание на моменте, когда обладатель государственной власти — суверен вдруг предстает земным человеком, подверженным всем страстям, и тогда неизбежно возникает вопрос, может ли король-суверен восстановиться вновь как священная и могущественная особа, несмотря на свое разложение, «проблему смерти и воскрешения тела короля в сердце монархии», — т.е. тем самым трагедия ставит перед нами не столько психологическую, сколько сугубо юридическую проблему⁴⁰. Теперь же вся политическая история, ориентированная на персону короля, и два его «тела» — физическое и символическое — оказываются в состоянии принять свою в некотором смысле «магико-поэтическую форму». В Новое время история короля уже не могла не стать снова «песней власти о себе самой». И абсолютизм, и придворный церемониал — эта иллюстрация государственного права и детальная королевская историография — все эти части составили некое единое целое политической эпохи. А история и трагедия, неожиданно объединившись и погрузившись в по-своему ими понятный, «классически» интерпретированный архаизм, удачно сделали из церемонии, обращенной на власть, сильный политический фактор. И тогда жизнь двора как место символического церемониала власти стало повседневным уроком государственного права, повседневным его проявлением. (Норберт Элиас заметил, что полноту потенциала власти, которым король мог располагать в силу своего положения, можно было поддерживать только с помощью тщательного манипулирования сложным и многополюсным балансом социальных связей и в обширном и в более узком полях его господства. «Этикет и церемониал были в числе тех организационных инструментов, которыми король пользовался для поддержания дистанций между всеми группами и лицами в придворном обществе, включая свою собственную особу»: ограничивая права «двора», король был вынужден ограничивать и собственный произвол.)⁴¹

«Эдипов комплекс» властвования, прежде сосредоточенный на самоощущении властителя, сомневающегося в своей способности властвовать и решать проблемы, что часто оказывалось чреватым смертью и изгнанием, трансформируется здесь в драматическую проблематику *«справедливой власти»*, категорию, почти незнакомую

архаическому античному политическому мышлению. Антитеза монархической власти и способности властвовать породила своеобразную, лишь по видимости обусловленную трагедийным жанром черту барочной драмы, осмысление которой было возможно лишь на фоне учения о суверенитете. Это неспособность тирана к принятию решения — государь, которому надлежит принимать решение о чрезвычайном положении, при первой же возможности обнаруживает свою неспособность к этому. Истинная суверенность власти выявляется именно в ситуации чрезвычайного положения (К. Шмитт), и, как «неистинный суверен» тиран, этот трагический персонаж драмы властвования, быстро раскрывает свою сущность. Истинный же суверен всегда обладает справедливой властью, законно перешедшей к нему в установленном Богом и законом порядке, исток этой власти теряется в глубоком прошлом. (В. Беньямин заметил, что попытки отнести истоки королевской власти к первичному состоянию «сотворения мира» встречаются даже в самой теории права: так, противники тираноубийства настаивали на том, что убийца короля заслуживает порицания прежде всего как отцеубийца и только затем как политический преступник⁴².) Трагичность ситуации была заключена по-прежнему в некоей двусмысленности положения суверена. Тиран как исторический, возникший в силу обстоятельств персонаж как нельзя более подходил для демонстрации этой двойственной ситуации: он обладал властью, но был неспособен реализовать ее идеал, поскольку сама его власть была нелегитимной. В каждой драме о тиране содержалась мученическая трагедия. Бессилие и порочность его личности сталкивались с убежденностью в священной мощи его надличностной роли. Дело тирана — восстановление порядка в условиях чрезвычайного положения, диктатура, утопическим идеалом которой навсегда оставалось стремление заменить непостоянство и текучесть исторических событий «неколебимой конституцией законов природы». Трагедия тирана — в его неспособности осуществить это, связанной с отсутствием у него легитимности как в статусе, так и в репрезентации власти. Тиран и мученик в эпоху барокко оказывались двумя сторонами двуликого Януса коронованной особы, двумя необходимо крайними воплощениями монаршей сущности.

Сформулированная в это время теория суверенитета, для которой частный случай развития диктаторских полномочий становился образцовым и модельным, как будто бы подталкивала к тому, чтобы придать образу суверена такие типичные тиранические черты. «Драма была совершенно устремлена к тому, чтобы сделать жест исполнения приговора характерным для государя и наделить его

речами и привычками тирана даже там, где обстоятельства к этому не принуждают». В образе государя в тот момент, когда он достигает ошеломляющей мощи, как бы проявляется само откровение истории. Вместе с тем действует некая инстанция, устанавливающая предел ее перипетиям: государь оказывается жертвой несоизмерности всемогущества иерархического положения, доставшегося ему от Бога, и одновременно сословной принадлежности его несчастного человеческого существа⁴³. В фигуре тирана сочетались человеческие и сверхчеловеческие черты суверена. В этой двойственности мощь и справедливость соединялись с порочностью и своеволием. И этот трагический синтез открывал истории дорогу в область, где до этого могла существовать только мифология власти.

Вслед за Аристотелем Расин повторял (в предисловиях к «Андромахе» и «Федре»), что трагические персонажи никогда не являлись на свет ни абсолютно плохими, ни абсолютно хорошими. Но качественное различие между «трагическим человеком» и «человеком света» существенным образом отличало трагедию XVII в. от античной трагедии, в которой обязательно присутствовал хор, дававший четкую характеристику ее персонажам. (В более позднем символистском мышлении трагическое действие приобретает «демократический» характер и одновременно становится теургическим с появлением «соборного слова» и органа, который это слово может артикулировать. В эсхиловой трагедии такую роль выполнял хор, игравший роль «мирской сходки» и изображавший метафизический хор всемирной воли, некий мистический сонм человечества⁴⁴.) Для приоритетной роли этического, определяющего сам тон трагического и являющегося его истинной основой и перспективой, была свойственна вполне конкретная установка: люди либо обладают, либо не обладают подлинным человеческим сознанием. Поэтому схваченное под таким углом зрения трагическое видение неизбежно возвращает нас к основам морали и религии, правда утрачивая при этом ясное восприятие перспективы будущего⁴⁵.

Религиозный кризис XVI в. привел к почти полной идентификации королевской власти и государственной истории, оторвав ту и другую от трансцендентных оснований, свойственных сознанию предыдущих эпох. Контрреформация внесла свои коррективы в разрешение трагической проблемы власти и закона, и трагедийное сознание вновь вернулось к своим метафизическим и религиозным истокам, приблизившись тем самым к самой сущности государственного права. Еще в XVI в. в Европе трагедия оставалась одной из самых крупных ритуальных форм, в которых «проявлялось государственное право и обсуждались его проблемы». Так, исторические

драмы Шекспира казались не чем иным, как трагедиями права и короля, содержание которых отражало не только исторические процессы узурпации и утраты права: они ставили по сути метафизический вопрос: как вообще незаконное может произвести закон? «Если в ту эпоху теория и история права стремились утвердить неразъединимую непрерывность государственной власти», то трагедии Шекспира сосредоточивались на незаживающей ране, поражающей тело королевской власти: шекспировская трагедия выступала своего рода церемонией, ритуалом воскрешения в памяти узловых проблем государственного права. Мишель Фуко был убежден в том, что существует определенная фундаментальная, сущностная близость между трагедией и правом, схожая с той близостью, которая всегда существовала между романом и проблемой нормы. (Правоведы крайне редко обращались к самому духу трагедий Шекспира, чаще всего ограничиваясь формальными ссылками на государствоведческую и юридическую терминологию, встречающуюся в его текстах. Исключение представляют лишь отдельные пассажи Р. Иеринга и И. Колера⁴⁶.)

6.5. Юрисдикция насилия

В сочинении «Надзирать и наказывать» Мишель Фуко заметил: право наказывать как часть права государя воевать со своими врагами покоится на «праве меча, на абсолютной власти над жизнью и смертью подданного». Но наказание есть также способ, каким добиваются возмездия, одновременно личного и государственного, поскольку физически-политическая сила государя в каком-то смысле присутствует в законе. Поскольку в исполнении даже самого обычного наказания, в строжайшем соблюдении юридических форм действуют активные силы мщения, то и публичная казнь фактически также исполняет свою юридически-политическую функцию: она есть церемониал, посредством которого на миг восстанавливается нарушенная власть суверена; публичная казнь не восстанавливает справедливость, она только реактивирует власть⁴⁷.

Однако ту же роль в социуме играют *месть* и *жертвоприношение*, их цель — сохранение и демонстрирование общественной солидарности и олицетворенного господства, господства над жизнью обреченного. Предельно ритуализированные, эти акции располагаются в области нормирования и императивного властвования. Учредительное насилие, это искусственное порождение человеческой воли, наиболее демонстративно выражает эту склонность социума к проявлению своего господства. Социум оформляет такое насилие в

виде системы судебного разбирательства и системы наказаний — *кар*.

С выделением суверенной власти в отдельную от социума структуру от общества отделяются также и судебная власть как таковая, и независимый суд (в определенных исторических ситуациях суд может являться также прерогативой верховной власти), принимающий на себя решение проблем, связанных с заменой мести и жертвоприношения. При поддержке исполнительной власти судебная власть формирует институты и процедуры, в которых и осуществляется учредительное насилие. Тем не менее судебная система своим принудительным и насильственным вмешательством освобождает людей от страшного долга мести. Выступив сначала как чрезвычайная мера, она затем утрачивает эту свою чрезвычайность, ступенькается и исчезает из виду. При этом она функционирует тем лучше, чем менее осознается ее настоящая функция. Вместе с тем она реорганизуется и действует в пространстве вокруг виновного и принципа виновности, т.е., как и прежде, вокруг воздаяния, теперь возведенного в принцип абстрактной справедливости, уважать которую вменяется в обязанность. Прежде открыто предназначенные для ослабления мести исправительные процедуры окутываются тайной по мере увеличения их эффективности. Непонимание, всегда охранявшее институты жертвоприношения, смещается теперь на механизмы самого рационального правосудия и окутывает их пеленой таинственности. Судебная система, начиная с того момента, когда ее господство становится уже полным, старательно скрывает свою настоящую функцию, а именно то, что делает ее похожей на месть. В отличие от мести, где за жертву не мстят, потому что она «не та», в судебной системе насилие поражает именно «ту» самую жертву, и при этом с такой сокрушительной силой и авторитетом, что всякий ответ на это становится невозможным⁴⁸.

В древней трагедии человек оказывался бессильным в своем противостоянии року и судьбе или воле божества. В Новое время он видел перед собой только огромную и непреодолимую мощь власти или государства, произвольно решающего его судьбу, и эта власть определяла его статус, его положение в социальной иерархии, само его право на существование. Собственно говоря, сам человек как субъект социума и отношений, развивающихся в нем, формируется и создается этой суверенной властью: актом субъективации выстраиваются все отношения господства-подчинения и, что особенно важно для понимания истории исправительных учреждений, порождается сама идея субъективной вины.

По М. Фуко, знаком вины и преступления, воплощением запрета и санкций ритуала нормализации становится *индивидуализированное «тело»* (физическое и «душевное»), которое обрамляется и формируется через дискурсивную матрицу правового субъекта. Субъекция есть буквально «делание» субъекта, принцип регуляции, согласно которому субъект формулируется или производится. Подобная субъекция является таким типом власти, который не только односторонне воздействует на данного индивидуума как форма господства над ним, но также приводит в действие субъекты или формирует их. (Так, Фуко пытается показать, что исторически судебная власть, воздействуя на уже данные субъекты, субординируя их, предшествует власти производящей, способности власти формировать субъекты⁴⁹.)

Мсть и жертвоприношение, которые в принципе могли быть обращены к лицу, не имеющему отношения к совершенному преступлению, т.е. к «третьему лицу», и не связанные принципом причинно-следственного детерминирования, постепенно уступали свое место четко артикулированной связке «преступление—наказание», индивидуализированной в своей основе, как и следующая за ее установлением система кар, персональных и личностных. По-прежнему и здесь насилие следовало за насилием, однако в самом институте наказания («общественной мести») в отличие от «частной» мести с ее принципом талиона уже не требовалось соблюдения эквивалентности и равномерности. На первый план наряду с неизбежной публичностью и демонстративностью выходила явная асимметричность, при которой наказание отнюдь не нуждалось в количественном соотношении с наказываемым деянием. В этом сложном процессе трансформации происходило и формирование самого субъекта правоотношения, субъекция, создание преступника.

Согласно Писанию, «закон порождает преступление», если противонасилие падало на самого носителя насилия, то оно тем самым становилось причастным его насилию, оно уже было неотличимым от него. Оно становилось *местью*, теряющей всякую меру, оно впадало именно в то, что как раз должно было его предотвращать: полагая насилию конец, нельзя было обойтись без насилия, но именно потому-то насилие и оказывалось нескончаемым. Чтобы успокоить возбужденные насилием страсти, нужно было ответить на них актом, который бы одновременно и не был слишком похож на требуемую и ожидаемую противником мсть, но и не слишком бы от нее отличался: такой акт должен был одновременно походить и на законное наказание, и на жертвоприношение, однако полностью не совпадая ни с тем ни с другим. Он был похож на законное наказа-

ние, поскольку речь шла о возмещении и воздаянии посредством насилия. Он был похож на жертвоприношение, поскольку новая жертва не имела отношения к совершенному преступлению: принцип вины здесь явно не соблюдался. Но подвергать насилию того, кто насилие уже совершил, означало риск заражения насилием, поэтому-то здесь и нарушалась та самая симметрия кар. В архаическом обществе в отличие от современного люди очень хорошо ощущали повторение тождественного и пытались положить ему конец при помощи иного. Современные люди не боятся взаимности насилия, и именно на нем теперь строится любое законное наказание — сокрушительный характер правового вмешательства не позволяет ему стать всего лишь первым шагом в порочном круге репрессий.

Наказание прежде всего демонстрирует явное, подавляющее превосходство, господство властного суверена над подданным и подсудимым. И одновременно с этим оно выступает как неотвратимая кара за посягательство на его власть, поэтому всякое преступление является и воспринимается теперь как насилие «государственное». Трагизм, выраженный в неизбывности самой виновности, вины преступника, требующей обязательного очищения через наказание и смерть, обусловлен неотвратимостью мощи карающей власти и неизбежностью кары. Власть воспринимает преступление как личное оскорбление и посягательство на свои прерогативы, поэтому вслед за преступлением, «униженным» суверена, казнь в качестве ответной меры суверена разворачивает на глазах у всех его непобедимую мощь. Ее цель — не столько восстановить нарушенное равновесие, сколько «вести в игру, как ее кульминационный момент, асимметрию между подданным, осмелившимся нарушить закон, и всемогущим государем, демонстрирующим свою силу». Она демонстрирует не меру, а, напротив, отсутствие равновесия и умышленную чрезмерность. «В литургии наказаний подчеркнута утверждается власть и присущее ей превосходство, которое обязано не просто праву, но также и физической силе монарха, который «обрушивается на тело противника и завладевает им»⁵⁰. (Расширительное понимание «тела», используемое Фуко в этом анализе, критически воспринимается некоторыми исследователями. Так, Дж. Батлер видит здесь излишнюю «юридизацию» физического: «по Фуко, подавление тела не только нуждается в том теле, которое оно стремится подавить, но идет дальше, расширяя подлежащую регуляции территорию телесного, формируя зоны контроля, надзора и подавления: тело, что предполагается данным в гегелевской модели, постоянно производится и пролиферируется в целях расширения области юридической власти»⁵¹.)

«Физицизм» телесного наказания неизбежно порождает и наиболее непосредственный аффект трагического — *страдание*. Поль Рикер в этой связи подчеркивал, что наказание прежде всего включает в себя страдание, которое относится к сфере чувств, к телесной сфере, и физическое зло, которое причиняется этим элементом наказания, присовокупляется к другому, моральному злу. Однако эта скорбь, болезненное и трагическое чувство, приходит не как случайность жизни, она вызвана волей, которая воздействует на другую волю, и этот второй элемент конституирует наказание, делая акцент на его мучительности. «Боль», составляющая сердцевину наказания, есть не столько действительное ощущение боли, сколько идея боли, неудовольствия, неудобства, — «боль» происходит от идеи «боли», поэтому и наказание должно использовать не столько тело, сколько представление. (Эрнст Юнгер в трактате «О боли» также обращал внимание на изменившийся «социальный» характер боли: «вместе с прогрессирующим опредмечиванием увеличивается степень, до какой возможно выносить боль. Кажется, будто человек обладает стремлением создать пространство, в котором боль, причем в совершенно ином смысле, чем еще недавно, может рассматриваться как иллюзия»⁵²).

Аффект страдания связан с другим, не менее трагическим аффектом — гневом. С одной стороны, гнев — это прерогатива власти, с другой — это мотивация для осуществления общественной мести. И поскольку гнев в принципе «количественно» неограничен, то его проявление гарантирует жестокую асимметричность предполагаемого наказания. И здесь уже не может идти речи о какой-либо эквивалентности. Ведь сами эти эквиваленты (формально выраженные в соотнесенности гипотезы и санкции нормы) устанавливаются властью, когда она вообще считает необходимым для себя соразмерить наказание совершенному преступлению, облекая эту акцию в обрамление гуманитарной идеологии или ссылаясь на конкретные политические цели.

Со временем страдание как основная цель наказания заменяется идеями перевоспитания и лечения, той *социальной терапией*, которой в данный момент требуют задачи социализации и солидарности. Если казнь (как и тюрьма) воплощала в себе истину социальной юрисдикции только применительно к разнородному и расколотому обществу, то «терапевтическое» перевоспитание лучше всего выражает требования однородно-нормализованного общества. Хотя и здесь принцип эквивалентности все еще остается в целостности и сохранности, просто здесь один из двух элементов диады (ответственность) начинает стремиться к нулю, а уже вслед за ним к нулю начинает

спускаться и другой ее элемент (санкция). В этой ситуации новые понятия «среда», «социальное положение», «бессознательность» и т.п. выстраивают и новую форму ответственности⁵³.

Таким образом, социализация порождает, устанавливает и использует метод господства, не стремящийся открыто демонстрировать все приоритеты власти и тем самым снижающий необходимость ее аффектации. Страсти уходят в прошлое, и на первое место выдвигается рациональный расчет и целесообразность — метод, заменяющий карательную демонстративность мало заметными, но от этого не менее эффективными техниками дисциплинарного регулирования и манипулирования, проникающего в самые глубины сознания и подсознания подвластных, цинично провозглашающий «гуманитарность» и «равенство» и от этого еще более эффективный и не терпящий никакой оппозиции и свободомыслия. Нормализуясь, т.е. распространяя на всех унифицирующую логику эквивалентностей («все равны по отношению к норме»), окончательно социализированное общество исключает из себя любые неудобные ему «антитела». Одновременно оно создает для них специальные институты и учреждения — тюрьмы, приюты, больницы, школы и фабрики, процветание которых начинается одновременно с появлением идеи о «правах человека». Социализация как раз и становится тем грандиозным переходом «символического обмена от личностей к социальной логике эквивалентностей. Любой социальный (или социалистический) идеал лишь дублирует собой этот процесс социализации, продолжению которого служит и либеральная мысль, добивающаяся отмены смертной казни»⁵⁴.

Смертная казнь в этих условиях утрачивает свой чрезвычайный, трагически-театральный характер. Смерть становится банальным и статистическим явлением, техническим способом решения социальных и политических проблем. Пронизывающий ее рационализм только усугубляет ситуацию: эквивалентное соотношение преступления и наказания в принципе не может быть рационально и математически просчитано, поскольку степень насилия не может быть заранее предопределена. А за попытками установления эквивалентности всегда скрывается бессознательное или сознательное желание власти нанести по преступлению предельно жестокий и асимметричный по силе удар. Смертную казнь можно отменить, но никак невозможно устранить эту диспропорцию. (Исключение смертной казни из арсенала карательных санкций исторически объяснялось, кроме прочего, еще одним вполне политическим мотивом: публичная казнь как процедура содержала в себе серьезную опасность политического характера. Люди, народ нигде не чувствовали себя бо-

лее близкими к наказуемым, чем участвуя в качестве зрителей в этих ритуалах, поскольку, подобно осужденным, они сами никогда так остро не ощущали для себя реальной угрозы «законного насилия», чинимого властью без порядка и без меры⁵⁵.) Сторонники отмены смертной казни может быть искренне хотели бы отменить ее, однако при этом не отменяя самого принципа ответственности. Но, как считал Ж. Бодрийяр, это бесполезные усилия, поскольку «сама по себе ответственность уже давно умерла». Как индивидуальный пережиток эпохи Просвещения, она была ликвидирована самой социальной системой, по мере того как та становилась все более рациональной.

Капитализму, основанному на личной заслуге, инициативе, индивидуальном предпринимательстве и конкуренции, поначалу нужен был сам идеал ответственности, а значит, как следствие, и его репрессивный эквивалент. Современной же системе властвования, основанной на бюрократическом программировании и плане, требуются механические, абстрактные и уже безответственные исполнители, а следовательно, в ней исчезает сама собой и вся ценностная система ответственности. Вслед за этим рушится и система правосудия: таким образом, анонимный индивид, во всем лишаемый ответственности, своими спонтанными действиями каждый раз дает лишь повод для рационально-механического действия бюрократических структур⁵⁶.

Идеология Просвещения под лозунгом «гуманности» обосновывала пресловутый принцип эквивалентности, не замечая при этом, что тем самым она лишь усиливает действие другого принципа, пришедшего из более отдаленной эпохи, — принципа «объективного вменения». Совершивший преступление должен быть наказан в независимости от мотивов, которые его побуждали к этому. Есть преступление — должно быть наказание. На совершившем преступление лежало «пятно», печать, знак, смыть который могла только кара, неизбежная, но соразмерная. Преступление (в религиозном толковании — грех) может быть искуплено, устранено, его следы могут быть очищены соответствующим образом. Теперь же эта запятанность уже есть явное посягательство на установленный порядок, поэтому и определяется она через ряд запретов. Очищение тогда выступает как акция, поступок, нацеленный на устранение «пятна», а наказание есть только момент из всего механизма этого поведения по устранению.

Такой аспект наказания называют «*искуплением*», и именно он несет на себе наиболее рационализированные черты. По мере того как прогрессировала сама эта рациональность, другая рациональ-

ность, «рациональность разума», пыталась привести в эквивалентное соответствие наказание и преступление. Достичь этого казалось возможным лишь при условии наличия «внутренней идентичности во внешнем существовании, понимаемом как равенство». И вот тут-то теория наказания сталкивалась с неустрашимой апорией: непризнание преступления означало нарушение права, а непризнание наказания влекло за собой сокрытие нарушения права. Разумеется, данная идеология стремилась создать ситуацию, в которой социальная защита одерживала бы верх над мстительностью, устрашение — над наказанием, угроза — над исполнением, а исправление — над подавлением. Но если вовсе исключать у субъекта правонарушения даже само намерение избежать нарушения права, то тогда упраздняется и сама идея нарушения и исчезает субъективная сторона преступления⁵⁷.

Просвещенческая идеология попыталась разобраться с этими противоречиями, лежащими в самой глубине отношений между принципом виновности и принципом эквивалентности, для чего она использовала наиболее близкий ей по духу конвенциональный подход. Вся уголовно-судебная реформа XVIII в. на уровне своих принципов довольно легко вписывалась в общую теорию договора. Гражданину предлагается принять раз и навсегда вместе с законами общества также тот закон, в соответствии с которым он сам может быть наказан. Тогда преступник с юридической точки зрения оказывается существом весьма парадоксальным: он нарушил договор и потому является врагом всего общества, но при этом он сам как бы участвует в применяемом к нему наказании как субъект, некогда участвовавший в создании закона, основанного на общественном договоре. Здесь право наказывать из субъективной мести суверена превращается в акт по защите общества. Однако такая защита при этом все же сохраняет все те же черты избыточности и асимметрии, которые теперь проявляются уже не в демонстрировании особой жестокости наказания и даже не в его неотвратимости, а в том огромном объеме господства, регламентирующего и дисциплинирующего существование и смерть индивида, которое осуществляет власть. Карательное правосудие уступает место технике манипулирования и контроля, а публичность наказания сменяется невидимым проникновением господства в души подвластных.

Указывая на неизбежность такой эволюции карательной системы, Мишель Фуко замечал, что в системе дисциплинарной власти карательному правосудию в качестве точки приложения, «полезного объекта» предлагается уже не само тело преступника, символически противостоящее телу короля-суверена, и даже не правовой субъект

идеального «общественного» договора, а некий безликий, анонимный, дисциплинарный индивид.

Предел французского уголовного правосудия при монархическом режиме — бесконечное расчленение тела цареубийцы, проявления сильнейшей власти над телом преступления... Идеальная точка нынешнего уголовного правосудия — бесконечная дисциплина... Публичная казнь логически завершает судебную процедуру, которую ввела инквизиция. Установление «надзора» за индивидами является естественным продолжением правосудия, пропитанного дисциплинарными методами и экзаменационными процедурами⁵⁸.

И все же при всем своем стремлении к рационализации всякая бюрократизация не может устранить иррациональную мотивацию и непредсказуемые последствия спонтанных действий. И «технизация» правосудия точно так же не исключает воздействия на принятие решений непредсказуемых и неожиданных мотивов явно иррационального характера. За рационально оформленными и идеологически выдержанными техниками дисциплинарного властвования по-прежнему проглядывает иррациональный аффект мстительности — любое сопротивление должно быть подавлено самым жестоким образом. Да и сама современная система наказания кажется более рациональной лишь потому, что более соответствует этому архаическому принципу мести. Вместо того чтобы всеми силами мешать мести, ослаблять ее, обходить или отклонять на второстепенную цель, подобно религиозным процедурам, судебная система ее только рационализирует, успешно кроит и ограничивает месть по собственному желанию, превращая ее прежде всего в эффективную технику «исцеления» и только во вторую очередь занимаясь уже профилактикой насилия. Такая рационализованная месть отнюдь не предполагает установления более глубокой связи с обществом. Напротив, она основана как раз на суверенной самостоятельности самой судебной власти. Однако эта последняя может существовать только в сочетании с по-настоящему сильной политической властью. Как и всякое техническое достижение, судебная власть является обоюдоострым оружием — как освобождения, так и подавления. Однако «мрак, окутывающий судебную систему», есть не что иное, как все та же непреходящая, вечно содержащаяся в законе, но так и недоступная индивиду трансцендентность священного, законного и легального насилия, действующего и поглощающего личность вполне обоснованно и законно, но при этом являющегося результатом как бы совместного социального «учредительства» в

отличие от спонтанного и имманентного насилия, столь греховного и незаконного⁵⁹.

* * *

Элемент сакрального, по-видимому, принципиально неустрашим из любой системы правосудия. Он ощущается даже там и тогда, когда принимает в ее недрах ритуальные формы процедур или обезличенную форму закона. К преступлению и наказанию человек по-прежнему относится с неким священным трепетом, видя в них проявление метафизического и неизбежного трагизма, который преследует его на всем жизненном пути. Ведь с ними связана и его смерть, тот самый порог, за которым уже господствует неизвестность. Совершив незаконные поступки по эту сторону «порога» и избежав воздаяния за них, он получит свою кару по другую сторону порога: трагическое не меняет своей сути и сакральное в нем по-прежнему играет первенствующую роль. Преступление и наказание — теневые стороны сакрального, и поэтому собственно религиозный момент в них неустрашим. Преступление намертво ассоциировано с грехом, наказание — с божественной карой: грех, только смутно ощущаемый в античной трагедии, демонстрирует в религиозно окрашенном правосознании всю свою мощь. Лишенный юридического содержания, грех означает не первоначальное нарушение права, закона, а онтологическое отделение, отсоединение. В опыте «отделения» юридический аспект является только вторичным, производным. Первичная же символика «божьего гнева» имеет трагический аспект, который уже изначально возникает как несовместимый с «лирическим акцентом». Своей «ночной стороной» он тяготеет к ужасу и примыкает к логике наказания. Однако эта символика коренным образом отличается от этой логики своим теофаническим характером. «В отличие от анонимного закона о наказании, от безличного требования водворения порядка, символ “гнев Божий” ставит человека перед лицом живого Бога, что помещает этот символ в один ряд с... поэтикой воли»⁶⁰. Трагичность гнева имеет свою, как дневную, так и ночную, сторону. Трагизм и лиризм устремляют человека к этической стороне таких понятий, как «закон», «религиозная заповедь», «преступление», «наказание». Следует отметить, что множество преставлений, казалось бы не связанных со сферой религиозного, таких как дар, выкуп, договор, наказание и пр., являющихся основой современной морали и права, были связаны с проблемой жертвоприношения). Юридический же смысл греха состоит в том, что грех является «юридическим» отношением одной воли к другой. И это весьма значимая ситуация, в которой даже

само наказание за грех также является грехом как таковым, т.е. «отделением» (Рикёр предлагает в этой связи деюридизировать само понятие греха и десакрализовать его как юридический феномен). Прегрешение и наказание действуют солидарно в смысле причинения общего ущерба «сообществу творения»: для ап. Павла наказание составляло часть целостного устройства, которое он называл *potos*, т.е. закон, имеющий свою внутреннюю логику. Этот закон связан с притязанием, носящим имя нарушения, включающего в себя осуждение и смерть, и только явление правды Божией отодвинуло «ветхий закон» на задний план⁶¹. Религиозное, из которого когда-то родилось само понятие закона, сохраняет свою непоколебимую значимость на всем протяжении истории отношений человека с законом. «Человек юридический», нагруженный первородным грехом, от которого его уже не может избавить жертвоприношение, трагизм своего существования особенно остро ощущает перед лицом неотвратимой кары, которая находится внутри него самого. Ощущение греха включает в себя и страх наказания, и смирение перед законным возмездием. И на этом строятся все современные исправительные системы, никогда не способные и не готовые из таинственной спутанности своего функционирования доходчиво объяснить человеку, почему именно они, эти самые процедуры и системы, имеют право самолично решать его судьбу и обрекать его на смерть.

Примечания

1. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. М., 1997. С. 159.
2. Иванов Вяч. Дионис и дионисейство. СПб., 1994. С. 291—292, 313—314.
3. Кахилл Т. Греческое наследство. СПб., 2006. С. 164.
4. Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. С. 184.
5. Гуасталла Р. Рождение литературы // Коллеж социологии. М., 2000. С. 320.
6. Кристева Ю. Силы ужаса. М., С. 122—124; Тодоров Ц. Теория символов. 2004. С. 208.
7. Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. М., 2002. С. 98.
8. Кайуа Р. Братства, ордена, тайные общества, церкви // Коллеж социологии. М., 2000. С. 150—151; Рикёр П. Символика интерпретации зла // Конфликт интерпретаций. М., 2000. С. 366.
9. Беньямин В. Указ. соч. С. 102—103.
10. Там же.
11. Кайуа Р. Указ. соч. С. 161.

12. *Хюбнер К.* Указ. соч. С. 200—202.
13. *Иванов Вяч.* Указ. соч. С. 214, 250—251.
14. *Хюбнер К.* Указ. соч. С. 208.
15. *Уайт С.* Гнев и политика // История и антропология. СПб., 2006. С. 53—54, 68.
16. *Лукач Г.* Душа и формы. М., 2006. С. 223—224, 225, 228.
17. *Батай Ж.* Радость перед лицом смерти // Коллеж социологии. М., 2004. С. 481—484.
18. *Батлер Дж.* Психика власти. Теория субъекции. СПб., 2002. С. 46.
19. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 308.
20. Там же. С. 304—305.
21. *Мосс М.* Очерк о природе и функции жертвоприношения // Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 69, 229—230.
22. *Кристева Ю.* Указ. соч. С. 93—94.
23. *Жирар Р.* Насилие и священное. М., 2000. С. 23.
24. Там же. С. 24.
25. Там же. С. 177, 323.
26. См.: *Савчук В.* Время нигилизма // Судьба нигилизма. СПб., 2006. С. 205—206.
27. *Жирар Р.* Указ. соч. С. 65, 67—68.
28. *Кристева Ю.* Указ. соч. С. 105.
29. *Жирар Р.* Указ. соч. С. 42.
30. *Беньямин В.* Указ. соч. С. 101—102.
31. *Бодрийяр Ж.* Указ. соч. С. 305.
32. *Жирар Р.* Указ. соч. С. 36—37, 64, 68.
33. Там же. С. 33, 185.
34. Цит. по: *Савчук В.* Время нигилизма // Судьба нигилизма. СПб., 2006. С. 206—207.
35. *Беньямин В.* Указ. соч. С. 103.
36. *Бодрийяр Ж.* Указ. соч. С. 306.
37. *Кристева Ю.* Указ. соч. С. 120.
38. *Лаку-Лабарт Ф.* Поэтика и политика. СПб., 1999. С. 36—37, 39.
39. *Беньямин В.* Указ. соч. С. 113, 117.
40. *Фуко М.* Нужно защищать общество. М., 2005. С. 190—191.
41. Там же. С. 191; *Элиас Н.* Придворное общество. М., 2002. С. 173.
42. *Беньямин В.* Указ. соч. С. 56—57, 67.
43. Там же. С. 75.
44. *Иванов Вяч.* Предчувствия и предвестия // По звездам. М., 2006. С. 157.
45. См. *Гольдман Л.* Сокровенный бог. М., 2001. С. 41, 380.
46. *Фуко М.* Нужно защищать общество. С. 189; *Колер И.* Шекспир с точки зрения права. СПб., 1899.

47. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 72—73.
48. Жирар Р. Указ. соч. С. 31.
49. Там же. С. 36—38.
50. Фуко М. Надзирать и наказывать. С. 73.
51. Рикёр П. Интерпретация мифа о наказании // Конфликт интерпретации. М., 2002. С. 435; Фуко М. Надзирать и наказывать. С. 137.
52. Юнгер Э. О боли // Рабочий, господство и гештальт. СПб., 2000. С. 519.
53. Бодрийяр Ж. Указ. соч. С. 301.
54. Там же. С. 299.
55. Фуко М. Надзирать и наказывать. С. 93.
56. Бодрийяр Ж. Указ. соч. С. 300—301.
57. Рикёр П. Указ. соч. С. 437—439.
58. Фуко М. Надзирать и наказывать. С. 131, 333—334.
59. Жирар Р. Указ. соч. С. 32—33.
60. Мосс М. Указ. соч. С. 104.
61. Рикёр П. Указ. соч. С. 453—454, 460.



Глава 7

Человек экзистенциальный*

7.1. Проблема свободы

Животное растворяется в «здесь и теперь» своего существования. «Здесь и теперь» не становится для него предметом, животное не наделено самосознанием. Иную ступень самоотнесенности занимает человек, который осознает собственную жизнь и собственное переживание. Он способен дистанцироваться от своей «жизненной середины», осознать себя как «я» в теле и как «я» вне тела. В человеке есть субъект, который способен испытывать свой центр как нечто противостоящее ему. «Я» представляет собой находящийся вне самого себя пункт, из которого человек может созерцать сценарий своей внутренней жизни. В силу этого человек по природе своей, на основании формы своего существования искусственен. Как эксцентричное существо, человек, лишенный равновесия, без своего места и времени, пребывая в ничто, лишенный родины, должен стать чем-то и создать себе равновесие¹.

Будучи вне места и времени, он делает возможным переживание самого себя и одновременно переживание своей безместности и безвременности, как стояния вне себя. Он положен в свою границу и потому переступает ее, ибо, как всякое живое, он не удерживается в своих границах.

Человек устроен таким образом, что всегда стремится стать иным, не таким, каков он есть в данный момент. Он не знает покоя, нигде не ведает пристанища, переходит от одного превращения к другому. Даже в осуществлении мысли, чувства и воли человек находится вне себя самого.

Иначе на чем же основана возможность фальшивых чувств, ложных мыслей, встраивание себя в то, что на самом деле не существует? На чем основана возможность стать (хорошим или плохим) актером, превращение человека в кого-то другого? Как получается, что ни другие личности, наблюдающие за человеком, ни в первую очередь сам человек не могут определенно утверждать, не исполняет ли он просто некую роль даже в моменты полного самозабвения и

* Работа осуществлена при финансовой поддержке РФФИ (грант № 08-06-00037).

отрешенности? Свидетельства внутренней очевидности не устраняют сомнений в достоверности собственного бытия. Оно неспособно преодолеть раскол, гнездящийся в самобытии человека, пронизывающий его в силу его эксцентричности, и поэтому никто не знает о самом себе, тот ли он, кто плачет или смеется, думает и принимает решения, или это делает та уже отколовшаяся от него самость, — его иное в нем, его дублер, а может быть, и антипод².

«Действительный внутренний мир» человека — это разлад с самой собой, из которого нет выхода, нет компенсации. Жизнь человека снова и снова рассыпается у него в руках, он постоянно носит в себе раскол, перелом, пустоту, зияние, пропасть, конфликт и т.п.

У него нет никакого «в себе», где можно было бы укорениться, найти собственное основание. Человеческая сущность как бы парит без опоры в воздухе, человек есть в конечном счете отсутствие всякого основания, ему самому суждено обосновывать, проявлять бытие сущего. Такая бессодержательность кажется чем-то загадочным и завораживающим. Человек, по Хайдеггеру, никогда не сводится к своей физической данности, а всегда есть то, чем он «занят», что его захватывает. Захватить его может только открывшаяся ему вдруг непотаенность вещей, их глубокая невыразимая тайна. Это и есть основное занятие человека, и образующееся из глубины этой «захваченности» мышление позволяет ему не просто жить среди вещей, но и различать между сущим и тем, что «истиннее», «выше», видеть духовный смысл и значимость всего окружающего³.

Способность *порождать ничто* между собой и существующим, производить дистанции и расстояния, вступать в отношение с каким-либо бытием, т.е. *выводить, выключать* себя из круга бытия, — эту способность Ж.-П. Сартр, ссылаясь на Декарта, именует *свободой*, которая выступает не как отдельная характеристика сознания, но фундаментальное состояние человека. Свобода человека предшествует его сущности и предопределяет ее возможность, сущность бытия человека пребывает в состоянии незавершенном в его свободе. «То, что мы называем свободой, невозможно отличить от бытия «человеческой реальности». Человек совсем не является вначале, чтобы *потом* быть свободным, но нет различия между бытием человека и его «свободным-бытием»⁴.

Свобода есть выбор, но свободу не выбирают. Мы не выбираем быть свободными, мы приговорены к свободе, брошены в нее. Величина свободы, раскрывающей суть человека, прямо пропорциональна величине вытесненной из понимания человеческого бытия объективности. *Человеческое бытие* — это бытие, которое есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть (Ж.-П. Сартр). То есть я

принадлежу к какой-либо расе, имею определенную группу крови, я мужчина или женщина, но все это не имеет ко мне отношения, все это не я. Я занимаюсь определенным делом, имею профессию столяра или физика, но все это не я, это никак не выражает мою человеческую сущность. У меня есть фамилия и имя, возраст, но все это не я. Это все обстоятельства моей жизни, и я смотрю на них, как отлетевшая душа смотрит с легкой грустью, но без сожаления на свою могилу и установленную на ней гранитную плиту.

Решающий аргумент, полагал Сартр, используемый здравым смыслом против свободы, состоит в том, чтобы напомнить нам о нашем бессилии.

Будучи не в состоянии по прихоти изменять ситуацию, мы, кажется, не можем изменить и сами себя. Я не «свободен» ни избежать судьбы своего класса, своей нации, своей семьи, ни даже основать свою власть или свою удачу, ни победить свои даже самые незначительные желания или привычки. Я родился рабочим, французом, наследственным сифилитиком или туберкулезником. История любой жизни, какая бы она ни была, есть история поражения. Коэффициент враждебности вещей таков, что нужны годы терпения, чтобы получить самый незначительный результат. Вдобавок «нужно покориться природе, чтобы ею повелевать», т.е. расположить мое действие в клетках детерминизма. Как бы ни казалось, что человек «делает себя», он представляет собой «бытие сделанное», сделанное климатом и почвой, расой и классом, языком, историей общности, частью которой он является, наследственностью, индивидуальными обстоятельствами своего детства, приобретенными привычками, большими и малыми событиями своей жизни⁵.

Но все эти ограничения не касаются сути свободы. Как бы мы ее ни ограничивали, она сама определяет рамки таких ограничений, благодаря свободе и возникают препятствия, и сама свобода становится свободой. Приговоренность к свободе обнаруживается в том, что человек всегда боится спецификации, боится быть кем-то конкретным, потому что это потеря универсальности, ограничение себя рамками профессии или должности, а следовательно, потеря свободы. Разумеется, чаще всего он не осознает этого страха, поскольку имеет дело не со страхом, а со скукой. Все вызывает рано или поздно скуку — работа, друзья, перемены погоды, даже сама жизнь, с ее взлетами и провалами, тянущаяся очень давно и тянущая неизвестно куда. Перед безднами этой скуки нас охватывает ужас пустоты, и мы стремимся ее чем-то заполнить: опять же работой, друзьями, книгами, развлечениями. Нам кажется, что мы бездарно тратим время, если оно проходит просто так, ничем не за-

полненное. Вместо того чтобы выдержать этот ужас, ибо только он дает интимное знание обо мне, о моей неприкаянной, принципиально свободной сущности, мы глушим в себе это чувство, подменяя его различными суррогатами, и тем самым остаемся внутри мира, захваченные его всевозможнейшими ловушками⁶.

Мы несем в себе *Ничто*, через нас оно приходит в мире, через нас в мире существует свобода. Любые попытки обустроиться в мире, любые проекты и надежды испепеляются сознанием свободы, нет никакой опоры этому сознанию, этому Ничто, коим является «я». В состоянии тоски я одновременно постигаю, что абсолютно свободен и что смысл в мир привносится только мною. Естественным является стремление бежать, уклониться от этого состояния, рассматривая себя извне как другого или же как «вещь». Бежать, правда, не удастся, так как «мы и есть эта тоска».

Человек все время пытается относиться к себе объективно, рассматривать себя как вещь среди других вещей, ищет для себя постоянное и прочное место в обществе, в государстве, в мироздании. Он живет так, чтобы скрывать от себя самого бездну Ничто, довольствуясь видимостью надежности и защищенности. Ужас пустоты в обыденной жизни спит.

Но лишь через этот ужас мы приходим к пониманию своей смертности и временности, ненадежности всех форм заботы о человеке, продиктованных цивилизацией, к осознанию собственной способности быть, т.е. к свободе в смысле спонтанности, инициативы, творчества. Когда человек перестает относиться к себе как к вещи среди других вещей, когда понимает, что никакого надежного и гарантированного места ему в этом мире не выделено, то оказывается, что под ногами нет никакой твердой опоры, что перед тобой разверста пропасть свободы, что мир неспособен больше ничего предложить, что он один, поскольку выпал из доверительных отношений с другими. Для этого нужно иметь мужество полагаться на самого себя, а не на «субстанциальную нравственность» государства, общества, общественной морали; уметь отказаться от тех способов облегчения жизни, которые предлагаются ему миром усредненных людей, найти силы, чтобы вернуть себя из затерянности в отчужденном мире вещей и вещных отношений.

О человеческом бытии никогда нельзя сказать: оно есть. То, что есть, остается позади как превзойденное. Эта превзойденная фактичность и называется прошлым. В прошлом человек становится частью мира, обнаруживает себя в мире как нечто овеществившееся, потерявшее свою трансцендентность. Субъективность переходит в объективность. Но то, что стало объективностью, — это уже не

человек. А человек, пока он остается человеком, присутствует в настоящем и всегда бежит от своего сегодняшнего существования, от своего настоящего. Если прошлое так или иначе обретает характеристики объективности, «бытия-в-себе», то настоящее есть чистое «ничто», оно не имеет никаких положительных определений «момента», «мгновения». Такое понимание настоящего противостоит овеществленному пониманию человеческой реальности, превращающему человека в мертвый объект.

Человек обладает своим бытием вне себя, впереди и позади. Позади его прошлое, а впереди его будущее. В качестве настоящего он не является тем, что есть (прошлое), и он есть то, чем не является (будущее)⁷.

Поскольку настоящее — пустое, бессодержательное ничто, только мгновение, тотчас превращающееся в прошлое, то человек весь устремлен в будущее, он постоянно претупает свои границы, его сущность — экстаз, будущее, возможно, будет тем пунктом, где он обретет положительное содержание, наполнится бытием, оставаясь человеком. Но будущее никогда не осуществляется, так как в момент осуществления цели оно «соскальзывает» в прошлое и таким образом оказывается «прошлым будущим». Это и предопределяет любую неудачу человеческого проекта синтеза «в-себе-для-себя-бытия»⁸. Причина этой предопределенности — свобода или «ничто». Ибо свобода предопределяет то, что «для-себя-бытие» всегда проблематично, практически неуловимо и в силу «обреченности человека на свободу» индивид даже при реализации цели тотчас «убегает» прочь в направлении нового будущего, отрицая уже достигнутое. Это изнурительное бегство всегда «во-вне-себя» представляет собой частный случай обреченности на провал всякой попытки освоиться в мире, найти свое незыблемое и законное место.

Человек хотел бы стать частью бытия, а не шарахаться в ужасе перед раскрывающимся в нем ничто, перед своей безупорностью и недостаточностью. Но такие стремления неизбежно терпят крах. Он хотел бы пребывать в чистом существовании, как пребывает в нем Бог. Но он всегда застывает в каком-то облике или форме, которую пытается преодолеть. Пытаясь обосновать себя в качестве бытия, а не «ничто», человек уничтожил бы себя как человека, как свободу. Но достоинство человека — в том, что ему ничего не дано в полной мере и всего нужно добиваться, прорываясь, надрывая душу, мучаясь, страдая.

Как пишет Э. Жильсон,

фактически дело обстоит так, словно мы все время должны бороться за установление этих отношений, вместо того чтобы мирно на-

слажаться ими, как данным благом. Мы существуем, и существуем в тождестве сами с собой, — однако не полностью. Мы немного не дотягиваем до нашей собственной дефиниции. Никто из нас не реализует вполне ни человеческой сущности, ни даже полного понятия своей собственной индивидуальности. Отсюда, вместо того чтобы просто существовать, мы постоянно прикладываем усилия, чтобы удержаться в бытии, чтобы сохранить себя и реализовать себя. Это верно в отношении всех чувствительных сущих, которые мы обнаруживаем вокруг себя. Мир непрестанно терзается усилиями, сотрясается порывами и находится в постоянном становлении. Также и человек находится все время в пути, переходя из одного состояния в другое⁹.

Таким образом, человек является *недостаточностью* как онтологическим источником любой недостаточности, незавершенности, которую можно обнаружить в мире. Человек — это непрерывное преодоление любой формы существования, незавершенная распадающаяся тотальность и отрицание конкретного бытия, невозможность совпасть или отождествить себя с какой-либо реальностью, — это непрерывно рассеивающаяся структура.

В этом смысле человек — это только идея, это путеводная звезда, которой мы руководствуемся. Человек является метафорой самого себя. Еще и потому, что все подлинно человеческие вещи — это вещи невозможные: невозможна любовь, которая только в краткие минуты жизни посещает человека, а потом растворяется в обыденной скуке существования и уходит, человек чаще всего любит тогда, когда любить нельзя, когда это опасно, когда угрожает смерть (если в повседневной жизни это не так заметно, то весь опыт художественной литературы, все ее сюжеты и коллизии свидетельствуют о таком положении вещей); невозможна совесть как постоянная и ровная настроенность жизни — если человек не святой, то подавляющее время своей жизни он выкручивается, приспосабливается, интригует, лжет и обманывает, чтобы добиться своих целей, мучается от этого, стыдится, переживает и необычайно гордится однажды совершенным совестливым поступком. И совесть, и любовь, и мудрость — эти бытийные состояния, проявления бытия в нас — являются лишь метафорами истинной жизни.

Жизнь как метафора — это жизнь «как будто», «как если бы», это жизнь как продукт вымысла, творчества, свободного произвола, каприза. Но тем не менее это и есть подлинная жизнь, к которой мы всегда стремимся, никогда ее не достигая в целом, но только в каких-то частностях, мгновениях, озарениях, которые и придают

смысл нашему хаотическому, бессмысленному, случайному, повседневному существованию.

Что же такое человеческое существование, если его нельзя свести ни к чему определенному и конкретному? То, что делает человека человеком, лежит вне того, полагал М. Шелер, что можно назвать жизнью. Этот принцип, противоположный всей жизни вообще, Шелер называл *духом*. В определение духовного существа входит экзистенциальная несвязанность, свобода. Духовное существо не привязано к влечениям и к окружающему миру, оно *свободно* от мира, от органического, от жизни, от всего, что относится к жизни, в том числе и от его собственного интеллекта, открыто миру, и только у такого существа *есть* мир. Его обращение с миром принципиально перевернуто в сравнении с животным. У животного нет никаких предметов, оно лишь экстатически вживается в свой окружающий мир, который оно в качестве структуры носит всюду, как улитка свой дом. Оно не может дистанцироваться от окружающего мира, а только это и превращает окружающее в мир. Человек научается обходиться с самим собой и со всем своим физическим и психическим аппаратом, как с чуждой вещью, которая находится в каузальной связи с другими вещами, и тем самым получать образ мира, предметы которого совершенно независимы от его психофизической организации, от его чувств и их пороков, от его потребностей и заинтересованности в вещах.

Только человек, — поскольку он личность — может возвыситься *над собой* как живым существом и, исходя из одного центра как бы *по ту сторону* пространственно-временного мира, сделать предметом своего познания *все*, в том числе и себя самого¹⁰.

Таким образом, человек — это свободное существо, превосходящее самого себя и мир, которое способно отказаться от телесного, биологического, физиологического и даже разумного существования, чтобы стать духом, способным познать сущность. По сравнению с животным, произносящим «да» действительности, человек отличается способностью к отрицанию ее, являясь аскетом жизни и вечным протестантом, вечным Фаустом, который не удовлетворяется окружающей действительностью, жаждет прорыва границ своего «здесь» и «теперь»¹¹.

Стать человеком можно, только все время высвобождаясь от всех сущностных определений, от всех коннотаций, от любого, биологического, социального, личностного, объективирования себя самого. Человек никогда не может себя опредметить, выразить до

конца в своих делах и поступках, в нем всегда есть много незавершенного, непроявленного. Человек — существо, трансцендирующее, постоянно переступающее самого себя, свои положенные им самим или кем-то границы. Он никогда поэтому не фиксируется в конкретных рамках, он постоянно впереди себя или выше. Можно только сказать, что человек — это постоянное стремление быть человеком. В определенном смысле человека никогда нет. Если не считать тех кратких мгновений, когда я сознаю себя существующим, «экзистирующим», как говорил С. Кьеркегор, человеком.

Проблема свободы, понимание того, что *свобода* — это величайшее *бремя* для человека, были важнейшими темами в творчестве Ф.М. Достоевского. Человеческая природа, по его мнению, полярна, антиномична и иррациональна. У человека есть неискоренимая потребность в иррациональном, в безумной свободе, в страдании. Человек не стремится непременно к выгоде. В своеволии своем человек сплошь и рядом предпочитает страдания. Он не мирится с рациональным устройством жизни. Свобода выше благополучия. Но сама свобода иррациональна и безумна, она влечет к переходу за грани, поставленные человеку. Эта безмерная свобода мучит человека, влечет его к гибели. Но человек дорожит этой мукой и этой гибелью. Судьбы Раскольникова, Ставрогина, Ивана Карамазова — это страдальческое странствование на путях своевольной свободы. Иван Карамазов будет последним этапом пути свободы, перешедшей в своеволие и бунт против Бога.

Мы живем в культурной среде, стремящейся взвалить на каждого из нас ответственность за собственную жизнь. Моральная ответственность, унаследованная от христианской традиции, стремится заставить каждого из нас обеспечить всю совокупность условий своего существования. Но никто не в состоянии вынести ответственность за свою жизнь. Человеку гораздо естественнее вручить свою участь, желания, волю кому-то другому. Человек приговорен к свободе, но люди боятся свободы, боятся ответственности. Они ищут того, кому бы можно вручить свою свободу, чтобы он снял с них страшное бремя ответственности, при которой я должен сам выбирать свой жизненный путь, сам отвечать за свои поступки. От свободы происходит все зло, все преступления и войны. В мире так много зла и страдания, потому что в основе мира лежит свобода. И в свободе — все достоинство мира и достоинство человека. Избежать зла и страдания можно лишь ценой отрицания свободы. Тогда мир был бы принудительно добрым и счастливым. Но он лишился бы своего богоподобия. Ибо богоподобие это прежде всего в

свободе. Тот мир, который сотворил бы бунтующий «эвклидов ум» Ивана Карамазова, в отличие от Божьего мира, полного зла и страдания, был бы добрый и счастливый мир. Но в нем не было бы свободы, в нем все было бы принудительно рационализировано. Это изначально, с первого дня был бы тот счастливый социальный муравейник, та принудительная гармония, которую пожелал бы свергнуть «джентльмен с ретроградной и насмешливой физиономией»¹².

Человека можно избавить от зла, сделать его счастливым, только отняв у него свободу. По мнению Великого Инквизитора, Христос, дав людям свободу, возложил на них страшное и невыносимое бремя¹³.

Людам нужна не свобода, а счастье, сытая обеспеченность и внешняя сила, авторитет, за который можно спрятаться и от врагов, и от личной ответственности за свою жизнь.

У нас же *все* будут счастливы, — говорит Великий Инквизитор Христу, — и не будут более ни бунтовать, ни истреблять друг друга, как в свободе Твоей повсеместно. О, мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей *для нас и нам покорятся*. И что же, правы мы будем или солжем? Они сами убедятся, что правы, ибо вспомнят, до каких ужасов рабства и смятения доводила их свобода Твоя. Свобода, свободный ум и наука заведут их в такие дебри и поставят перед такими чудами и неразрешенными тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих; другие, непокорные, но малосильные и несчастные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим и возопиют к нам: «Да, вы были правы, вы одни владели тайной Его, и мы возвращаемся к вам: спасите нас от себя самих»¹⁴.

Людей можно сделать счастливыми, «избавив их от великой заботы и страшных теперешних мук решения личного и свободного», но это, полагает Достоевский, будет счастье муравейника. А человеку нужно не счастье, а свобода. Его можно, полагал Достоевский, утопить в счастье с головой, дать ему такое экономическое довольство, чтобы ему совсем уже больше ничего не оставалось делать, кроме как спать, кушать пряники, но человек рискнет даже пряниками и нарочно пожелает самого пагубного вздора, самой неэкономической бессмысленности, единственно для того, чтобы ко всему этому положительному благоразумию примешать свой пагубный фантастический элемент.

Свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия, — вот это-то все и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту. И с чего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то нормального, какого-то добродетельного хотения? С чего это непременно вообразили они, что человеку надо непременно благоразумно выгодного хотенья? Человеку надо — одного только *самостоятельного* хотенья, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела¹⁵.

Страдание и бедность людей, полагал Достоевский, происходят не оттого, что человек эксплуатирует человека, один класс — другой класс, а оттого, что человек рожден свободным существом, свободным духом и предпочитает страдать, только бы не лишиться свободы духа. Свобода человеческого духа есть и свобода зла, а не только добра. Но свобода зла ведет к своеволию и самоутверждению человека, своеволие же порождает бунт, восстание на самый источник духовной свободы. Свобода есть бремя, путь свободы — крестный путь страдания. И вот человек в слабосильном бунте своем восстает против бремени свободы. Свобода переходит в рабство, принуждение.

В современном обществе постмодерна свобода человека оказывается столь же проблематичной и трагической. Человек становится тем, что из него сделали СМИ, реклама, культурные и политические стандарты сегодняшней европейской или американской жизни. Он как бы становится набором протезов: его разум делается все более искусственным, его тело также является продуктом развития современной хирургии (от идеального лица, полученного хирургическим путем, до изменения пола). Когда человек освоит процесс безопасного клонирования, над ним не будет властна даже смерть. В настоящее время осуществляется мечта о бесконечном воспроизведении своих точных копий-близнецов, призванном заменить половое размножение, которое несет в себе идею смерти, мечта, позволяющая обходиться без партнера и идти от подобного к подобному. Современные машины, клоны, протезы тяготеют именно к этому типу воспроизводства и насаждают его среди существ, снабженных признаками пола. Все современные исследования, полагал Ж. Бодрийяр, в особенности биологические, направлены на совершенствование этой генетической подмены, этого последовательно-

го, линейного воспроизводства, клонирования, партеногенеза, маленких холостых механизмов.

Искусственность человека усиливается современным использованием компьютера: здесь человек не думает в том же смысле, в каком он не бежит во время бега трусцой. Он лишь заставляет свой разум функционировать, как заставляет свое тело бежать. Сегодня мы живем в воображаемом мире экрана, интерфейса, удвоения, смежности, сети. Все наши машины — экраны, внутренняя активность людей стала интерактивностью экранов. Ничто из написанного на экранах не предназначено для глубокого изучения, но только для немедленного восприятия, сопровождаемого незамедлительным же ограничением смысла и коротким замыканием полюсов изображения.

Изменилась вся парадигма чувствительности. Осязаемость, полагает Ж. Бодрийяр, не является более органически присущей прикосновению. Чтение с экрана осуществляется отнюдь не глазами. Это нащупывание пальцами, в процессе которого глаз двигается вдоль бесконечной ломаной линии. И голос, который мы слышим в радиоприемнике, функциональный, ненастоящий. Это уже не голос в собственном смысле слова, как и то, посредством чего мы читаем с экрана, нельзя назвать взглядом¹⁶.

В таких условиях вообще снимается проблема свободы. Ее больше не существует. Нет ни выбора, ни возможности принятия окончательного решения. Любое решение, связанное с сетью, экраном, информацией и коммуникацией, является серийным, частичным, фрагментарным, нецелостным.

Можно предположить, что фантастический успех искусственного разума вызван тем, что этот разум освобождает нас от разума природного; гипертрофируя операционный процесс мышления, искусственный разум освобождает нас от двусмысленности мысли и от неразрешимой загадки ее отношений с миром. Не связан ли успех всех этих технологий с функцией заклинания злых духов и устранения извечной проблемы свободы? Какое облегчение! С виртуальными машинами проблем более не существует. Вы уже не являетесь ни субъектом, ни объектом, ни свободным, ни отчужденным, ни тем, ни другим: вы все тот же, пребывающий в состоянии восхищения от коммутаций. Свершился переход из ада иного к экстазу одного и того же, из чистилища изменений в искусственный рай сходства¹⁷.

7.2. Проблема человеческого существования

Быть человеком можно, как уже говорилось, только все время высвобождаясь от всех сущностных определений, от всех коннотаций, от любого, биологического, социального, личностного, объективирования себя самого. Это и значит быть живым человеком, ибо всякие определения и спецификации омертвляют. Мне, например, говорят, что я злой, но я против такого маркирования моей сущности. Это слишком просто для такого сложного существа, каковым я являюсь¹⁸.

Быть живым — значит стремиться освободиться от прошлого и от такого настоящего, которое является лишь тенью прошлого. Каждая юная душа, считал Ницше, должна думать об этом и стремиться к своему освобождению, так же как и эпоха в целом. Возможно, какому-нибудь отдаленному потомству наша эпоха будет казаться самым темным и неизвестным, самым нечеловеческим отрезком истории, в котором господствовали не живые люди, а подобия людей. Напротив, как много надежд, считал Ницше, будут питать те, кто не чувствует себя гражданами этого времени, ибо, будь они таковыми, они также служили бы тому, чтобы убить свое время и погибнуть вместе с ним.

Живой человек всегда находится в таком месте, где нет пространства и времени, нет вещей самих по себе добрых и красивых, благородных и возвышенных, нет удвоения мира. Есть маленькая мерцающая точка индивидуального сознания в темных безднах. Это особенно относится к философски мыслящему человеку, который должен постоянно преодолевать настоящее, вырваться из его оков, из его стереотипов, из огромного количества усыпляющих и успокаивающих своей массивностью и надежностью знаний, которые существуют в каждую эпоху, из сложившихся представлений о жизни и смерти. Надо быть судьей всему тому, что сложилось, затвердело и омертвело.

Суждение старых греческих философов о ценности жизни говорит бесконечно больше, чем современное суждение, потому что они имели вокруг себя и перед собой самую жизнь в ее пышнейшем расцвете и потому что у них настроение мыслителя не затемнялось раздором между желанием свободы, красоты, величия жизни и влечением к истине... Современный же мыслитель, повторяю, всегда будет страдать от невыполнимого желания: он будет требовать, чтобы ему сперва показали снова жизнь — настоящую, красную, здоровую жизнь, и лишь затем он сможет произнести о ней свой приговор. По меньшей мере, в отношении самого себя он будет счи-

тать нужным быть живым человеком прежде, чем иметь основание признать себя справедливым судьей¹⁹.

Человек есть ничто, потому что всякое что-то относится к его сущности, а не к существованию.

Если человек по-настоящему внутренне пройдет до конца весь этот путь опыта, что само по себе и непостижимо, то высвободившееся в нем до известной степени за счет осаждения любых мысленных содержательных свидетельств и явится опытом существования в строгом экзистенциально-философском смысле²⁰.

Пройти этот путь, — значит выявить то, что является в тебе самым главным, а это главное не составляют ни знания, ни мудрость, ни щедрость души, главное — это ощущение себя *живым*, существующим. Это очень трудное, почти невозможное, ощущение, которое возникает только в какие-то мгновения жизни и озаряет светом понимания, светом бытия всю остальную жизнь, погруженную во мрак обыденности, деловитости, скуки. Быть живым — значит чувствовать в глубине себя силы, превышающие все мои таланты и способности, чувствовать свою причастность к этим силам, чувствовать, что жизнь есть дар, приобщающий меня к жизни вообще, к чистому существованию, которое доступно только Богу. *Существование* — не автоматический процесс, а постоянное рождение, стоит застыть в какой-то одном образе — и ты уже теряешь нить существования, душа твоя застывает, и мир становится обыденным, скучным и прозаичным. *Чистое существование* — это не существование в каком-то образе, это просто ощущение себя живым. Сначала надо быть живым, как обладающим живой душой, которая является камертоном мира, отзывающимся на все его события, на его таинственность, красоту, осмысленность, на его цвета и звуки и т.д.

И совесть и любовь как все истинно человеческие качества существуют только в бодрствующем, напряженном состоянии, когда мое существование открывается мне в глубине моей субъективности. Но чем больше мы осваиваемся с внутренней жизнью, чем лучше опознаем удивительную и текучую множественность, которая нам таким образом открывается, тем более чувствуем неуловимость и непостижимость сущности нашего «Я». Субъективность не концептуализируема, она являет собой непознаваемую пропасть, не доступную идее, понятию или образу, любому типу науки, интроспекции, психологии или философии. Любая реальность, познанная с помощью понятий или идей, постигается в качестве объекта, а не

субъекта. Но субъективность непознаваема, она ощущается как благотворная и всеохватывающая ночь.

Субъективность — это овладение собой благодаря собственному дару — дару существования. Но для этого нужно глубокое внутреннее преобразование «Я», интуитивное понимание своей укорененности в бытии. В подобной интуиции открывается действительная бездна субъективности, открывается *врожденная щедрость существования*²¹.

Человек всегда, сознательно или бессознательно, стремится к чистому существованию, стремится освободиться от сущего: от своего тела (болезни, старости, смерти), от мира, в котором никогда не воплощаются в действительность никакие идеи и мечтания, от общества, в котором невозможна полная свобода, от других людей, поскольку невозможно постоянное пребывание в состоянии любви или доброты. Чистая воля, чистая вера, чистая любовь, чистая мысль — это те стихии, которые для человека существуют только как метафоры, но это не метафоры ума, а метафоры жизни. Я могу любить, если могу существовать в стихии любви, быть способным к любви, т.е. иметь живую душу, откликающуюся на боль и страдания других людей; я могу мыслить о чем-то конкретном, мыслить оригинально и интересно, если могу удерживаться в чистой стихии мысли, в особом внутреннем сосредоточении, духовном напряжении, когда только и может возникнуть любая конкретная мысль о чем-либо. Я могу верить, если мне доступна чистая вера, которая не мысль, не убеждение в существовании личного трансцендентного Бога, а внутреннее состояние духа, живая полнота сердца, подобная, как считал Франк, свободной радостной игре сил в душе ребенка²².

Чистое существование возможно в полной мере или только в младенчестве и первых годах детства, когда человек еще не отягощен никакими грехами, нет никакого разлада между сущим и должным, нет никакой вины; или в той стадии зрелости или мудрости, которой человек достигает специфическим усилием. Пребывание в таком чистом существовании и есть опыт бытия, последнее открывается нам постольку и так долго, поскольку и как долго мы можем в нем удерживаться.

Таким образом, подлинно существующий человек является метафорой самого себя, ибо он — только проект, задание, которое никогда не осуществляется и в принципе не может осуществиться, поскольку человек не может жить в чистом существовании, так как он никогда и не живет, а только собирается жить или вспоминает о тех

мгновениях, когда он действительно жил. Человеческая жизнь — это всегда цепь неудач, ибо в ней, если это человеческая, а не животная жизнь, никогда ничего не получается, по большому счету — мысль изреченная оказывается ложью, замысел не совпадает с результатом, периоды вдохновения очень кратки и всегда сменяются опустошенностью или разочарованием²³.

Существование противоречиво, поскольку всегда хочется утвердиться в чем-то конкретном, получить специальность, профессию, устойчивый быт, ясное видение перспектив. И в то же время любая устойчивость и постоянство пугают, поскольку человек видит границы, пугает всякая завершенность, законченность, все время хочется вырваться из застывшей формы, поломать ее. И если нельзя поломать, то человек начинает воображать себе другую жизнь, более яркую, более счастливую, в которой он обладает многочисленными талантами, живет свободно, имеет много друзей и совершает различные подвиги. Очень много людей часть своей жизни проводят в призрачном, воображаемом мире, и этот воображаемый мир — вовсе не бессмыслица, не излишняя роскошь, он помогает нам принять жесткие условия реального существования, примириться с ними, переносить их.

Примечания

1. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004. С. 254.
2. Там же. С. 259.
3. См.: *Heidegger M.* Der europaische Nihilismus. Pfüllingen, 1967. S. 95.
4. *Сапир Ж.-П.* Бытие и ничто. М., 2004. С. 62.
5. Там же. С. 489—490.
6. «Мы все знаем в отдельные мгновения, что широчайшие планы нашей жизни создаются лишь для того, чтобы убежать от нашей истинной задачи, что мы охотно хотели бы куда-нибудь спрятать свою голову, где бы наша стоглазая совесть не могла нас поймать, что мы спешно дарим свое сердце государству, добыванию денег, общению с друзьями или науке, только чтобы не владеть им более, что мы даже отдаемся барщине ежедневного труда с такой горячностью и бешенством, какие вовсе не нужны для нашей жизни, — потому что, нам кажется, нужнее всего не приходиться в сознание. Все полны этой спешки, ибо каждый бежит от себя самого; и все робко скрывают эту спешку, ибо хотят казаться довольными и не показать своей нищеты более зорким наблюдателям; все испытывают потребность в новых

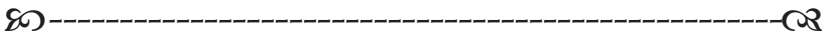
звучных словесных погремушках, чтобы обвешать ими жизнь и тем придать ей что-то шумно-праздничное. Всякому известно то странное состояние, когда нас внезапно одолевают неприятные воспоминания, и мы стараемся порывистыми жестами и звуками изгнать их из сознания; но по жестам и звукам обычной нашей жизни можно угадать, что мы все и постоянно находимся в подобном состоянии, — в состоянии страха перед воспоминанием и самоуглублением. Что же так часто задевает нас, какая муха не дает нам спать? Вокруг нас бродят привидения, каждое мгновение жизни хочет нам что-то сказать, но мы не хотим слушать эти таинственные голоса. Мы боимся, когда мы одни и в тишине, что нам прошепчут что-то на ухо, и потому мы ненавидим тишину и оглушаем себя общением с людьми». (*Ницше Ф.* Несвоевременные размышления // *Ницше Ф.* Избранные сочинения: В 3 т. Т. 2. М., 1994. С. 41—42).

7. См.: *Сартр Ж.-П.* Указ. соч. С. 153.
8. «В-себе-бытие» — в сартровской терминологии это окружающий мир, природа, общество, объективность любого рода, «для-себя-бытие» — это человек, личность.
9. *Жильсон Э.* Введение в философию св. Фомы Аквинского // *Жильсон Э.* Избранное. Т. 1. СПб., 1999. С. 426. «Будь ничто, — писал индийский мыслитель Дж. Кришнамурти, — будь пустыней в себе, надеясь с помощью других найти воду. Будь пустым, бедным, несчастным, неудовлетворенным, свободным от интересного или важного, надеясь обогатиться через других... Семейей, нацией, любящими, разными фантастическим верованиями надеются покрыть эту пустыню цветами. Так они ловятся на крючок на все эти вещи, все это приносит боль и неопределенность, а пустыня кажется еще суше, чем ранее. Но и избегая привязанностей, мы все равно остаемся в той же сухой пустыне» (*Second Penguin Krishnamurti Reader. L., 1979. P. 260*).
10. *Шелер М.* Положение человека в космосе // *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994. С. 160.
11. См.: Там же. С. 164.
12. См.: *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // *Бердяев Н.А.* о русской философии. Свердловск, 1991. С. 67.
13. «Вместо того чтоб овладеть людскою свободой, ты умножил ее и обременил ее мучениями душевное царство человека вовски. Ты возжелал свободой любви человека, чтобы свободно пошел он за тобою, прельщенный и плененный тобою. Вместо твердого древнего закона — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве твой образ пред собою, — но неужели ты не подумал, что

он отвергнет же наконец и оспорит даже и твой образ и твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора? Они воскликнут наконец, что правда не в тебе, ибо невозможно было оставить их в смятении и мучении более, чем сделал ты, оставив им столько забот и неразрешимых задач» (*Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. М., 1991. Т. 1. С. 329).

14. Там же. С. 333.
15. *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Бесы. Записки из подполья. М., 1994. С. 457. «Именно свои фантастические мечты, свою пошлейшую глупость пожелает удержать за собой единственно для того, чтоб самому себе подтвердить (точно это так уж очень необходимо), что люди все еще люди, а не фортепьянные клавиши, на которых хоть и играют сами законы природы собственноручно, но грозят до того доиграться, что уж мимо календаря и захотеть ничего нельзя будет» (Там же. С. 459).
16. «Кибернетическая революция подводит человека, оказавшегося перед лицом равновесия между мозгом и компьютером, к решающему вопросу: человек я или машина? Происходящая в наши дни генетическая революция подводит человека к вопросу: человек я или виртуальный клон? Сексуальная революция, освобождая все виртуальные аспекты желания, ведет к основному вопросу: мужчина я или женщина? (Психоанализ, по меньшей мере, положил начало этой неуверенности.) Что же касается политической и социальной революции, послужившей прототипом для всех других, она, предоставив человеку право на свободу и собственную волю, с беспощадной логикой заставила его спросить себя, в чем же состоит его собственная воля, что он хочет на самом деле и чего он вправе ждать от самого себя. Поистине неразрешимая проблема. Таков парадоксальный итог любой революции: вместе с ней приходят неопределенность, тревога и путаница» (*Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М., 2000. С. 38—39).
17. Там же. С. 86—87.
18. «Я не только злым, но даже и ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым. Теперь же доживаю в своем углу, дразня себя злобным и ни к чему не служащим утешением, что умный человек и не может серьезно чем-нибудь сделаться, а делается чем-нибудь только дурак. Да-с, умный человек девятнадцатого столетия должен и нравственно обязан быть существом по преимуществу бесхарактерным; человек же с характером, деятель, — существом по преимуществу ограниченным. Это сорокалетнее мое

- убеждение. Мне теперь сорок лет, а ведь сорок лет — это вся жизнь..» (*Достоевский Ф.М.* Записки из подполья).
19. *Ницше Ф.* Несвоевременные размышления // Ницше Ф. Избранные произведения: В 3 т. Т. 2. М., 1994. С. 26—27.
 20. *Большов О.* Философия экзистенциализма (Философия существования). СПб., 1999. С. 38.
 21. См.: *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 242.
 22. *Франк С.* С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 259.
 23. Толстой в 80 лет признавался: «Я часто представляю себе героя истории, которого я хотел бы написать. Человек, воспитанный, положим, в среде революционеров, сначала революционер, потом народник, социалист, православный, монах на Афоне, потом атеист, семьянин, потом духоборец, все начинает, все бросает, не кончая. Люди над ним смеются. Ничего не сделал и безвестно помирает где-нибудь в больнице. И умирая, думает, что даром погубил свою жизнь. А он-то — святой». (Цит. по: *Шестов Л.* Власть ключей // Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 171.) Подпольный человек у Достоевского говорит: «О господи, ведь я, может, потому только и считаю себя за умного человека, что всю жизнь ничего не мог ни начать, ни окончить».



Глава 8

Человек массовый*

8.1. Массовость как естественное состояние

Одно из социальных состояний существования человека — это жизнь в стаде, массе, но при этом в условиях цивилизации. Это состояние в общем естественное, но серое, безликое и безличное. Стадное в нас — это нежелание рисковать своим хрупким благополучием, нежелание выделяться; это стремление быть похожим на других, быть как все. Чтобы не подвергать себя слишком большим неприятностям, люди держатся излюбленной максимы: поступай всегда только так, как поступают другие. Они, таким образом, напоминают сообщество, где все уселись в круг — один к другому, как в стаде гусей или баранов каждый идет непременно за своим предшественником, не заботясь, куда же он, собственно, идет, то мне кажется всегда, что сквозь их крик и блеяние до меня долетают произносимые слова: “Не стану я выделяться”», — писал А. Шопенгауэр.

Мы не являемся людьми только по факту своего рождения. Физическое рождение отдельного человека отнюдь не такое решающее и исключительное событие, каким кажется. Конечно, оно знаменует собой важный переход от внутриутробного существования к жизни вне утробы матери. Но во многих отношениях ребенок и после рождения остается таким же, каким был до него: сначала он не может различать окружающие его предметы, не может сам есть; он полностью зависит от матери и без ее помощи погиб бы. Ребенок начинает узнавать предметы внешнего мира, эмоционально реагировать на внешние воздействия, брать в руки вещи, координировать свои движения, ходить. Но этим еще не заканчивается процесс его «человеческого» рождения. Постоянно ребенок учится говорить, пользоваться вещами, познает их назначение, учится вступать в отношения с другими людьми, избегать наказания и заслуживать расположение и похвалу, понемногу учится любить, развивать свое мышление, объективно смотреть на мир. Такое рождение

* Работа осуществлена при финансовой поддержке РФФИ (грант № 08-06-00037).

ние — в общепринятом значении этого слова — всего лишь начало рождения в более широком смысле. Вся жизнь индивида есть не что иное, как процесс рождения самого себя. По существу, полагал Э. Фромм, мы должны бы полностью родиться к моменту смерти. Но судьба большинства людей трагична: они умирают, так и не успев родиться.

Не успеть родиться — значит так и не вырваться из стада, из массы себе подобных, не стать уникальной, неповторимой и самобытной личностью. Недаром во всех религиях существует символ «второго рождения», рождения в духе. Не родившись в духе, мы остаемся в лучшем случае детьми — наивными, недалекими и иногда жестокими.

Чаще всего мы видим, что существование такого «неродившегося» человека, достигшего зрелого возраста, не вызвано никакой необходимостью: мало что изменилось бы в мире, если бы он никогда не существовал, ибо он повторяет те же слова, те же дела, которые до него уже тысячи раз повторялись. Он уже много раз был в этом мире, и нет никакой нужды ему возникать снова. Почти каждый человек может сказать о себе: мое рождение случайно, я мог бы и не появиться на свет, если бы случайно не встретились мои родители; я родился в этой стране, а не в другой, в этом времени, а не раньше и не позже; мужчиной, а не женщиной; с этим набором психологических особенностей и способностей, изменить или развить которые я чаще всего не в силах. Люди случайно появляются на свет и в большинстве своем бесследно исчезают: умирают родственники, прерывается род, исчезают записи в церковных книгах или в загсах, волны небытия смыкаются над головой человека, и больше нет никаких доказательств, что он вообще когда-либо существовал. Не только отдельные люди, но целые народы исчезли бесследно, и можно, реконструируя существующие языки, строить смелые гипотезы об их существовании.

Многих, можно даже сказать, почти всех, в будущем ожидает эта пропась небытия. Мир не заметил моего рождения, как не заметит и моей смерти. Только временами, особенно под влиянием произведения искусства, что-то берedit нам душу, какие-то отзвуки и тени то ли упущенных возможностей, то ли еще не растаявших надежд пробуждаются в нас, и нам кажется, что еще не все потеряно, что настоящая жизнь, полная страсти, вдохновения, риска и любви, еще впереди.

Так и не успевший родиться — это человек, не заметивший самого себя, своей странности и непохожести ни на что окружающее, своей чуждости миру, не почувствовавший в себе ни бессмертной

души, ни Бога, ни неизбывной трагичности собственного существования. Поэтому массовый человек — это и социальная категория, и определенное состояние, которого не может избежать никто, потому что нельзя все время жить в душевной напряженности, трагическом мироощущении или в благодати, чувствуя присутствие Бога. Человек часто «отпускает поводья» и живет так, как растет трава, — бездумно и безоглядно: ни во что не вмешиваясь, никуда не стремясь и не надрывая душу. Нет ни одного человека, в той или иной степени не причастного массе. Мы люди массы в той степени, в какой каждый из нас является естественным человеком, в какой нас побеждают наши животные страсти и наклонности, в какой мы живем, «не приходя в сознание», т.е. живя автоматически, инстинктивно, — спим в буквальном смысле этого слова.

Но есть люди, которые живут преимущественно именно в таком состоянии, претендуя лишь на то, чтобы жить как все: не высовываться, соблюдать закон очереди, ненавидеть исключения.

Можно сказать, что естественный и массовый человек — это понятия совпадающие. Массовый человек — более поздняя модификация человека естественного. Как социальное явление, он возникает с появлением массового производства, больших городов, массы людей, отчужденных от земли, от традиций, от памяти предков, от религии.

Возникает, согласно О. Шпенглеру, достаточно давно: во времена Фронды и Английской революции. Появляется особый тип людей, который во всех цивилизациях совершенно одинаково обозначается как «толпа», «сброд» или «чернь».

В больших городах, которые единолично все теперь и определяют... собираются отряды населения, утратившего почву, находящегося вне каких-либо общественных связей. Оно не ощущает своей принадлежности ни к какому бы то ни было сословию, ни к какому бы то ни было профессиональному классу, в глубине души даже к рабочему классу оно не принадлежит, хотя оказывается вынуждено работать; по своему инстинкту сюда могут относиться члены всех сословий и классов — стронутые с земли крестьяне, литераторы, разорившиеся деловые люди, но, прежде всего, сбившаяся с пути аристократия, что с ужасающей ясностью обнаружила эпоха Катилины. Их сила далеко превосходит их численность, потому что они всегда тут как тут, всегда поблизости великих решений, готовые на все и лишённые какого-либо благоговения перед всем упорядоченным, пускай даже то будет порядок внутри революционной партии. Лишь они и сообщают событиям ту разрушительную мощь, которая отличает Французскую революцию от Английской и вторую тиранию от первой. Буржуазия с неподдельным страхом уклоняется от

этой толпы, более всего желая, чтобы ее с ней не путали... однако под напором событий провести границу оказывается невозможно, и всюду, где буржуазия наносит старым порядкам свои пустяшные, если сопоставить их с численностью ее самой, удары — пустяшные потому, что всякий миг на карту оказывается поставленным ее внутреннее единство, толпа эта пробивается в ее ряды и на самую верхушку, в преобладающем большинстве случаев только и решая успех дела и очень часто оказываясь способной утвердиться в достигнутом положении, причем нередко это происходит с моральной поддержкой со стороны образованных слоев, привлеченных сюда рассудочными построениями, или же поддержкой материальной со стороны власти денег, которая переводит опасность с себя на аристократию и духовенство².

Философия этой массы — примитивный рационализм, религия состоит в критике, а политика — в выбрасывании лозунгов. То, что было для ранних религий несколькими сделавшимися переживанием символами — как Гроб Господень для крестоносцев или существо Христа для эпохи Никейского собора, — во всякой цивилизованной революции находит выражение в двух-трех воодушевленных выкриках. И эти лозунги оказываются наидейственнейшими силами на протяжении приблизительно двух столетий, обнаруживая свое превосходство над умом, породой, расой, «тактом крови», голос которой становится все тише внутри каменного мира раскинувшихся городов.

Масса — это устойчивый вид людей, специфическая порода, настолько сильно распространившаяся, что ныне можно с полным правом говорить об «антропологической катастрофе». Х. Ортега-и-Гассет считал, что массы уже не имеют отношения к культуре, они вне культуры. Массовый человек не меряет себя никакой особой мерой, он ощущает себя таким, как все, и ничуть этим не удручен, наоборот, гордится своей одинаковостью с другими. Человек как личность всегда старается открыть в себе талант, какое-нибудь особое дарование и, не открыв, чувствует себя бездарностью, серостью. Человеку массы такие переживания несвойственны. «Особенность нашего времени в том, — писал Ортега-и-Гассет, — что заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают свое право на нее и навязывают ее всем и всюду»³.

Массового человека характеризуют, с точки зрения Ортеги-и-Гассета, две черты: беспрепятственный рост жизненных запросов и врожденная неблагодарность ко всему, что сумело облегчить ему жизнь. Массу больше всего заботит собственное благополучие и меньше всего — истоки этого благополучия.

Тем не менее нужно иметь в виду, что поскольку ни об одном человеке нельзя сказать, что он типичный и ярко выраженный человек массы, то понятие «масса» — это определенная идеализация, гиперболизация естественных свойств и качеств человека. Часто интеллигентные, утонченные, очень образованные люди под давлением страха совершают такие подлости, обнаруживают такое коварство, что в эти минуты мало чем отличаются от стадного животного. И столь же часто мы видим примеры героического самопожертвования в людях, в образе жизни которых вроде бы совсем мало человеческого.

Когда Ницше или Шопенгауэр пишут о стаде, нужно иметь в виду не столько особую разновидность людей, сколько одно из необходимых измерений человеческого существования.

Стадо, писал Ницше, — это коллектив серых, безличных и безликих существ, руководствующийся только одним чувством — чувством злобной зависти ко всему выдающемуся, яркому, талантливому. Члены стада — это неудачники, люди, которые никогда в жизни ничем не рисковали — ни здоровьем, ни жизнью, ни богатством, никогда не решались на самостоятельный своевольный поступок, никогда не решались «выйти из-под закона», который ограничивал их свободу. Но если не рискуешь, то ничего не добьешься. По большому счету надо рисковать жизнью, ведь все равно мы ее рано или поздно потеряем, какое значение имеют еще двадцать или тридцать лет нудной и серой жизни, которую проживает человек, ничем не рискнувший. Массовое, стадное начало, живущее в каждом из нас, имеет свои глубокие социальные корни.

Сущность массы (или стада, по Ницше) составляют три инстинктивные силы: (1) инстинкт стада против сильных и независимых; (2) инстинкт страждущих и неудачников против счастливых; (3) инстинкт посредственности против исключений. Инстинкт стада видит высшее в середине и в среднем. Все должны быть равны, все должны быть одинаковы, поэтому всякое исключение, стоящее над стадом, воспринимается его членами как нечто враждебное и вредное. В стаде нет одиночества, оригинальности, самостоятельности, в стаде каждый должен быть прозрачен и познаваем для остальных.

Ты должен быть доступен познанию, твое внутреннее я должно обнаруживаться в отчетливых и неизменных знаках, иначе ты опасен; и если ты зол, то твоя способность притворяться крайне вредна для стада. Мы презираем таинственных, не поддающихся познанию. Следовательно, ты должен сам себя считать познаваемым, ты не должен быть *скрытым* от самого себя, ты не должен верить в свою *изменчивость*⁴.

Стадо — это восстание безобразных, неудавшихся душ против красивых, гордых, бодрых, стадо всегда выступает против властолюбия, против привилегий, против сектантов, свободомыслящих, скептиков, против философии. Стадо одобряет такие качества, как умеренность, скромность, почтительность, тактичность, целомудренность, прямота, доверчивость, бескорыстность и т.д. У стада «смертельная вражда против *иерархии*: ее инстинкт на стороне *уравнителей* (Христос). По отношению к *сильным* единицам оно враждебно, несправедливо, необузвано, нескромно, нахально, бестактно, трусливо, лживо, коварно, безжалостно, скрытно, завистливо, мстительно»⁵.

Одно из главных качеств массового человека — *неприятие одиночества*. Быть одиноким — значит быть единственным, неповторимым, отвечающим за свою жизнь, значит не быть членом стада, коллектива, общества, человеком массы. Быть одиноким — значит, не оглядываясь на образцы и стандарты, постараться сначала самому сделать из себя человека, а потом уже помогать другим, ибо чем ты можешь помочь другим, если живешь стадным инстинктом. Ф. Ницше писал:

Большинство людей очевидно *случайно* живут на свете, в них не видно никакой необходимости высшего рода. Они занимаются и тем, и другим, их дарования посредственны. Как странно! Род их жизни показывает, что они сами не придают себе никакой цены, они тратят себя, унижаясь до пустяков (будь это ничтожные страсти или мелочи профессии). В так называемом «жизненном призвании», которое должен избрать всякий, проявляется трогательная *скромность* людей: они говорят этим, что призваны приносить пользу и служить подобным себе; сосед тоже, а его сосед тоже; и так всякий служит другому, ни у кого нет призвания жить ради себя самого, но всегда ради других; т.е. получается черепаха, которая покоится на другой, а эта на следующей и т.д. до бесконечности. Если цель всякого в другом, то *существование* всех не имеет *никакой цели*; и это «существование друг для друга» — самая комическая из комедий⁶.

Каждой эпохе — свое, отмечал С. Кьеркегор, и, быть может, особенность нашего времени состоит в развращающем презрении к отдельному человеку. Все хотят быть вместе, хотя всемирно-исторически обманываются в тотальном. Никто не хочет быть отдельным экзистирующим человеком. Люди для того, чтобы быть чем-то, отваживаются жить только в больших коллективах. Они сливаются со своим временем, со своим столетием, поколением, с публикой, с массой человечества, и мнимое мужество поколения

прикрывает действительную трусость индивидов. «Вполне бездарные люди, — писал Шопенгауэр, — не могут выносить одиночества; созерцание природы, мира не занимает их. Это происходит оттого, что они всегда имеют перед глазами лишь собственную волю и потому упускают в предметах все, что не имеет отношения к их воле, их личности»⁷.

Тяга к стаду старше происхождением, чем тяга к Я; и покуда чистая совесть именуется стадом, лишь нечистая совесть говорит «Я». Тот, кто так много размышляет о себе в первоначальном единстве стада, будучи отделенным, испытывает вину за свою отделенность. Такой человек ничего больше не желает, как воссоединиться с группой. Согласно утверждению Ницше, одиночество сопровождается ужасом, и до тех пор пока отдельность индивидов будет объясняться ссылкой на понятие греха, всякие отклонения — как внутренне, так и внешне — будут истолковываться скорее как наказания, нежели как счастливые возможности.

Ницше имел в виду античное, аристотелевское положение о том, что некоторые люди по своей природе являются рабами независимо от их экономических и социальных условий и что не каждый раб в юридическом смысле является рабом в метафизическом смысле. Ницше возродил античный ужас перед идеей раба и считал, что большая часть человечества как раз и состоит из рабов в указанном смысле, хотя, впрочем, существует и не согласующийся с этим статистический смысл, согласно которому большая часть человечества является «средними».

...Нынче, когда в Европе одно лишь стадное животное достигает почета и раздает почести, когда «равенство прав» легко может обернуться равенством в бесправии, т.е. во всеобщим враждебным отношением ко всему редкому, властному, привилегированному, к высшему человеку, высшей душе, к высшей обязанности, к высшей ответственности, к творческому избытку мощи и властности, — нынче в состав понятия «величия» входит и знатность, желание жить для себя, способность быть отличным от прочих, самостоятельность, необходимость жить на свой страх и риск; и философ выдаст кое-что из собственного идеала, если выставит правило: «самый великий тот, кто может быть самым одиноким, самым скрытым, самым непохожим на всех, — человек, стоящий по ту сторону добра и зла, господин своих добродетелей, обладатель огромного запаса воли; вот что должно называться *величием*...»⁸

Как бы мы ни старались освободиться от всего внешнего, всеобщего, неличного, — всегда остается в нас много порожденного страхом, ленью, апатией, нежеланием рисковать. Всегда истинное

одиночество, — в котором только и рождаются оригинальные дела и мысли, становится возможным творчество, — кажется нам чем-то смутным, пугающим и принципе недостижимым состоянием. Поэтому философия, культивирующая одиночество, всегда раздражала общество, общественность, власть, да и каждого человека, чувствующего вызов своей совести, на который он не может адекватно ответить. «Ах, — я замечаю, — вы не знаете, что такое одиночество. Где существовали могущественные общества, правительства, религии, общественные мнения, — словом, где была какого-либо рода тирания, там она ненавидела одинокого философа, ибо философия открывает человеку убежище, куда не может проникнуть никакая тирания, пещеру внутренней жизни, лабиринт сердца; и это досадно тиранам»⁹.

Там, где все время увеличивающаяся масса перерастает «критическую массу», общество начинает загнивать. В нем усиливается господство нивелирующих, упрощающих все процессов, омертвление динамической структуры. Динамика теперь выражается в безудержном росте производства продуктов потребления и увеличении массы, которая потребляет, при этом само производство потребляет массу, они друг без друга не существуют и друг друга обуславливают. В этом процессе исчезает человек как личность, как особый тип, обескровливается культура, истощается земля. Неизбежными становятся социальные катастрофы, антропологическая деградация, неизбежно все идет к концу, поскольку заканчивается тот запас энергии, который в эпоху массового общества только тратится, — запас добра, любви, уважения к человеку, который создавался веками религией, искусством, воспитанием.

Главное стремление массы — навсегда избавиться от страданий, закрыть все двери, ведущие к трагедии жизни. Всеобщее нивелирование, уравнивание приведет к тому, что все растворится в стихии, лишится форм, сбросит бремя всех исторических определений, где скрыта боль жизни.

Здесь выражается ее (массы. — *В.Г.*) тоска по смерти, которая является для нее чистым ничто, ее тоска по всем эйфорическим, анестезическим, наркотическим состояниям блаженства... Массовая жажда смерти усиливается по мере образования масс. У нее оказываются средства, предоставляемые ей в распоряжение все более эффективно работающей наукой. Их воздействие рассчитано на массу. Желание положить конец концентрируется в представлении о том, что можно взорвать даже Землю¹⁰.

Про человека массы Шопенгауэр говорил, что есть существа, относительно которых не понимаешь, как это они умудряются хо-

дить на двух ногах — хотя сам по себе этот факт еще ничего и не говорит. Существует настоящая бездна между людьми, писал он, которые смотрят на свою голову и пользуются ею лишь в качестве брьюха, т.е. орудия, приноровленного к целям воли, — и теми в высшей степени редкими и немногочисленными людьми, которые имеют мужество утверждать, что голова слишком хороша для этого: она должна работать лишь для других целей. Эти люди поистинне благородные, это настоящая аристократия мира, в то время как прочие — крепостные¹¹.

Масса определяет ныне культуру и историю человечества. Массовый человек уверовал в свою способность и призвание покорять, усовершенствовать, одухотворять мир. Отсюда слепая, благодушно-оптимистическая вера в обеспеченность непрерывного умственного и нравственного прогресса, в легкую возможность осуществления «царства Божия» на земле, отсюда и бездуховный, плоско-рационалистический гуманизм, выдвигавший, как правило, голословные оптимистические лозунги типа того, что «человек добр по своей природе», т.е. осуществление нравственных ценностей совпадает с удовлетворением субъективных природных влечений. Но как быть, если стремление к добру и стремление к удовлетворению земных желаний, жажда власти и безграничной свободы не совпадают? Обожествление человека в его природном существе необходимо приводит к аморализму, нигилизму: человек как неограниченный самодержец есть хозяин и над своей моралью.

Просто человек — это животное, просто люди — это стадо. Человек всегда усиливается быть человеком, просто так, автоматически человек не рождается и не живет. Он не может быть автоматом добродетели, он должен каждый раз сам для себя решить, что такое добро и зло, сам искать смысл своего существования, сам стремиться к таким сверхчеловеческим целям, чтобы в результате такого стремления осуществлялись цели человеческие.

В человеке *тварь* и *творец* соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, избыток, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день — понимаете ли вы это противоречие? И понимаете ли вы, что *ваше* сострадание относится к «твари в человеке», к тому, что должно быть сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, — к тому, что *страдает* по необходимости и *должно* страдать?¹²

Власть всегда стремилась вывести породу людей, ей соответствующую, особенно ярко это проявлялось там, где власть сама была порождением стада, где масса приходила к власти. В истории это

происходило в XX в. в двух странах — Германии и России. И результат был впечатляющим. В России была попытка, продолжавшаяся семьдесят лет, создать особый антропологический тип — «советский человек». Власть, опираясь на древнюю российскую традицию подавления личности, неуважения к человеку, отсутствие демократических свобод, апатию и равнодушие народа, постоянно формировала, выковывала, порождала советского человека, стремилась к тому, чтобы «советское» в нем стало его второй, истинной природой. За эти годы появился человек, который мало чего хотел: не хотел работать, не хотел много зарабатывать (ибо для этого нужно стать хорошим специалистом), не хотел богатства, власти, известности. Сформировался бюрократический управленческий слой начальников, вытравивших из себя все человеческие качества. Сформировалась разного рода идеологическая и культурно-литературная обслуга этой структуры.

Советский человек не верил в Бога, зато верил вождям, газетам, телевидению, сплетням, приметам, гороскопам. Он был отчасти язычник, отчасти он материалист, отчасти религиозный, стучал по дереву, плевал в глаз человеку, у которого ячмень, и в то же время верил в торжество коммунизма и каких-то идеалов, и в то же время он никому не верил. Не боялся Божьего суда, а боялся людского суда, начальников, милиционеров. Он не верил в царство Божие, а верил в рай земной (коммунизм) на земле. Он не был способен к свободному созидательному труду, предпочитая нудную однообразную работу за кусок хлеба, и т.д. и т.п.

Несмотря на то что советской власти уже нет, кажется, что советский человек остался, кажется, что коммунистической партии удался неслыханный социальный эксперимент по созданию «нового человека». Правда, его новизна весьма относительна, поскольку он оказался типичным представителем массы. Но, скорее всего, «советского человека» в чистом виде никогда не существовало, есть лишь некоторый неопределенный четко набор признаков, каждому (или почти каждому человеку, достаточно долго прожившему в условиях советского режима) присущий лишь частично. Можно уничтожить человека, сломать его, запугать на всю жизнь, но вывести новую породу невозможно.

8.2. Масса и власть

Необходимо рассмотреть еще один аспект существования массы. Как бы ни обличать ее, нельзя не отметить здоровый консерватизм, который укрепляется и растет по мере роста самой массы. Часто в

тяжелые времена человек сознательно становится членом массы, сознательно воспроизводит в своей жизни ритуалы, формы поведения и язык массы, чтобы выжить, сохраниться, затеряться в толпе, избежать вездесущего ока власти. Столь же часто возникает впечатление, что так себя ведет большинство людей, которых можно отнести к массе. Ведет себя так прежде всего по отношению к власти.

Масса, сохраняя традиции, сохраняя свои ритуалы и ценности, прежде всего, сохраняет себя, вопреки всем воздействиям на нее власти, общественного сознания, средств массовой информации и т.д. Многие исследователи как западного, так и российского общества полагают, что, какие бы ни совершались чудеса манипуляции, основным мотивом отношения массы к власти является в лучшем случае безразличие, а в худшем — ненависть. Так, в России одним из последствий Петровских реформ был раскол общества. Все, что возникало в стране под влиянием реформ и навязывалось властью сверху: чиновничий аппарат, формы управления, суды, прокуратура и т.д., воспринималось снизу как отравы и ложь. Даже города, отстроенные в чуждом стиле, были для большинства населения фальшивы, неестественны, невероятны до самого своего нутра.

«Петербург самый отвлеченный и умышленный город на всем земном шаре», — замечает Достоевский. У него не раз возникало чувство, что в одно прекрасное утро этот город-морок растает вместе с болотным туманом. Общество управляющих, созданное властью, было стоявшим особняком миром, продуктом западной литературы, чем-то чуждым и грешным. Город-морок, который теснится и располагается вокруг, как и все прочие города на матушке-Руси, стоит здесь ради двора, ради чиновников, ради купечества; однако то, что в них живет, это есть сверху — обретшая плоть литература, «интеллигенция» с ее вычитанными проблемами и конфликтами, а в глубине — оторванный от корней крестьянский народ со всей своей метафизической скорбью, со страхами и невзгодами, которые пережил вместе с ним Достоевский, с постоянной тоской по земному простору и горькой ненавистью к каменному дряхлому миру, в котором замкнул их Антихрист... Общество было западным по духу, а простой народ нес душу края в себе. Между двумя этими мирами не существовало никакого понимания, никакой связи, никакого прощения¹³.

Никакой гармонии во все последующие века между массой и властью в России больше не было. Никогда всенародной любовью не пользовались ни цари, ни диктаторы, ни президенты: Петр I был в глазах большинства антихрист, Сталин — усатый таракан, Хрущев — «кукурузник», Брежнев — «бровеносец в потемках» и т.д. О «любви»

народа к власти свидетельствует огромное количество злых и беспощадных анекдотов. Всенародные восхваления, подарки, оплакивания в случае смерти — все это имело место, хотя, как правило, это были просто хорошо организованные акции.

В советское время человек всегда, с самого детства был членом какой-нибудь организации — пионерской, комсомольской, профсоюзной и т.д. Причем все эти организации имели не органический, а механический характер, власть все делала для того, чтобы не допустить никакого органического объединения людей — например, в религии. Поэтому чувство одиночества для большинства людей (не только советских) — самое мучительное. Жизнь всегда публична, всегда открыта, всегда на собрании, на демонстрации, на субботнике, на выборах. И в то же время любой российский человек в душе анархист. Вырваться из-под опеки власти, организации и погулять в волю — затаенная мечта многих людей. Отсюда бессмысленный и беспощадный русский бунт, бесконечные восстания, стачки, демонстрации. Их было огромное количество и при советской власти — в лагерях, а армии, в провинциальных городах, в большинстве своем они оставались неизвестными общественному мнению. Стоит власти только чуть-чуть отпустить поводья — и стихия анархии вырывается наружу: будь то Соляной бунт, восстание в лагерях Воркуты или события в Москве в октябре 1993 г., во время штурма здания Верховного совета.

Было бы бесполезно, считает Ж. Бодрийяр, побуждать массы к поискам позитивного мировоззрения или к критическим умонастроениям, ибо они попросту этим не обладают; все, что у них имеется, — это сила равнодушия, сила отторжения. Они черпают свои силы лишь в том, что изгоняют или отвергают, и, прежде всего, это любой проект, превосходящий их понимание, любая категория или рассуждение, которые им недоступны. В этом есть элемент хитрой философии, источником которой служит наиболее жестокий опыт — опыт животных или крестьян: нас-то уж больше не надуешь, мы-то себя в жертву «светлому будущему» не принесем. С такого рода общественным мнением может спокойно сосуществовать глубокое отвращение к общественному порядку — отвращение к претензиям властей на превосходство, к фатальности и мерзости всего политического. Если прежде существовали политические страсти, то сегодня мы наблюдаем необузданность в сочетании с глубоким отвращением к политике¹⁴.

Вообще понятия «масса», «народ», «стадо» неопределенны и в какой-то мере являются виртуальными характеристиками, так же как виртуален сам этот слой населения. Виртуален потому, что он

неуловим, не наблюдаем на социальной поверхности. Можно говорить лишь об атрибутах, которые используются в качестве козырных карт течениями, партиями, тенденциями. Массы не выражают себя — их зомбируют. Они не рефлектируют — их подвергают тестированию. Политический референт уступил место референдуму (организатор постоянного, никогда не прекращающегося референдума — средства массовой информации). Однако зомбирования, тесты, референдум, средства массовой информации выступают в качестве механизмов, которые действуют уже в плане симуляции, а не репрезентации.

И вопросы и ответы тестирования и анкетирования сочиняются представителями политических партий, СМИ, причем с таким искусством, что масса признает их за свои и с удовольствием слушает по TV «свое» мнение о тех или иных животрепещущих вопросах. Все эти исследования имеют дело не с объектом, который может быть представлен, а с объектом от представления, ускользающим, ориентированным на исчезновение. Поэтому он ими не схватывается, а всего лишь симулируется. Ими он «производится»: они предрешают то, как онотреагирует на воздействия, определяют характер поступающих от него сигналов. Сквозь интеллигентскую призму народ в такой же степени представлял рабочих и крестьян, как ансамбль Моисеева народное искусство. По сути девять десятых населения не подлежит исследованию вообще.

Мы всегда имеем дело с мифом о народе. Этот миф и является самой реальной категорией, поскольку им оперируют все партработники, писатели-деревенщики, диссиденты, поэты-почвенники и даже статистика. Для интеллигенции миф о народе был не просто реальностью, но и полигоном, где интеллигент получал право на жизнь — будь то герои Горького или Аксенова¹⁵.

Сам же народ, как отметил еще Пушкин, безмолвствует. За него всегда говорит власть или, чаще всего, поскольку власть, как правило, косноязычна, говорит интеллигенция, которая якобы слышит народные думы и пытается их выразить на языке литературы.

Масса, лишенная слова, которая всегда распростерта перед держателями слова, лишенными истории. Восхитительный союз тех, кому нечего сказать, и масс, которые не говорят. Неподъемное ничто всех дискурсов. Ни истерии, ни потенциального фашизма — уходящая в бездну симуляция всех потерянных систем референций. Черный ящик всей неостребованной референциальности, всех неизвлеченных смыслов, невозможной истории, ускользающих наборов представлений, — масса есть то, что остается, когда социальное забыто окончательно.

«Не стоит ли задуматься над тем странным обстоятельством, что после многочисленных революций и сто- или даже двухсотлетнего обучения масс политике, несмотря на активность газет, профсоюзов, партий, интеллигенции — всех сил, призванных воспитывать и мобилизовывать население, все еще (а точно такой же ситуация будет и через десять, и через двадцать лет) только лишь тысяча человек готова к действию, тогда как двадцать миллионов остаются пассивными — и не только пассивными, но и открыто, совершенно откровенно и с легким сердцем, без всяких колебаний ставящими футбольный матч выше человеческой и политической драмы? Любопытно, что этот и подобные факты никогда не настораживали аналитиков — эти факты, наоборот, воспринимаются ими как подтверждение устоявшегося мнения, будто власть всемогуща в манипулировании массами, а массы под ее воздействием, со своей стороны, находятся в состоянии какой-то невообразимой комы. Однако в действительности ни того ни другого нет, и то и другое лишь видимость: власть ничем не манипулирует, массы не сбиты с толку и не введены в заблуждение. Власть слишком уж торопится некоторую долю вины за чудовищную обработку масс возложить на футбол, а большую часть ответственности за это дьявольское дело взять на себя. Она ни в коем случае не хочет расставаться с иллюзией своей силы и замечать обстоятельство куда более опасное, чем негативные последствия ее, как ей кажется, тотального влияния на население: безразличие масс относится к их сущности, это их единственная практика, и говорить о какой-либо другой, подлинной, а значит, и оплакивать то, что массами якобы утрачено, бессмысленно. Коллективная изворотливость в нежелании разделять те высокие идеалы, к воплощению которых их призывают, — это лежит на поверхности, и тем не менее именно это и только это делает массы массами»¹⁶.

Примечания

1. *Шопенгауэр А.* Новые Paralipomena // Шопенгауэр А. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 2001. С. 171—172.
2. *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 2. М., 1998. С. 423—424.
3. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 311.
4. *Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей // Ницше Ф. Избранные произведения: В 3 т. Т. 1. М., 1994. С. 116. «Все эти люди ressentiment (злойной зависти), эти физиологически увечные и истонченные червями существа, целый взрагивающий пласт подземной мести, неистощимый, ненасытимый на извержения против счастливых и равным образом на маскарады мести, на поводы к мести, — когда же, собственно, удалось бы им отпраздновать свой последний, пышный триумф

- мести? Несомненно тогда, когда они уловчились бы *свалить на совесть* счастливым собственную свою безысходность, всю бесплодность вообще, так что эти последние стали бы стыдиться своего счастья и, пожалуй, так переговариваться между собой: “это просто срам — быть счастливым! Кругом так много безысходности!” (Ницше Ф. Генеалогия морали // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 492—495).
5. Там же. С. 120.
 6. *Ницше Ф. Мы филологи* // Ницше Ф. Избранные произведения: В 3 т. Т. 3. М., 1994. С. 272.
 7. *Шопенгауэр А. Соч. Т. 6. С. 59.*
 8. *Ницше Ф. По ту сторону добра и зла* // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 337.
 9. *Ницше Ф. Несвоевременные размышления* // Ницше Ф. Соч.: В 3 т. Т. 2. С. 20.
 10. *Юнгер Ф. Ницше. М., 2001. С. 235, 236.*
 11. См.: *Шопенгауэр А. Соч., Т. 5. С. 55.*
 12. *Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 346.*
 13. *Шпенглер О. Указ. соч. С. 199.*
 14. См.: *Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000. С. 108.*
 15. *Вайль П., Генис А. 60-е. Мир советского человека. М., 2001. С. 214.*
 16. *Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства или конец социального. Екатеринбург, 2000. С. 11.*



Глава 9

Человек духовный*

9.1. Дух и разум

Многие мыслители отмечали, что человек, живущий в духе, и духом отличается от остальных своих собратьев тем, что умеет «летать».

Для того чтобы летать, нужно набрать достаточную высоту — достичь «разряженного воздуха горных вершин», куда «вьется одинокая тропа, где невозможно встретить ни одного спутника», или стоять перед бездной, «сознавая безнадежность стояния и невозможность возврата в низины мысли, надеясь на чудо полета». Увидеть и понять нечто новое и необычное можно только с высоты птичьего полета. Только с такой высоты становится понятным, что «теперь я легок, теперь я летаю, теперь я вижу себя под собой, теперь Бог танцует во мне»¹.

Чтобы летать, нужно пренебречь серостью обыденной жизни с ее благостными иллюзиями; презреть слишком человеческую свою природу, склонную к лицемерию и лжи; использовать страстную силу благородного порыва на отчаянный прорыв за горизонт человеческих возможностей; распорядиться своей жизнью как господин, а не раб человеческих слабостей, проникнуться отвращением ко всем своим желаниям и капризам. «Разве не само мое отвращение создало мне крылья и силы, угадавшие источник? Поистине, я должен был взлететь на самую высь, чтобы вновь обрести родник радости!»²

Летает, в полном смысле этого слова, только дух, или одухотворенный человек, живущий в атмосфере чистых идей. Человек всегда стремится достигнуть идеи. Это как удар молнии, открывающий перед ним такие перспективы, поднимающий на такую высоту, с которой видно больше, чем видит глаз. Идея, считал еще Кант, раздвигает границы чувственности и рассудка и, «чувствуя идею», (поскольку ее нельзя знать, выразить в понятиях), человек понимает больше, чем может выразить. Идея — не абстракция, к ней нельзя прийти, шаг за шагом снимая все чувственные и рассудочные качества и определения. Идея — это стадия достижения мудрости,

* Работа осуществлена при финансовой поддержке РФФИ (грант № 08-06-00037).

это внезапное озарение, это видение как будто впервые уже известных вещей и обстоятельств.

М. Шелер, например, считал акт *идеации* специфически духовным актом, полностью отличающимся от технического интеллекта. Идеация означает постижение сущностных форм построения мира на одном примере, независимо от числа совершаемых нами наблюдений и индуктивных заключений. Знание, которое приобретается таким путем, относится затем ко всем возможным вещам, которые имеют эту сущность. Эта способность к разделению существования и сущности составляет, по Шелеру, основной признак человеческого духа, лежащий в основе всех остальных признаков.

Идеация, или идеирующая абстракция, полагал Шелер, резко противопологается традиционному абстрагированию, ее истолкование скорее относится к онтологии и приобретает метафизический смысл. *Идеирующая абстракция* — это акт, характеризующий глубочайшую сущность человеческого духа, акт, радикально отличный от житейской, практической деятельности. Если у меня болит рука и возникает вопрос, как устранить боль, то это задача положительной науки. Но эту боль можно рассматривать и в качестве примера, раскрывающего онтологическую природу бытия, и задаваться вопросом, почему и как в мире существуют страдание и боль. Идеирующая абстракция есть окно в абсолютное, позволяющее человеку вырваться из оков пространственно-временного мира и вникать в сущностный смысл бытия. Классический пример Шелер видит в истории обращения Будды, сумевшего, исходя из случайных фактов, схватить сущностное состояние мирового целого. Он увидел больного нищего и через это смог понять, что этот мир запятнан болью, злом и страданием.

Акт идеирующей абстракции базируется на феноменологической редукции, через которую происходит *дереализация* действительности — все выносится за скобки: реальные вещи, организмы, реальные отношения, зависимости и связи. То, что остается, — это чистые сущности, раскрывающие перед нами глубочайшие тайны мироздания³.

Дух — это сверхсознание, когда человек стремится заглянуть за горизонт возможного, объять необъятное, когда его удовлетворяют только духовные искания и вопросы, потому что все остальное не захватывает душу целиком. «*Большое сознание*», или «большой разум», — это «приставка» к нашему уму, которую нельзя понимать как эмпирически реальную часть нашего существования, это «усилитель», позволяющий нам подняться над собственным существо-

ванием, взглянуть на мир так, как никогда не может взглянуть человек, ограниченный своей психикой, своими разрешающими способностями зрения и слуха. Большое сознание — это метафора сверхчеловека как идеала, к которому стремится каждое живущее и мыслящее существо.

Будучи конечными, ограниченными в пространстве и времени, мы всегда стремимся к вечному, стремимся все рассматривать и понимать с точки зрения вечности, и это наше неотъемлемое человеческое качество. *Духовность* — это своего рода абсолютная точка отсчета человека. Чувство восторга перед бытием в целом, переживание всепонимания, ощущение прозрачности вещного мира, его субстанциальной родственности и близости человеку являются примером проявления большого разума в нас. Духовность — это также взгляд с точки зрения вечности на любое понимание, любую мысль, любой акт⁴. Любой поступок является завершенным, законченным только в сфере духовности. Большое сознание обращено как бы наружу — к непостижимому пониманию целостности мира, и внутрь — к непостижимому пониманию целостности душевной жизни, которая есть обратная сторона целостности мира, к той внутренней мелодии нашей души, которая является отголоском космической музыки сфер⁵.

Духовность — виртуальное состояние сознания, не имеющее конкретного содержания. Духовность — это разум, в кантовском смысле, в его отличии от рассудка. Разум, согласно Канту, — это высшая познавательная способность, ибо рассудок устанавливает априорные законы для природы как объекта внешних чувств, разум — априорные законы для свободы и ее особой каузальности как сверхчувственного в субъекте. Разум выполняет не просто регулятивную роль, он, кроме того, является условием нашей свободы, он позволяет открыть в человеке другую природу — творческую и свободную — сверхчувственный субстрат всех человеческих способностей. Это, по Канту, высшая цель разума, а философия — наука об этой высшей максиме. От философии «зависит истинное и прочное благо человеческого рода»⁶. Разум имеет дело с идеями, *Идея* — принцип, завершенная форма, целостное знание, абсолютная нравственность, т.е. вещи, не встречающиеся в природе, вещи максимальные, существующие только благодаря воображению, метафорическому усилению. Но без них невозможен никакой эмпирический опыт или теоретическое исследование. «Мы признаем, что вряд ли можно найти чистую землю, чистую воду, чистый воздух и т.п. Тем не менее, их понятия необходимы (и, следовательно, эти понятия,

что касается полной чистоты, имеют своим источником только разум)...»⁷.

Из того, что человек никогда не будет поступать адекватно тому, что содержится в себе чистая идея добродетели, вовсе не следует, что эта идея — химера⁸. Идея человечества, идея совершенной республики, блаженной жизни, вечной любви и т.д. отсутствует у большинства людей, они живут или инстинктивно, или, подчиняясь авторитету, они не способны к творчеству, они блуждают в потемках и являются живыми людьми только потенциально. А живым является человек, если он живет, исходя из свободы как идеи разума. Разум, по Канту, есть постоянное условие всех произвольных поступков, в которых реализуется человек. Только он приоткрывает нам те глубины, фантастические перспективы и возможности, на которые способен человек, действующий свободно. Идея раздвигает границы чувств и рассудка, и «чувствуя идею», человек всегда знает больше, чем может выразить. Идея как бы поднимает человека на такую высоту, с которой видно больше, чем видит глаз, поднимает в атмосферу духовности — фундаментальную основу мыслей и чувств, смыслов и первообразов.

Первообраз для этого всегда пребывает в разуме, поскольку разуму никакой предмет во внешнем опыте *не адекватен*, так как не раскрывает, что таится в глубинах образа мысли...⁹

Человек всегда стремится дойти до идеи, стремится к максимуму понятого, к максимуму поступка. Это держание себя на пределе возможного, попытка перешагнуть любую границу хотя бы с помощью воображения, хотя бы создавая метафору такого перехода, — и есть существенная, если не самая главная черта человеческой жизни. Свобода, совесть, честь, долг, любовь — это все идеи, которые никогда не выражаются адекватно в наших эмпирических явлениях и поступках, но все-таки мы только тогда живем, являемся живыми, когда даем этим идеям через нас действовать, поскольку сами они живут другой жизнью, в которую человек включается лишь иногда.

Стремление к живому, всегда актуальному существованию (по Канту — стремление жить в стихии чистого спекулятивного разума) и составляет основной, часто не осознаваемый смысл всех человеческих устремлений¹⁰.

Всякий человек, говорил Ф. Ницше, ценен постольку, поскольку он есть путь к сверхчеловеку, т.е. к идеалу человечности, к ху-

дожнику, философу и святому. Но можно добавить, что каждое сознание значимо постольку, поскольку оно есть возможность большого сознания, большого разума. Но нормальный человек в естественном режиме своего бытия живет «малым разумом», потому что большой разум — это метафора жизни, которую нужно «держать» силой воображения, нужно жить в ее разреженном воздухе, нужно все время стараться удержаться в этом зыбком, колеблющемся состоянии, часто балансируя на грани безумия, проходя, как говорил Ницше, в танце по краю пропасти.

С помощью большого разума мы не просто воспринимаем мир как совокупность вещей и законов, для этого достаточно и малого разума. Здесь мир по-настоящему открывается нам как бездонная, бесконечная, завораживающая тайна. Большим разумом мы познаем мир изнутри, мы сливаемся с тем, что в нем есть потаенного и невыразимого, мы — больше не любопытные наблюдатели, старающиеся хитростью вырвать у мира какие-то его тайны и употребить их себе на пользу, мы сами и суть мир, это он сам познает себя через нас. Такое видение мира на первый взгляд кажется наивным, но в этой наивности есть глубокая истина, оно есть у любого мудрого человека — известного ученого или простого обывателя. Как писал С. Франк,

величайший, самый проникательный и сведущий ученый, человек, которому ведомы в мире содержания и связи, остающиеся тайной для других, — должен — поскольку он сохранил в себе способность вообще видеть саму реальность, как она есть, — глядеть на мир тем же изумленным, восхищенным, полным благоговения взором, которым глядит на нее маленький ребенок¹¹.

Видение мира большим сознанием — не только не менее важная вещь, чем утилитарно-практическое отношение к нему, оно вообще делает возможным любое отношение, любую науку, любые практические действия. Вид звездного неба с загадочно-прихотливым узором светящихся и мигающих на нем точек, с таинственным молчанием темных и непроницаемых небесных бездн, с объемлющим меня благоговением и чувством моего одиночества перед лицом этого неба, и моего сродства с ним — все это, взятое вместе как нераздельное единство, есть в большей мере реальность, считал Франк, чем астрономическая «действительность», преподносящаяся в астрономической теории¹².

В конечном счете разум — это необычайно важная и плодотворная метафора, поднимающая нас на такие высоты, которые непосредственно никак не связаны ни с утилитарными практиче-

скими интересами, ни с теоретическим любопытством, ни с художественным освоением мира. Но именно здесь наша жизнь раскрывается с наибольшей интенсивностью, здесь источник той мощной энергии, которая связывает наше существование с бытием, придает нам силу и устойчивость, поддерживает надежду на то, что существует некий высший смысл нашей жизни.

Никакое вдохновение, никакое творчество невозможны без прорыва к сверхсознанию, к высшему Я. Это Я требовательно, настойчиво, оно часто свергает нас в пучину безумных, с точки зрения здравого смысла, прозрений и фантастических прожектов, оно и иллюзорно и действительно, оно не приводит к твердым убеждениям, и его нельзя вызвать в любое время. Люди часто боятся своего высшего Я, принимая его за прихотливый каприз сознания, за смущающую и путающую игру своего воображения, которая может завести человека куда угодно¹³.

9.2. От сознания к сверхсознанию

Человек боится своих сверхсознательных озарений, боится, что его будут принимать за безумного, потому что открывающееся его «большому разуму» и в самом деле может оказаться как достижением мудрости, так и безумием. Это имел в виду апостол Павел, говоря: «Будьте безумными, чтобы быть мудрыми». Но *безумие* — это смерть «телесного» человека, и только для духовного человека оно может быть мощным стимулом к жизни, только он может выдержать то, что открывает ему большой разум, то необычное, ошеломляющее видение мира, от которого обыденное сознание, «малый разум» пытается закрыться рациональными аргументами или правилами этики. Быть безумным — значит идти наперекор устоявшимся мнениям и представлениям, значит рисковать своей жизнью, кладя ее всю без остатка на какое-то дело, без всякой надежды на успех, идти своим путем к краю того, что его ограничивает: в ту область, где рыщет смерть, где угасает мысль, где бесконечно ускользает обетованное первоначало.

Послушайте молитву Ницше, и вы поймете хоть отчасти, как рождаются убеждения в нашей душе и что значит идти своим путем и иметь свой взгляд на жизнь: «О, пошлите мне безумие, небожители! Безумие, чтоб я, наконец, сам поверил себе. Пошлите мне бред и судороги, внезапный свет и внезапную тьму, бросайте меня в холод и жар, каких не испытал еще ни один смертный, пугайте меня таинственным шумом и привидениями, заставьте меня выть, визжать,

ползать, как животное: только бы мне найти веру в себя. Сомнение пожирает меня, я убил закон, закон страшит меня, как труп страшист живого человека: если я *не больше*, чем закон, то ведь я отверженнейший из людей. Новый дух, родившийся во мне, — откуда он, если не от вас? Докажите мне, что я ваш, — одно безумие может мне доказать это¹⁴.

М. Фуко в работе «История безумия» писал о том, что человеческое бытие не характеризуется через некоторое отношение к истине, но наделено присущей ему, и только ему, открытой вовне и одновременно потаенной, собственной истиной. Но как подобраться к этой истине, каким образом человек может посмотреть на себя со стороны и попытаться более или менее объективно себя познать? Центральным моментом объективизации человека является момент его перехода к безумию. Безумие — это в известном смысле первичная форма процесса, благодаря которому истина человека переходит на уровень объекта и становится доступной научному восприятию. Человек становится *природой* для самого себя лишь в той мере, в какой он способен к *безумию*.

Психология личности отталкивается от шизофрении, психология памяти — от амнезии, психология языка — от афазии, психология ума и понимания — от умственной отсталости. Человек становится понятным, когда исчезает как биологическое существо. *Истина человека* высказывает себя лишь в момент также исчезновения. Она максимально открывается человеку лишь в катастрофе безумия и ускользает от него при первых же проблесках примирения.

Только в ночи безумия возможен свет, тот свет, что исчезает сам, рассеивая тьму. Человек и безумец связаны между собой в современном мире, может быть, прочнее, чем в мощных звериных метаморфозах, некогда освещавших пылающие мельницы Босха: они связаны неощутимыми узами присущей им обоим и несовместимой истины; они вешают друг о друге, об истине собственной сущности, которая, будучи высказана ими друг другу, сразу исчезает. Свет гаснет в свете дня, зажженного ими самими, и ввергается в ночь, которую сам же он прорывал, которая, однако, зывала к нему, и которую он столь жестоко являл в себе. В наши дни человек обладает истиной лишь в загадке безумца, каким он является и каким не является; каждый безумец несет и не несет в себе истину человека, которую он обнажает самым упадком своей человечности¹⁵.

В безумии человек выходит за рамки своей повседневной человечности и тем самым раздвигает рамки представлений о человеке

вообще. Безумие многих великих мыслителей или художников принадлежало их произведениям, так же как их произведения принадлежали им самим. С одной стороны, безумие – это обрыв творчества, оно очерчивает линию низвержения в пропасть, за которой начинается пустота. Но, с другой стороны, безумие, крах рассудочной мысли и есть то, посредством чего мысль получает выход в истинный мир. Благодаря безумию творчество вовлекает мир и его время в себя, подчиняет его себе и ведет вперед, заставляет мир задаться вопросом о самом себе. После гениального безумия Ницше, Ван-Гога, Арто и многих других мучеников духа, мир становится виновным перед творчеством, перед ним стоит цель переделать разум этого неразумия и вернуть разум этому неразумию.

Безумие, в котором тонет произведение, – это пространство нашего труда, бесконечный путь, ведущий к его исполнению, это наше призвание – быть одновременно апостолами и экзегетами¹⁶.

Каждый может столкнуться с безумием и претворить его энергию в творческую силу, каждый может рискнуть своей жизнью в безумной надежде найти землю за морем. Если прежние антропология, педагогика, философия указывали путь к мудрости только для людей с великими способностями, то современная мысль считает, что каждый может умереть, перестать быть обычным человеком, «сжечь себя на костре», чтобы стать подлинно духовной личностью, т.е. сверхчеловеком. Поскольку сверхчеловек — это человек в чистом виде, поскольку естественное состояние человека кажется нам искусственным.

Человек в любой области познания или деятельности пытается дойти до идеи, стремится к максимуму понятого, к максимуму поступка. Это держание себя на пределе возможного всегда оборачивается возможностью перешагнуть любую границу и достичь любой высоты.

Какова та высшая ступень, на которой человечество вынуждено будет остановиться и, следовательно, как велика та пропасть, которая необходимо должна оставаться между идеей и ее осуществлением, — этого никто не должен и не может определять, так как здесь все зависит от свободы, которая может перешагнуть через всякую данную границу¹⁷.

Научиться летать — значит жить из свободы, а не из природной необходимости, только она дает настоящие крылья, позволяющие преодолеть любые границы и пограничные камни.

Кто научит однажды людей летать, сдвинет с места все пограничные камни; все пограничные камни сами взлетят у него на воздух, землю вновь окрестит он — именем «легкая»¹⁸.

В одной из своих басен Платон рассказывает, что, когда под влиянием божественной Похоти, Эроса, у человеческой души начинают расти крылья, она испытывает нечто подобное болезни детей, у которых прорезываются зубы. С несколько странной для нас анатомической точностью греческий философ описывает, как эта болезнь души начинается с «чесания», «зуда», словно что-то бьется, нарывает, напрягается, хочет прорвать стесняющую «плотную» оболочку и не может, как потом образуется воспаленная опухоль и, наконец, страшные гноящиеся язвы на тех местах, где должны прорезаться крылья.

С.А. Берс пишет в своих «Воспоминаниях», что в детстве, лет семи или восьми, Лев Николаевич возымел страстное желание полетать в воздухе. Он вообразил, что это вполне возможно, если сесть на корточки и обнять руками свои колени. «При этом, чем сильнее сжимать колени, тем выше можно полететь. Мысль эта долго не давала ему покою, и, наконец, он решился привести ее в исполнение. Он заперся в классную комнату, влез на окно и в точности исполнил все задуманное. Он упал с окна на землю с высоты около двух с половиною сажен и отшиб себе ноги и не мог встать». Эта идея полета не покидала его и в зрелом состоянии. Наташа в «Войне и мире» говорит: «Так бы вот села на корточки, вот так, подхватила бы себя под коленки, — ту же, как можно ту же, — натужится надо, и полетела бы. Вот так!»

Может быть, дети еще кое-что знают, о чем обычно забывают взрослые? Может быть, тот факт, что все мы очень часто летаем во сне, свидетельствует о врожденной склонности человека к полету? Может быть, единственная возможность человека приблизиться к своему сверхчеловеческому состоянию — улететь хотя бы из этого мира, в котором есть только горе, страдание и редкие минуты счастья, хотя бы на миг, в мечтах ощутить сладость полета. Улетает Чонкин на самодельном самолете, улетают на паровозе, вдруг поднявшемся в воздух, герои фильма Э. Рязанова «Земля обетованная».

Леонардо да Винчи, как пишет Д. Мережковский, преследовало «неимоверное видение» «Лебедя», «великой Птицы», «grande uccello», крылатого «сверх-человека». И в аскетическом христианстве возникает подобное же видение: из византийской иконописи переходит в древнерусскую и здесь достигает огромных, апокалип-

сических размеров образ крылатого человека, Иоанна Предтечи Крылатого¹⁹.

«Что пользы делать дух свободным, если он не умеет летать»? — спрашивал Ф. Ницше. Что пользы человеку от всех его знаний и достижений, если он никогда не догадывался о своем духовном предназначении, если он оставался только человеком, не подозревавшим, что он несет в себе все прошлое, всю человеческую и предчеловеческую историю, что он нечто большее, чем человек. Он сверх того вся цепь человеческого развития, вместе с задачами и проблемами всех этапов будущего этой цепи.

Примечания

1. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 30.
2. Там же. С. 70. «Масса людей, — писал Кьеркегор, — живет погруженной в земные печали и радости, но они суть те, кто остается сидеть в зале, они уже не принимают участия в танце. Рыцари бесконечности суть танцоры и у них есть полет. Они совершают движение вверх и снова падают вниз, но даже само по себе такое занятие — это не какое-то несчастное времяпровождение, и даже глядеть на них при этом очень приятно. Однако всякий раз, как они падают, они не могут, они не могут тотчас принять надлежащее положение, они какое-то мгновение медлят, и это промедление доказывает, что они все же чужие в этом мире... Однако падать так, чтобы в ту же самую секунду создавалось впечатление, будто они стоят или идут, превращать прыжок всей жизни в своеобразную походку, находить утонченному абсолютное выражение в пешеходных привычках, — на это способны только такие рыцари; в этом и состоит единственное чудо» (*Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993. С. 41).
3. См.: *Шелер М.* Положение человека в космосе // *Шелер М.* Избранные труды. М., 1994. С. 164.
4. «О, чудо! Он летит? // Все выше, выше — и без взмаха крыл? // Куда же он парит? // Полет его каких исполнен сил? // Как вечность и звезда, // Он в высях обитает, жизни чужд. // И зависть навсегда // Взлетает вслед за ним, не зная нужд» (*Ницше Ф.* Веселая наука // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 714).
5. В области внутренней жизни вообще «нет ни окоченелого неподвижного субстрата, ни различных состояний, которые проходили бы по нему, как актеры по сцене. Есть просто непрерывная мелодия внутренней жизни, которая тянется как неделимая от начала и до конца нашего сознательного существова-

- ния» (*Бергсон А.* Восприятие изменчивости // Соч.: В 5 т. СПб., 1913—1914. Т. 4. С. 24).
6. *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 515.
 7. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 554.
 8. «Идея есть не что иное как понятие о совершенстве, еще не осуществленном на опыте... Разве из-за этого она есть нечто невозможное?.. Если бы, например, все лгали, разве правдивая речь была бы только потому пустой фантазией?» (*Кант И.* Трактаты и письма. С. 448).
 9. Там же. С. 131.
 10. «Математика, естествознание, законы, искусства, даже мораль и т.д., — утверждал И. Кант, — не заполняют душу целиком; все еще остается в ней место, которое намечено для чистого и спекулятивного разума и незаполненность которого заставляет нас искать в причудливом, или в пустяках, или же в мечтательстве видимость занятия, а в сущности лишь развлечение, чтобы заглушить обременяющий зов разума, требующего в соответствии со своим назначением чего-то такого, что удовлетворяло бы его для него самого, а не занимало бы его ради других целей или в пользу склонностей» (*Кант И.* Прологомены... // Кант. Соч.: В 6 т. Т. 4 (1). С. 207).
 11. *Франк С.Л.* Непостижимое. Введение в философию религии // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 231—232.
 12. «Так же, как знание, мысль есть возможность большей мысли, сознание есть возможное большее сознание и т.д. Это и есть самоприращивающее “зерно”, “семя”, которое отличает жизнь от машины и которого нет у самой умной машины» (*Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. М., 1996. С. 198).
 13. «У каждого есть хороший день, когда он находит свое высшее Я; и истинная человечность требует, чтобы каждый оценивался лишь по этому состоянию, а не по будничным дням зависимости и рабства. Нужно, например, расценивать и почитать художника по высшему видению, которое он смог узреть и изобразить. Но люди сами весьма различно относятся к своему высшему Я и часто суть лишь лицедеи самих себя, так как они позднее постоянно подражают тому, чем они были в эти высшие мгновения. Иные живут в страхе и покорности перед своим идеалом и хотели бы отречься от него: они боятся своего высшего Я, потому что, раз заговорив, оно говорит требовательно. К тому же оно имеет свободу приходить и отсутствовать по своему желанию, подобно привидению; оно поэтому зовется даром богов, тогда как дар богов (случая) есть, собственно, все

- остальное; это же есть сам человек» (*Ницше Ф.* Утренняя заря. Свердловск, 1991. С. 480).
14. *Шестов Л.* Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Ницше: pro et contra. СПб., 2001. С. 560.
 15. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 516.
 16. Там же. С. 524.
 17. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 553.
 18. *Ницше Д.* Так говорил Заратустра. С. 138.
 19. См.: *Мережковский Д.Л.* Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 341.



Глава 10

Человек религиозный

10.1. Взаимосвязь человека, общества и религии: основные концепции

Человек религиозный — понятие, обозначающее человеческую личность, верящую в существование сверхъестественной силы или сил и в возможность взаимодействия со сверхприродным. Это находит отражение в мировоззрении, ценностной ориентации, поведении, наличии религиозной веры и религиозных чувств¹.

Теологические (конфессиональные) интерпретации исходят из того, что религиозность присуща человеческой природе изначально в силу существования Бога и связи человека с Ним. Духовное начало в человеке (дух, душа) осуществляет сакральные функции, связывая человека с Богом. Согласно *Библии*, Бог «вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою», т.е. душа была сотворена отдельным актом. Религиозная потребность считается укорененной в природе человека, который получает мысль о Боге от самого Бога.

В иудаистской, христианской и мусульманской традициях религия считается результатом Божественного Откровения, выраженного в текстах Священного Писания. Авторитет этих текстов для верующих людей непреложен. Высказанные в них основные положения, в том числе утверждение о существовании Бога, — предмет веры. Любая полемика по догматическим вопросам правомерно только в рамках богословия. При этом в каждой из религий истинной признается только сама эта религия, остальные считаются заблуждениями или ересями. Эта истина дается Откровением. Одна из главных задач заключается в том, чтобы постичь ее (насколько это возможно человеческому разуму), сохранить и передать потомкам.

В конфессиональном религиоведении существует две тенденции в понимании соотношения религии с человеческим обществом и его историей. Одна разделяет религию и жизнь общества как отличные друг от друга сферы и расценивает сущность и содержание религии как трансцендентные нашему миру. Религия с этой точки зрения надмирна, надысторична, вневременна. Сущность ее — вечные и неизменные истины. Вторая тенденция проявляется в утвер-

ждении, что мирская сфера вовсе не является безрелигиозной, напротив, все светское внутренне религиозно. Религиозные принципы реализуются в миру. Религиозная вера поддерживает человека в стихии жизни, задает смыслы и ценности, является необходимым компонентом становления личности, реализует его стремление к подлинному, вечному.

Ряд концепций объясняют религию исходя из особенностей индивидуальной или групповой психики. Полагая религию имманентной сущности человека, они опираются на самые разные основания: религиозное чувство, религиозный инстинкт, переживание бесконечности и др.

Стоявший у истоков психологии религии немецкий теолог *Фридрих Шлейермахер* полагал, что религию определяют два начала: зависимость конечного человека от Бесконечного и Всеобщего, от «всемогущей силы» и отношение человека к этому в форме чувства абсолютной зависимости. Человек обладает особым религиозным чувством, в котором он воспринимает высшее единство бытия, т.е. Откровение Бога. Человек постигает его интуитивно, испытывая при этом священное благоговение.

Некоторые сторонники биопсихологического подхода, опиравшиеся на методологию прагматизма и функционализма, писали о врожденном религиозном инстинкте.

Один из крупнейших феноменологов *Рудольф Отто* считал, что в основе религии находится врожденная психическая данность — «чувство нуминозного», представляющее собой психическую целостность, обладающую огромной энергией. Оно составляет основание иррациональной категории святого.

Уже в древности философы стремились понять земные истоки религии, связывая ее происхождение прежде всего с негативными человеческими переживаниями (страхом смерти, чувство беспомощности перед превосходящими силами природы, разного рода страданиями), а также со стремлением обожествлять природу. Софистами была предложена «теория обмана», идея которой состояла в том, что жрецы либо правители сознательно обманывают народ в каких-либо политических целях или иной выгоды. Эта «теория» была популярна и в эпоху Возрождения, и в Новое время. Та же мысль присутствует и в современных объяснениях, например, появления и распространения нетрадиционных религиозных движений.

В Новое время и в особенности в немецкой классической философии был предложен ряд идей, которые до сих пор оказывают существенное влияние на современные концепции религии. В частности, *Иммануил Кант* рассматривал гносеологические основания

идеи Бога. С его точки зрения, эта идея есть представление, иллюзия разума, в которой воплощается идеал всереальной сущности, которая сначала превращается в объект, а затем гипостазирована и персонифицируется. Трансцендентные идеи имеют не теоретико-познавательное, а практическое значение. Доказательство бытия Бога Кант связывал с моральным законом. *Мораль* неизбежно ведет к религии, поскольку сущность религии состоит в познании обязанностей как божественных заповедей. Истинная, чистая моральная религия отличается от исторической религии, которая по отношению к первой является лишь вспомогательным средством.

Согласно учению *Гегеля*, Бог — это абсолютная идея, дух как единство понятия и реальности. Постижение религии есть постижение Бога. Для Гегеля религия — проявление не внешней, а внутренней, глубинной необходимости. Это единый процесс объективного развития природы, духа и человеческой субъективности. Ряд гегелевских идей оказал значительное влияние на развитие в XX в. феноменологии и герменевтики религии. Например, осмысление истории религии как единого процесса эволюции духа в определенных формообразованиях, как истории абсолютного познания, в котором религия образует стадию движения, предшествующую философии. Для формирования герменевтики религии важными оказались положения, разработанные при рассмотрении принципов христианской теологии и экзегетики.

С точки зрения антропологической философии Людвиг Фейербаха, религия, так же как и искусство, философия и наука, есть проявление или раскрытие человеческой сущности. Человек, обладающий сознанием, может быть одновременно Я и Ты, так как способен осознавать не только свою индивидуальность, но и родовую сущность, бесконечную в отличие от существования конечного индивида. Сущность человека *триедина* — это разум, воля и чувства. Сущность религии составляют эти же свойства, но объективированные, вынесенные за пределы индивидуальности и телесности. Бог есть откровение внутренней сути человека, выражение его Я. Он близок человеку, так как тождественен его сущности, но осознается как отличное от него, высшее существо. В христианском Боге соединяется и созерцается единство рода и индивида, всеобщей сущности и отдельного существа. Исторический прогресс религии проявляется в осознании человеком своей объективированной сущности в предшествующей религии, т.е. является процессом самопознания. Форма же, которую принимает содержание религии, — это чувственное содержание, представление, фантазия. Основу религии составляет чувство зависимости, порождаемое из-

менчивостью явлений, непостоянством, непредсказуемостью, случайностью природы и общественных сил. Важным источником оказывается стремление к преодолению конечности и ограниченности, жажда осуществления желаний, счастья, т.е. эгоистические потребности личности.

Марксистская концепция религии исходила из того, что сущность человека есть не абстракт, присущий отдельному индивиду, а совокупность всех общественных отношений. Религия есть общественный продукт. Религия преобразует в фантастическую действительность человеческую сущность, не обладающую истинной действительностью. Религия не только отражает несовершенство мира, но и иллюзорно восполняет его. Она является фантастическим отражением тех внешних сил, которые господствуют над людьми в их повседневной жизни. В марксизме высказывалось предположение о возможности исчезновения религии в будущем, но только в том случае, когда отношения практической повседневной жизни людей станут справедливыми и разумными. Для этого материальный процесс производства должен стать продуктом свободного общественного союза людей и находиться под их сознательным планомерным контролем. Такие материальные условия существования возможны как результат естественного и долгого процесса развития.

Австрийский психиатр *Зигмунд Фрейд* исследовал религию с точки зрения предложенного им психоанализа. Согласно его взглядам, религиозные представления, как и другие элементы культуры, возникли из необходимости самозащиты человека от грозных природных сил, от неумолимого рока, выступающего прежде всего в виде неизбежной смерти, от разного рода страданий в культурном сообществе, от инстинктивных стихийных сил. Религия создает арсенал представлений, порожденных потребностью сделать человеческую беспомощность легче переносимой. Эти представления — наследие опыта поколений, для каждого отдельного человека они предстают как данность, и он избавлен от необходимости изобретать подобный механизм защиты самостоятельно. По своему характеру индивидуальная религиозность уподоблена персональному неврозу, а религия — универсальному коллективному навязчивому неврозу, защищающему отдельного человека от опасности самостоятельно выработанного индивидуального невроза. Детский невроз закономерно возникает на этапе, когда инстинктивные влечения еще не могут быть подавлены ребенком силой духа и вытесняются на основе страха. Человечество в эпоху своего «детства», невежественное и беспомощное, вырабатывает аналогичные механизмы, позволяющие обществу выжить. Образы богов воплощают чер-

ты образа отца-защитника, на них переносится амбивалентное (двойственное) отношение к отцу: одновременно любви к нему и страха перед его требовательностью. Религия, как и детский невроз, коренится в Эдиповом комплексе. Называя религиозные представления иллюзиями, Фрейд имеет в виду, что их мотивировкой является исполнение желаний, а не отношение к действительности. Некоторые религиозные учения по своему неправдоподобию и по явному происхождению из человеческого желания могут быть сравнимы с бредовыми идеями в психиатрии. Религия выполняет три задачи: (1) удовлетворяя человеческую любознательность, она дает объяснение происхождению и существованию мира; (2) утешает в невзгодах, дает надежду на благополучный исход, уменьшает страхи; (3) задает ограничения, запреты, предписания. По мере взросления человечества, возрастания роли рационального начала и науки человек постоянно расстается с религиозными иллюзиями и обретает чувство реальности.

С точки зрения аналитической психологии *Карла Густава Юнга* мифы, религиозные символы, мистический опыт появляются как результат обнаружения в человеческом сознании *архетипов* как проявлений коллективного бессознательного. Коллективное бессознательное своей сути представляет собой базовый религиозный феномен. Оно идентично у всех людей, безлично и вторгается в сознание индивида независимо от его воли как нуминозное переживание. Религия не только выражает такой опыт, но и создает механизмы защиты от спонтанных проявлений бессознательного. В верованиях и церемониях опыт нуминозного переживания опосредован культурными символами, обретает кодифицированные и догматизированные формы. Религия открывает человеку путь к божественному, но предохраняет от непосредственного с ним соприкосновения.

В социологических концепциях религия трактуется как способ придания смысла социальному действию, как подсистема, выполняющая социальные функции. Социолог и философ-позитивист *Эмиль Дюркгейм* полагал, что религия — это важная предохраняющая и связующая социальная сила, функционирующая в качестве коллективного духа определенной социальной группы. Источником религии является коллективный способ жизнедеятельности — общество, коллективная психология. Религия представляет собой систему верований и обрядов, объединяющую тех, кто их признает, систему идей, при помощи которых люди представляют себе общество и свои связи с ним. Мифологическая форма переводит социальные отношения на понятный язык, а религиозные знаки и сим-

волы выражают содержание социальной жизни. Выполняя социальные функции, религия создает и укрепляет общественную солидарность, поддерживает традиции и ценности, возбуждает воодушевление, социальный энтузиазм, дисциплинирует. Вывод о тождестве религиозного и социального нашел свое выражение в идее Дюркгейма, что любое, в том числе и современное секулярное общество — религиозно. Религиозные представления и чувства часто находят свое выражение в национальных или политических символах.

Согласно социологической концепции *Макса Вебера*, экономический, социальный и религиозный факторы взаимосвязаны, но не сводятся друг к другу. Предпосылку религии образует проблема смысла, возникающая из переживания иррациональности мира, а также человеческой жизни, наполненной страданиями и заканчивающейся смертью. Религия же задает и поддерживает смыслы человеческой деятельности, придает рациональность нравственности. Особое значение в религии придается главной ее цели — идее спасения человека. Задавая иерархию норм, религия формирует нравственное сознание, разрешая одни действия и запрещая другие. Религиозность действия человека на овладение миром дает ему возможность господствовать над обстоятельствами жизни. Религиозные верования задают психологические стимулы определенных типов поведения. Так, особенности протестантской этики (особенно аскетические ценности кальвинизма) стимулировали занятия трудовой деятельностью и способствовали формированию раннего капиталистического хозяйства. Вероисповедания влияют также на выбор рода занятий. Социологические исследования, проведенные под руководством Вебера, показали, что в выборке студентов протестанты изучали главным образом экономику и юриспруденцию, а католики — историю или искусствоведение.

Французский социолог и психолог *Люсьен Леви-Брюль* считал, что различные историческим типам общества соответствуют различные формы мышления. Коллективные представления первобытного мышления являются мистическими и пралогическими (не чувствующими логических противоречий и разногласий с эмпирическим опытом). Вместо законов логики для них существует закон сопричастности (партиципации). В дальнейшей истории доля логического увеличивается, однако пралогический и мистический элементы продолжают сосуществовать с логическим. Коллективные представления, к которым относятся верования, имеют императивный характер, передаются из поколения в поколение, не зависят от отдельного человека, но навязываются ему. Данные в коллективных представлениях образы не разделены с эмоционально-моторными

элементами, они пробуждают в отдельной личности спектр эмоций, а в молитве или в состоянии экстаза происходит слияние объекта веры и субъекта. Коллективные представления будут сохраняться всегда. Главное в них — это интенсивно переживаемая и ощущаемая сопричастность; логическая же противоречивость и физическая невозможность для верующего не важны.

Английский этнограф *Бронислав Каснер Малиновский*, разработавший в функциональном аспекте идеи социальной антропологии, рассматривал религию как всеобщий культурный феномен. Поскольку культура как совокупная целостная система элементов есть инструмент освоения мира и удовлетворения разного рода потребностей, такие ее институты, как магия и религия, отсюда не случайны и функционально значимы. Магия применяется в ситуациях, когда успех деятельности только рациональными средствами обеспечить нельзя. Чтобы избежать состояния аффекта, человек прибегает к замещающему действию. Магические приемы имеют важное, совершенно реальное значение, поскольку создают эмоциональную разрядку, придают человеку уверенность и тем самым могут способствовать хорошей результативности его деятельности. В отличие от магии религия занимается фундаментальными проблемами человеческого бытия. Как система вероучительных положений, она определяет для человека место в универсуме и цель жизни. Она необходима в тяжелых ситуациях для преодоления проблемы смерти, разного рода фатальных событий. Поскольку эти проблемы будут всегда, всегда будет и религия.

Американский социолог *Талкотт Парсонс*, являясь сторонником структурно-функционального подхода к религии, полагал, что одной из важнейших задач общества как социальной системы является обеспечение стабильности, интеграция, поддержание воспроизводства структуры и снятие напряжения. При обеспечении интеграции общества необходима определенная система поддержания образцов, соединяющая нормы с регулируемыми их ценностями, социальную систему с системой культуры. Создание такой системы восходит к религиозным основаниям, хотя в сложных обществах, кроме религиозного, имеются и другие уровни легимитизации моральных норм.

Приведенными примерами даже приблизительно не охватывается многообразие выработанных исследователями концепций религии. В каждой из серьезных теологических, антропологических, психологических, социально-психологических, культурологических и религиоведческих концепций фиксируются существенные черты религии. Только отталкиваясь от синтеза такого рода концепций, можно системно раскрыть содержание и сущность религии.

10.2. Понятие религии

Религиозность, религиозный, религия — слова, пришедшие в европейские языки из латинского. Одно из ранних употреблений прилагательного «*religiosus*» в текстах мы встречаем у Цицерона, который применил его для характеристики римлян как «наиболее из всех народов, почитающих богов». Цицерон полагал, что слово «*religio*» восходит к «*relegere*» — внутреннее затруднение, новая попытка выбора, возвращение вновь, перечитывание, благочестие, страх. Раннехристианские апологеты Лактанций и Тертуллиан возводили его значение к «*ligare*» — связь или «*religare*» — восстановление связи (с Богом) и придавали ему христианский смысл «обязательство». Современные лингвисты этот вариант этимологии считают сомнительным.

Для обозначения отношения людей с богами и со всем сверхъестественным у римлян существовали слова «*cultus*» — уход, обработка, почитание и «*superstitio*» — суеверие, находящееся в одном семантическом ряду со словом «свидетель». Феномен, называемый латинским словом «религия», в других индоевропейских языках имел названия с различными смысловыми оттенками. Греческое слово «трескея», происходящее от «защищать», «охранять», употреблялось и в значении «культовые предписания», и в значении «благочестие», «верования». Геродот обозначал им обряды и практические правила жрецов. После перерыва почти в семьсот лет это слово в том же значении вновь появляется у Страбона. В русском языке слово «религия» появилось в XVII в. В допетровскую эпоху имелось слово «верство», «вера».

На санскрите слово «дхарма», произведенное от арийского «дхар» — утверждать, поддерживать, защищать, обладает очень большим спектром значений. Часть их такова: учение, добродетель, закон, норма, нравственный долг, причина, условие, истина, элемент, миропорядок и др. Судя по реконструкциям языка индоевропейцев, специального слова для обозначения религии у них не было, возможно, потому, что не было ее восприятия как чего-то обособленного от всей жизни. Для обозначения священного существовало два парных слова с позитивным и негативным (нечто опасное, запретное) значениями. Не было и единого слова со значением «жертвоприношение», но имелись только слова для обозначения разных форм жертвоприношения (разными жидкостями). Анализ основ «*kred*» (лат. *credo*), «*srad-dha*», согласно Словарю индоевропейских социальных терминов Э. Бенвениста, выявил семантическое поле: вкладывание веры, оказание доверия, вкладывание маги-

ческой силы, обмен, твердость, дружба, дружина, военачальник, господин, взаимность, вместе. *Kudos* (слав. чудо) — магическая власть, которые боги на время уступают людям; *kratos* — превосходство в битве, индоиранское «*kratu*» — магическая сила воина. Сопоставление этих и других различных терминов языка индоевропейцев показывает, что взаимоотношение наших далеких предков со сверхъестественным мыслилось по-разному. Это торжественное обещание; договор, обязательство; клятва отдать в залог себя в обмен на безопасность; это молитва о благе, просьба о милости и возмещение ущерба (Богу) в случае греха (нарушения договора). Обрядовая сторона была представлена культовой трапезой, возжиганием огней, ритуалом освящения.

В языках неиндоевропейского происхождения мы видим такую же многозначность соответствующих понятий. В исламе используются арабские слова «дин», «иман», «ислам», «ихсан». В Древней Аравии «дин» означало отношения власти-подчинения, обычаи. В исламе термин приобрел смысл подчинения себя Богу и его власти, исполнения религиозных предписаний, совершенствования в искренности веры. Слово сблизилось по значению с «иман» (вера), «ислам» (покорность), «ихсан» (искренность).

В различных культурах термины, соответствующие феномену религии, обладают множеством оттенков значений. Это связано не только с законами развития языка, но, прежде всего, с особенностями развития данной культуры и бытования в ней соответствующих явлений, с уровнем исторического развития общества.

В современном религиоведении «религия» понимается как одна из сфер духовной жизни, способ практически-духовного освоения мира обществом, группой, индивидом и личностью, одна из областей духовного производства, возникающий с необходимостью аспект и компонент жизнедеятельности человека и общества, способ выражения и преодоления человеческого самоотчуждения, специфическое отражение действительности, общественная подсистема, явление культуры. Конкретные же характеристики этой сферы весьма многообразны, и подходы к пониманию того, что собой представляет религия, различаются.

Не существует «религии» как таковой, это общее понятие. Исторически были и есть конкретные религии, которых насчитывают более пяти тысяч. Они весьма различаются между собой, поэтому выработать определение для объединяющего понятия очень трудно. Определение зависит от того, что представляется исследователю ключевым во всем религиозном комплексе. Есть множество (до 250) определений религии, но ни одно из них не может считаться

полностью удовлетворительным, не может кратко и исчерпывающе охарактеризовать ее сущностные черты. Исходя из формальных характеристик, некоторые сторонники расширительного понимания религии даже подверстывают под это понятие то, что к религиозной сфере явно не относится, например, марксизм, атеизм, маоизм, фашизм, движение хиппи, «культ» рок-звезд, так называемые интернет-религии и пр. Безуспешны и разного рода попытки (бихевиористские, консестивные, психоаналитические и др.) свести содержание религии к ограниченной группе произвольно выбранных явлений. Односторонний или формальный подход ведет к неразличимости религии и других форм общественного духа. Имеет смысл рассматривать феномен религии как сложную многоаспектную систему. Различные ее существенные составляющие исследуются в комплексе различных религиоведческих дисциплин: философии религии, психологии религии, феноменологии религии, социологии религии и др.

Религия с необходимостью возникает и воспроизводится в процессе развития человеческого общества как определенный аспект его жизнедеятельности на основании целого ряда предпосылок. В *социальной* сфере следует отметить совокупность экономических, технологических, политических, правовых, государственных и иных отношений, которые складываются объективно как чуждые людям, но господствующие над ними в повседневной жизни, порождающие их, людей, несвободу. Непонятная и непрогнозируемая стихийность общественных процессов, недостаточный уровень производительных сил вкупе с развитием отчужденных форм собственности, принудительный труд, социальные, классовые, сословные, межэтнические и иные противоречия, войны, зависимость от природных стихий создают у людей неуверенность, постоянную угрозу их благополучию, а то и существованию.

В *социокультурной* сфере это деформация системы ценностей, нравственный негативизм, пропаганда псевдокультуры, отношение к человеку как к вещи, к средству и т.д. К *антропологическим* основаниям относятся угрозы бытию человека или человечества как естественного (болезни, эпидемии, смерть), так и цивилизационного (например, геноцид, техногенные катастрофы) происхождения. *Психологические* предпосылки коренятся в индивидуальной и общественной психологии. Страдание и горе, страх смерти, переживание одиночества и заброшенности, безысходности и крушения надежд, чувство зависимости, заданность наследственных и интериоризованных (усвоенных) механизмов психики, проявление бессознательного, интуиции, озарения и др. — на индивидуальном уровне.

Групповые и массовые страхи и страдания, неосознанные механизмы коллективной психологии (например, эффект «толпы»), механизмы «заражения», внушения, подражания, общественное и групповое мнение, передача традиций и обычаев и др. — на уровне групповом и общественном.

К *гносеологическим* основаниям религии относится относительность человеческого знания и неизбежность заблуждений, бессознательные механизмы познавательной деятельности, несовпадение сущности и явления в познании вещей и иллюзии чувственного познания, невозможность достижения идентичности вещи и ее когнитивного образа, метафизичность мышления, абсолютизация отдельных сторон материального и духовного мира, отрыв абстрактного от конкретного, возможность создания воображаемых, фантастических образов, сторон, связей и др.

Религия оказывается сложной системой, структурными элементами которой являются: религиозное сознание, религиозная деятельность, религиозные отношения, религиозные институты и организации.

Религиозное сознание существует на обыденном и теоретическом уровнях. Одним из факторов прочности существования и воспроизводства религиозного мировоззрения является взаимодействие этих уровней. Для *обыденного* религиозного сознания характерна субординация нормативного, эмоционального и концептуального компонентов, причем первая и вторая составляющие доминируют. Вырабатываемые на обыденном уровне динамические стереотипы чрезвычайно устойчивы. Закрепленные обрядами, они передаются из поколения в поколение, часто не осознаются и не требуют рационального обоснования. В обыденном религиозном сознании сохраняются архаичные элементы, формы его существования стереотипны, стабильны. Индивид может усваивать новые понятия и представления, преобразовывая их в соответствии с традиционными формами восприятия. Социальная группа также способна усваивать любую, в том числе религиозную, информацию только лишь в определенных рамках, в соответствии с закономерностями восприятия и в зависимости от собственных потребностей.

Для усвоения мировоззрения на обыденном уровне необходимо, чтобы оно соответствовало повседневному образу жизни, культуре, потребностям и уровню знаний людей. Главным способом усвоения религиозного мировоззрения является *вера*, воспринимаемая от предшествующих поколений в целостном исторически-культурном контексте и опирающаяся на личный опыт человека. Вера — объединяющее ядро религиозного сознания. Являясь соединением когнитивного, волевого и эмоционального начал, религиозная вера

принципиально иррациональна по своему характеру и не нуждается в рациональных доказательствах, поскольку не обладает рассудочной природой. Несмотря на все предпринимаемые в схоластической традиции попытки гармонизации веры и разума, всякого рода доказательства имели вспомогательное значение и основанием веры служить не могли. Религиозная вера полагает подлинным существование сверхъестественного, возможность общения с ним и получение от него помощи. Она опирается на догматы, тексты, взгляды авторитетных учителей, святых, пророков, имамов, бодхисатв, архатов, иерархов и других значимых для данной религии лиц. Вера символична и диалогична. В практике культовых действий существуют механизмы формирования и подкрепления веры, отвечающие особенностям обыденного сознания. Для усвоения на бытовом уровне решений мировоззренческих проблем и шкалы религиозных ценностей оказывается очень важной чувственная, образно-наглядная форма подачи, которая развивается и закрепляется в религиозной традиции. По-видимому, указанные особенности обыденного религиозного сознания обуславливают то, что в содержании священных текстов разных религий обязательно присутствуют нормативные предписания, изложенные в императивной форме, а также «образцы поведения» основателей религии, пророков, святых, учителей и т.д.

Важным компонентом религиозного сознания являются *религиозные чувства*. Страх, любовь, восхищение, благоговение, радость, надежда, сострадание и другие эмоции сопрягаются с религиозными представлениями и получают соответствующую направленность. Для обыденного уровня религиозного сознания характерны такие черты, как противоречивость и отсутствие логической последовательности, соединение гетерогенных элементов, ситуативность в восприятии и оценке, акцентирование роли религиозного авторитета (книги, лидера и т.д.). Обыденное, или массовое, религиозное сознание возникает под непосредственным воздействием общественного бытия и живо реагирует и откликается на происходящие изменения в жизни, в социальном и природном окружении.

Многие идеи, мнения, обычаи в силу их распространенности и важности для религиозной психологии заимствуются теорией и получают богословское обоснование и легитимность (узаконенность). Иногда религиозное сознание на обыденном уровне называют «народной религиозностью», однако ряд исследователей полагают этот термин некорректным.

На уровне *теоретического* религиозного сознания — теологии, религиозной философии — происходит систематизация представлений и идей, создаются варианты целостной картины мира, соответствующей основам вероучения, догматике. Религиозная философия

в отличие от теологии более свободна в отношении следования букве догматики и традиции, поэтому как постановка ряда вопросов, так и варианты решений, выдвигаемые разными школами и отдельными мыслителями, далеко не всегда признаются верующими и официальными религиозными организациями. Обновление религиозного мировоззрения на теоретическом уровне происходит в соответствии с изменениями в самой жизни, с развитием знаний, с переменами в культуре.

Религиозная деятельность бывает внекультовая (сочинение богословских произведений, миссионерство, управление в религиозных организациях и т.д.) и культовая. Содержание *культы* определяется вероучением. Форма определяется традицией и регулируется нормативными текстами. В процессе отправления культа происходит воспроизведение в символической, условной форме священного текста. В отличие от театра такая «драматизация текста» предполагает действительное воспроизведение событий священной истории, реальное обнаружение священного и установление с ним связи, а также необходимое участие каждого из присутствующих в священнодействии.

В процессе внекультовой религиозной деятельности между индивидами, группами и организациями возникают внекультовые религиозные отношения.

С точки зрения верующих, культовые отношения предполагают вступление во взаимосвязь со сверхъестественным. Взаимосвязь, часто опосредованная руководителем богослужения или обряда, разного рода символическими посредниками, разворачивается в субъективном плане сознания и имеет различные способы фиксации. Отношения, разворачивающиеся в сознании, влияют на взаимоотношения людей. В процессе отправления культа между людьми возникают отношения евхаристического единства, исповедальности и др. Отличительное свойство религиозных отношений верующих друг к другу — их опосредованность разрываемыми в субъективном плане отношениями с гипостазированными сущностями. Например, отношение к другому человеку как к ценности, забота о нем и т.д. для христианина определяется, прежде всего, вероучительным положением, согласно которому человек есть образ Божий, и евангельскими заповедями.

Носителями религии являются как индивиды, так и религиозные общности, группы, организации, институты. Общность, обладающая организацией, представляет собой *религиозное объединение*. Первичной ячейкой выступает община. Устройство и функционирование объединения основываются на традиции и обычае, регулируются уставом, церковным правом, апостольскими правилами и

т.д. Различают типы объединений, выделенных на основе изучения христианства: церковь, секта, деноминация, мистерия и др.

Религиозные качества интериоризируются личностью в процессе социализации. Религиозность воспроизводится под действием ряда факторов. Большое значение имеет среда, в которой человек находится, особенно если роль религии в ней весьма велика. Состояние общественно-психологической атмосферы, групповое и общественное мнение, влияние традиций, психологические механизмы отчуждения, внушения и подражания предрасполагают личность к усвоению религиозных установок и образцов поведения. Очень важными оказываются воспитание в детстве в религиозном ключе, детские впечатления, которые в дальнейшем, например в сложной жизненной ситуации, могут проявиться и оказать существенное влияние на личность. Каналы воспроизводства религиозности не действуют «автоматически», решающим фактором оказывается все-таки активность самого человека, его собственный выбор, что не означает выбор обязательно сознательный. Ни религиозный индивид, ни религиозная группа не являются пассивным объектом воздействия природной, социальной или информационной среды.

Среди осознаваемых верующими мотивов обращения к религии преобладающее место занимают: обретение ответов на фундаментальные мировоззренческие вопросы, страх смерти и жажда спасения души, получение эмоциональной разрядки и успокоения, приверженность традиции и ориентация на мнение окружающих, привлекательность морально-этической стороны религии. Иногда высказывается своего рода «страховочный» мотив, заключающийся в том, чтобы верить «на всякий случай», «вдруг окажется, что Бог есть». Однако объяснение феномена появления или воспроизведения религиозности сознательной мотивацией было бы неверным. Религиозность становится результатом сложной и многоаспектной системы взаимодействий субъекта со средой. Поэтому в действительности религиозность и по формальным параметрам, и по содержанию всегда будет разная, что не исключает возможности проведения приблизительной типологизации по разным признакам.

Характер религиозности или нерелигиозности, общий для некоторого числа людей, может быть типологизирован, например, следующим образом: верующий с доминантной религиозной ориентацией, верующий с подчиненной религиозной ориентацией, с неустойчивой религиозной ориентацией (колеблющиеся), нерелигиозные (агностики, индифферентные к религии, лица с положительной установкой по отношению к религии в целом или к отдельным ее сторонам и др.), атеисты с обыденным сознанием, атеисты с

концептуальным сознанием. Количественный и качественный уровни религиозности могут быть очень разными. Различны и формы свободомыслия: богоборчество, антиклерикализм (разные виды которого присутствовали и в средневековых ересях, и в сочинениях французских атеистов Нового времени, и в современных концепциях и движениях), скептицизм, нигилизм, естественно-научный атеизм, вульгарный атеизм, философский атеизм и другие.

Несмотря на то что в истории были разные периоды большей или меньшей сакрализации или секуляризации общественных отношений, религия и свободомыслие в разных видах всегда сосуществовали, взаимодействовали (в некоторые эпохи трагически), оказывали взаимное мировоззренческое влияние.

Роль религии в обществе (т.е. значимость ее проявлений) зависит от ее типа, специфических черт, от ее меняющегося со временем места в обществе, от уровня развития культуры и множества других обстоятельств.

Религия выполняет ряд важных функций в человеческом обществе. Она задает мировоззрение, определяя ориентиры, критерии, ценности, нравственные нормы, цели и смыслы в понимании мира, человека, общества. Она предоставляет верующему возможность вырваться, хотя бы мысленно, за пределы ограниченности, разрешить проблему иррациональности человеческого существования, поддерживает надежду на достижение блаженства, бессмертия, избавления от страданий, одиночества, морального падения.

Религия выполняет компенсаторную функцию, восполняя ограниченность человеческой жизни. Телесная ограниченность, бедность, несправедливость и угнетение преодолеваются свободой в духе или избавлением от скандх (в будущем); социальное неравенство возмещается равенством в грехе, в страдании, в возможности достижения будущего спасения. Такие формы деятельности, как благотворительность, закят (в исламе), социальное служение церкви и другие, способствуют смягчению положения обездоленных. Отчуждение и разобщенность, безличность и вещьность в человеческих отношениях компенсируются богообщением, братскими отношениями в общине.

Важное значение имеет индивидуальная психологическая компенсация. Известно, что существуют психологические механизмы, которые по сути представляют собой формы бессознательной защиты от травмирующего события или ситуации. Механизмы эти способствуют восстановлению душевного равновесия, когда некие события или какая-то информация вызывают тревогу, или угрожают самооценке, или ставят под сомнение привычные ценности, или

вообще как-либо дезориентируют человека. Назовем основные: отрицание (игнорирование проблемы или отрицательной информации, избирательное внимание к внешним объектам); подавление (забывание неприятного); вытеснение (забывание неприятного частичное, когда из памяти выпадает только самое неприятное в событии); замещение (реализация невозможного желания путем выполнения возможного действия, например в символической форме, или с замещающим объектом); сновидение (психологическая разрядка происходит не в реальном мире, а во сне, желаемое исполняется в воображаемых образах и эмоциях); проекция (приписывание собственных неприемлемых в себе пороков другим); идентификация (отождествление себя с другим человеком, присвоение себе его привлекательных качеств, возвышение себя до этого образца); отчуждение (механизм, включающийся в ситуации невыносимой физической или душевной боли: внутреннее пространство «я» расщепляется, последовательно используются обособленные зоны, не связанные с травмирующими факторами); катарсис (проявляется, если остальные механизмы не справляются с обрушившимися переживаниями: в результате потрясения переживается просветление, открываются новые возможности активного взаимодействия с миром, пересматриваются старые и порождаются новые ценности). В религиозных традициях эти механизмы задействуются в самых разнообразных, иногда даже институционализованных, формах. Это и разнообразные обряды, и ритуалы, в особенности относящиеся к погребальным культам, разного рода самоограничения, обеты и епитимьи, обретение во сне духов-покровителей в нагуализме и шаманизме, институт гуру и послушаний, избранничество и подражание святым, обретение нового качества путем инициаций и различных аскетических практик и так далее.

Религия осуществляет *коммуникативную* и *регулятивную функции*. Она мотивирует действия человека таким образом, чтобы они отвечали требованиям общества, чтобы индивидуальные потребности были подчинены социально детерминированным божественным предписаниям. Религия задает систему норм, образцов для подражания. Она осуществляет разные формы контроля, создает систему поощрений и наказаний.

Религия интегрирует людей в пределах общего вероисповедания и разъединяет социальные группы на конфессиональной основе, существенно влияя на социальные процессы. В развитии культуры религиозный фактор проявляется, способствуя отбору приемлемых религией культурных феноменов, отвергая неодобряемые культурные явления (начиная от элементов бытовой культуры, например

способов приготовления и видов пищи или регламентации одежды, и заканчивая видами искусства, например неприятием неорнаментальной живописи в исламе). Она сохраняет и транслирует ценности религиозной культуры, поддерживает традиции и образцы.

Религия узаконивает определенные общественные порядки, отношения, нормы, институты и не санкционирует другие. Выдвигая высшие, предельные, обязательные критерии и требования, она оценивает в соответствии с ними явления в обществе, формирует отношение к разным сторонам общественной и индивидуальной жизни.

10.3. Религия о происхождении и сущности человека

Одним из главных вопросов религии является вопрос о человеке: о его месте в мире, о его природе, происхождении и назначении, о его сущности и существовании, о соотношении духовного и телесного. Представления о человеке содержатся в мифах и религиозных текстах разных народов.

Высшее сакральное первоначало представляется стоящим неизмеримо выше человека, однако в сотворенном мире человеку отводится особое место. В буддизме он единственный в иерархии живых существ способен выйти из сансары и достичь нирваны. В Коране человек — «наместник Бога» на земле («Он — тот, кто сделал вас наместниками на земле» — сура 35, аят 37). В Библии человек — венец творения, образ и подобие Божие. Он получает власть над животными и именуется им, от Бога получает власть над всей землей, но должен нести ответственность за живущих на ней существ и возделывать землю (гл. 1, ст. 26—29; гл. 2, ст. 15, 19, 20; гл. 3, ст. 17—19).

Еще античными мыслителями, такими как Ксенофан Колофонский (VI в. до н.э.), Продик Кеосский (V в. до н.э.), Эвгемер Мессенский (IV в. до н.э.), был отмечен антропо- и социоморфизм религиозного мировоззрения (иногда говорят об антропопатизме, т.е. человекоподобии). Иоанн Дамаскин в труде «Точное изложение православной веры» отмечал, что людям невозможно понимать и выражать действия Бога без «образов, типов и символов человекообразных». Однако в теоцентрическом мировоззрении человек воспринимает себя как образ и подобие Бога. В религиозной картине мира существенное место занимает интерпретация человеческого разума и различных проявлений телесности, духовных и физических возможностей и способностей человека, межчеловеческих отношений и способов организации в обществе.

Особыми отношениями с абсолютным первоначалом определяются и объясняются такие качества человека, как свобода, ответственность, совесть, самосознание, ценностная ориентация в мире, становление личности и пр.

Цель творения человека, назначение его на земле определены свыше, например, как его деятельность по добыванию пищи, прежде всего для богов (Древняя Месопотамия), как почитание богов (Древний Египет), прославление Бога. В традициях многих религий, в том числе мировых, труд выступает как религиозное предписание, объявленное еще в начале истории.

Начало человеческой истории в различных традициях связывается с отпадением от божественного первоначала. По Библии, изгнание людей из рая случилось как следствие грехопадения прародителей (гл. 3, ст. 22—24). В христианстве грехопадение рассматривается как начальная катастрофа, в результате которой разладилась прежняя гармония мира и человека, произошло глубокое повреждение человеческой природы или даже полное ее извращение, так что без помощи свыше человек стал неспособен различить добро и зло. Следствием грехопадения стали смерть, болезни, войны, всяческое «нестроение».

Вина за тяготы жизни, за противоречия между сущностью человека и его существованием возлагается на самого человека: они следствия греха, погони за удовольствиями, невежественности, принимающей неподлинное за истину. В буддизме или в гностических системах — это отклонение от праведности в результате неведения. В хамартиологиях (учениях о грехе) с усиленным правовым акцентом (в ветхозаветной религии, исламе) грех рассматривается как проступок, самовольное отклонение от заповеди. В восточно-христианской традиции грех расценивается скорее как болезнь, но с катастрофическими последствиями. Грех ведет к дегармонизации самого человека, его природы; он препятствует духовному росту человека, заслоняет божественное, истинное, приводит в конечном счете к гибели.

Средством преодоления противоречия между человеческой сущностью и его существованием мыслится религия. Познание религиозной истины приводит человека к избавлению от неправильной жизни. Избавление от греха возможно путем покаяния, волевого отречения от греховного влечения, внутренними усилиями и самодисциплиной. В христианском вероучении спасение происходит по благодати, к которой человек приобщается через таинства. Спасение, примирение, воссоединение человека с высшим первоначалом невозможно без сострадательного движения высших сил на-

встречу человеку. Важными в религиозном сознании оказываются воплощенные идеалы такого воссоединения: Будда или бодхисатвы, Богочеловек. Особая роль отводится наиболее продвинувшимся на этом пути святым, пророкам, архатам и т.д. Часто они выступают посредниками и заступниками за людей перед высшими силами.

Во многих религиозных учениях появление человека рассматривается как результат творения или порождения высших сил. Причем материал, из которого он творится, и способ творения имеют вероучительный и мировоззренческий смысл. Происхождение человека определяет его статус и сущностные свойства. Во многих традициях происхождение человека описывается как его изготовление богами из глины, праха, дерева и пр. Поскольку сущность сотворенного зависит от материала и способа изготовления, постольку осмысление тварного мира и человека зависит от трактовки происхождения.

В ряде культур приняты мифы о рождении людей от богов или от брака бога (богини) с первым человеком (мужчиной или женщиной). Среди самых разных народов повсеместно распространены были повествования о чудесных зачатиях от мифологических персонажей (возможно, восходящие к тотемическим мифам) и рождении героев, к которым восходит род. Героев отличают особые признаки: выдающиеся способности, необыкновенная физическая сила, телесные особенности и пр. Исторически связанные с инициатическим комплексом, эти мифы в период становления протогосударств переосмысливаются: божественное или героическое происхождение полагается аристократическим родам, элите, правящей династии, императорскому дому.

Главным образом в религиях Востока распространялась идея сущностного тождества макрокосма и микрокосма — человека. Потенциально содержащиеся в человеке могучие силы способны поставить его в один ряд с силами космическими и даже вознести на уровень выше богов. Уподобление человека вселенной, а вселенной — человеку существует в джайнизме, шактизме, тантризме, даосизме. Тапас (аскеза), тщательно разработанные психотехники и телесные упражнения способствуют преобразению человеческого тела, возникновению чудесных способностей, а самое главное — совершенствуют дух настолько, что человек выходит за пределы ограниченного бытия, становится бессмертным, бодхисатвой и т.д. Единосущность человеческого духа и Духа Божия признается некоторыми гностическими, пантеистическими и оккультными учениями на Западе.

В свою очередь, наблюдения за гуру, подвижниками, аскетами и др. и самонаблюдения монахов и мистиков составили громадный

религиозно-психологический материал, который подвергался в религиозных традициях многократному и разнообразному осмыслению в рамках различных вероучений. Он вносил свою лепту в создание религиозной картины мира. Например, осмысление монашеской мистической практики исихазма повлияло на разработку идеи божественных энергий Григорием Паламой, Григорием Синаитом и др.

Аскетизм в разных религиях выступает и как способ религиозного поведения, и как вероучительная идея, и как комплекс ритуалов. Начиная с появления научной *эволюционной теории* происхождения человека в XIX в. и до сих пор, в богословии разных конфессий постоянно присутствует тема ее оценки. Отношение к теории эволюции сводится к нескольким вариантам. Признание ряда ее положений представляет собой модернизированный креационизм, согласно которому Бог в природе и средствами природы направляет и осуществляет процесс развития от простого к сложному. Предлагаются различные символические и аллегорические интерпретации Шестоднева, например, когда дни творения предлагают считать геологическими эпохами и т.д. Многие теологи теорию эволюции отвергают. Мусульманский автор Харун Яхья, посвятивший ряд сочинений критике эволюционизма, прямо объяснил причины, по которым теорию эволюции следует развенчивать: она является научным фундаментом материализма, на который опирается коммунистическая идеология, а на сегодняшний день «всякого рода замечания материалистов, в том числе и идеи Маркса, считаются прогнившими». Сторонники так называемого научного креационизма отвергают теорию эволюции на том основании, что, как они считают, современной науке для ее обоснования не хватает данных, не все частности развития объяснены. Религиозные фундаменталисты отвергают эволюционную теорию, поскольку для них примат религиозного учения безусловен. Наука меняется, а религия — нет, поэтому, если научные данные не согласуются с текстами Писания, тем хуже для науки. В последнее время в отечественном православии наблюдается рост фундаменталистских настроений.

В католицизме вопросу происхождения человека и эволюционной теории была посвящена специальная энциклика папы Пия XII «*Humani generis*» (1950). В ней подтверждалось положение, что душа создается Богом, и отвергался полигенизм, как не согласующийся с учением о первородном грехе.

Одной из ключевых составляющих сторон религиозного мировоззрения является *психофизическая проблема*, поставленная применительно к человеку.

Человеческая духовность — самосознание, субъективность, нравственный строй, ценности и идеалы, самосовершенствование — несводи-

ма к телесности и представляет собой относительно самостоятельную реальность, идеальное, объективированное в культуре. В религиозной интерпретации она предстает как бессмертная душа.

Многие религиозные пневматологии помещают душу или даже отождествляют ее с каким-либо телесным органом (сердце, диафрагма, печень, голова, кости, кровь) или телесной функцией (дыхание). По некоторым версиям (например, согласно С.А. Токареву), идея бесплотной души, отлетающей от тела, могла развиваться под влиянием обычая кремации. Одним из древнейших представлений об отделившейся по смерти человека душе является воплощение ее в летающее насекомое или птицу, которое, исходя из интерпретаций наскальных рисунков, появилось уже в верхнем палеолите. В ряде традиций существуют верования о преобразовании душ в духов, о частях души, из которых только некоторые остаются после смерти, о нескольких душах у одного человека, например у шамана.

Концепция дуализма души и тела возникла в результате длительного исторического развития. В Древней Индии идея сансары и метемпсихоза (вначале не направляемого кармическим законом, но хаотичного) впервые встречается в законах Ману. Идея мокши — освобождения души от сансары и слияния ее с Ишварой, Пурушей, Брахманом — появляется в эпоху брахманизма. В эллинистическую эпоху развивается идея о внемирном происхождении души, заключенной в тело (сома) как в темницу (сема). Многочисленные мистериальные культы воплощали практики спасения души от зла материального мира и воссоединения ее с миром божественным.

В религиозных культурах тело человека осмысливается как знаковая система (соматический текст) и становится средством выражения значимых религиозных смыслов. Татуировки, ритуальная раскраска, одежда, украшения, нанесенные увечья и прочее имели магический смысл, выступали в качестве знака посвящения божеству, в качестве обозначения социального и религиозного статуса, фиксировали важные этапы в жизни человека, могли являться ритуальным наказанием. Волосы в традиционных культурах, как правило, воспринимались в связи с физической силой, особыми способностями, знаниями. Разного рода ритуальные манипуляции с волосами сопровождали, прежде всего, обряды перехода.

Увечья или телесные ограничения могли быть формой жертвоприношения, одновременно являясь посвящением себя божеству (например, самооскопление жрецов культа Кибелы, протыкание тела и ношение в отверстиях тяжелых колец и цепей, ограничения движений в некоторых сектах). В то же время врожденная телесная ущербность или уродство воспринимались как признаки исключи-

тельности человека, знак причастности к потустороннему миру, демоническому или божественному. Так, например, в кельтских верованиях, одноноготь, однурукость или одноглазость мифологического персонажа указывали на то, что он выходец с того света. В средневековой Европе распознаванию «печати дьявола» посвящались специальные сочинения.

Во многих религиях утверждается ценность телесного существования человека. В христианстве существует учение о воскресении во плоти, прославлении и обожении телесного человека. «Реабилитация» плоти содержится в идее Боговоплощения. В то же время в целостном человеке теологи усматривают иерархичность его различных элементов: тела, души, духа.

В христианском богословии была выработана концепция сотворения для каждого человека индивидуально бессмертной души в момент зачатия, учение о ее воплощении, соединении с телом, наследуемым от родителей, о наследовании вместе с человеческой природой первородного греха. Такой подход определяет отношение католической и православной церквей к биоэтической проблематике: к вопросам искусственного прерывания беременности, экстракорпорального оплодотворения, суррогатного материнства, клонирования и т.д. Отношение к подобным вопросам зафиксировано в формирующих социальную концепцию документах: в энцикликах, решениях Соборов и др. Русская православная церковь обосновала свою позицию в тексте «Основ социальной концепции», принятом на Юбилейном Архиерейском соборе 2000 г.

Теологи-модернисты рассматривают как филогенез, так и онтогенез как естественный процесс, в котором через биологические, психологические, социокультурные и иные причины действует творческая воля Бога. Творящая сила Бога опосредована материальными факторами, но она их направляет.

Важной стороной религиозного мировоззрения является *танатологическая* и *эсхатологическая проблематика*. Во многих религиях существует представление о жизни после смерти. Погребальные культы и мифология посмертного существования сопряжены с представлениями о душе.

Довольно долго сохраняется представление о связи прижизненного и посмертного состояния тела с загробной участью души. Правильно нанесенные татуировки, нормативные одежды и украшения, тщательно проведенный погребальный обряд способствуют удачному прохождению души в царство мертвых. Важно и какой именно смертью умер человек. Умершие неестественно или преждевременно (самоубийцы, утопленники, опойцы и прочие) могут

стремиться вернуться, причинить зло. Их надо нейтрализовывать. В иранском зороастризме мертвое тело не должно было осквернять чистых стихий воды, земли, огня и воздуха. Быстрое расклевывание тела птицами свидетельствует о благоприятной посмертной судьбе. Сохранение тела (мумии), скульптурного изображения и имени (рен) усопшего в Древнем Египте считалось залогом его успешного прохождения в загробный мир, пребывания там и грядущего возрождения. Этой же цели служили заучиваемые тексты и правила поведения Книги мертвых. В ряде культур развивается идея, что сохранность тела после смерти, естественная его мумификация свидетельствуют об особой отмеченности умершего, его святости (вкуче, конечно, с иными признаками чудесного характера).

Если архаичные представления не ведают особого места для пребывания душ умерших, то в дальнейшем развивается идея царства мертвых. В разных традициях умершие попадают на небо, на звезды, на солнце, на острова, в особые земли, расположенные на севере, на западе, в горах, в подземное царство и т.д. Позже появляется представление о рае и аде. Например, у древних славян «ирий», или «вырий», — место, куда летят на зиму птицы и отправляются праведные души, и «пекло» — слова, появившиеся задолго до принятия христианства. Однако связь пребывания души в раю или в аду с нравственными качествами личности усматривается очень поздно. Поздно появляется и понимание греха как морального деяния. А в течение предшествующего длительного времени грех — это нарушение священного установления, например ошибка в элементе ритуала.

Во многих религиях утверждается, что человек продолжает личное существование как духовное существо в особом месте, пребывая там с Богом, либо в месте наказания (преисподней), где обитают враждебные божеству силы; или как телесно-духовное существо он перевоплощается в этом мире (возможно, в иных мирах); или воскрешается Богом из мертвых. Посмертное существование зависит от прижизненного поведения человека, избрания им пути добра или зла, исполнения дхармы, добрых дел, среди которых немало важное место занимают выполнение религиозных предписаний, искренность и глубина веры.

В конце истории, или историко-космического цикла, мир и человечество гибнут, но в дальнейшем возрождаются. В зороастризме, христианстве, исламе существует идея Страшного суда. В христианстве воскресение Иисуса Христа трактуется как предпосылка воскрешения и преобразования праведников к вечной жизни. Учение о сошествии Иисуса Христа в ад говорит о его победе над властью

ада. Существуют представления о промежуточном состоянии души между смертью и воскресением, о пребывании души в блаженстве или мучениях до воссоединения с воскресшим телом. В католицизме сформулировано учение о чистилище, в котором души грешников очищаются, проходя через испытания. Догмат о чистилище был принят Флорентийским собором в 1439 г. и подтвержден Тридентским собором 1562 г. В православии и протестантизме этот догмат отвергается.

В модернистской теологии идеи бессмертия души, загробной жизни, ада и рая демифологизируются, рассматриваются как символические обозначения для экзистенциальных ситуаций человека.

10.4. Проблемы религиозной антропологии

Религиозная антропология в широком смысле слова — как религиозный взгляд на человека, как составная часть богословия — существует с древних времен. Теоретическое религиозное сознание эволюционировало от осмысления и систематизации мифов к построению кодифицированной догматики, а дальше к систематизированной теологии, теоретически разрабатывающей вероучение, а также к религиозной философии, дающей его наиболее общее обоснование.

Религиозно-философское учение о человеке, а также обособившаяся дисциплина — богословская антропология — являются религиозной антропологией в узком смысле слова.

Протестантский философ Ф. Шлейермахер выдвинул проект изложения христианской догматики как обобщения переживаний верующего индивида, т.е., по сути, преобразования ее в религиозную антропологию. Он считал, что основную форму догматических положений составляют высказывания о «христианских состояниях души», а «понятия о свойствах и способах действия Бога являются формами побочными, даже излишними, так как по своему существу они уже нашли выражение в указанных основных формах догматических положений». Идея о том, что вся теология должна стать антропологией, воплотилась в концепциях католического теолога К. Ранера и протестантского мыслителя В. Панненберга. Эти радикальные проекты не разделялись большинством теологов, хотя многие и осознавали важность религиозной антропологии.

Антропологизация богословия изначально была модернизацией теологии, появившейся в ответ на процессы, порожденные столкновением традиционного христианского мировоззрения с рационалистическим пониманием человека и естественно-научной картиной мира.

Попытки соединения религиозного видения человека с научными данными и современными философскими концепциями предпринимались в последней трети XIX в. рядом католических, протестантских и православных философов и теологов (К. Вернер, В.И. Несмелов и др.). Существенно возрос интерес теологов к антропологии с появлением в начале XX в. философской антропологии (М. Шелер, Г. Плесснер, А. Гелен).

Об оформлении *богословской антропологии* как самостоятельной дисциплины в 20-х годах XX в. ставили вопрос такие теологи, как Э. Бруннер, Ф. Гогартен, но наибольшее развитие как в протестантизме, так и в католицизме она получила в 1950-е, и особенно в 1970-е годы.

По мысли ее создателей богословская антропология должна осуществить критический пересмотр основных категорий теологии, стать ее базовой дисциплиной, интегрировать все аспекты религиозного мировоззрения. Отталкиваясь от исходной точки — от человека, от человеческого опыта, она должна привести к Богу. Вечность антропологического сознания обосновывает вечность религии. Но для этого необходимо преодолеть релятивизм и произвол антропологических построений, «должны быть выработаны определения человека, которые лежат в основе всех человеческих мыслей, слов и действий» (Г. Шерер). Богословская антропология должна стать «метатеорией» всех антропологических учений, универсальной наукой, отвечающей на вопрос, кто такой человек и какова его сущность. По утверждению теолога Р. Прентера, она должна отклонять тенденцию всякой философской антропологии полагать саму себя в качестве абсолютной и отвергать понимание человека как существа автономного, не нуждающегося в Боге. Необходимо также сохранять самоидентичность христианской антропологии и в диалоге с современными науками о человеке.

Как базисная дисциплина, универсальная метафилософия человека, богословская антропология, призвана выполнять интегрирующую функцию в системе религиозного мировоззрения. Особенно важна ее роль в пастырском богословии, катехетике и гомилетике.

Богословская антропология непосредственно связана с догматикой и учением церкви в отличие от религиозно-философской антропологии, более свободной по отношению к церковной традиции.

Отличие теологической антропологии от философской состоит в том, что теологическая антропология всегда рассматривает человека в свете божественного откровения в Иисусе Христе, в то время как философская антропология опирается на эмпирическое самонаблюдение (Р. Прентер).

Профессор систематического богословия Вюрцбургского университета А. Ганочи определял предмет богословской антропологии как самостоятельной дисциплины, указывая, что она «обнимает все структуры и все формы организации человеческой природы, происходящие из специального отношения человека к Богу во Христе и через Христа. Поэтому формальный предмет христианской антропологии следует искать в Христо-теологии».

Модернизация христианской антропологии проявилась прежде всего в изменении направления интереса богословов от традиционной проблематики к современной. Неактуальными стали вопросы состояния первобытной праведности, души как субстанциальной формы тела, спора традиционистов и креационистов. Отошла на второй план тема рассматривения человека как арены борьбы сил добра и зла, бесовских внушений и добрых помыслов, характерная для Средневековья. Теологи сознательно сформулировали задачу преодоления стагнации схоластической антропологии, нового религиозного осмысления человека в соотнесении с теми проблемами, которые были поставлены атеистическими теориями, естественно-научными и техническими достижениями, новыми данными биологии, психологии, социологии.

Необходимо дать религиозное истолкование человека как субъекта деятельности, творца культуры, исторического существа, отразить социальные измерения человека. Надо предложить новое динамическое, эволюционное истолкование сущности человека как существа, онтологически способного к развитию, эволюционирующего в развивающейся системе связей с другими личностями. Теологи обратились к вопросу роли языка в конституировании человека, к вопросам религиозной интерпретации человеческой деятельности, прежде всего труда, к анализу социально-экономических противоречий, проблемам экологии, биоэтики, космоса.

Одна из заметных тенденций в современной христианской антропологии заключается в деконфессионализации, призванной преодолеть местничество, этноцентризм, авторитаризм, всяческие предрассудки. Странники этого процесса считают, что отказ от узкоконфессиональных взглядов и сближение позиций разных христианских вероисповеданий способны выявить истинное гуманистическое содержание христианства.

Основные различия между разными современными теологическими направлениями определяются не столько конфессиональной принадлежностью, которая, конечно, сохраняется, сколько включенностью различных философских воззрений.

В XX в. протестантская богословская и религиозно-философская антропология разрабатывались в рамках таких направлений, как диалектическая теология (К. Барт, Р. Нибул), диалогический персонализм (Ф. Эбнер, Э. Бруннер, Р. Бультман, ф. Гогартен), секулярная антропология (Д. Бонхеффер), теонимная антропология (П. Тиллих), эсхатологическая антропология (В. Панненберг, Д. Чайлдз).

Католическая антропология развивалась в таких учениях, как экзистенциальный томизм (Ж. Маритен, Э. Жильсон, М. Кромпец, М. Гогач), ассимилирующий томизм (К. Ранер, Э. Пшивара, И. Лотц, Г. Шерер, А. Ганочи), диалогический персонализм (Р. Гвардини, Э. Штейнбюхель).

Православная антропология более традиционна, однако начиная с середины XX в. она испытывала влияние современных философских концепций, что находило отражение в трудах отечественных богословов и представителей Зарубежной церкви. До недавних времен модернизация православной антропологии в России была весьма умеренной, однако с начала 1990-х годов стало появляться все больше работ, в которых на современных началах переосмысливается святоотеческое наследие, развиваются идеи православного энергетизма применительно к человеку, истории и цивилизации. В православных изданиях проявляется целый спектр тенденций, начиная от ультраконсерватизма (принципиальный антиэволюционизм, буквалистское прочтение Писания и т.п.) до «просвещенного либерализма» (аллегорическое или символическое истолкование Библии, расширительное видение традиции со включением в нее элементов светской науки и культуры, этизация вероучения). Наблюдается также негласное или открытое заимствование ряда идей и подходов к антропологическим вопросам из протестантских или католических богословских сочинений.

При построении богословских антропологических концепций использовались принципы, заимствованные из философской антропологии, однако специфическим образом истолкованные и дополненные. Принцип антропологической редукции, требующий рассмотрения человека как субъекта культуры, обусловил следующий тезис: способность к созиданию культуры представляет собой сущностное, природное качество человека, которое не могло развиваться биологическим путем. Переход от природы жизни к человеческой природе осуществлен актом божественного творения. Принцип «органоно», предполагающий понимание человеческой жизни из объективных данностей культуры, приводит к суждению, что в явлениях культуры опредмечивается сверхприродная специфика человека, его способность выходить за все возможные уровни орга-

низации материи. Духовная природа человека, его связь Богом и есть движущие силы культурного творчества. Принцип антропологической интерпретации, требующий такого объяснения природы человека, которое исходит из специфически человеческих явлений, с точки зрения богословской антропологии утверждает, что человеческое существование указывает на совершенно иные, не животные, условия своей возможности. Принцип открытого вопроса, предполагающий отказ от всякого определения природы человека, истолковывается как принципиальная неограниченность человека, его сокрытость от себя и открытость миру. Принцип открытого вопроса в богословской антропологии преобразуется в принцип редукции к тайне. Сущность и смысл человека принципиально недоступны эмпирическим методам, рациональному познанию, поскольку в конечном счете запредельны.

На основе богословского истолкования философско-антропологических принципов интерпретируется историчность и социальность человека.

Католический теолог Карл Ранер утверждал, что человек историчен уже в силу биологического существования, рождения и смерти, в силу обращенности к другим людям. Он зависит от природы и культуры, от окружающей среды, но он не только пребывает в истории, он еще ее активно создает, созидает новое. Ряд христианских авторов рассматривают историчность человека как его врожденный атрибут, как следствие способности к понимающему знанию, знанию своей историчности, способности трансцендировать, дистанцироваться от настоящего, выходить за пределы пространства и времени, следствие свободы распоряжаться собой. Источник истории усматривается в возможности создавать новое, в духовной жизни, в возможности построения различных проектов. Условием исторического процесса видится трансцендентность духа в имманентности пространственно-временных событий. Историчность человека основана на открытости его сущности Богу (В. Панненберг). Как в жизни каждого человека обнаруживается божественное руководство, так и история определяется трансцендированием человека к безусловному. Смысл истории заключается не в ее эмпирическом движении, а в соотношении с трансцендентным. История требует сверхисторического завершения.

Многие христианские авторы пишут о том, что человек, не являясь существом только индивидуальным, но социальным, включен в сеть межличностных связей — эмоциональных, социальных, политических, экономических, что само развитие личности происходит в диалогических отношениях, прежде всего нравственных, более того, онтологически-экзистенциальный аспект человека и сое-

стоит в потребности диалогического подхода к ближнему. Однако и социальность и историчность рассматриваются как вторичные качества по отношению к личности. Хотя человек и социальное по природе своей существо, но в силу трансцендентного характера своей личности он не сводится к обществу, а в силу нематериальности своего духа предназначен к бессмертной жизни. Так как высшая цель человека состоит в спасении, все земное, в том числе общество, имеет подчиненное значение в системе ценностей.

По словам православного богослова Э. Светлова, христианство противостоит и антиперсонализму и индивидуализму благодаря понятию *соборности* — онтологической характеристике человеческого общества. В нем индивидуальные личности объединены союзом любви в мистическую целостность.

Существенное единство душ в антропосе-Адаме не обезличивает человека. Он создан по образу и подобию Божию: и как в Божестве единая сущность (усия) сопряжена с реальностью лиц-ипостасей, так и целостность антропоса не поглощает его малые ипостаси.

Творец социальной природы человека и источник ее воспроизводства — Бог, поэтому необходима коллективность богообщения и спасения.

Часто встречающаяся в современном богословии идея о взаимной дополнительности социального и религиозного служения, социальной призванности и активности, как правило, трансформирует рассмотрение социальности, трактуя ее как этический фактор.

Принципы философской антропологии использовались и в создании современной теологии смерти. Смерть рассматривается теологами и как итог истории человечества, поскольку человек — единственное существо в природе, способное сознательно уничтожить свой род при помощи достижений технического прогресса, и как итог индивидуальной жизни. По мнению богословской антропологии традиционный подход для современного человека все менее приемлем, поэтому ответы на вопросы о посмертном существовании не должны быть традиционно-наглядными. Для любого человека смерть становится религиозным событием, даже тогда, когда религиозное или теологическое бессмертие обратилось в сказку для хнычущих детей. Это даже единственно возможное священное событие, то, что мы не можем контролировать, то, что не подвластно нашей технологии и нашему искусству (У. Гамильтон). Предстоять смерти — своей или другого — значит предстоять перед тайной.

Ряд теологов пересматривают учение о бессмертии души и телесном воскресении. «Пока было неизвестно, что разложение тела состоит из цепи химических превращений, которые ведут к новым

соединениям, возможно было верить, что мертвые восстанут во плоти из могил» (Э. Фер). «Личное бессмертие, вечная жизнь, воскресение — это символы, используемые для обещания продолжения для нашего существования. Необходимо выработка недостающих символов, чтобы обозначить позитивное отношение к смерти» (П. Вошбон). «Внутренняя жизнь нашего сознания так связана с нашими телесными функциями, что не может сохраниться сама по себе. Представление о том, что некая часть человека якобы способна непрерывно существовать и после смерти, означает игнорирование серьезности смерти, которая означает конец всему, то мы есть» (В. Панненберг).

Теологи полагают, что необходимо переосмыслить слова апостола Павла. Смерть не является следствием грехопадения, так как она естественна для многоклеточного существа. Райское состояние человека до его грехопадения было чистым и наполненным любовью состоянием богообщения. Человек был смертен, но не боялся смерти. Он свободен не от смерти, а от умирания (М. Шмаус).

Традиционная концепция смерти как отделения души от тела заменяется в богословской антропологии учением о переходе целостного человека в запредельное состояние. С точки зрения земного опыта запредельного бытия как бы не существует — оно за границами времени и всех человеческих представлений (К. Ранер).

В феноменах смертности и умирания теологи усматривают обнаружение сущности человека, доказательство бессмертия души, существование личности после смерти, перехода человека в трансцендентное и сохранение его там. Человеческая жизнь есть бытие к смерти, в котором выявляется антиномичная структура одновременного сохранения и уничтожения, способности ставить вопрос о смысле смерти и в то же время невозможности рационально осмыслить собственную смерть.

Традиционный христианский тезис о жизни как пути к смерти переосмысливается с привлечением положений философской антропологии. Особенно часто используются идеи М. Шелера о переживании направленности к смерти и М. Хайдеггера о значении осознания смерти как направленности на здесь-бытие, осознания конечности жизни, освобождения от неподлинного существования и возвращении к возможности обретения себя. Особенно привлекателен тезис Хайдеггера о взаимопринадлежности открытости и сокрытости бытия, о просвечивании Бытия в смерти. В богословии экзистенциал бытия к смерти истолковывается как бытие к трансценденции, бытие к Богу. Теологи (Ранер, Шерер, Панненберг и др.) говорят о важной роли надежды, раскрывающей подлинную

сущность человека и его связь с Богом. Поиски смысла жизни и своего назначения побуждают человека мыслить жизнь за пределами смерти, выходить за рамки мира. Являющаяся вследствие ужаса перед «ничто» надежда оказывается основой всей человеческой деятельности и даже его социальности. Именно надежда на посмертную жизнь порождает феномен человеческой деятельности, которая рассчитана на трансцендирование человеческого существования. Основа ее — нематериальное вневременное Я.

Католические, православные и протестантские авторы обычно указывают на парадоксальное сочетание двух характеристик человеческого существования. С одной стороны, человек не способен представить себе собственную смерть как субъекта. Он может осознать ее только как объективированное явление, неизбежно опредмечивая свою личность. С другой стороны он осознает свое движение к концу. Смерть выступает фоном всех переживаний человека, фундаментом, на котором выстроено здание жизни. Парадоксальность человеческого самосознания дает основание говорить, с точки зрения теологов, о наличествующей в человеческой природе основе — бессмертной нематериальной душе. Она есть субъект, запредельный даже своему самосознанию как чему-то объективированному, исключаящий всяческое ограничение, а следовательно, и смерть.

Детально изучая психологическое состояние умирающих, теологи обращаются к феномену «принятия смерти», трактуемому как способность отказаться от борьбы за сознательно-определенное существование, стремление вернуться к единству с телесным миром, вернуться в эмбриональное состояние. Предлагая нравственно-психологическую трактовку смерти, теологи рассуждают о подытоживании жизни, последней возможности искупления, обретении своей подлинности, нравственном самоисполнении, проявлении сокровенной сущности, надежде на сохранение личностного существования.

Согласно К. Ранеру, смерть становится наивысшей самоактуализацией человека, актом самоотдачи себя Богу в наивысшей любви, вершиной послушания человека Богу, решением вопроса, сумеет ли человек перейти через себя в сокровенно-необозримое. Смерть — это то, благодаря чему человек либо выбирает Бога, становится способным принять Бога, либо ложно выбирает земную, телесную жизнь.

Идея посмертного растворения человека в Боге, смерти как объятия Бога присутствовала в рассуждениях Тейяра де Шардена. Он писал, что Бог освобождает место для себя, опустошая нас.

Чтобы ассимилировать нас в себя, он должен разрушить молекулы нашего существа, чтобы перемоделировать нас. Функция смерти заключается в том, чтобы обеспечить необходимый доступ к нашей сущности.

Теологи, использующие идеи А.Н. Уайтхеда, — сторонники «теологии процесса» — полагают, что по смерти спасенные будут существовать в вечной памяти Абсолютного существа и благодаря его памяти.

Тенденции модернизации религиозной антропологии особенно ярко проявились в замыслах Дж. Хика о необходимости создания межконфессиональной или даже межрелигиозной теологии, всесторонне разрабатывающей проблемы смерти и назначения человека.

Таким образом, проблема «человека религиозного» имеет целый ряд аспектов.

Это и вопрос о соотношении понятий «человек» и «религия», возобновляемый на протяжении веков и решаемый весьма различным образом в зависимости от эпохи и философской позиции мыслителей. Это также вопрос о том, насколько неизбежна, внутренне неотъемлема религиозность для человека — идея, даже в богословии отнюдь не безоговорочно принимаемая. Это и проблема исторического многообразия реально существовавших и существующих ныне религий и, соответственно, чрезвычайная сложность построения единой, «всеобъемлющей» модели функционирования религии в человеческом обществе, а следовательно, и невозможности простого ответа на вопрос о религиозных «свойствах» личности. Это и собственно антропологическая проблематика в религиях — ответы на фундаментальные вопросы человеческого бытия в разных религиозных традициях. С другой стороны, нет, пожалуй, ни одной стороны, ни одной составляющей человеческого существования, которая не нашла бы своего отражения в религии.

Наконец, важной стороной проблемы религиозного человека является анализ антропологических богословских концепций, зародившихся на волне «антропологического поворота» в европейской философии и оказавших заметное влияние не только на богословие в целом, но и опосредованно — на массовое сознание.

Религия является составной частью, подсистемой человеческой культуры, один из способов приспособления человечества к природной и собственной социальной среде. Она закономерно возникает в процессе исторической эволюции, меняется вместе с социу-

мом, но сохраняет при этом (в разном объеме и разных проявлениях) ряд важных социальных функций, сочетание которых во многом определяет ее облик в каждую эпоху. Конкретное же проявление религиозности на уровне индивида или группы зависит от огромного количества детерминирующих факторов, практически не поддающихся сколько-нибудь строгому учету.

Примечания

1. *Основы* религиоведения / Под ред. И.Н. Яблоков. М.: Высшая школа, 2008.
2. *Яблоков И.Н.* Философия религии. М.: РАГС, 2007.
3. *Мистика.* Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Под ред. А.Н. Красникова. М.: Канон+, 1998.



Глава 11

Человек моральный

11.1. Два аспекта в понимании нравственной личности

Может быть, одно из самых существенных противоречий человеческой жизни, порождающее вечную борьбу добра и зла, заключено в том, что *Homo sapiens* — человек разумный — не всегда человек моральный. Мораль — уникальное качество духовной культуры человека, присущее далеко не всем, а ее высшие проявления, достигающие до границ самопожертвования и героизма, как и талант, — удел и судьба избранных. И в этом заключена особая миссия морали в истории человеческого бытия. *Аристотель*, создавший одно из первых философских определений человека, говорил о нравственности как о существенной особенности человека, выделяющей его из животного мира. В «*Политике*» он пишет, что человек есть существо общественное в большей степени, чем муравьи и пчелы. Больше общественного в человеке потому, что он существо моральное. Только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость. Это суждение Аристотеля о человеке относится к тем, кто не только обладает разумом, но и приобрел особые качества, придающие человеку духовное величие. Самый скандальный философ древних Афин Диоген, по преданию, ходил днем с зажженным фонарем, и на вопрос удивленных горожан «Зачем в ясный день горит фонарь?» отвечал: «Ищу человека». В городе, среди множества людей философ искал *подлинного* человека.

Мораль не существует автономно, сама по себе, а всегда вплетена в ткань определенных человеческих отношений и конкретных поступков, создавая в них нравственную систему координат, в которых измеряются эти отношения и поступки. Она охватывает все стороны человеческого бытия (межличностные, экономические, политические, экологические, культурные, религиозные и т.д.), определяя в них их духовную, человеческую ценность. Рассмотрение такого глобального многоаспектного явления, как мораль, вызывает необходимость обозначить *определенный* круг проблем, которые попытались здесь осветить.

В понимании нравственной личности необходимо выделять два основных аспекта: *метафизический (общефилософский)* и *духовно-*

практический. Основанием для этого является специфика самой морали, включающей в себя идеи смысла жизни, свободы, социальные ценности, идеалы и многие другие вопросы, входящие в круг философской рефлексии. Вместе с тем мораль — это и духовно-практическая область человеческой жизни, она присутствует во всех ее проявлениях. Нет сферы практической жизни, реальных человеческих отношений, начиная от самых интимных, кончая мировыми общечеловеческими проблемами, в регулировании которых в той или иной степени не участвует мораль. А там, куда нравственность не проникает или откуда исчезает, там происходит омертвление социальной ткани, разрушение личности, распад основ человеческого бытия. Примеров тому много в современной российской действительности — экономике, политике, культуре, духовной жизни.

Метафизический (общефилософский) аспект в понимании этического содержания личности связан, прежде всего, с осмыслением природы самой морали, ее сущности, принципов как глубинного пласта духовной культуры человека. Без общего понимания морали нельзя создать обоснованный и последовательно осмысленный образ нравственной личности. Теоретически невозможно выяснить вопрос о том, какой смысл мы вкладываем в понятие «человек моральный». О человеке нравственном и человеке безнравственном, о добре и зле написано «море» книг — философских, художественных, светских и религиозных. И все же нравственность во многом остается тем «таинственным островом», где находится «клад» человеческой души, но координаты которого не имеют однозначного и точного измерения. Откуда появилось у человека его *моральное качество*, как оно развивается и функционирует в различные исторические времена, какие смыслы приобретает в определенных социальных ситуациях, в рамках конкретных духовных культур, в современном социуме, среди актуальных экономических, политических, духовных, информационных и глобальных проблем? Эти вопросы всегда были и остаются в эпицентре общественной мысли; в различной степени, в той или иной интерпретации, косвенно или непосредственно они отражаются в научных теориях, социально-гуманитарных концепциях, религиозной вере, литературе, искусстве, национальном самосознании. О человеке создан целый ряд наук, изучающих его различные стороны и свойства, — физические, биологические, социальные, психологические, духовные и интеллектуальные. Но ни одна из них в отдельности не может до конца проникнуть в тайну человеческой экзистенции, внутренний мир личности, где пересекаются различные духовные параметры, ценности, чувства, переживания, осознанные и неосознанные, мотивиро-

ванные и немотивированные, рациональные и иррациональные матрицы поведения. И эта недосказанная и непредсказуемая тайна человека заложена в его *свободе*. Поэтому всегда сохраняется потребность в особом, а именно в философском, осмыслении проблемы человека как особой онтологии, специфического предмета познания, обладающего свободой. В свое время К. Ясперс высказывал мысль о том, что «познание — дело науки, свобода — дело философии». Речь здесь, очевидно, идет о том, что проникновение в сущность свободы требует особого видения человека, выходящего за границы традиционной эмпирической и теоретической методологии.

Дистанция между философией и нравственной сферой жизни человека, его мыслями, заботами и поступками только на первый взгляд кажется чрезмерно великой. На самом деле философия ближе всего к морали: их горизонты сходятся в одном жизненном пространстве — в смысле и идее человеческого бытия. Любая более или менее развитая философская система включает в себя этику — учение о нравственной жизни, мудрости. Она является заключительной и необходимой частью философии, переводящей ее абстрактные рассуждения в сферу смысла жизни и конкретных человеческих поступков. Как писал Р. Декарт,

Под последней (этикой. — *В.Р.*) я разумею высочайшую и совершеннейшую науку о нравах; она предполагает полное знание других наук и последнюю степень к высшей мудрости. Подобно тому как плоды собирают не с корней и не со ствола дерева, а только с концов его ветвей, то и особая полезность философии зависит от тех частей, которые могут быть изучены только под конец.

Философия без этики безжизненна, лишена человеческого смысла и во многом теряет интерес и понятливость. Более того, критерий нравственности, примененный к философским идеям, во многом содержит проницательную оценку и глубокую характеристику их смысла. По этому поводу Ф. Ницше заметил, что познать философа и его учение можно, лишь выяснив, «что за мораль преследует он своей философией».

В то же время и сущность морали, ее происхождение и специфика требуют глубокого философского обоснования, без которого мораль нередко превращается в поверхностное морализаторство, моральную проповедь типа «что такое хорошо», «что такое плохо», а понятие «человек моральный» не может приобрести достаточной глубины и концептуальности. «Проповедовать мораль легко, — говорил А. Шопенгауэр, — обосновывать трудно». Именно эта об-

ласть проникновения философии в тайны морального сознания и нравственной аутентичности человека нас интересует в первую очередь. Когда говорят, что каждый человек в определенной степени философ, то во многом имеют в виду человека морального, размышляющего о смысле жизни, ее событиях, своих поступках и переживаниях.

Второй аспект интерпретации нравственной личности — *духовно-практический*. В нем речь идет о более конкретных вещах — реальном существовании моральных феноменов в сознании и поведении человека. В чем особенность морального сознания, почему образованный человек, в том числе и в области этики, далеко не всегда является нравственной личностью? В чем суть нравственного выбора, какую роль играют в нем моральные нормы, знания, чувства, убеждения, сила воли? В чем смысл и содержание нравственного отношения человека к себе, другим, социуму? Эти и многие другие вопросы находятся в точке пересечения духовного начала личности и его конкретных поступков (линии поведения). С моралью связаны и любовь, и ненависть, и смысл жизни, и ее ценность, и честность, и предательство, и правда, и ложь, и все другое, что делает человека человеком или низводит его до недостойного для человека образа мыслей и поведения. В принципе все, чем живет человек, что у него есть и на что он надеется, — все измеряется в нравственных масштабах, где единицей отсчета являются «добро» и «зло». Мир человека — это мир морали. К известному изречению Протагора «человек есть мера вещей» можно добавить, а «мерой человечности в человеке является мораль».

Описание духовно-практического контекста морали в отличие от метафизически-философского требует *особого* языка и метода. В XX в. шел трудный противоречивый поиск адекватной методологии этического познания в неопозитивизме (метаэтике), философии жизни, экзистенциализме, герменевтике, постмодернизме и других концепциях. Многие философы видели в этике предел науки, не способной объять и описать вселенную души («Мое сердце всегда остается за пределами всех определений» — А. Камю). В частности, в работе «Принципы этики» Дж. Мур ставит вопрос о различии объекта познания в естествознании и этике. Ответ он пытается найти в несхожести *моральных* качеств и *естественных* качеств предметов, делая вывод о том, что моральные свойства не содержатся в естественно-научных объектах, поэтому эти свойства неопределимы и принципиально иррациональны. Очевидно, здесь сопоставляется несопоставимое: у моральных качеств совершенно другая область бытия, в которой их надо обнаруживать и исследовать.

Основным источником этического знания, формирующим не только его содержание, но и язык морали, является исторический *нравственный опыт* совместной жизни людей, выражающийся в моральных ценностях, идеалах, нормах, оценках, создающий образ духовной реальности («духовную очевидность» — И.А. Ильин), сложное сочетание в нем элементов прошлого и настоящего. Естественно-научное знание тоже апеллирует к опыту, эмпирии, но в морали это опыт другого рода — духовно осмысленного, пережитого бытия.

Данный опыт *и* формирует нравственную область человеческих отношений, *и* лежит в основании понимания сущности моральных явлений. Он имеет не только внешний аспект (независимая от исследователя сложившаяся нравственная реальность), но и внутренний смысл («нравственный закон внутри нас» — И. Кант) — этические знания и опыт духовной жизни субъекта, оценивающего и объясняющего драматургию нравственной жизни. Опыт как субъективный аспект интерпретации нравственной реальности имеет свою особенность в том, что это *опыт* — *переживание* этой реальности, которая воспринимается не только умом, но душой и сердцем. Русский философ И.А. Ильин писал, что

Нравственность не может быть ни постигнута, ни изображена в отвлеченных построениях и спекуляциях... «Нравственное» должно быть реально пережито исследователем... Кто хочет написать «этику», тот должен иметь за собой живой опыт¹.

Естественно, здесь имеется в виду не описание конкретных пережитых автором нравственных ситуаций, его страданий, любви, отчаяния и т.п. Речь идет об определенном *жизненном опыте* нравственного понимания людей и событий, которое в отличие от научных методов познания приобретает не в учебных классах, а в школе жизни. Кто не испытал любви и счастья, для того они не существуют; и нет внутренней точки отсчета для понимания этих нравственных качеств. Шекспир писал: «...чтобы оценить чье-нибудь качество, надо иметь некоторую долю этого качества и в себе самом». С психологией и жизненным опытом дворового хулигана вряд ли постижима идея морали.

Основываясь на метафизическом (общефилософском) и духовно практическом аспектах в понимании нравственного человека, можно выделить следующие вопросы, позволяющие создать более или менее развернутое представление о нашем предмете разговора и увидеть нравственную субстанцию личности в ее теоретической интерпретации и жизненной эмпирической реальности.

1. Как осмысливается природа человека морального в современных философских концепциях?
2. В чем сущность морали как особого духовного качества при-сущего человеку?
3. Как реализуется нравственная сущность личности в ее духовно-практической деятельности, конкретных отношениях и поступках?

11.2. Интерпретации морального человека в современных этических теориях

Человек — не просто удивительный феномен Природы, находящийся в кругу ее постоянных метаморфоз, он вырывается из этого круга к новой форме жизни, для которой нужны разум и духовные ценности. Как писал Н.А. Бердяев: «Человек по существу своему есть уже разрыв в природном мире, он не вмещается в нем»². В этом разрыве появляется свет разума, морали, религии. Многообразие, противоречивость этических теорий и представлений о человеке моральном во многом связаны с неоднозначным пониманием природы и сущности самого человека. Человек «пересекает» два мира — природный и социальный. Как образно говорил К. Ясперс, человек и не животное, и не ангел, хотя и родственен обеим частям своего существа³. Двойственная, природно-социальная сущность человека предопределила возникновение двух направлений в интерпретации происхождения морали (в рамках которых существуют различные теории и концепции) — *натуралистического* и *социального*. Кроме того, исходя из понимания божественной природы человека, все религии по своей сути являются нравственными доктринами, содержащими общечеловеческие ценности.

Натурфилософские концепции человека морального⁴

Сама двойственная природа человека порождает вопрос о том, в какой степени мораль детерминирована природными качествами человека, а в какой мере — социальными. Натурфилософские исследования вводят этическую мысль в сферу поиска *природных основ* морали. Для решения своих задач они обращаются ко многим дисциплинам (биологии, генетике, психологии, этологии, антропологии и т.д.), стремясь приблизить этику к науке. Нельзя сказать, что существующие в рамках натурализма различные подходы к обоснованию морали (эволюционные, этологические, антропологические, психологические, генетические и др.) оказались полностью несо-

стоятельными. Как справедливо замечает А. Гусейнов, «натуралистическое обоснование нравственности не может быть оценено однозначно»⁵. Натуралистической этике удалось обнаружить многие природные феномены, связанные с антропологической формой бытия. Общей является эволюция органического мира, в рамках которой формировались схожие у живых организмов биологические признаки. Есть немало общего в поведенческом механизме животных и человека (общие инстинкты: самосохранения, размножения, общения и т.д.). С помощью молекулярной биологии, особенно генетики, доказано влияние наследственности на характер, образ жизни и поведение людей.

Однако те естественные, природные причины, влияющие на определенные стороны жизни человека, о которых говорят натуралисты-этики, на самом деле не являются моральными агентами: природные факторы вообще не являются ни моральными, ни аморальными, они нравственно индифферентны. Эти природные факторы лишь подготавливают появление морали, являются ее *естественными предпосылками*. Попытка свести мораль к природным качествам человека дезавуирует саму мораль. Она теряет свою специфику и назначение. Еще И. Кант, критикуя натурализм, обратил внимание на предписывающий характер морали *вопреки* естественной природе человека: иначе, считал Кант, мораль утрачивает всякий смысл. Натуралистический подход к пониманию морали снимает существующую в ней центральную проблему — вопрос о моральном выборе, а следовательно, освобождает человека от ответственности. Кроме того, натуралистические идеи в этике противоречат и историческому опыту человечества, которое создало ни один вид цивилизаций, культуры, где существовали далеко не одинаковые нравственные принципы и идеалы, что не согласуется с представлением о неизменных, врожденных моральных качествах человека.

Социальные теории нравственной личности

Существенные социальные *предпосылки* возникновения морали находятся в материальной сфере жизни людей. Это связано с общим определяющим влиянием экономики на все стороны человеческого бытия. Исторический опыт, и особенно практика современной России, убедительно показывает, насколько основательна и многообразна зависимость жизнедеятельности общества, каждого человека от материальных условий. Достаточно обратить внимание только на один факт: на то, как изменились образ жизни людей, система социальных отношений, духовных ценностей, нравственность и культура в связи с преобразованиями в формах собственности.

Экономические предпосылки морали реализуются через связанные с ними социальные процессы, которые рассматриваются в нравственных аспектах теории общественного договора, этике солидарности, социально-коммуникативной концепции морали, конвенциональной этике и других социально-этических теориях. Социальная сфера, с которой связано происхождение морали, не только опосредует экономические, но и коренным образом преобразует биологические предпосылки нравственности. В обществе природное бытие становится *человеческим* бытием⁶, многие биологические инстинкты трансформируются в человеческие отношения. Например, из инстинкта самосохранения, присущего всем живым организмам, в обществе возникает «одна из древнейших страстей человеческой души» — месть⁷. Поэтому среди первых норм, регулирующих поведение людей в первобытном обществе, был обычай воздающего возмездия — талион (лат. *talio*, воздаяние тем же) — «жизнь за жизнь, око за око, ущерб за ущерб», которым регламентировалась месть и санкционировалась мера наказания в соответствии с причиненным вредом. Талион, в свою очередь, стал важнейшим основанием для возникновения идеи справедливости, выразившейся в самом общем виде в «золотом правиле морали»: «не поступай по отношению к другим так, как хотел бы, чтобы они не поступали по отношению к тебе». Так, в социальной среде инстинкт самосохранения превращается в обычай воздающего возмездия, из которого постепенно возникает идея нравственной справедливости.

Религиозные концепции человека морального

Нет ни одного народа, которому неведома религия: поклонение богам сопровождало всю историю человечества. Несмотря на многообразие религиозных конфессий, все они в принципе исходят из того, что источником нравственного начала в человеке является Бог. Особенность и величие религии в том, что она апеллирует к духовной сущности человека, всемерно развивая его в нравственном направлении. Человек не только биосоциальное, но, прежде всего, духовное существо, где воздвигается храм нравственности. Если говорить о христианской этике, то это этика любви к Богу и человеку. Когда один из фарисеев спросил Иисуса Христа: «Учитель, какая наибольшая заповедь в законе?», Иисус ответил: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всей душой твоей, возлюби ближнего твоего, как самого себя».

Естественно, нельзя ставить знак равенства между этикой как теорией морали и религией, так же как нельзя отождествлять есте-

ственно научные законы природы с актом ее божественного творения. Моральное кредо религии — это заповеди, данные Богом человеку, этика — это исследование духовной жизни человека; в ней может быть и то, что дано от Бога, и то, что исходит от людей.

Теория морали не противостоит религиозному нравственному учению, так же как не может противостоять естествознанию божественному пониманию природы. Она не опровергает религиозной нравственности, да и не может опровергнуть ее в принципе, поскольку находится в другой духовной области человеческого сознания. Еще христианский философ Средневековья Фома Аквинский выделял две истины и два закона нравственности. Для него этика *lex naturalis* — естественный закон «делай добро и избегай зла», над которым возвышается *lex divina* (божественный закон).

Стратегия исследования и понимания морали в этической теории направлена на изучение эмпирического, «земного» материала, жизненного опыта людей, выяснение типичных нравственных отношений, моральных феноменов, на их концептуализацию в понятиях, категориях, теоретических проблемах. Далеко не вся, но определенная часть духовной жизни людей может быть теоретически осмыслена и использована в оптимизации нравственной жизни, в воспитании и самовоспитании человека. А по большому счету гуманистически ориентированные этические теории и религиозные взгляды на мораль соединяются в идее о высшем благе для человека, в желании, чтобы оно правило в мире. Когда прусский король Фридрих-Вильгельм II посчитал, что этика И. Канта находится за границами Святого Писания, известный немецкий философ ответил, что его учение не опровергает христианства, а, напротив, заботится о его моральном содержании и авторитете.

Может быть, самым дискуссионным фрагментом в отношениях между теоретической и религиозной моралью является вопрос о происхождении нравственности. Но и в этой сфере следует избегать радикальных, конфликтных суждений. Духовная история человечества, его нравственное бытие неразрывно связаны с религией и не могут быть поняты за границей этой реальности. В то же время и практический многовековой опыт совместной жизни также формировал этическое пространство, нравственные устои человека, духовные скрепы, объединяющие людей, представления о моральных отношениях к себе, другим, социуму.

Можно по-разному относиться к религии, но нельзя не признать ее особого влияния на историю духовного бытия человечества и моральное сознание значительной части людей. С этической точки зрения религия — это обожествленная, олицетворенная в Творце

форма существования общечеловеческой морали. Свое представление о человеке, справедливости, равенстве, любви люди выразили в идее Бога. В этой связи можно напомнить мысль И. Канта, обращенную к верующим и неверующим, о том, что никто в науке не доказал, что Бог существует, и никто не доказал, что Бога нет, но мы должны жить так, как Бог существует⁸. Не каждый способен постигнуть и осмыслить этические принципы и ценности как понятия, а в религии нравственная истина в форме веры доступна всем.

Однако сфера религиозной морали распространяется главным образом на верующих. Но за ее границами находится огромное количество людей неверующих, сомневающих, не решивших для себя проблему веры, для которых ссылка на Бога в обосновании моральных заповедей и санкций значения не имеет. Проблемы в обосновании религией морали связаны и с существующим многобожием. Веру часто использовали в политике для разжигания религиозного фанатизма, экстремизма, а в настоящее время и мирового терроризма. Однако все это не отменяет благородной исторической и актуальной миссии религии в развитии нравственного начала человеческой жизни, утверждении ее гуманистических идеалов. Более того, далеко не исчерпан духовный потенциал религии в решении глобальных проблем человечества, искоренении войн, насилия, международного терроризма.

11.3. Природа морали: предпосылки и сущность

Итак, существуют различные этические теории (натуралистические, социальные, религиозные), по-своему объясняющие происхождение морали. Плюрализм этических взглядов обусловлен как сложностью и многогранностью самого предмета исследования — морали, так и наличием различных мировоззренческих и методологических подходов к ее анализу. По сути дела, весь богатейший арсенал философских теорий и методов использован в выяснении природы морали. На этой основе создана противоречивая мозаичная картина современного понимания природы морали.

Само по себе существование многообразных теорий, объясняющих природу морали, отнюдь не является симптомом кризиса этической мысли, тупиковой ситуацией или свидетельством тщетности попыток научного осмысления морали. Напротив, разнообразие этических теорий и концепций служит доказательством богатства мыслей и плодотворности этических исследований. Опыт духовного развития человечества (особенно в XX столетии) свидетельствует о том, что плюрализм научных воззрений в любой облас-

ти знаний является необходимым условием плодотворного развития теории: однообразие иссушает науку. Теоретическая доктрина, объявившая себя истиной в последней инстанции, всезнающей, способной объяснить «все и вся», на самом деле таковой не оказывается и рано или поздно осуждена на догматизм.

Вместе с тем, несмотря на многочисленность этических теорий, ни одна из них в полной мере не объясняет происхождение и сущность морали. Нередко в них гипостазируются, превращаются в самостоятельную сущность и абсолютизируются отдельные предпосылки, стороны и свойства многогранного феномена морали (природные, социальные, психологические, рациональные, иррациональные и т.д.).

Теорией может быть много, но человек в своем реальном бытии *един*: нельзя разделить его тело и дух, сознание и его материальный носитель, свободу и волю. В этом едином бытии «эмпирического Я» (К. Ясперс) замкнуты и окольцованы все его человеческие качества и возможности — физические, интеллектуальные, нравственные и религиозные. Многие из этих качеств не существуют, если не существуют другие. Единое человеческое бытие как неразрывная цепь создающих человека свойств, как его судьба и жизнь противоречит их разрыву в теоретических интерпретациях морального человека. В этих априорных репрезентациях моральный человек оказывается уже не человеком, а препарированным существом, в котором удаляют или физиологические, или психологические, или социальные, или религиозные свойства. А именно в морали в полном объеме проявляется во всем многообразии человеческое в человеке.

Преодолению противоречивых и односторонних взглядов на природу морали отвечает *системная концепция* ее происхождения, в которой мир представлен таким, каким он дан человеку *духовно*, «поселился в его душе», а человек не просто находится в этом мире, а *со-переживает* его. В этической сфере всегда есть необходимость в преодолении границ внешнего, объективного — природного и социального, чтобы увидеть их внутреннее единство с духовностью, где человек выступает не как функция природного и социального миров, а как субъект, погружающий и превращающий эти миры в свою духовность. В морали все объективное, озаряясь духовным светом, становится субъективным: дух во всех человеческих делах обращается к самому себе. Эпоха в ее многочисленных измерениях и смыслах становится моим временем, которое я переживаю, мир другого становится моим миром, его переживание — моим сопере-

живанием. Как писал Альбер Камю, «для того чтобы понять мир, человек должен “очеловечить” его, отметить своей печатью»⁹.

В методологическом аспекте системное обоснование природы морального человека предполагает реализацию двух направлений в рассмотрении данной проблемы.

Первое направление — это *критическое осмысление философских текстов и теорий*, содержащих этические знания, в целях определения внутренних границ продуктивной информации, необходимой для прояснения природы морали. Во всех этических концепциях есть сильные стороны, которые можно использовать и развивать на другом (или в другом) витке познания, интегрировать их в относительно новую интерпретацию происхождения морали. Критический анализ теоретического материала всегда связан с утверждением и опровержением. Об этой логической операции Гегель писал:

Истинное опровержение должно вникнуть в то, что составляет сильную сторону противника, и поставить себя в сферу действия этой силы. Нападать же на него и одерживать над ним верх там, где его нет, не помогает делу¹⁰.

И еще одна мысль известного немецкого философа является важной в данном контексте. Он пишет о том, что существовала и существует одна философия (в том числе и нравственная. — *В.Р.*), но она обнаруживает себя не сразу, а раскрывается исторически в процессе перехода от односторонних, абстрактных определений к более полному и конкретному содержанию философского знания о мире. Новая, более совершенная философская теория не отвергает полностью предшествующую, а преодолевает ее ограниченность, развивая ее рациональные стороны на следующем этапе познания. В нашей интерпретации морального человека критический анализ этических текстов не представляет собой особую тему или логическую структуру в объяснении материала, а органически вводится в ткань определенных суждений, точек зрения, проясняя и расширяя сферу обзора рассматриваемой проблемы.

Другое важное направление в создании логически обоснованного системного знания о природе морального человека — *преодоление традиционных схем этики*, основанных на дихотомии биологического и социального в человеке, противопоставлении верующих и атеистов по нравственному принципу. Проблема состоит не в том, чтобы «примирить» натуралистический и социальный подходы к пониманию морали путем простого суммирования или эклектического объединения знаний, накопленных в биологических и социальных теориях морали, а в том, чтобы выйти на новое понимание

человека, как существа, не разделенного на два противоположных мира — биологический и социальный, а живущего в одном, *человеческом* мире, в котором биологическое и социальное начала неразрывно взаимосвязаны, взаимообусловлены, а не автономны друг другу. Социальное в человеке есть продолжение природы, а природное — социализировано.

В связи с этим в проблеме происхождения морали следует выделять и принципиально различать два вопроса: (1) вопрос о *предпосылках* возникновения морали и (2) вопрос об *основании* морали. Предпосылка возникновения какого-либо явления не представляет собой само явление, но «участвует» в его происхождении. Предпосылкой войны могут быть территориальные претензии, но они не являются самой войной. Предпосылки указывают на условия возникновения явлений, их необходимо исследовать для того, чтобы понять, почему происходят изучаемые процессы, чем они детерминированы. Например, сами по себе экономические или социальные отношения, деление людей на сословия, профессиональные группы не являются моральными феноменами, но являются предпосылками возникновения сословной и профессиональной морали.

Свобода как основание морали

В отличие от предпосылок основа (основание) вещей — это их сущность. Основание или сущность есть внутренний источник существования явлений, непосредственно определяющий их бытие и характер. Основание не может появиться само по себе, без определенных предпосылок, поэтому вопрос о происхождении морали должен, как отмечалось выше, включать в себя рассмотрение ее предпосылок и ее основания. Всему есть свое основание. *Основанием или сущностью морали является свобода*. Мораль — это область человеческой свободы, в определенном смысле она и есть свобода, хотя свобода не сводится к нравственности. Биологические и социальные предпосылки морали «погружаются», «уходят» в ее основание, реализуясь в том, что они обеспечивают возникновение свободы. Свободу нельзя рассматривать как чисто социальный феномен и еще в большей степени нельзя отождествлять с биологическим началом. Для свободы человека нужны не только социальные предпосылки, но и физические, и морально-психологические, и интеллектуальные силы. Человек безвольный, не обладающий определенными психологическими качествами, предрасположен к зависимости и конформизму и нередко по этим причинам не может быть свободным: свобода — это проявление человеческой *воли*.

«Свобода» — понятие, содержащее много сторон и оттенков. Оно используется для характеристики разных сфер природного, социального и духовного бытия. В физике, например, понятие «свобода» используется при описании недетерминированного поведения субатомных частиц. В экономике свобода — это конкуренция, многообразие форм собственности, свободный рынок и т.д. В политике — это плюрализм идеологий, многообразие политических партий и движений, демократическая форма правления, свобода слова и т.д. В искусстве свобода — это самовыражение художника, творчество в целом. В морали ключевое для нее слово «свобода» имеет также различные значения, определяющие неоднозначный смысл и содержание этических концепций.

В ницшеанской этике свобода рассматривается как стихийный порыв витальной силы, дионисийского начала в человеке, мощной, ничем не ограниченной воли к власти, подавляющей и преодолевающей все социальные барьеры. В этике фрейдизма понятие свободы связано с освобождением инстинктов от «репрессивных», «полицейских» функций разума, проявлением энергии биологических (сексуальных) врожденных побуждений. В социально-классовой этике моральная свобода рассматривается как освобождение человека от экономической и социальной эксплуатации. В экзистенциализме свобода осмысливается как экзистенция, «истинное», объективно недетерминированное бытие человека. («Никакая всеобщая мораль вам не укажет, что нужно делать» — Ж.-П. Сартр.) Существует философская интерпретация свободы как осознанной необходимости (Б. Спиноза, Г. Гегель, К. Маркс). В религиозной этике свобода связана с идеей Бога («Существование Бога делает человека независимым» — Н.А. Бердяев).

Таким образом, узел противоречий в понимании морального человека заключается в *интерпретации его свободы*: свобода признается как основание морали, но представления о ней в самых существенных моментах неоднозначны и противоречивы не только в различных философских и социальных концепциях, но и в реальной жизни. Как справедливо отмечал К. Ясперс, «быть может, самые глубокие противоречия между людьми обусловлены их пониманием свободы»¹¹. Если в естествознании неклассического периода допускаются различные интерпретации одного и того же физического явления, в частности корпускулярно-волнового движения элементарных частиц в квантовой механике (копенгагенская модель и точка зрения А. Эйнштейна), то в социальной сфере (в мировоззрении и поведении людей) неоднозначность в обосновании и оценке моральных феноменов, в частности свободы человека, за-

трагивает практические интересы и может иметь существенные социальные последствия.

Интерпретация термина «свобода» в этике имеет ключевое значение в понимании человека морального. В этой интерпретации, прежде всего, необходимо выяснить несколько существенных моментов: (1) *о какой свободе идет речь?* (2) *в чем смысл этой свободы?* (3) *какие возможности таит в себе свобода для человека?* То обстоятельство, что человек имеет свободу, что благодаря свободе он становится моральной личностью, ставит вопрос о том, откуда возникает эта свобода и что она означает для морального человека. Как говорил Кант, человек свободен, но эта свобода не только для добра, но и для зла. В структуре человека свобода присутствует на различных уровнях и в различных формах: свобода есть в проявлении инстинктов, удовлетворении природных потребностей, есть свобода и в коммуникации, выборе места жительства, друзей, знакомых, места работы, свобода может быть в освобождении от конформизма, внешних социальных ограничений и т.д. И в этом смысле можно принять идею экзистенциализма: «человек — это свобода», постольку-поскольку он имеет возможность выбора. Однако в морали речь идет не о любой свободе, а о *духовной* свободе, сущность которой не в эмпирических (онтологических) формах свободы, а в установлении *духовных границ* любой свободы (экономической, социальной, политической, индивидуальной), в необходимости этих границ как мере человеческого в человеческом деянии. Всему есть своя мера, свои границы, за пределами которой вещи теряют свой человеческий смысл. Свобода без духовных границ (нравственных принципов и норм) превращается в произвол, крайне агрессивную форму аморализма в личной и социальной (особенно в политике) жизни, опасного своей непредсказуемостью и ложным упоением свободой.

Характер, содержание и духовные границы человеческой свободы формировались *исторически*. Введение понятия «историчность» в контекст этической интерпретации свободы имеет принципиальное значение для понимания человека морального. Появление феномена свободы в истории человека следует рассматривать в двух аспектах — социальном (общественная свобода) и индивидуальном (свобода воли). И тот и другой аспекты имеют непосредственное отношение к этике: *мораль — это поле взаимодействия, точка пересечения и место встречи общественной и индивидуальной свободы*.

Свобода означает освобождение от какой-либо зависимости: нет зависимости и нет проблемы свободы. Исторически первой формой несвободы была тотальная зависимость человека от Природы. Ге-

гель называл ее «первозданной несвободой». В первобытном обществе природа выступает как абсолютная сила, перед которой человек ощущает себя ничтожным, полностью находящимся в ее власти, что нашло свое отражение в примитивных формах религии — фетишизме и тотемизме, в преклонении перед неведомым могущественным миром природной стихии. Жизнь в этом обществе регулируется преимущественно биологическими инстинктами (прежде всего, инстинктом самосохранения), возведенными в ранг родовых запретов — табу. В отличие от появившихся позже моральных и правовых норм табу иррационально, лишено какого-либо обоснования и поддерживается мистическим страхом перед определенными действиями, с которыми связывается наступление неизбежной кары.

В преодолении «первозданной несвободы» человека решающее значение имело появление у него в ходе антропогенеза и социогенеза двух уникальных способностей — способности к изготовлению орудий труда и абстрактному мышлению. Орудия труда и абстрактное мышление не только выделили людей из животного мира, но и открыли им путь к свободе. В определенных рамках, которые в процессе истории человека постоянно расширяются, люди получили возможность *выбирать* цели своей жизнедеятельности и средства их достижения. Возникновение возможности такого выбора обусловило появление *нового отношения* человека к действительности. В сознании людей формируется представление о *благ*е как осознанной целенаправленной деятельности, приносящей реальную пользу человеку, расширяющей круг его жизненных потребностей и возможностей. Появляется *ценностно-нормативный* способ освоения действительности, устанавливающий ценность и необходимость для человека того или иного выбора и действия. Благо воспринимается как добро, как *то*, к чему нужно стремиться. Формируется представление об исходной нравственной категории. Философы, в частности Гегель, справедливо отмечали *деятельный характер добра* как цели, положенной в основу человеческой жизни, направленной на благо.

Идея добра не разу стала в полной мере моральным понятием: сначала она выражалась в общественных нравах. В нравах содержались те нормы поведения, которые соответствовали ценностным представлениям этноса о благе, становились обычными, массовыми в отношениях между людьми. Существенное отличие нравов от морали состоит в том, что их существование обеспечивается внешними по отношению к субъекту требованиями — обычаями и традициями; они не апеллируют к сознанию и убеждениям личности.

Нравы — это обычаи, которым человек следует, потому что они есть, передаются из поколения в поколение. Французский философ эпохи Возрождения Мишель Монтень называл нравы «тиранией обычая, привычкой, заменяющей нам разум».

Коренное изменение в духовной жизни людей произошло тогда, когда общественные требования, обычаи, традиции перешли в сферу *субъективной рефлексии*, стали предметом личного обоснования, принятия или непринятия их человеком на основе свободного осознанного выбора. Тогда, когда наряду с общественной формой свободы стала появляться *субъективная свобода — свобода воли*. Вместе со свободой воли возникло героическое и трагическое сознание. Герои, идущие наперекор сложившимся традициям, мнениям, обычаям, бросившие вызов земным «богам», могущественной власти, трагичны, когда время их истины не пришло. Такой героической и трагической личностью был Сократ, персонифицировавший в своей судьбе возникновение морального отношения к действительности, основанного на личных убеждениях.

Сократ считает необходимым подвергнуть сознательной рефлексии общественный закон для того, чтобы принять или отвергнуть в зависимости от его «истинности»; тем самым он выразил новое мировоззрение, не свойственное его соотечественникам. По этому поводу Гегель писал, что «афиняне до Сократа были нравственными людьми, а не моральными», с Сократом происходит «отказ от общественных нравов и воцарение морали»¹². Еще много столетий отделяют человечество от возникновения декартовского принципа «мыслящего Я», свободно, самостоятельно решающего в науке «что есть истина», но в сфере духовно-практической жизни уже наступает «эпоха субъективной рефлексии», время проявления индивидуальной свободы, «свободы самосознания» — Гегель. И, начиная с Сократа, в этике его учеников и последователей ключевое значение приобретает вопрос о свободном и сознательном выборе человеком своей позиции, о том, как возможна свобода в рамках общественной предопределенности, социальной необходимости. Отметим еще один важный момент в этике Сократа: в ней (в отличие от софистики) внешнее, объективное не исчезает полностью, а опосредуется субъективно, духовно в рамках самосознания. Сократ предлагал каждому не просто выполнять установленные государством гражданские обязанности, а *размышлять* над ними как о *своих* обязанностях.

Нередко говорят о существовании двух форм морали — общественной и индивидуальной. Следует отметить условность такого деления морали: взятые в отдельности общественное и индивиду-

альное моральное сознание формальны в том смысле, что они не могут существовать друг без друга. Моральные ценности и нормы, возникающие в общественном сознании как результат совместной практической и духовной деятельности людей, реализуются только через нравственное сознание, свободу воли отдельной личности, которая в свою очередь участвует в формировании общественной нравственности. Это положение представляет собой ключевой момент в понимании смысла морали. Общественные (интересы других) и личные интересы — два полюса человеческой жизни, всегда сталкивались и противостояли друг другу в драматическом конфликте, нередко переходящем в трагический финал. Так было, и так будет. Однако мораль не может существовать без соединения общественных и личных интересов, как не может существовать одна сторона противоречия без другой или тень человека без человека.

Нравственная норма не может существовать только в общественном сознании, так как она не может быть воплощена в жизнь, не став нормой личности. Правовая норма может быть реализована, а нравственная — нет. Для права не обязательно согласие, на его стороне сила. Мораль же функционирует совершенно на другой основе, на принципе доброй и свободной воли личности. Без этой основы общественная норма может быть выполнена или по принуждению, или по обычаю, ритуалу, заведенному правилу. Но и то и другое к морали отношение не имеют. С другой стороны, мораль не может существовать только в границах личного интереса, ее нормы не должен устанавливать человек, ориентируясь на собственные пристрастия и оценки. В этом случае мораль как общественный институт, регулирующий поведение людей, теряет смысл. Следовательно, нравственность ведет «двойной образ жизни»: она существует и в общественной норме, и в личном отношении к ней. Как семя произрастает, соединяясь с землей и влагой, так и мораль возникает из двух начал — общественного и личного. Соединяются эти начала в *духовно-практической* деятельности человека.

Свобода (как сущность морали) в реальной, духовно-практической жизни человека в полной мере воплощена в *моральном выборе* — осознанном и свободном акте нравственного самосознания, показывающем глубину духовного начала личности. Этот выбор человеком своих целей, стремлений, поступков *управляем* (регулируем), но это управление осуществляется особым способом, отличным от других видов социального регулирования, что и делает

мораль уникальной, ничем не заменимой и необходимой (исходя из сущности человека) формой его бытия.

Объект морального регулирования

Мораль отличает, прежде всего, *объект*, который она регулирует. Нравственность может присутствовать и функционировать во всех без исключения сферах человеческой жизни. В этом смысле объект морального воздействия тотальный. Та область человеческой жизни, где отсутствует мораль, будь то экономика, политика, частная жизнь, нередко приобретает антигуманный характер, несет в себе семена отчуждения, раздора, ненависти, вражды. Способность морали в принципе влиять на все стороны жизни вытекает из особенности нравственного отражения действительности, в котором последняя «расщепляется» на *сущее* и *должное*. Сущее — это то, что есть, что существует, а должное двойко: в нем выражено и то, что должно быть, исходя из представлений людей о добре и зле, и то, что необходимо сделать, чтобы это было. Пересечение в нравственном сознании сущего и должного позволяет ему критически отнестись к любой ситуации в общественной и личной жизни, обнаружить в ней моральную, человеческую ценность (или ее антипод) и сформировать нравственный мотив поведения. В целом можно выделить три важнейшие области человеческих отношений, являющиеся объектом морального регулирования.

(1) *Отношение к себе как к нравственной личности*. Это исходный ключевой пункт в понимании и экзистенции морального человека, показатель его духовной зрелости, способности к морально-психологической коммуникации с другими людьми. Уважение к другим невозможно без уважения к самому себе, так же как и требовательность к другим будет лицемерной, если она не обращена и к самому себе. Только организуя, воспитывая и представляя себя как носителя определенных моральных ценностей, человек обладает духовной инстанцией нравственного Я, регулирующей свои мысли и поступки из глубины души и сердца.

(2) *Отношение к другим (Я и другие)*. Знаменитая и часто цитируемая фраза Ж.-П. Сартра «Ад — это другие», к сожалению, не всегда точно интерпретируется с точки зрения ее подлинного этического смысла. Эта фраза родилась в его пьесе «При закрытых дверях» и на самом деле является проникновенной характеристикой нравственной сущности отношений «Я и другие». Существование становится адом в том случае, когда наступает духовное безмолвие, обрывается соединяющая людей нравственная нить, пере-

сыхает русло доброты и справедливости, когда ты полностью находишься во власти других, которые за тебя решают, кто ты есть, и ты, осознавая это, не можешь ничего изменить. Сартр называл эту ситуацию «окостенением», «феноменологической смертью» свободы, а неприятие человеком бесчеловечности других описывал как «тошноту». Однако суть морали состоит в том, что она регулирует другие взаимоотношения между людьми, в которых личность не выступает как средство для решения каких-либо целей, даже самых необходимых, а является самоцелью. Отношения, основанные на моральной идентификации — узнавании в другом самого себя (как человека), уважении, толерантности, сочувствии и сопереживании.

Кульминационным нравственным пунктом в отношении «Я и другие» является *понимание*. В этой связи следует отметить рациональные стороны герменевтики, придавшей *пониманию* статус принципа своей философии и всесторонне исследующей этот принцип в моральном контексте. Основой герменевтической этики является диалог, но не любой, а тот, который ведет к *пониманию* другого. Это понимание дано человеку в сопереживании, «в чувствовании» другого. Природу мы *объясняем* в понятиях, а духовную жизнь *понимаем* в сопереживании (В. Дильтей). Именно в этом герменевтическом круге понимания возникают подлинно нравственные отношения между людьми. Драмы и трагедии людей отмечены печатью непонимания. Один из основателей герменевтики — Х.-Г. Гадамер считал, что только во взаимоотношениях между людьми, основанных на понимании, появляются моральные феномены, нравственный опыт жизни и истина.

Фундаментальная истина герменевтики такова: истину не может познавать и сообщать кто-то один. Всемерно поддерживать диалог, давать сказать свое слово и инакомыслящему, уметь усваивать произносимое им — вот в чем душа герменевтики¹³.

(3) *Социальные отношения человека (Я и социум)*. Мораль регулирует не только непосредственные человеческие отношения (к самому себе, другим), но и отношения, опосредованные общественными институтами — хозяйственной, социальной, культурной деятельностью. Эти отношения относятся к социальным проблемам этики и имеют актуальное значение в практической деятельности человека (профессиональная этика), в экологии (экологическая этика), в решении глобальных проблем человечества и др.

В социальной сфере морали находятся две ее важнейшие закономерности.

(а) Вне социальной среды не могут возникнуть нравственные качества личности. Идея экзистенциализма о том, что существование человека предшествует его сущности, в нравственном плане верна: человек не рождается нравственной личностью, он ею *становится* в процессе социализации, приобретения определенных этических качеств.

(б) Определенная социальная среда во многом формирует соответствующий нравственный тип личности. Новое поколение живет в других общественных условиях, чем предыдущее, поэтому у него новая шкала материальных, социальных и духовных ценностей, новые песни и кумиры; отсюда вечный конфликт отцов и детей. В современном обществе, где начинают доминировать информационные технологии, формируется новый образ духовного мира и культуры. Эта ситуация нашла отражение в этике постмодернизма. Если традиционные этические теории, связанные с ностальгией по устоявшимся, привычным ценностям и идеалам, протестуют против вторжения в духовный мир крутой неведомой жизненной волны, то постмодернизм стремится удержаться на гребне этой волны, осмыслить и интерпретировать происходящее. Далеко не во всем можно согласиться с постмодернизмом, но описанные им существенные перемены в интеллектуальной и духовной сферах (появление «клипового» сознания, власти игровой фантазии, создание масс-медиа виртуальной реальности, закабаляющей человека (Ж.-Ф. Лиотар), возрастание хаоса, неопределенности, анархии в индивидуальной и общественной жизни и т.д.) отражают реальные процессы. Новое время уносит старые ценности в море прошлого, откуда им нет возврата. Постмодернизм видит выход в том, чтобы не возвращаться к старой точке отсчета, а создавать новые реальности и стиль жизни, такие, которые бы не сводились к миру вещей и денег¹⁴.

Происхождение нравственных требований

Другое характерное отличие нравственной регуляции поведения человека связано с *происхождением* нравственных требований, норм и оценок. Любая общественная норма выражает интересы каких-либо социальных общностей (групп, стратов, этнических образований, общества в целом и т.д.). Однако эти интересы по-разному выражаются в политике, праве и морали. В политике их определяют партии и движения в виде идеологических программ, политических платформ, лозунгов и т.п., а правовые нормы в форме закона устанавливаются государством. Совсем другой источник у моральных норм и оценок. Их нельзя устанавливать политической волей и го-

сударственными законами. Они формируются массовым сознанием, которое непосредственно отражает все стороны жизни через своеобразный (присущий только морали) спектр, а именно с точки зрения представлений о *подлинной* (истинно) человеческой жизни¹⁵. Действительно, в любой нравственной норме — справедливости, честности, скромности и т.д. — выражено то, что соответствует представлениям той или иной социальной общности о истинно человеческих отношениях, человеческому представлению о жизни.

Откуда же берутся эти представления, как возникают нравственные законы человеческого бытия? Антигона в трагедии Софокла дает такой ответ на этот вопрос: есть «вечный закон богов»: «Никто бы не сказал, откуда он пришел». И героиня первой трагедии в мировой литературе права в том смысле, что никто конкретно не может исчерпывающе, во всей полноте и глубине раскрыть появление и динамику противоречивого развития человеческих представлений о добре, зле, справедливости и т.д. Ни одна этическая конструкция не может полностью охватить горизонты нравственного бытия. Полный ответ на этот вопрос содержит *реальная* история, в которой всегда остаются загадки. Эта история свидетельствует о том, что представления о истинно человеческих отношениях вытекают из многовекового опыта совместной жизни людей. Именно этот опыт человеческого общения, общения в самом широком смысле: межличностного, материального, социального, культурного, духовного, национального и т.д. — неутомимо из века в век созидал (и созидает) канву моральных ценностей и норм: «крот истории роет незаметно».

Подлинно человеческие отношения в конечном счете — это отношения, соответствующие *общественной* сущности человека, в которых высшими ценностями и целью является сам человек и те социальные узы, духовные скрепы, которые объединяют людей в единое целое — человеческую общность. Сущность человеческого в человеке раскрывает и религия, по-своему обосновывая нравственный путь человека на Земле. Ее нравственные ценности — *общечеловеческие* ценности, поскольку в них содержится представление о истинно человеческом образе жизни. В этом духовное величие и притягательная нравственная сила религии. И в принципе в силу общечеловеческого характера религиозных нравственных заповедей человек моральный независимо от того, верующий он или нет, в своих мыслях и делах остается нравственной личностью. Есть разные этические обоснования морали, но нет демаркации индивидуальной нравственности по религиозному и атеистическому принципам: праведные и грешные есть везде.

Это самое общее, абстрактное представление о «подлинно человеческом» уточняется (определяется) в конкретной моральной ценности, норме, заповеди. Добро, справедливость, честность, взаимопомощь, самоотверженность и т.д. — это определенные нравственные формы выражения того, что достойно человека, что соответствует его представлениям о «подлинно человеческом». Разумеется, эти представления неодинаковы даже в рамках одного общества, они обновляются из поколения в поколение.

Способы нравственного регулирования

Следующее и самое существенное отличие морали от других форм общественного и индивидуального сознания заключается в *своеобразии* способа нравственного регулирования человеческих отношений. В принципе можно выделить *три* способа мотивации человеческих поступков: авторитарный, волюнтаристский и нравственный.

Авторитарный способ основан на принуждении, законе, страхе, наказании и т.п. Мотив поведения здесь детерминируется внешними по отношению к человеку факторами. Один из самых распространенных вариантов авторитарного воздействия на человека — институциональный способ регуляции, характерный для права. В данном случае государство содержит особый общественный институт, разрабатывающий законы и воплощающий их в жизнь с помощью силовых структур.

Другой способ мотивации поведения человека — *волюнтаристский*. Он основан исключительно на субъективной воле личности, отрицании каких-либо авторитетов, общественных норм, законов, правил и представляет собой своеобразную реакцию на авторитаризм. Традиции современного волюнтаризма в этике заложены в трудах А. Шопенгауэра и нашли свое продолжение в философии Ф. Ницше, А. Бергсона, других мыслителей. Особенно основательно принцип «свободы без границ» разработан в экзистенциализме. Исходя из того что «человек есть свобода» и он свободен абсолютно, а следовательно, одинок и покинут, экзистенциалисты (Ж.-П. Сартр, А. Камю и др.) делают вывод о том, что человек не может ожидать, что кто-то на небе или на земле покажет ему дорогу. Более того, возложение на человека моральных норм с точки зрения экзистенциализма недопустимо и оскорбляет его достоинство. Человек ничем не ограничен в своем нравственном решении и не может обосновывать свой выбор ссылкой на Бога, Природу, общество.

Третий способ социального регулирования поведения людей можно рассматривать как подлинно *нравственный*. Нравственная

регуляция осуществляется путем разрешения противоречия между необходимостью и свободой в сознании и поведении человека. В морали необходимость выражается в форме должного (нравственного требования, императива), а свобода — как субъективная воля (свобода воли). Мораль, как римское божество всех начал Янус, имеет два лица: одно — обращенное к личности, другое — к обществу (другим). Если сознание человека «одномерно», погружено только в собственное «Я» и абсолютно свободно от общественных норм и интересов других, такой человек находится за пределами морали, «по ту сторону добра». Вне морали и человек, слепо следующий установленным нормам, конформист, лишенный собственного «Я».

Суть нравственной регуляции заключается не во внешнем, механическом подчинении человека общественным императивам (только потому, что они выражают волю большинства), а в разрешении противоречия между обществом и личностью, «Я» и «другими» специфически нравственным способом. Этот способ включает в себя три структурных элемента: (1) ценностно-нормативную систему, (2) механизм реализации этой системы (процесс морального выбора и нравственный поступок) и (3) систему нравственного контроля (моральная оценка, совесть, стыд и др.).

Ценностно-нормативная система. Самыми общими понятиями, в которых выражается ценностно-нормативное содержание морали, являются добро и долг. В соответствии с этим в этике существует две основные модели обоснования моральной регуляции: первая ориентирована на добро, вторая — на долг. Если первое обоснование исходит из того, что добро логически предшествует долгу и не вытекает из него, то вторая точка зрения основывается на том, что долг (категорический императив, Кант) является синонимом моральности и определяет добро: добро есть то, что соответствует должному. На самом деле, в ценностно-нормативном сознании добро и долг представляют собой моральный континуум: модусы должествования и ценности взаимно обратимы. В добре общественная необходимость представлена как нравственная ценность, а в долге эта же необходимость выражена в форме нравственного требования.

Процесс (акт) морального выбора. Выбор — это не заранее определенная наличная данность, он всегда совершается, нередко путем сложного духовного процесса. Он основан на свободном, осознанном, самостоятельном принятии личностью нравственного решения. Это основной принцип морали. В рамках моральной регуляции личность выступает не просто как исполнитель нравственной нормы, но и как ее соавтор, дающей ей внутреннее обоснование, собственную мотивацию, принимающий ее с внутренним убежде-

нием и искренностью. Свобода в моральном выборе реализуется в форме *осознанной необходимости*. Посредством свободы человек достигает и *независимости* (он сам делает свой выбор) и *зависимости* (в этом выборе присутствует необходимость в форме морально-го долга и общественной нормы). Гегель характеризовал моральный выбор как «повиновение в свободе». В этой связи он отмечает, что нередко свободу и необходимость противопоставляют (например, в экзистенциализме. — *В.Р.*): или необходимость или свобода, третьего не дано. Но свобода несовместима не с необходимостью, а с произволом. Действительно, произвол — это отрицание всякой необходимости, общественных норм, ценностей и даже элементарной целесообразности. В политике произвол характерен для тоталитарных и авторитарных режимов: их принцип — все дозволено. Отрицание необходимости оборачивается отрицанием свободы, беспределом. Подобное происходит и в морали. Люди не только не могут быть свободными, но и жить в безопасности, если в обществе попираются элементарные, необходимые для всякой человеческой общности правила и нормы.

В сфере морали происходит поиск, обоснование и осуществление *собственной* истины, основанной на нравственных принципах жизни. В связи с этим С. Цвейг в своем очерке «Ромен Роллан» пишет: «Есть только одна истина (речь идет о морали. — *В.Р.*)... это та истина, которую человек осознает как свою собственную: вне этой истины всякая другая лишь самообман». И в подтверждение этой мысли он приводит слова Роллана: «Смерть за отечество ничего не стоит, если жертвующий собой не верит в отечество... Истинны лишь те идеи, которые внутренне пережиты, ценны лишь те подвиги, которые совершены с полной сознательностью»¹⁶. Разумеется, речь здесь идет о *нравственной* оценке человеческих поступков, рельефно подчеркивающей смысл морального выбора, основанного на верности внутреннему убеждению. Признавая трудность и редкость такого выбора, Роллан цитирует изречение американского философа и поэта XIX в. Р. Эмерсона: «Нет ничего более редкого в человеке, чем поступок, исходящий из него самого».

Моральный выбор можно рассматривать как способ *интроспективного* (от лат. *interspecto* — гляжу внутрь, всматриваюсь) осмысления жизненных целей, идей, ценностей в конкретной ситуации. Еще в учении Р. Декарта — Дж. Локка содержится мысль о том, что сознание человека познается совсем не так, как внешний мир, а именно путем внутреннего созерцания (саморефлексии) мыслей, психической реальности, переживаний. Это касается и морального сознания. Моральный выбор нельзя «до дна» познать *извне*: в нем надо быть. Выбор — это си-

туация, которая *переживается*, и в этом переживании «закольцованы» разум, чувства, убеждения, жизненный опыт, весь внутренний мир личности, ее нравственное сознание.

Моральный выбор может принять характер нравственных исканий, если охватывает значительный отрезок жизни, связан с поиском ее смысла и сакраментальных ценностей. Такого рода выбор нередко является темой художественных произведений, поскольку именно в нравственных исканиях обнаруживается истинная суть человека, они лежат в основе духовных коллизий, моральных конфликтов, личных драм и трагедий. Причем моральный выбор литературных героев, как правило, носит судьбоносный характер, означает поворот в их личной судьбе.

К существенным проблемам морального выбора относится вопрос о *возможности* осуществления такого выбора. Свобода обязательно связана с возможностью, она есть форма реализации определенной возможности: нет возможности, нет и свободы. Всегда ли человек свободен в своем выборе, всегда ли у него есть возможность выбора? Это вопрос, имеющий немалое практическое значение. Нередко дурной поступок или бездействие сопровождаются ссылками на те или иные обстоятельства (например, приказ, угрозу для жизни, безвыходность положения и т.п.). Существует две противоположные точки зрения по этой проблеме. Первая — нравственный выбор реален, если существует *внешняя (объективная) возможность* для свободного волеизъявления. Нередко такая возможность рассматривается в контексте с социально-историческими условиями, местом человека в системе социальных отношений и т.п. В данном случае правильно подчеркнута зависимость диапазона морального выбора от конкретных социально-исторической ситуации и внешних обстоятельств. Еще известный английский философ начала XVIII в. Б. Мандевиль в «Басне о пчелах» высмеивал прекраснодушие глупцов, желавших пользоваться всеми благами жизни и оставаться в то же время честными и добродетельными. Однако акцент в этой точке зрения делается на внешние, независимые от человека факторы, влияющие на выбор, а не на саму субъективную возможность и способность осуществить его в той или иной ситуации.

Вторую точку зрения, характерную для экзистенциализма, можно сформулировать следующим образом: нет таких условий, которые бы исключали возможность морального выбора; в любом случае человек способен и должен осуществить свой выбор. Это, по мнению представителей экзистенциализма, вытекает из сущности человека, которой является свобода, данная ему изначально, поскольку он обладает сознанием, а свобода — это и есть выбор

(Ж.-П. Сартр). Человек может отказаться от собственного выбора (и это тоже выбор), своей свободы, делать то, что другие, стать конформистом, но ценой этому будет потеря себя как личности.

Точка зрения экзистенциализма о возможности и необходимости морального выбора в *любой* ситуации отвечает смыслу должного в морали. Моральное требование отличается всеобщностью (обязательностью для всех) и максимализмом: человек должен поступать морально вопреки существующим обстоятельствам, наперекор им, кто бы и с какой силой ни принуждал его к противоположному действию. Эта особенность морали ярко выражена в категорическом императиве Канта, направленном против узкоутилитарного понимания нравственности и расчетливого практицизма в моральном выборе. Для нравственного выбора характерен не прагматизм, а скорее жертвенность, самоотверженность, принесение в жертву своих интересов (а иногда даже жизни) ради морального долга. Моральный выбор основан не просто на свободе, а на *свободной воле*, способной и преодолеть внешние обстоятельства, и «наступить на горло собственной песне». В этом трудность и риск морального выбора, в этом и «мужество быть свободным» (Ж.-П. Сартр).

Система контроля над выполнением нравственных требований

В нее входят моральная оценка, совесть и стыд. *Моральная оценка* заключается в выяснении нравственной ценности того или иного поступка или социального явления и выражается в форме их одобрения или порицания. Сложность и противоречивость моральной оценки связаны, прежде всего, с вопросом о том, *что* необходимо оценивать в поступке человека: его внутренний, духовный аспект (мотивы, намерение) или внешнюю сторону — само деяние. Сторонники «теории моральной доброты» считают, что для нравственной оценки имеет значение не сам поступок, а его мотив, во имя чего он совершен. Как справедливо писал Б. Мандевиль, «нельзя судить о действиях человека, если мы не знаем точно тот принцип и тот побудительный мотив, исходя из которых он это действие совершил»¹⁷. У А.С. Пушкина в «Скупом рыцаре» описана ситуация, когда причиной храбрости является скупость:

Тогда никто не думал о причине
И храбрости моей и силе дивной!
Взбесился я за поврежденный шлем,
Геройству, что виною было? — скупость.

Представители консеквенциальной этики (например, прагматики), напротив, устанавливают моральное значение поступка в зависимости от его последствий. Крайности этих двух точек зрения преодолевает подход к моральной оценке поступка, учитывающий и его мотив, и само действие.

При таком подходе нередко обнаруживается сложная нравственная коллизия: несоответствие намерения (мотива) и дела (результата). Ситуация, о которой говорят: «дорога в ад умощена благими намерениями». Данная коллизия может быть вызвана как случайными обстоятельствами, так и неадекватным намерению практическим действием. Еще древние заметили зависимость человека от чуждых ему непонятных могущественных сил, которые «перекраивают» его намерения и жизнь. Это нередко случается с теми, кто ставит великие цели. Как заметил С. Цвейг, «судьба любит облекать в трагические формы именно жизнь великих людей». В Древней Элладе эта зависимость человека от внешних сил рассматривалась как рок, судьба, а вина по неведению (не по намерению) трактовалась как трагедия. Действительно, реальная жизнь полна случайностей (счастливых и несчастливых), оказывающих существенное влияние на итог человеческих действий. Несоответствие благого намерения и результата может быть связано не только со случайностью, но и с неправильным выбором средств достижения нравственной цели. В морали неприемлем принцип макиавеллизма: цель оправдывает средства. Аморальные средства (даже при самых, казалось бы, добрых намерениях) переносят свою безнравственность на конечный результат: насилие порождает насилие, зло порождает зло.

Человек морально оценивает не только других, но и самого себя. Нравственно-психологической формой самооценки являются *совесть* и *стыд*. Они характеризуют способность человека осуществлять моральный самоконтроль, самостоятельно формулировать для себя нравственные обязанности, требовать от себя их выполнения. Утрата совести и стыда не оставляет у человека никаких других моральных качеств. Не случайно Ф. Ницше связывал достижение абсолютной свободы с освобождением от внутреннего чувства стыда. «В чем залог нравственной свободы, — писал немецкий философ, — не стыдиться более самого себя». С точки зрения Ницше, на земле нет ни одной инстанции, перед которой жизни было бы стыдно.

Владимир Даль называл совесть «тайником души» и определял ее как внутреннее осознание добра и зла, как способность распознать качество поступка и чувство, побуждающее нас к добру и истине, как невольную любовь к добру. Говорят про спокойную совесть или угрызения совести. Угрызения совести — это эмоция стыда, возникающая как рефлексия на недостойные с точки зрения

нравственной нормы собственные мысли или поступок. В «Скупом рыцаре» А.С. Пушкин пишет о совести: «когтистый зверь, скребущий сердце». Стремление избежать подобной «скребущей сердце» эмоции мотивирует нравственный самоконтроль человеком своих слов и поступков. Стыд может быть связан с оценкой поведения других, чаще всего близких, людей (стыд за другого).

Таким образом, в теоретическом плане нет простого и краткого ответа на вопрос о природе и моральной сущности человека. Во вступительной песне трагедии Софокла «Антигона» хор поет: «много есть чудес на свете, человек их всех чудесней». И это чудесное начало в человеке первый древнегреческий драматург увидел в духовно-нравственной силе девушки, кинувшей вызов грозному закону афинского государства, запрещающему хоронить ее родных братьев как изменников. Но нравственный долг сестры был выше нормы, карающей смертью за ее нарушение. И не было бы трагедии, и никто не узнал бы имя этой девушки, если бы ни это величие духовного качества, предписавшее ей трагический путь наперекор судьбы и законам. Очевидно, среди множества различных свойств, признаков, черт, создающих многогранный образ человека, его моральная сущность является самой глубокой, противоречивой и во многом самой загадочной и «чудесной» частью его души.

Духовный мир человека морального — это мир его свободы и ответственности; он не знает границ этнических, политических, религиозных: он на всех один. Это мир доброй воли, доброй, потому что есть и недобрая воля. Без доброй воли, как говорил И. Кант, ни один человеческий поступок нравственной ценности не имеет. Это мир, в котором человек учится быть человеком. Как сказал Б. Рассел: «Мы научились плавать, как рыбы, мы научились летать, как птицы, еще бы нам научиться быть людьми».

Примечания

1. *Ильин И.А.* Путь к очевидности. М., 1993. С. 363—364.
2. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 297.
3. См.: *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 443.
4. Натурфилософские, социальные и религиозные теории морали подробно рассматриваются в работе: *Рубочкин В.А.* Современная этика. М., 2003. С. 27—44.
5. *Гусейнов А.* Золотое правило нравственности. М., 1988. С. 47.
6. См.: *Маркс К. и Энгельс С.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 590.

7. «Мечь... — пишет П. Лафарг, — коренится в инстинкте самосохранения» (*Лафарг П.* Экономический детерминизм К. Маркса. М., 1923. С. 109).
8. *Кант И.* Критика практического разума. Соч. Т. 4. М., 1964.
9. *Камю А.* Миф о Сизифе. Бунтующий человек. Минск, 2000. С. 30.
10. *Гегель.* Наука логики. М., 1972. С. 14.
11. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 166.
12. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга 2. СПб., 1994. С. 36, 51.
13. *Гадамер Х.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 21.
14. См.: *Лиотар Ж.-Ф.* Ответ на вопрос: Что такое постмодерн? // Общественные науки за рубежом. Сер. 3. Философия. М., 1992. № 5/6. С. 108.
15. Эту мысль высказывал, в частности, О.Г. Дробницкий в своей работе «Понятие морали» (М., 1974).
16. *Цвейг С.* Собр. соч.: В 7 т. М., 1963. Т. 7. С. 197.
17. *Мандевиль Б.* Басня о пчелах. М., 1974. С. 74—75.



Глава 12

Человек эстетический

12.1. Природа эстетического переживания

Термин «эстетика» в переводе с греческого («*aistheticos*») означает чувствующий, относящийся к чувственному восприятию. Человек эстетический — это тот, кто способен обостренно и глубоко переживать красоту выразительных форм окружающего мира (видимого, слышимого, осязаемого). Размышляя об основных эстетических измерениях окружающего мира, Платон выявил и разработал такие понятия, как *мера, гармония, пропорция, симметрия, ритм*. Однако данные категории — лишь только язык эстетического, инструменты, с помощью которых формы природы и формы культуры способны явить глубину и эмоциональность своего содержания. Эти элементы преобразуются в эстетически выразительные лишь в том случае, когда они выступают способом организации какого-либо предмета или явления. Борис Пастернак однажды высказал такое мнение: «Слова у М. Алданова не отбрасывают тени». Это очень точная оценка, проливающая свет на природу эстетического: оно явлено там, где за внешними чувственными импульсами скрывается толща волнующего содержания; где слова, краски, тембры не ограничиваются сиюминутным и самоценным дословным воздействием, а зовут к постижению невидимой стороны айсберга, к содержательным зонам подтекста, непроясненности, подразумеваемых в произведении художником.

В этом смысле особенность *эстетического переживания* в том, оно всегда чувственно-непосредственно и опосредованно одновременно. Эстетическим можно назвать переживание, выраженное визуальным, вербальным, музыкальным языком линий, красок, мелодий, словесных образов, когда такое переживание вызывает спектр глубоких эмоциональных реакций и сопровождается ощущением равновесия, баланса с окружающим миром.

Пример — типичная ситуация: человек идет и слышит, как играет музыка. Он решает подключиться к танцу — тело его прогнулось, он вошел в ритм и т.п. В этот момент в человеке соединяются два «вызова»: вызов звучащей музыки, заражительной в своих интонациях и ритме, и вызов его внутреннего мироощущения, которое в

эту секунду актуализирует себя во внешнем — в пластике, в движениях, выражающих нахлынувшее на него переживание. Налицо — *преодоление единичного Я*, вступившего в диалог с *общим* (надличностным, обращенным к многим). Пританцовывающий человек ощущает себя в эти минуты в равновесии с окружающим миром, адекватно отвечает на его импульс, импровизирует и одновременно посылает этому миру собственный вызов, подтверждая тем самым в собственных глазах свою значимость. Таким образом, если взглянуть более глубоко, то окажется, что истоки эстетического чувства коренятся в удовлетворении, которое испытывает человек, преодолевая единичность собственной личности, вступая посредством чувственного воздействия в диалог с тем, что существует вне его.

Эстетическое переживание — в своей основе бескорыстное, свободное, игровое, свершающееся без принуждения, по воле самого человека — в глубине своей «гуманистически функционально»: преследует цель подтвердить отношения человека с миром, нащупать и ощутить связь Я с Не-Я и тем самым ввести человека в контекст сложного и непонятного мира, помогая ему социализироваться. В этом смысле эстетическое отношение к миру — более древнее, чем художественное отношение, и посему — более высокое по рангу. В собственно художественное творчество и восприятие (в любые исторические периоды) всегда вовлечена часть людей — то большая, то меньшая. В то время как эстетическое чувство и переживание культивирует и использует в своей жизни *любой* человек, даже не знакомый с профессиональным искусством. Подобными эстетическими формами, служащими примирению человека с окружающим социальным укладом, выступают разнообразные формы досуга, сезонных праздников, народные свадьбы и т.п.

Ценность эстетического переживания — в его способности во многом «нерациональным способом» дать человеку точку опоры, подтвердить «истинность» и «право на существование» тех или иных явлений жизни и культуры. Одному для подтверждения этой опоры важно следить за мечущимся на эстраде певцом и подергиваться в такт с ним. Другому важно пройтись по любимым местам родного города, любясь старыми переулками, вечерним закатом — всем тем, что пробуждает у него атмосферу устойчивости и внутреннего баланса. Таким образом, в эстетическое переживание встроен момент «самопревышения», способность особым образом внести себя в контекст мира, преобразовывая неясное «вещество жизни» в эмоционально притягательное «вещество формы».

Адаптивную функцию эстетического хорошо чувствовали в древних культурах: приемы эмоционально-согласованного воздействия широко культивировались в архаичных ритуалах. И рассерженный рев, и шаманский танец, и игра масок в первобытной общине были призваны создать у каждого участника ощущение безопасности, ощущение собственной силы и в итоге — чувство контролируемости, отсутствие враждебности окружающего мира. Если ужас, охватываемый человека перед лицом мира, эстетически выражен, то он уже теряет свои разрушительные качества. Демонстрация и воспроизведение пугающих человека образов с этого момента превращаются в механизм изживания стрессов, негативных переживаний, что в итоге приносит чувство эстетического удовлетворения, покоя и равновесия. Именно в этом — природа катарсиса, приводящего к «очищению» через страх и сопереживание трагическим образам.

В любую эпоху человеку приходится преодолевать неблагоприятность среды, внешнего окружения. В этом смысле мир всегда ужасен, он всегда «сорван с петель» и стоит «вверх ногами». Именно поэтому человек начинает с ним играть, чтобы сначала мир впустил и принял его «на правах игры». Эстетическое удовлетворение в итоге рождается как результат победоносного эмоционально-игрового освоения вызова, брошенного миром. Как способность преобразовать страх, негативные переживания — в заклинания, в ритмы, в метафоры. Возделыванием эстетической видимости (в рисунке, в слове, в звуке) человек как бы «подтверждал себя». Всякий дисбаланс человека и мира побуждал человека искать с ним равновесия, сочиняя и приводя в действие изобретаемую им «эстетическую модель». Эта модель со стороны может казаться сколь угодно фантастической и парадоксальной. Однако она тем не менее приводит к тому, что на каждом новом этапе истории человек научается постигать более сложную гармонию единого, более противоречивый тип целостности. Разумеется, в этом процессе рука об руку идет взаимодействие эстетического сознания с художественным творчеством. Художник счастлив, когда кто-то избирает его творение для проецирования собственного *индивидуального* состояния. А человек из публики счастлив, когда находит среди художников того, кто говорит с ним в унисон, кто его «понимает». Происходит акт взаимоприсвоения, когда Я получает подтверждение в Не-Я — продуктивный процесс расширения себя, обогащения собственной сущности.

Когда употребляют словосочетание «твои эстетические принципы», то как раз и имеют в виду *чувство формы* отдельного человека и связанное с ним умение ощущать в сложно организованных явлениях их структуру. Дифференцированное чувство формы каждого человека позволяет ему гибко манипулировать разными эстетическими эмоциями и измерениями в поиске таких приемов выразительности (поведения, речи, одежды, оформления интерьера, выборе марки своего автомобиля и т.д.), которые наиболее адекватны его мироощущению и складу темперамента.

Таким образом, в деятельности «человека эстетического» в любые эпохи можно обнаружить онтологическую сердцевину: все его приемы эмоциональной выразительности призваны в конечном счете помочь обрести точку опоры. Подтверждать так лелеемое им чувство равновесия в диалоге с окружающим миром. Владение эстетическим вкусом, таким образом, делает человека, может быть, и не более счастливым, но более *свободным*. Человек научается применять приемы стилистического анализа к всевозможным нехудожественным событиям и явлениям. Такой человек способен уже только по одному эстетическому измерению понять ложность и эклектику средств и способов пропаганды, подспудную суть любых идеологических кампаний, фальшивость окружающей его рекламы и т.д. Рассмотрим обозначенные нами сюжеты эстетической деятельности человека подробнее.

12.2. Эстетическая деятельность в искусстве: идентификация и инсценировка

Мир берет свое начало в проекции себя в мир.
Ж. Лакан

Почему человек духовно рафинированный и эмоционально тонкий не довольствуется интенсивной внутренней жизнью самой по себе, а стремится найти для нее пластический эквивалент, объективировать свои мысли и переживания в плоти живописного, поэтического, музыкального образа? Почему создаваемая им вещественность художественной формы со свойственной ей размытостью смыслов обладает магией притяжения, оказывается предпочтительнее языка прозрачных концептов и понятий? Древний человек, оставляющий отпечаток своей ладони в глине и испытывавший удовлетворение, мог мысленно произносить «я есть». И даже более уверенно: «я буду». Уже элементарный жест, транспонировавший внутреннее во

внешнее, казалось, позволял остановить время, одолеть смерть и тем самым осознавался как значительный, причастный вечности. Так чувственный мир делался говорящим. А еще важнее, что он делался говорящим под диктовку человека. Памятна приводимая Гегелем картина: мальчик, бросающий камни в воду и наслаждающийся этим действием. Бросок — и по воде рассыпается мелкая рябь, другой — расходятся большие круги. Эта иллюстрация — элементарная форма воплощенного Я, пример взаимоперехода внутреннего и внешнего.

С обретением языка культурных символов, знаков, кодов человек расставлял смыслы, комбинировал, менял их местами, увеличивая фермент человеческого в природном. Из обычных вещей и подручных средств рождался мир необычный и возникала иллюзия овладения этим миром. Опосредованное выражение духа через плоть, внутреннего через внешнее, безотчетно-спутанного через вещественно-структурное было своеобразным актом *самоотожествления*. Рождалась художественная реальность, обнаруживавшая способность быть больше себя самой. Акт самоотожествления позволял творцу обрести, говоря современным языком, «отзеркаленное сознание», вернуться к восприятию себя знакомого новым обогащенным взглядом, глубже узнать свое через чужое, ему внеположенное.

Рембрандт написал за свою жизнь десятки автопортретов: на одних он — беспечный кутила, на других — солидный бюргер, на третьих — одержим гамлетовской рефлексией, погружен в себя. Почти на тридцати живописных автопортретах Рембрандт предстает как простоватый и как мудрый, непричесанный и элегантный, любящий и холодный, смеющийся и серьезный. При этом все перечисленные характеристики выражают весьма усеченный смысл каждого из автопортретов. При самой высокой степени самоотожествления в произведении искусства остается составляющая ускользания, уклоняющаяся от формализации. «Истина художника — в автопортрете, но истина автопортрета — не только в художнике» — тезис, многократно варьирующийся в классической эстетике. Конечное произведение искусства источает бесконечность смыслов. Ограниченный чувственный образ полон свободных безграничных ассоциаций. Образ воображаемого двойника художника всегда многомерен, всегда есть совокупность конкурирующих образов, провоцирующих своего рода «раздробленное сознание» творца, из которых самому автору требуется сделать выбор. Задача художника — суметь транспонировать воображаемый образ в языковой. Тем са-

мым единственность художественного претворения всегда есть результат прохождения через серию идентификаций. Черновики, этюды, повторения автопортретов — свидетельство того, что запечатленный результат всегда грозит оказаться неустойчивым, какие-то едва заметные сбои во внутреннем самочувствии, в силе самовнушения автора ведут к рассогласованию самоконцентрации и исполнения.

Одной из главных координат идентичности для любого человека является жизненный цикл, поскольку в любой новой фазе жизни индивид модифицирует свои психологические черты, отбирая и присваивая наиболее органичные для своего обновленного сознания характеристики. Чтобы выйти из каждого кризиса с ощущением внутреннего единства, человек вновь и вновь решает эти конфликты по преодолению зазора между внешним и внутренним, возможностями и ожиданиями, опорными ориентирами и только еще входящими в сознание. Действительно, когда человек чувствует «себя в своей тарелке», он не задумывается о природе идентификации. Более всего эта проблема только тогда заявляет о себе, когда мы достигаем заветной цели либо когда находимся на пороге кризиса и чувствуем действие «спутанной идентичности».

Рембрандт пишет свои новые и новые автопортреты, ощущая, что раз состоявшийся акт идентификации не может длиться бесконечно. Найденное решение гаснет, и наступает потребность вновь узнать себя, примирить изменившуюся самость с новым образом.

Мы совершенно не готовы к переходу от утра жизни к вечеру. Более того, вступив в этот период, мы ошибочно полагаем, что прежние истины и идеалы будут нашей опорой и впрямь. Однако вечер жизни нельзя прожить как утро, ибо то, что утром казалось большим, к вечеру станет маленьким, и то, что утром было правдой, вечером превратится в ложь¹.

Эти размышления К.Г. Юнга, реконструирующие обычную человеческую жизнь как цепь сменяющих друг друга идентификаций, в случае художника вырастают в большую проблему.

Сама природа творчества, исполненная лицедейства и намеренной инсценировки, требует от художника умения резко менять точку зрения, перемещая себя на место то одного, то другого вымышленного персонажа. Полная, безотчетная преданность логике сочиненной им чужой жизни ставит самого художника в трудное положение, микширует его собственное Я, делая его самого-для-себя также не более чем воображаемым представлением. Не более чем

уловкой разума, позволяющей творцу вести переговоры со своим жизненным опытом, предстающим в форме еще одного героя (не повелевающего, а равноправного). Допущение персонажей в свой внутренний мир — процесс для автора, его Я-сознания не безболезненный. По словам Артура Миллера, ни один драматург не смог бы создать хорошую пьесу, если бы он не смещал свою внутреннюю позицию всякий раз, когда пишет новую реплику. «Происходит постоянное смещение переживания: в одно мгновение я на стороне одного человека, а в следующее — стою на противоположной точке зрения, поддерживая другого персонажа»². Возникает явление своеобразной «*плавающей идентификации*», когда автор буквально приносит себя в жертву органике и нетенденциозной целостности художественного мира.

Персонажи, владеющие автором в процессе творчества, сохраняют след в его сознании и по завершении произведения, зачастую пробуждая скрытый и подавленный опыт, вытесненные переживания. Художник, теряющий различие между собственным Я и сотворенным героем, приобретает чрезмерную гибкость, субстанциальное ядро его личности, похоже, размыто, его искренность — это «искренность материи, готовой принять любую форму» (Жак Маритен)³. Размещение собственного тела в воображаемом — это всегда симбиоз инсценировки и идентификации, художественной идеализации и идентификации.

Обычно идентификация предполагает усилия человека, направленные на то, чтобы принять существующую модель либо усвоить новый образ, приспособиться к нему и приспособить его к себе. Это всегда сложная операция, которая проходит через многочисленные приключения сходства/различия. Идентификация предполагает присвоение некоей формы, которая видится субъекту родственной, желанной, совершенной. Многие исследователи, обсуждая процесс идентификации, интерпретируют его как механизм «*миметического соперничества*», имея в виду усилия человека по поиску такого подобия, которое мыслится им как максимально адекватное его индивидуальности и его личностным целям. Искомое состояние можно описать через понятия *неотличимости*, *тесного соседства*, *смыслового скольжения*.

Всегда многомерный и мерцающий смысл художественной формы порождает в сознании воспринимающего смешение идентификаций, борение понятий и определений, «миметическое соперничество» как попытку понять, какого рода ассоциативные представления являются исходной основой для постижения автор-

ского «воления», сути воспринимаемого образа. Искусство предлагает человеку включиться в веер неоднозначных и непрямых идентификаций достаточно поздно: на исходе Возрождения, в начале Нового времени. Именно в этот период отступает в прошлое устойчивая иконография, связывавшая воедино предмет изображения и форму его живописной репрезентации. В начале XVII в. культура пересоздает саму работу воспринимающего картину взгляда: внутри живописи можно дифференцировать рождение *картины-зрелища* и *картины-созерцания*. Первая представляет собой традиционный тип изображения, связанный с динамикой внешнего, фабульного действия; вторая — стимулирует созерцательное видение как некое особое усилие сознания, связанное с погружением в глубь живописного пространства. «Созерцание — есть акт зрительный (и умозрительный) *связи разных миров*»⁴.

Второй тип восприятия человека Нового времени помогают выработать произведения Рембрандта, Веласкеса, Вермера, совмещающие в себе сколь интимные, столь и имперсональные смыслы, ориентированные на неоднородность взгляда. Главное их достоинство — умение пробудить чувство сопричастности и соприсутствия, пережить чужое, как свое. В «Уроке музыки» Яна Вермера (1660) основное действие разворачивается в точке картины, композиционно скрытой от зрителя. Возникает эффект случайно схваченной сцены, едва ли не подсмотренной сторонним взглядом, что усиливает эффект вовлеченности, рождает цепь догадок о происходящем. Название картины ничего не объясняет: неясно — звучит ли музыка, или же воцарилась напряженная пауза. Отраженное в зеркале лицо девушки повернуто в сторону. В ее силуэте — затаенная беззащитность, быть может, даже страдание. В чуть наклоненной спине ощущается остинатность, девушка осторожно замерла, скорее замкнуто погружена в себя, чем расположена к общению. Ее кроткий и уклончивый вид контрастирует с самоуверенной позой и прямым взглядом мужчины. Перед зрителем — не позирующие люди, а как бы увиденные ненароком, оттого сильнее ощущение себя в едином с ними жизненном пространстве. Живописная фактура, композиция картины нагнетают вибрации тревоги, казалось бы, явно ничем не заданной. И тем не менее — сильно ощущение свершающегося в картине порогового мига бытия, мгновенно провоцирующее зрительские симпатии и антипатии; устанавливается *отношение*, являет себя механизм идентификации.

Смысл человеческой жизни, представленной в искусстве начиная с Нового времени, не есть что-то завершенное и окончатель-

ное, что предстоит угадать и закрепить путем некоего отождествления (механизм прямой идентификации), а есть *становление*, свершаемое в протяженном времени, его непрерывном течении. Внимательный зритель, читатель, слушатель в каждом новом восприятии художественного текста открывает новые участки соседства, неразличимости, недифференцируемости, многомерности. В этом и проявляется неизмеримое преимущество чувственного образа перед понятием. Полисемия произведения искусства, не покрываемая никаким сколь угодно емким определением, сродни многозначности самой жизни. Идентификация, обретающая себя через инсценировку средствами искусства, порождает уникальное расширение смыслов, недостижимое никакими другими способами.

Иными словами, художественный текст, возникающий поначалу как «зеркало творца», одновременно становится средоточием более обостренного переживания всей глубины наличного мира. Сквозь особую конфигурацию элементов языка, повторяющихся «эмблем» и лейтмотивов проглядывает всепорождающаяся стихия бытия. На это, по сути, претендует любой художник — быть не только своим собственным глашатаем, но «глаголом универсума». Побудительным мотивом творчества может выступать интимная экзистенциальная тоска автора, однако именно обостренное субъективное переживание позволяет творцу осуществить прорыв сквозь устоявшиеся мифологемы и рутинный порядок в непредсказуемые глубины космоса, в новые резервы бытийного смысла. Любое заметное творение прошлого и настоящего отмечено печатью взаимопроникновения Я и не-Я. Такого рода жест, во многом шокирующий, представляет собой и картина английского художника-экспрессиониста Фрэнсиса Бэкона (1909—1992) «Портрет папы Иннокентия X», написанная в 1949 г. как парафраз известного портрета Веласкеса (1650). Резкая модуляция с изображения сосредоточенного, пронизательного, истощенного и сохраняющего достоинство взгляда первосвященника на воплощение экстатического, искаженного, полуживотного состояния оракула, очевидно, для художника не случайна. По всей видимости, здесь попытка Бэкона выразить отношение загнанного человека, своего современника, оглохшего от агрессивности идеологий, потерявшего веру в любые социальные институты, привыкшего отовсюду в жизни ожидать подножку. Тонкие потоки краски, создающие грязную завесу перед изображением, нагнетают ощущение безысходности, представляемой художником как «последняя сущность».

Состоявшийся акт творчества по своей природе всегда демонстрирует способность к особому «надличностному бытию», в котором нет места чистой субъективности. Это фаза, когда художник освобождает жизнь повсюду, где она заперта в человеке и человеком. От того, что он постиг, художник возвращается с «красными глазами и лопнувшими перепонками», но преисполненный радости — оттого, что он «увидел и услышал что-то слишком большое для себя, слишком сильное, невыносимое, переход через что его изматывает, наделяя, правда, становлениями, которые при преобладающем отменном здоровье были бы невозможны»⁵.

Самопознание и формотворчество, идентификация и инсценировка, таким образом, — переплетающиеся процессы, идущие у художника рука об руку. Для художника идентификация — это способность обретения самотождественности, симбиоз внутренней устремленности и ее пластического выражения в языке, наиболее органичный для него *в данную историческую секунду*. Способность, глядя на созданный им образ, воскликнуть: «Да, это действительно я!» В момент перевоплощения, очевидно, происходит некое «свертывание» Я-сознания, переход его в пассивное существование, с позиций которого творец воспринимает активность своей мысли как некоего Другого, наделенного над ним опасной властью. Все это позволяет заключить, что по-настоящему активным импульсом в любой момент творчества является *отношение*, а не собственное Я художника. Как писал Дэвид Лоуренс: «Мое Я тянется к тому, чтобы идентифицироваться с миром, но это уже отдает смертью, тогда как душа натягивает нить своих живых “симпатий” и “антипатий”»⁶. Неизбежные кризисы идентичности, переживаемые художником, часто неясная, спутанная иерархия сотворенного и обретенного в разные периоды жизни, по-существу, не могут обезоружить творца. В этом отношении «последние вопросы» творческого человека можно обозначить в словах: «Я есть то, что меня переживает».

Онтологический парадокс художественного содержания состоит в том, что, с одной стороны, художественная символика скрывает от нас вещество жизни, ее надо разгадать, десимволизовать, чтобы за ткань художественного смыслостроительства разглядеть первейшие импульсы мироздания. С другой стороны, человеческие смыслы бытия, выражаемые искусством, принципиально *нередуцируемы*, т.е. не могут быть переведены с «зашифрованного» языка искусства на язык уже освоенных понятий. Таковы произведения, намного пережившие своих авторов. «Возвращение блудного сына» Рембрандта (середина 1660-х годов), казалось бы, не более чем

«инициативное бытие мифа» в культуре XVII в. Вместе с тем это картина, обладающая колоссальными резервами смысла. Ее содержание невозможно свести к библейской истории. Язык живописи Нового времени по сравнению со Средневековьем и Возрождением обрел новые уникальные возможности: умение делать наполненной и округлой лепку объемов, сообщать неторопливую плавность жестам. Растворять перспективу в самостоятельной жизни полного света и воздуха пространства, в его свободном, перетекающем дыхании, связывающем воедино фрагменты картины. Микшировать акцентированный рельеф в переливах красок и света; создавать материально осязаемую поверхность предметов, тканей, мехов, металла. Все это есть в «Блудном сыне» Рембрандта, эта пластическая многомерность и предопределила невиданную доселе психологическую наполненность образов. Рембрандт неоднократно обращался к сюжету «Блудного сына». На нескольких рисунках 1636 г. подробно выписанные фигуры отца и сына, взятые в *профиль*, все-таки больше походят на иллюстрацию темы. Знаменитая картина середины 1660-х годов с измененной — менее «повествовательной» и более выразительной — композицией (вид на сына со спины) являет собой самоценное произведение искусства. Кажется, что перед нами — не постановочный ракурс, а свершившийся спонтанно: лица сына почти не видно, зато на переднем плане выступают его пятки с грубыми мозолями, стертые сандалии. Вновь возникает эффект не столько «презентации» изображения, сколько схваченного ненароком. Это усиливает момент вовлеченности в происходящее, образуется напряженное смысловое поле, расставляющее ловушки для собственной идентификации зрителя. Любой вербальный анализ полотна будет неполным, поскольку и выражение лиц персонажей, и живописная фактура картины с уходящей в бесконечность глубиной, с богатством тонких прозрачных лессировок — это и есть сама жизнь в ее смысловой избыточности. Иррациональный порыв жизни с ее силой и бессилием, беспокойством и смиренностью, триумфом и отчаянием и уходящей с человеком тайны. Под маской языка искусства таится и угадывается стихия бытия, *вне этого языка невыразимая*.

Вопрос о верности самому себе или предательству самого себя для художника едва ли не более важен, чем для обычного человека. Каков я? Существуют ли для меня незывлемые сквозные опоры жизни, или же все — не более чем *материал*, способный по моей воле переплавиться в фигуры лицедейства, игры, безграничной трагедии? Сама по себе врожденная предрасположенность еще ничего

не определяет. Дерево может превратиться в скрипку. Медь способна переплавиться в музыкальный рожок. Художник, чье сознание дает жизнь новому произведению и множеству персонажей, способен качнуться в любую сторону: расстается с собой знакомым и выступает в ипостаси Другого. Цепочка таких рассуждений спровоцировала у Артюра Рембо утверждение бесконечности лицейских превращений в творчестве. В его утверждении «Я есть Другой» слышится и торжествующая интонация демиурга, и одновременно — гнет сомневающегося сознания, с тревогой не находящего за чередой чудесных превращений ничего константного, незыблемого, субстанционального. Другой действует как воображаемый двойник автора. Однако, будучи двойником, Другой претендует на утверждение моего собственного Я. Разве отражение художественной формы в моем восприятии не возвращает мне собственный взгляд? Возвращает, но с той разницей, что это уже восприятие, характеризующееся *неразличением себя и Другого*.

Нескончаемая модуляция моих собственных состояний — это результат прораастания моего Я в иные объекты. Результат отражения в мгновениях моего бытия жизни Другого. Так мог бы сказать и актер, и любой художник. Сезанн многократно повторял: «Природа пребывает внутри нас». В этой меткой фразе — убеждение в глубинной неразличимости субъектного и объектного, предположение о существовании сонма невидимых нитей, связующих в Бытии часть и целое, онтогенез и филогенез, почти калька идеи Шиллера: «художник либо сам природа, либо ищет ее». Аналогичная догадка — в метафорическом изречении Мальбранша: «Дух выходит через глаза, чтобы отправиться на прогулку в вещах». Дух — идеален. Формы — вещественны. Интенциональность сознания художника мыслится здесь как феномен, в котором сходятся природа и культура. Безусловно, характер желаний, склонностей, интересов — процесс культивированный, есть результат присвоения созвучных личности идей, форм, моделей. Одновременно такое присвоение не могло бы осуществиться, не обладай Я неким собственным врожденным ядром, не отдающимся целиком сознанию, ускользающим от его хватки. По этой причине углубление в себя, прорыв к имманентности у крупного художника всегда сопровождаются прорывом к трансцендентности, к метафизике творчества. «Слушал Рахманинова... Какая глубина человеческого прозрения и вместе с тем — *никакой человечины!*» — записывает Владимир Набоков⁷.

Когда Сезанн, путешествуя по окрестностям Экса, сокрушается, как много вокруг красивых пейзажей и как трудно найти среди них

по-настоящему живописный мотив, это предполагает, что существует такая вещественность, которая не лишена *внутреннего*. Большинство пейзажей в восприятии Сезанна безлично-красивы, гармонично совпадают сами с собой, не останавливая скольжения взгляда. Взор художника способен окликнуть пейзаж, выламывающийся из контекста, не тождественный только лишь природному миру, манящий «зазором идентификаций»: обнаруживающий в себе особую шероховатость и угловатость, сродни личности самого Сезанна. В этом еще одно подтверждение «невывороженности» процессов формообразования и самоотождествления у творца: глаз художника видит мир и одновременно то, что недостает миру, чтобы быть картиной.

Размышляя об этом парадоксе, М. Мерло-Понти пишет:

Загадочность моего тела основана на том, что оно сразу и видящее и видимое. Способное видеть все вещи, оно может видеть также и само себя и признавать при этом, что оно видит «оборотную сторону» своей способности видения. Оно видит себя видящим, осязает осязающим, оно осязаемо для самого себя. Это особого рода самосознание, погруженное в вещи, посредством смещения, взаимоперехода, нарциссизма, которое обладает лицевой и обратной стороной, прошлым и будущим⁸.

Зримая вещь вбирает меня, отождествляет себя со мной. Художник и персонажи тем самым испытывают *двойную детерминацию*, умножая неразличимую содержательность телесного/духовного. Прорисовывая структуру плоти, художник одновременно обнажает и ее метафизику. Кругообращение видимого и невидимого, равновеликость чувственного и внутренне-смыслового указывает на глубокое онтологическое единство сущего, объемлющего жизнь как природного, так и духовного.

Слова художника Андре Маршана: «В лесу у меня часто возникало чувство, что это не я смотрю на лес, на деревья. Я ощущал в определенные дни, что это деревья меня разглядывают и говорят, обращаясь ко мне. Я же был там, слушая. Я жду состояния внутреннего затопления, погружения. Может быть, *я пишу картины для того, чтобы возникнуть*»⁹ (курсив мой. — О.К.) — это признание того, что сам художник *рождается в вещах*, посредством концентрации *возвращается к себе из видимого*.

Для этого, однако, требуется незаурядная творческая пронизательность: язык живописи не установлен природой, он подлежит деланию и переделке. При всей спаянности, целостности и органи-

ке произведения искусства в него включен неорганический элемент, имя которому — свобода. С одной стороны, восприятие художника избавляется от плоти случайного и концентрируется на плоти существенного, тем самым «сегментируя» реальность, добиваясь выражения чувства, которое «побуждается телом» к мысли. С другой — логос цветов, линий, светотеней, объемов, масс оказывается «самоизображающим», целесообразностью без цели, без обращения к понятию: виноград Караваджо — это виноград сам по себе. Секрет гравитационного поля «Красной комнаты» или «Аквариума с золотыми рыбками» Анри Матисса — в умении художника представить в картине красочную самодостаточную вещественность. Отобранные и изображенные автором предметы — своеобразные акупунктурные точки Бытия, явленные вне всякой символики, знак привязанности художника к жизни.

Создание новых сочетаний цветов, существительных и глаголов с необычной фонетической направленностью, новых строительных элементов языка: слова-вещи, слова-вздохи (яркие опыты В. Хлебникова, А. Крученых, И. Бродского) — все это проявление тяги к асинтаксическому пределу, к которому стремится любой язык. Когда старая идентификация становится непригодной, возникает усилие разрушить стойкие мыслительные и эмоциональные связи, сами собой склеивающиеся в накатанные стилистические фигуры, привычные языковые формулы, замутняющие проникновение в сущность вещей. Рождаются поиски созвучия, которое способно *диссонировать*. Французский поэт и художник Анри Мишо писал: «Что я хотел бы научиться писать, так это флюиды между людьми. Всякий портрет — это компромисс между магнитным полем рисующего и рисуемого»¹⁰. Выразительны его интерпретации возможностей линии:

Линия, тянущаяся к другой. Линия, избегающая другую. Приключения линий.

Заждавшаяся линия. Линия, не теряющая надежды. Линия, разглядывающая лицо.

Вот линия мысли. Другая подытоживает мысль. Линии-ставки. Линии-решения.

Линия отказа. Линия отдыха. Линия-гребень, чуть дальше — сторожевая линия¹¹.

Скрытая побудительная причина обнаружения художником в картине «своего мотива» есть не что иное, как реакция мгновенной самоощущенности, безотчетной радостной самоидентификации,

узнавания себя во внешнем как превращенный способ самонаблюдения. Как точно заметил Э. Жильсон, «источником творческого процесса является не столько само ощущение, сколько ответная реакция воображения на чувственное восприятие»¹². Рекомбинируя и умножая системы живописных эквивалентов, создавая «шкуру вещей», автор организует интимную игру между видящим и видимым. Художественное творчество тем самым получает трансцендентное измерение как способность художника через свое произведение «быть вне самого себя, изнутри участвовать в артикуляции Бытия»¹³. В творчестве такого рода важна не разученная партия, а возможность импровизации на определенную тему — импровизация, осуществляемая лишь при подходящих условиях и *неотделимая от импровизации других выступающих*.

Меткое уточнение на этот счет имеется у Жюль Делёза: «Перестать мыслить себя в виде “моего Я” ради того, чтобы проживать себя как поток, как совокупность потоков, находящихся в отношениях с другими потоками вне себя и в себе»¹⁴. Подобный взгляд продуктивно развивает идеи феноменологии как философской концепции, резко критикующей завышенные притязания индивидуального сознания. В этом контексте любое художественное Я (сколь угодно одаренное и пронизательное) не есть «стягивающий» момент мира, поскольку это поддерживало бы иллюзию, будто мир изначально расстилается вокруг художника и сам, по своей инициативе начинает существовать для творца. Согласно феноменологии мир всегда «уже тут», до акта творчества и рефлексии, как некое неустранимое присутствие. Для любого художника продуктивна не позиция наблюдателя, а умение установить непринужденный *наивный контакт* с миром.

Как видим, любой творческий акт художника можно интерпретировать как странствие, отвергающее устойчивые и конечные идентификации. Творец в качестве лица никогда не обретает прав на свое Я. Собственный образ художника сконструирован вне себя. Я творца — не его собственность. Шире — субъект обретает себя посредством созидания мира форм, в которых он видит свое осуществление. В этом и явлен парадокс: внутреннее Я человека обязано своей жизнью тем, что ему внеположено. Желание, действие, страх, отчуждение, мечтательность, прорыв к новому состоянию — результаты самоосуществления, в том числе борьбы за признание. Все они обретают свою объективацию в результатах деятельности. Оцениваются сторонним взглядом. Тем самым (само)

признание приходит *извне*. Не является ли эта ситуация конфликтной для человеческого сознания?

Парадокс заключается в том, что желание переустройства своей самости через стремление к тотальной идеализации Я средствами искусства, к перебиранию вымышленных моделей может завершиться и потерей себя. «Размещение тела» в воображаемом — процесс рискованный, полный ловушек и заблуждений. Визуализация как мысленный эксперимент отождествления собственного состояния с пластическим образом, как сознательное управление образами, возникающими в человеческом сознании, — сложный акт, сопровождающий человека и вне искусства¹⁵. Легко возникает ситуация, когда свой собственный образ сконструирован актером или обычным человеком вне соотнесения со своей собственной природой. Измышленный собственный образ *присвоен искусственно*. Человек так и не обретает прав на свое собственное Я. Такой пакт есть ни что иное, как осознанное соглашение о взаимном обмане, неизбежном ведущем к кризису, ибо сумасшедший как раз и есть тот, кто просто-напросто со своим воображаемым срastaется.

Способность к большей открытости и свободы от условностей как структурное свойство художника на протяжении всей его жизни потенцирует эксперименты, сопоставимые со смещением идентичности в сновидении. Усталость от непрерывной смены позиций и точек зрения требует установления в жизни художника время от времени «психологического моратория», позволяющего осознать себя в стадии адаптированной, устойчивой жизни, помогающей заменить чрезмерные и болезненные идентификации более желательными. Вместе с тем следует признать, что «остановка в пути», сколь-нибудь долгое насыщение размеренными человеческими радостями для творческого человека невозможно. Его способность и потребность в творческом порыве *выходить за пределы самого себя* — главная повелевающая сила его жизни. В этом смысле любой художник, пока он творит, — испытывает «голод идентичности», никогда не прикреплен к одному видению, одной позиции, одной не вызывающей сомнения идее. «Поэт начинается там, где кончается человек» — этим смущающим читателей тезисом Х. Ортега-и-Гассет, как и большинство других теоретиков искусства, стремился показать, что «дегуманизирующий элемент» встроен в любой вид творчества и означает приоритет императивов последнего перед ценностями адаптированной, благополучной, «легальной» жизни¹⁶. Поиск своего места, как правило, осложняется тем, что в обычном обществе нет места экстраординарным индивидам. Супер-эго, вы-

ражающее приказы и запрещения, исходящие от социального окружения и его традиций, по существу, всегда будет являться соперником эго художника.

12.3. Принципы эстетического и художественного творчества

Искусство — искус, может быть, самый последний, самый тонкий, самый неодолимый соблазн земли. Между небом духа и адом рода искусство — чистилище, из которого никто не хочет в рай.

Марина Цветаева

Выражения «эстетическая натура», «эстетическое чувство» используются чаще всего как синонимы слов «возвышенный», «художественный», «виртуозный». То есть указывают на способность поэтизации реальности, фильтрации и сгущения ее многообразных качеств в сторону наиболее красочных, выразительных, поражающих воображение. Поэт-футурист Вадим Шершеневич в 1913 г. записал: «Когда я вижу розовый сосок своей любимой, у меня рождается метафора»¹⁷. Подобной реакцией может похвастаться не каждый... К тому же обычным человеком может быть поставлена под сомнение ее естественность и органика. Будет ли любимая счастлива метафорой, или же данный эвристический жест скорее заранее обращен к гипотетическому читателю? Предполагается, что любой способ косвенного и образного выражения смысла, присущий художественному письму, богаче единичного реального переживания. Так, желая усилить градус вождения, испанский поэт Марино в поэме «Адонис» называет женскую грудь «мраморными Альпами», а соски — «огненными языками на снегу». В этом отношении самой своей образной природой искусство потенцирует свойства артистичности бытия. Шире — человеческое познание в принципе метафорично, имеет эстетическую природу и не оперирует понятием верифицируемости. Вспомним хотя бы разные модусы мифологического мышления в истории, неистребимые и в Новейшее время. Поэтически поименовывая вещи, человеческое воображение высвечивает грани их сущности «в последней дрожи вещества» (В. Ходасевич). Сочиненный образ сразу приобретает моделирующую роль: не только формирует представление об объекте, но также предопределяет *способ мышления* о нем.

Тяготение искусства к метафоре связано, прежде всего, с желанием оттолкнуться от обыденного взгляда на мир. Когда прибегают к старому слову, то оно часто устремляется по каналу рассудка, «вырытому букварем», метафора же «прорывает новый канал, а порой прорывается напролом»¹⁸. Этим и обусловлена столь акцентированная способность творчества к созиданию «повышенной жизни». Синтетичность, диффузность метафоры, отсутствие или необязательность мотивации, апелляция к воображению, а не к знанию, способность выбора кратчайшего пути к сущности объекта — все это делает мир искусства зачастую полем более интенсивного переживания, чем сама жизнь. Живущий творчеством, живет вдвойне — на разные лады эта мысль варьировалась в европейской культуре, начиная с романтиков. При этом своенравность артистического блеска в художественном целом нередко обнаруживалась благодаря культу случайности, алогизмов, умению улавливать и создавать сходство между очень разными индивидуумами и классами объектов. Однажды во время репетиции во МХАТе Борису Ливанову сообщили, что его вызывают в Художественную часть. Актер моментальноотреагировал так: «Как это художественная часть может вызывать к себе художественное целое?» Человек обыденного мышления, наверное, не сразу схватит эту внезапную связку, блестяще явленный эстетический парадокс. Образное мышление повсюду разрушает смысловые матрицы и стандарты, учит сопрягать далеко отстоящие феномены, формирует ощущение полноты и насыщенности жизни, свободы и бесконечных импровизаций в ней человека, этим оно и ценно. «Случайность здесь оказывается более сильной связью, чем самая тесная логическая связь», — писал Ю.Н. Тынянов, имея в виду метафору Б.Л. Пастернака¹⁹. Подобные свойства артистизма, как можно заметить, колеблют такие веками кристаллизовавшиеся ценности художественного письма, как гармония, целостность, симметрия, мера. Намеренная скособоченность фразы, «поэзия-хромоножка», озорные синкопы, разрушающие иго правил, — вот сущностные признаки, которые воспламеняют сильный эффект художественного высказывания. Здесь мы вплотную сталкиваемся с качеством «непослушности» или даже «незаконнорожденности» любого эстетического жеста — ведь его опознание как раз и возможно только в ситуации взламывания априорных и фундаментальных правил веками устоявшегося художественного этикета.

И напротив, все, что вошло в привычку, порождает отношения слепоты и глухоты к этим вещам, людям, животным. Но вдруг вспыхнула молния — и в этот миг мы увидели собаку, поле, дере-

вья, дом *впервые*. Мы вдруг видим все, что есть в них особенного, безумного, нелепого, прекрасного. Это новое — моментально стирает привычку, срывает покров, заставляет встряхнуться от оцепенения. В этом и состоит преимущество *эстетического восприятия*, роль поэзии и искусства в целом — оно являет *нагими* все те вещи, которые нас окружают и которые наши органы чувств воспринимают чисто машинально. Рождаются необыкновенные предметы и ощущения, «поражая того, кто спит, бодрствуя»²⁰. Искусство показывает человеку то, по чему его взгляд скользит каждый день под таким углом, с такой стремительностью, чтобы ему почудилось, будто он видит это впервые, чтобы это взволновало его. Обогащенные художественные фантазии привносят в мир новое чувство жизни, которое не родилось бы вне искусства. Ни Гольбейн, ни Ван Дейк не могли бы найти в тогдашней Англии того, чем одарили нас их полотна. Свои образы красоты они принесли с собой. Размышляя о моделирующей роли творчества, испанский художник Жоан Миро остроумно заметил: «Люди научились теперь видеть туман не оттого, что бывают туманы, а оттого, что поэты и живописцы объяснили им притягательность таких погодных явлений»²¹. В самом деле, с искусственным человеком природа говорит на языке многомерных эмоциональных опосредований, мобилизуя его опыт художественной восприимчивости: в узорах зимнего окна прочитываются мотивы Врубеля, в хлебных полях — Ван Гога, в ветвях деревьев — рука Рембрандта. В каком-то высоком смысле искусство — наш духовный протест, потребность возвысить себя и наша галантная попытка указать природе ее истинное место. На эффекте усиленной жизни, даримой искусством, настаивал и режиссер Питер Брук: «В мире найдется немало зрителей, которые с уверенностью скажут, что видели в театре лик невидимого и жили в зрительном зале более полной жизнью, чем живут обычно»²².

Вышеприведенное изречение В. Шершеневича можно интерпретировать и в ином ключе: тогда в нем обнаружится зародыш тенденции, представляющей реальную опасность для того, кто занимается искусством. Многие художники (писатели, музыканты, романисты) в этой связи могли бы про себя сказать: «Стремление писать проистекает из неумения жить».

Соперничество творчества и жизни чаще всего завершается победой искусства. Любовь к искусству убивает любовь. У Эдгара По есть небольшой рассказ «Овальный портрет» как притча о несовместимости искусства и жизни, о невозможности одновременно творить и жить. Герой рассказа — Художник, одержимый, упорный, суровый, был об-

ручен с Живописью. Его жена, дева редчайшей красоты с шаловливой улыбкой молодой лани, чья веселость равнялась ее очарованию, ненавидела одну лишь Живопись, свою соперницу; боялась палитры, кистей и прочих властных орудий, лишавших ее созерцания своего возлюбленного.

И она испытала ужас, услышав, как живописец выразил желание написать портрет своей молодой жены. Но она была кротка, послушлива и много недель сидела в высокой башне, где только сверху сочился свет на бледный холст. Но он, живописец, был упоен трудом своим, что длился из часа в час, изо дня в день. И он, одержимый, необузданный, угрюмый, предался своим мечтам; и он не мог видеть, что от жуткого света в одинокой башне таяли душевные силы и здоровье его молодой жены; она увядала, и это замечали все, кроме него.... В пылу труда живописец впал в иступление и редко отводил взор от холста даже для того, чтобы взглянуть на жену. И он *не желал* видеть, что оттенки, наносимые на холст, отнимались у ланит, сидевшей рядом с ним²³.

Самоконцентрация и погружение в творчество захватывают тотально, целиком, не оставляя места ничему, не связанному с ним, вытесняя и простые человеческие чувства; мотив, позже по-своему оркестрованный Оскаром Уайльдом в «Портрете Дориана Грея».

Жизнь может быть сколь угодно трепетной, насыщенной переживаниями, наслаждениями и радостями, но рано или поздно многое из пережитого превращается в иллюзию. «Тяжелый воздух старости» бесстрастен к тому, что еще недавно так волновало. Тот факт, что пережитое невозможно испытать еще раз, заставляет рассматривать жизнь как неудачу. Искусство же, напротив, — позволяет вновь и вновь пережить ту же свежесть чувств, что волновала при первом восприятии книги, спектакля, музыкального произведения. Модуляция из прозаической жизни в более значительную (и, как иногда кажется, более подлинную) художественную реальность со всеми возможными приобретениями и потерями — лейтмотив огромного числа произведений.

Все случаи нашей жизни — это материалы, из которых творческая личность может делать что хочет. Бесстрастный взгляд видит город как серую скуку, природу — как зеленую скуку. Вместе с тем богатый духом художник, не лишенный чувства парадокса и удивления, способен транспонировать сколь угодно сдавленную и погасшую жизнь на эстетический лад. Всякое знакомство, всякое происшествие для человека с воображением легко может стать первым звеном красочной и бесконечной вереницы, началом беско-

нечного романа. Во всех подобных случаях мастер интуитивно ощущает: форма — это все. Сумейте языком искусства выразить свою печаль, и она станет вашей отрадой. Сумейте выразить радость, и она многократно возрастет.

М.Л. Гаспаров приводит суждение одного из коллег о Пастернаке: «Он не мог отделаться от двух противоположных желаний: хотел жить и одновременно хотел, чтобы жизнь имела смысл»²⁴. На первый взгляд — парадокс. Но, вдумавшись, ощущаешь точность этой антиномии. Сама по себе жизнь — спонтанна, хаотична, полна пустот, обрывов и столь же мимолетных взлетов. Смысл рождается, когда человек обуздывает жизнь, ориентируясь на значимые для него цели: рассчитывает стратегию, осуществляет трудный ежеминутный выбор, т.е. привносит структуру в широкое понимание. Дихотомия «естественности» и «сделанности» будоражила и сознание романтиков: «Стоит ли духовное творчество того, чтобы в жертву ему была принесена реальная жизнь?» (Новалис); и еще определеннее: «Кто работает — тот не живет» (Э.Т.А. Гофман)²⁵. Растворение как в одной, так и в другой крайности для искусства губительно. Интуитивно оно сторонится расчета в той же мере, что и сырых интуиций. Вместе с тем мятущееся *чувство неприкаянности* художника в реальном мире выступает едва ли не как инвариант творческого сознания, проходящий сквозь века:

«Иногда я спрашиваю себя — не является ли постоянно ощущаемая мной тягостная тревога следствием моего невероятного безразличия ко всему земному; не есть ли мое творчество — борьба за то, чтобы заинтересовать себя самого вещами, которые занимают других. Не есть ли моя доброта — ежеминутное усилие, чтобы завоевать отсутствующие контакты с окружающим миром?», — вопрошает Жан Кокто²⁶.

Очевидно, что каждый акт творчества есть воплощение духа противоречия в его самой высокой форме. Бегство от действительности может быть оправдано только настоящей поэзией. Сама по себе эзотерика новаторского языка — не панацея. «Надоели они мне со своими чертежами!..» — отмахивался французский поэт Г. Аполлинер от кубистов средней руки, не обнаруживая у них усилий и огня, ожидаемых в произведении. Пограничный статус артистического, по самой своей природе охотно сталкивающий любые антиномии, преодолевает конфликт между творчеством как мыслью (часто неутешительной) и творчеством как свободной игрой. Следование романтической идее «чем поэтичнее — тем истиннее» с ее

культуры самой способности к эстетическому преобразению снимает напряжение между хаосом жизни и порядком культуры.

Кантовское утверждение о том, что «прекрасное совершенно не зависит от представления о добром»,²⁷ окончательно утвердило автономию мира искусства в качестве самобытной деятельности, выступающей не средством нравственного воспитания, а имеющей цель в самом себе. Здесь воображение, говоря словами Шиллера, выдвинуло свои притязания на захват законодательной власти там, где оно имело только исполнительную. И более того, сама Красота в представлении романтиков становится критерием истины и добра. «Добро, которое не есть красота, не есть также и абсолютное добро», — уверенно заявляет Шеллинг²⁸. Интересно резонируют эти идеи и в сознании современного поэта: «Когда я делаю свое дело, я не думаю о красоте. Но если в итоге получилось некрасиво — значит, делал что-то не так» (Иосиф Бродский)²⁹.

Разумеется, эстетическое наслаждение, о котором вели речь романтики, — это не просто чувственное наслаждение «варвара»; речь идет о наслаждении человека в высшей степени утонченного, стоящего на вершине человеческой культуры. Артистизм как квинтэссенция эстетизма означает признание красоты высшим благом и высшей истиной, а наслаждение красотой — высшей способностью и жизненным принципом. Сильная, художественно окрашенная интенциональность сознания — все видеть и претворять в ключе эстетически выразительного — вместе с тем таила в себе и очевидные риски. Это наблюдение нашло гипертрофированное отражение в повести Гофмана «Песочный человек». История ее героя, студента Натанаэля, — история сознания, не способного к верному, тождественному восприятию мира. В своей романтической закомплексованности его воображение культивирует фантазмагии, мистификации, ужасы. Итог такой жизни плачевен, грозит полной потерей себя. О подобном состоянии человека, абсолютно связавшего себя с вымышленным миром, точно сказал Brentano: «*фантазия сама нас наполовину сожрала!*»³⁰.

Убежденность в том, что реальная жизнь принципиально вторична по сравнению с поэзией, может приобретать совершенно искаженные формы. Греза о человеке, настроение, пробуждаемое воображением о нем, оказываются важнее самого человека. Показательно и признание человека совсем иной культуры — героя повести И.С. Тургенева «Гамлет Шигровского уезда»: «Софья мне более всего нравилась, когда я сидел к ней спиной или еще, пожалуй, когда я думал или более мечтал о ней, особенно вечером, на терра-

се...»³¹ Добавим: предпочтение виртуального общения с человеком с помощью современных компьютеров реальному знакомству с ним — это также своего рода романтический отголосок «зависания в воображаемом»: фантазия рисует необычный, волнующий, красочный образ и наслаждается им.

И все же провозглашение романтиками созидательности поэзии для мироздания сформировало взгляд на искусство как мощное действенное начало, творящее мир. Здесь — сильное желание, чтобы жизнь по возможности стала более духовной и более достойной человеческого предназначения. Заряд положительной, созидательной, мажорной энергии романтизма — это своего рода *эстетическая религия* в ее чистом выражении. Романтическая ирония в сочетании с блеском художественного языка способна как бы нейтрализовать, «заклясть» противоречивость человеческого бытия, придав ей форму безобидной игры. Художник бессилён разрешить мировые загадки, зато способен виртуозно обыграть это свое бессилие. Творец может так посмеяться над беспокоящим его явлением, что как художник он одержит победу — пусть сугубо артистическую, к реальным противоречиям бытия отношения не имеющую, однако возвышающую автора и его читателей над самими собой.

Принцип созерцания

Итак, неперемное условия эстетического чувства жизни — романтическое вдохновение, причастность поэтическому мироощущению, отрешенность от прозаической повседневности. Вместе с тем искусно сгущенные страсти, бурно и виртуозно выраженные чувства — не единственный опознавательный признак артистического. В философской повести Новалиса «Ученики в Саисе» утверждается мотив защиты интуитивного, непонятного познания мира, все ее содержание подводит к непросто выношенному императиву: проживая жизнь, *надо не ломать себе голову, а заставить сильнее биться сердце.*

Погружение в эстетическое созерцание непременно сопровождается пьянящим восторгом. Главное в этом ликовании — чувство возросшей силы и изобильности. Очевидно, что в такой интерпретации созерцание — это состояние завороченности, остинатности, в значительной степени противостоящее прямому выплеску чувств. Культивируя эстетику созерцания, искусство делает свой язык непрозрачным и в этом — его сила. Возникает эффект конечной неизъяснимости художественного жеста, подчеркивающий уникальность природы художественного письма.

Созерцательное восприятие предполагает собственные «заслуги» объекта всегда неочевидными и даже — нейтральными. Главное — возбудить поэтический настрой в душе зрителя. «Что мне за дело до того, что ты умна? // Довольно быть прекрасной и печальной!» — восклицает Шарль Бодлер. Особый интерес к эстетике созерцания в практике и теории искусства усиливается с момента возникновения и распространения понятия *художественного вкуса* (XVIII в.). Вкус — принадлежность субъекта — читателя, зрителя, слушателя. Владение вкусом акцентирует большую ценность того, что делает человек в себе самом, чем в том, что он получает извне. Когда внешние обстоятельства неблагоприятны, мыслящая личность, обособившись от общества, всю свою интеллектуальную и эмоциональную энергию направляет внутрь, наблюдая себя как бы со стороны. Созерцание напрямую связано с потенцированием возможностей рефлексии: воображение выстраивает мыслительные миры, поэтический ток в которых скапливается как гроза, наполняя художника предчувствием и обещанием интенсивного творчества.

«Мы без конца унижаем Мысль, то и дело соотнося ее с практикой. Цель же искусства просто в том, чтобы создавать настроение»³², — убежденный в этом Оскар Уайльд видел в овладении культурой созерцания истинное назначение человека. В известном смысле принцип созерцательности противостоит принципу актуальности в искусстве. Нынешнее общество устроено так, что все общезначимое, актуальное *сразу приобретает характер товара*. Импрессионистический (созерцательный) способ видения, акцентирующий на первый взгляд необязательное и случайное, преодолевает «конъюнктурный интерес» к вещи по определению. Именно это бескорыстное отношение к мгновению и позволило собственно импрессионизму как художественному течению поднять свою роль до вневременного значения, придать краткому мигу бытия эстетическую непреложность. Вместе с тем коллективное сознание не всегда способно быть гибким, органично перенастраивая свое восприятие с экспрессивного на импрессионные типы красоты. Историкам моды хорошо известны примеры, когда увлечение Востоком в начале XX в. сопровождалось очевидными казусами. К примеру, во Францию перед Первой мировой войной поступал шелк из Китая, изнаночная сторона которого — сплошное золото, а на лицевой — матового чернильного цвета — сдержанная и строгая вышивка. Оказалось, что не очень многие женщины носили платья из этого шелка изнаночной стороной наружу. Доминанты господствующего вкуса не

сразу могут распознать артистизм сокрытый, лишенный броскости, но оттого не менее эффектный.

Безусловная склонность к созерцательному восприятию жизни и искусства прочитывается у Р.М. Рильке. Поэт пишет о своем желании создавать стихи, подобные отрешенным, невозмутимым, исполненным тихого достоинства вещам с их постоянством и устойчивостью. Стремится представить тему стихотворения не как личное переживание, а как «модель», как повод для бесстрастной формобразующей деятельности поэта. В итоге созданная трудом человека вещь начинает вести самостоятельную жизнь сразу же, как только она присоединяется к другим вещам³³. То же самое у Пикассо. Художник никогда не выпускает из поля зрения предметную энергию и никогда не приукрашивает предметы. Пикассо «отменяет их отождествление и сохраняет похожесть этих предметов, выраженную уже другими шифрами, но составляющими то же целое. Он заменяет иллюзию рассудка оптической иллюзией, в которой работают «очарование арабески и пятна»³⁴. Когда Пикассо заканчивает полотно, оно становится прекрасным благодаря энергии сходства, даже если наш глаз и не выделяет напрямую те предметы, которые это сходство обосновывают. Красноречиво в этом ряду и известное признание Сезанна: «Классический художник, создававший произведение, как бы говорил “Я люблю эту вещь”, вместо того чтобы просто сказать “Вот она”».

Принцип созерцания как особо загадочный и неизъяснимый тип художественной выразительности интуитивно использовали и выдающиеся художники прошлого. Магия Джоконды, пожалуй, и состоит в том, что Леонардо наделил модель этой неприступностью, особым движением, направленным вовнутрь, когда картина полностью занята сама собой и не апеллирует ни к чему внешнему. Характерно, что важнейшее понятие японской эстетики, обозначаемое термином «едзе» (избыточное чувство), указывает на что-то оставшееся не раскрытым до конца, выражаемое в намеке, недосказанности, требующее внутренней работы читателя или зрителя³⁵.

Эстетика созерцательности, которую культивирует искусство, сразу и очевидно рождает сопоставления с установками феноменологической философии XX в.³⁶ В основе феноменологического метода — описание, но не конструкция или воображение. Феноменологическая стратегия состоит в том, чтобы отказаться от редукционизма и описать вещи такими, какими они проявляют себя, не отсылая к чему-то другому, т.е. описать их как феномены. Основной принцип феноменологии — «к самим вещам» — означает: преодо-

леть предрассудки и предвзятые мнения, освободиться от привычных установок и навязываемых предпосылок, отстраниться от методологических шаблонов и клише и обратиться к первичному, изначальному опыту сознания, в котором вещи предстают не как предметы уже имеющихся теорий, точек зрения, установок, не как нечто, на что мы смотрим глазами других, но как феномены, сами раскрывающиеся перед нами в нашем первичном опыте. Вещи говорят с нами, когда мы сами открываемся им навстречу, когда мы не мешаем им предстать пред нами такими, каковы они суть — так же как другой человек раскрывает себя нам, когда мы внимаем ему, а не оцениваем его, когда мы лишены предвзятости и обретаем особую настроенность, меняя наши привычные, обыденные установки. Существенно, что подобные идеи задолго до того, как они были в таком виде сформулированы Гуссерлем и Хайдеггером, прочитываются в практике и художественном методе Сезанна, Пикассо, Рильке.

Для тех, кому путь простого созерцания слишком тяжел и непривычен, имеются другие пути к постижению художественной высоты произведений — обходные пути значений, эффект дословного воздействия языка искусства. Здесь, однако, следует понимать: даже если первый импульс у живописца, скульптора исходит от сюжета, явной интриги и событийности, то в переводе на язык красок, мрамора, бронзы нарождающиеся притязания приобретают иной смысл, *целиком сводимый к пластическому осуществлению*.

Кэмп как особая форма современного эстетического творчества

Поэту Уоллесу Стивенсу принадлежит замечательная фраза: «Я не знаю, что предпочесть: красоту изгибов или красоту намеков», очень точно характеризующая антиномическое напряжение между чувственно игровым и содержательно-онтологическим в эстетическом переживании³⁷. Другое дело, когда артистически-эпатажные жесты переходят просто в эпатажные. Отслаивание самоценно-эстетического делает последнее механическим, надуманным, головным. Зрительная аффектация может быть безмерно сильной, однако подобные приемы не обладают правом первородства, свойственным настоящему искусству; они выскакивают как «черт из табакерки». Любому, кто посещал выставки современного актуального искусства, знакома подобная картина: сокрушаются «незыблемые основания», художник форсированно пугает, либо «опускает», либо возбуждает зрителя, но череда новоявленных арт-изобретений пробуксовывает — бесконечные сцены грязного секса, потерянного

или спившегося человека кажутся назойливыми и вымученными, начисто лишенными поэтического фермента. И дело не в пристрастии к «чернухе». Хотя эстетическое переживание в своем итоге, как уже отмечалось, обладает выраженным позитивным зарядом, «светлуха» в данном случае тоже не спасает: вне поэтического преобразования она столь же искусственна и декларативна.

Обозначая тенденции к карнавализации, разным формам инспирирования «особой чувствительности» в современной городской культуре, сегодня много пишут о «кэмпе» как особом варианте эстетизма, акцентирующем пристрастие к искусственному, преувеличенному, намеренно театральному в обыденной жизни. Это понятие еще в 1960-е годы ввела в широкий обиход американская писательница, философ *Сьюзан Зонтаг* (1933—2004). Говорят о «высоком» и «низком» кэмпе, имея в виду его серьезные и наивные формы. К первым как раз и относят произведения и художников «с онтологией» — вкладывающих в свои эпатажные формы творчества особый бытийный смысл, стремящихся к адекватной художественной интерпретации своего мироощущения (к примеру, Сальвадор Дали, Вячеслав Полунин, Андрей Бартенев). Наивные, сниженные формы кэмп — это непритязательные продукты массовой культуры; часто феерические, яркие, однако не отбрасывающие столь весомую «культурную тень» (мюзикхолльные представления, непритязательные программы отдельных звезд ночных клубов, работающие на грани китча).

Важная составляющая кэмп как специальной формы современного эстетического творчества — преодоление ограничений «хорошего вкуса» в его традиционном варианте; поиск ранее неизведанных возможностей «хорошего вкуса в плохом вкусе». В явлениях кэмп причудливо сочетаются ирония и эстетизм — два модуса, определяющих мироощущение сегодняшнего жителя большого города. Его массовые продукты — это специально потертые или выразительно разорванные джинсы, немыслимое сочетание в одежде цветов «вырви глаз», прически с нарочитым эффектом нечесаных или мокрых волос, это локальное использование ненормативной лексики в устах признанных и вполне официальных художников, рассчитывающих тем самым встряхнуть и обновить инерцию восприятия публики.

Идеи того, что подлинный эстетический потенциал сегодня враждебен всякой нормативности, что творчески-художественное рождается лишь на путях *шероховатого* письма, противостоящего отполированным временем формам, развивает современный поэт

Шамшад Абдуллаев. По его словам, идеальное стихотворение должно быть, прежде всего

не-идеальным, необязательным, случайным, этакий уродец. Кто знает, возможно именно это обстоятельство — обманчивое несовершенство, бесцельность, нарочитое косноязычие — делает поэтическое произведение более живым, более естественным и приближает его к чему-то безусловному, как сама реальность? В хорошем произведении всегда найдется место, где отчетливо видны швы. Я подозреваю, что главное для поэта — не пространство слов, которое кичится своей завершенностью и волшебным звучанием, а попытка выделить какие-то невыразимые, скрытые стороны человеческой всеобщности. Очень редко нам удается ощутить некую силу, которая придает происходящему невероятную чувственную наглядность и одновременно загадочность³⁸.

Действительно, манифест Абдуллаева ярко отражает ориентиры современного эстетического сознания, избегающего излишней определенности и «подрессоренности» творческого высказывания. Еще в 1960-е годы Юрий Кублановский написал такую строчку о стихах Арсения Тарковского: «Поэзия ваша живет в порочном круге совершенства», подчеркнув тем самым глубоко самобытную интонацию Тарковского, контрастирующую с общепринятой и привилегированной стихотворной формой советского времени.

Среди многочисленных образцов поэтики недосказанного — и творчество Петра Мамонова. Каждое его явление в моноспектаклях («Лысый брюнет», «Шоколадный Пушкин» и др.) нагнетает особую атмосферу наваждения-гипноза. То, что он изображает, нельзя сконструировать и копировать в более или менее завершенной форме: можно только прожить. Болезненные движения вывернутых ног, надтреснутый голос, хрип, всхлипы, скрежеты и стоны, которые он извлекает из себя, — и начинается шаманство. Как гипнотизер с пластикой птеродактиля, птицы он ведет зрителя через свои бессонницы, животные желания и звериную тоску. Перед нами искаженный жизнью человек, но человек, пытающийся говорить, пытающийся с напряжением произвести *человеческий* жест в нечеловеческом мире.

Анализируя кризис в практиках эстетического и художественного творчества на Западе во второй половине XX в., связанный с ситуацией «провисания ценностей», Франсуа Лиотар произнес показательную фразу — своеобразное пожелание художникам, ищущим основ: «Не верить ни во что, но — интенсивно»³⁹. Действительно, и конструктивное и «бесцельное» искусство самых разных течений

последнего столетия, как можно заметить, отличает одно общее качество: наполненность эстетической энергетикой, авторским посылом, драйвом. Этот художнический порыв всякий раз принимает особые формы: как экстенсивно-взрывные, так и лапидарные, созерцательные, содержательная переуплотненность которых клубится внутри, «за кадром» образа. Схожая ориентация разнородных художественных практик состоит в том, что надежда возлагается на *эстетический жест сам по себе*, на культивирование идиоматики художественного выражения, ценность которой — «по ту сторону» вербального начала как языка изолгавшегося разума. Бунт против литературоцентричности был бунтом против повествовательности, фигуративности и т.п. Глаз, ухо художника настраиваются на такие открытия формообразования, чья креативность зиждется на экспериментах с потенцированием *безусловных начал языка искусства*: линии, цвета, света, объема, человеческой пластики, вокального интонирования, акустических эффектов (эксперименты В. Кандинского, В. Хлебникова, А. Арто, П. Пикассо, Д. Джойса, Г. Миллера, А. Берга, А. Шнитке и многих других). Очевидна апелляция к голосу телесности самой по себе, к попыткам «разговорить» вещьность, материальность, осязаемость художественных средств через смелые эксперименты с изменением центра тяжести произведения, с немислимым изобретательством в композиции, разбиванием архетипов и матриц традиционных приемов пластического восприятия. Удивление и радость, которые рождает раскованное и свободное письмо современного художника, безусловно, в большей мере доступны искушенному зрителю, способному оценить все новое сквозь толщу исторической художественной памяти, умеющему разгадать антиномическую напряженность подлинно творческого жеста, не соскальзывающего к примитивному эпатажу и «приколу».

Другими словами, новейшее искусство еще в больше мере, чем раньше, оценивается по «количеству содержащегося в нем искусства», имея в виду его ориентированность на переуплотненность эстетического переживания, «эмоциональный захват» публики любой ценой. Социальные, идеологические коннотации отступают на второй план, а на первый выступает чувство удовольствия от искусства, в котором явлена «поэзия как ворованный воздух». В этом известном мандельштамовском выражении схвачена вневременная суть творчества с его ориентацией на парадоксальность, мятежность, неуспокоенность в самопредъявлении человеческого духа — значимость, которая не может быть измерена никакими внешними факторами.

Расцвет эстетического гедонизма, наблюдающийся в целом корпусе творческих течений новейшего времени (музыка, архитектура, эстетика интерьера, одежды) мыслит себя как противовес мертвящей прозе повседневности. Желание *созидать жизнь*, а не воспроизводить ее сопровождалось растущей индифферентностью к любым мировоззренческим концептам и идеологиям, у которых скучные пороки и еще более скучные добродетели, утверждением культа жизни как таковой. Параллельно и экзистенциализм убеждал: в искусстве (как и в жизни) не существует *универсальной* правды. Коль скоро бытие духа бесконечно, бесконечна и множественность открывающихся ему истин. Как и романтики два столетия назад, современники вновь столкнулись с явлением автономности и самоценности эстетического. Согласно такой трактовке искусство не находится в рабском отношении к действительности, абсолютно не сама реальность, а ее *эстетическое преобразование*, умение делать эту реальность человеческой: отсюда правда в искусстве — это правда, противоположность которой тоже истинна. Отсюда этическая высота эстетического — уже в самом по себе *усилии* художника осуществить творческий жест. Усилию тем более затратном, чем более релятивны свойства окружающего человека мира. Дарованный человеку талант распахнуть (на любом материале) эвристические дебри чего-то такого, что и предположить было невозможно, открыть манящую бесконечность и яркую остроту непредвиденного — это всегда шок. Но шок — ликующе-позитивный. Триумф эстетического творчества с его изобретательностью, неодолимым стремлением превращать любой объект в совершенный, побеждать неуютность и прозу обыденности, убедительно демонстрирует столь нужную человеку способность эстетического восприятия действительности.

Экспериментируя с эстетическими формами, человек экспериментирует со смыслами. Перебирая, сочиняя, переделывая красочные поверхности, объемы, интонации, сталкивая движения, человек вдруг обнажает новые слои Бытия. В этом смысле эстетическое отношение к действительности является не только одним из главных источников проникновения в глубины Бытия, но и необходимым средством самопознания человека.

Примечания

1. *Юнг К., Нойманн Э.* Психоанализ и искусство. Киев, 1998. С. 38.
2. *Evans R.I.* Psychology and Artur Miller. N.Y. 1981. P. 18.
3. *Маритен Ж.* Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 191.
4. *Ранпапорт А.Г.* Пространство театра и пространство города в Европе XVI—XVII вв. // Театральное пространство. М., 1979. С. 204. Понятиями «живопись-созерцание» и «живопись-зрелище» оперирует также М.И. Свидерская. См.: *Свидерская М.И.* Караваджо. Первый современный художник. М., 2001. С. 24 (и далее).
5. *Делёз Ж.* Критика и клиника. СПб., 2002. С. 14.
6. *Lawrence D.H.* Studies in Classic American Literature. N.Y., 1982. P. 203.
7. *Набоков В.* Лекции по русской литературе. М., 1996. С. 389.
8. *Мерло-Понти М.* Око и дух // Французская философия и эстетика XX века. М., 1995. С. 221.
9. Там же. С. 226—227.
10. *Пространство* другими словами. Французские поэты XX века об образе в искусстве. СПб., 2005. С. 63.
11. Там же. С. 69—70.
12. *Жильсон Э.* Живопись и реальность. М., 2004. С. 166.
13. *Мерло-Понти М.* Указ. соч. С. 248.
14. *Делёз Ж.* Указ. соч. С. 74.
15. См.: *Грэхэм Хелен.* Визуализация. СПб., 2001.
16. *Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 242. О власти над художником законов творчества, провоцирующих его на дерзновение, не «покрываемое» понятиями общечеловеческой морали и общепринятых норм, писали также Н.А. Бердяев в работе «Смысл творчества» (глава 4 и глава 7) и Ж. Маритен в работе «Ответственность художника».
17. *Шершеневич В.Г.* Экстравагантные флаконы. СПб., 1913. С. 9.
18. *Лихтенберг Г.К.* Афоризмы. М., 1964. С. 122.
19. *Тынянов Ю.Н.* Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977. С. 185.
20. *Кокто Ж.* Петух и Арлекин. СПб., 2000. С. 647.
21. Цит. по: *Пространство* другими словами. Французские поэты XX века об образе в искусстве. С. 222.
22. *Брук П.* Пустое пространство. М., 1976. С. 84.
23. *По Э.* Овальный портрет // Искусство и художник в зарубежной новелле XIX века. Л., 1985. С. 409.
24. *Гаспаров М.Л.* Записи и выписки. М., 2000. С. 265.

25. Цит. по: *Литературные манифесты западноевропейских романтиков*. М., 1980. С. 177, 213.
26. *Кокто Ж.* Петух и Арлекин. СПб., 2000. С. 578
27. *Кант И.* Критика способности суждения. М., 1995. С. 175.
28. *Шеллинг Ф.* Философия искусства. М., 1966. С. 84.
29. *Бродский И.* Беседы о Марине Цветаевой. М., 1999. С. 34.
30. Цит. по: *Карельский А.В.* Немецкий Орфей: беседы по истории западных литератур // *Иностранная литература*. 2006. № 6. С. 197.
31. *Тургенев И.С.* Собр. соч.: В 12 т. М., 1974. Т. 6. С. 162.
32. *Уайльд О.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 302.
33. Подробнее об этом см.: *Рильке Р.-М.* Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. М., 1971. С. 101—115.
34. *Кокто Ж.* Петух и Арлекин. СПб., 2000. С. 628.
35. Подробнее об этом см.: *Николаева Н.* Японское искусство в суждениях Ван Гога // *Иностранная литература*. 2003. № 12. С. 260.
36. Предмет феноменологии — фундаментальные феномены человеческого бытия: сознание и самосознание, любовь и ненависть, познание и художественное творчество, воля и желание, страх и совесть, свобода и смерть, история и историчность, личностное и ценностное бытие, бытие другого и собственное бытие и др.
37. *Стивенс У.* Избранные поэмы / Пер. А.Д. Шмелева. М., 1999. С. 80.
38. *Абдуллаев Ш.* Идеальное стихотворение — как я его понимаю // <http://library.ferghana.ru/almanac/pers/shamshad.htm>
39. Цит. по: *Иностранная литература*. 1998. № 6. С. 129.



Глава 13

Человек любящий

13.1. Любовь как модус человеческого бытия

«Будешь *любить* каждую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день», — писал Ф.М. Достоевский¹.

По Достоевскому, *любовь* и *познание* суть два главных предназначения человека. Поэтому он придавал любви большее значение, чем познанию, хотя и говорил при этом о взаимосвязи любви и познания, о познающей любви и о любящем познании. Только при наличии взаимосвязи оба эти проявления человеческой активности становятся плодотворными. Вместе с тем у Достоевского отчетливо выражены опасения относительно сложности как любви, так и познания. Человеку предстоит жизненная задача преодолеть искушения неправильного понимания любви и познания. Любовь к человеку не есть опека над ним, не есть управление и властвование человеком, не есть она и жалость к нему. И конечно, любовь несовместима с презрением и неверием в человека. Любовь есть соединение и слияние с родным по духу, с неодинаковым, но равным по достоинству и призванию. Способность любить не всегда дается человеку сразу; ее следует бережно культивировать и развивать.

Любовь, несомненно, относится к числу *экзистенциальных категорий* человеческого бытия, т.е. к числу таких проявлений человеческой жизни, без которых она принципиально не полна: вне любви человек лишается ощущения радости жизни, ее эмоциональной наполненности, стимула к конструктивной деятельности. В конечном итоге в отсутствие любви человек может утратить само желание жить, окажется не в состоянии мобилизовать свою волю для того, чтобы придать жизни определенную направленность и осмысленность. Все это позволяет сделать вывод, что *любовь есть важный атрибут человеческого бытия*, а человек в одном из своих важнейших аспектов есть *человек любящий*.

Однако приходится отметить, что в реальности любовь — явление достаточно редкое. Во всяком случае, можно с определенностью констатировать, что в действительной истории общества любовь встречается значительно реже, чем можно судить по тому, сколь часто она встречается в произведениях искусства, в поэзии

или даже в повседневном словоупотреблении. Употребляя слово «любовь» всуе, люди вкладывают в него самый разный смысл, часто весьма произвольный.

Нередко понятие «любовь» трактуется в качестве некоего подобия вещи, которую следует приобрести, а партнеры по «любви» рассматривают друг друга исходя из принципа «обладать» или «иметь». Это явное, а чаще неявное, понимание любви с позиций обладания, с позиций собственности весьма распространено.

По поводу такого понимания любви Э. Фромм писал:

Дело в том, что такой «вещи», как любовь, не существует. «Любовь» — это абстракция; может быть, это какое-то неземное существо или богиня, хотя никому еще не удавалось увидеть эту богиню воочию. В действительности же существует лишь *акт любви*. Любить — это форма продуктивной деятельности. Она предполагает проявление интереса и заботы, познание, душевный отклик, изъяснение чувств, наслаждение и может быть направлена на человека, дерево, картину, идею. Она возбуждает и усиливает ощущение полноты жизни. Это процесс самообновления и самообогащения².

Если же

человек испытывает любовь по принципу обладания, то это значит, что он стремится лишиться объект своей «любви» свободы и держать его под контролем. Такая любовь не дарует жизнь, а подавляет, губит, душист, убивает ее. Когда люди *говорят* о любви, они обычно злоупотребляют этим словом, чтобы скрыть, что в действительности они любви не испытывают. Многие ли родители любят своих детей? Этот вопрос все еще остается открытым... История западного мира двух последних тысячелетий свидетельствует о таких ужасных проявлениях жестокости родителей по отношению к собственным детям — начиная от физических истязаний и кончая издевательствами над их психикой, — о таком безразличном, откровенно собственническом и садистском отношении к ним, что приходится признать, что любящие родители — это скорее исключение, чем правило³.

Следует согласиться с Фроммом, что то же можно сказать и о браке: действительно любящие друг друга муж и жена являются исключениями. Гораздо чаще за любовь принимается то, что таковой не является. Обычай «вступать в брак», общие экономические интересы, обоюдная привязанность к детям, взаимная зависимость — все это осознается как «любовь», пока один или оба партнера не признаются, что они не любят и никогда не любили друг друга.

Особое «коварство» собственнической установки по отношению к любви заключается в том, что эта установка может обнаружиться не сразу, поэтому на первых этапах сближения люди могут не ощущать и не обнаруживать ни своих собственнических устремлений, ни аналогичных со стороны партнера. Для первого этапа развития отношений характерно, как правило, желание продемонстрировать свои лучшие качества, свое внимание к партнеру, интерес к его личности, уважение к ней. Однако все может измениться едва ли не на следующий день после заключения брака. Цель достигнута, желанный «объект» стал моей собственностью, следовательно, он поступил в мое полное распоряжение. Таким образом, доминирование установки на обладание часто ведет к развиту отношений по линии: «сначала любовь», затем мирное совместное владение собственностью, некая корпорация» (Э. Фромм), ошибочно именуемая семьей. Наконец выход нередко видят в поиске нового партнера или партнеров, полагая, что они способны удовлетворить потребность в любви. Но и новая любовь неизбежно терпит крах, если она основана на том же стремлении «иметь», т.е. подчинить себе партнера, владеть любовью, подобно тому как владеют некой вещью, имуществом. Любовь принципиально не может быть основана на стремлении подчинить своим интересам и партнера, и саму любовь, поэтому вполне правомерно утверждение, что «любовь — дитя свободы».

Но если любовь не может быть построена на *эгоистически-собственнической* установке, то не менее важным для любви является умение партнеров избежать и противоположной опасности — *чрезмерного альтруизма*. Такой альтруизм выражается в желании угодить партнеру во всех случаях, в готовности всегда и всюду удовлетворять все его капризы. С. Франк писал:

Любовь не есть холодная и пустая, эгоистическая жажда наслаждения, но любовь и не есть рабское служение, уничтожение себя для другого. Любовь есть такое преодоление нашей корыстной личной жизни, которое и дарует нам блаженную полноту *подлинной жизни* и тем осмысляет нашу жизнь⁴.

Любящий не может и не должен раствориться в любимом. Он не может и не должен потерять свое лицо, свою личность, поскольку в этом случае он рискует погасить интерес к себе не только со стороны посторонних людей, но и со стороны любимого. Забота о сохранении и развитии творческого потенциала собственной личности каждого из партнеров является необходимым условием любви. При этом условии общение в любви становится *взаимным* духовным обогащением, совместным творчеством друг друга и сво-

бодным творчеством совместной жизни. Любовь есть свободная взаимосвязь и творческое взаимодействие участников любви.

Следует обратить внимание на ту совершенно неверную трактовку любви, которая становится все более распространенной в современном обществе и часто транслируется через средства массовой информации. Согласно этой трактовке любовь противоречива, при том настолько, что может быть стимулом, с одной стороны, к позитивной деятельности, а с другой — способна побудить человека к жестокости, вплоть до покушения на жизнь и достоинство другого человека — того, который стал «объектом» любви. Так, не нашедший ответного отклика мужчина обманным путем завлекает женщину в квартиру, приковывает ее железной цепью, насильно удерживает ее в таком состоянии неделю, месяц или более, пока ей не удастся каким-либо образом выбраться из застенка. Мужчина регулярно насилует пленницу, при этом вынужден «ухаживать» за ней с тем, чтобы она не умерла от истощения, — порой кормит ее с ложки (не рискуя освободить ее от цепи), меняет постельное белье и т.д.

Можно ли квалифицировать подобное поведение как проявление любви, хотя бы и очень своеобразное? Конечно, часто конвенционально ничто не мешает определить любовь как нечто такое, что в одних случаях возвышает человека до высших проявлений гуманности, в других же — она есть безудержное стремление завладеть, не признающее никаких ограничений, вплоть до чудовищного насилия над человеком. Однако такая «конвенция» войдет в острое противоречие с тем пониманием любви, которое является доминирующим в европейской и мировой культуре на протяжении по меньшей мере двух с половиной тысячелетий. Во все эпохи, начиная от античности и вплоть до произведений высокой культуры наших дней, любовь рассматривалась и рассматривается как абсолютный антипод насилия, жестокости, человеконенавистничества.

Особо следует сказать о *половой любви*. Для этого вида любви, конечно, важна страстная, дионисийская природа любви. Под влиянием страсти партнеры по любви способны, конечно, и на безрассудные поступки. Тем не менее это безрассудство имеет свои пределы. Например, Рогожин в романе «Идиот», будучи по натуре человеком безудержно страстным, любит Настасью Филипповну со всей силой безоглядной страсти. Он бросает на ее глазах в огонь стопки ассигнаций, решительно и бесцеремонно расправляется с противниками, сокрушает все препятствия, чтобы завладеть душой и телом Настасьи Филипповны. Но, однако, все же трудно вообразить, чтобы ему пришла в голову мысль посадить ее на цепь... Те-

ми, кто лишает женщину свободы, заключает ее в темницу, заковывает в цепи и насилует вопреки ее воле, движет отнюдь не любовью. Это безудержная похоть, распушенность, при которой сладострастие стало полновластным хозяином души и теперь диктует агрессивные устремления, в том числе и по отношению к тому человеку, который стал объектом вождления.

На сегодняшний день следует отметить весьма тревожную ситуацию, которая, в частности, делает философское осмысление любви исключительно актуальным. С достаточной степенью уверенности можно сделать вывод о том, что в современном мире торжествует *культ секса*. Секс наряду с насилем доминирует в массовой культуре начала XXI столетия. Очевидно, что, чем больше современный мир ориентируется на секс, тем больше он уходит от любви: происходит извращение понятия половой любви и в целом имеет место искажение всего комплекса отношений между мужчиной и женщиной.

13.2. Трансформации любви

Теоретическое оправдание гипертрофированного культа секса находим у Э. Гидденса⁵. Центральным для концепции Гидденса является понятие «*конфлюентная любовь*». Согласно автору в эпоху «после сексуальной революции», т.е. в современную эпоху глобализации, любовные чувства и отношения меняются. На смену романтической любви приходит то, что автор называет *конфлюентной любовью*. Конфлюентной любви присущи следующие характеристики.

Первое, сексуальность становится неперменным и основным компонентом любовных отношений. *Второе*, ценным в любви оказывается не объект любви, который не воспринимается более в качестве неповторимого, единственного и в идеале обретенного навсегда, а сами отношения как факт здесь-и-сейчас осуществляющейся жизни. *Третье*, это — текучая, преходящая любовь⁶.

Представляется, что нет необходимости в обстоятельном анализе книги, в тщательном рассмотрении тонкостей дефиниций, сложных логических построений и аргументации. В современном мире ситуация такова, что ни титулы, ни ученые звания не дают гарантии качества идей и концепций. Перед нами тот случай, к которому вполне применима поговорка: «чтобы убедиться, что щи прокисли, не обязательно съесть всю кастрюлю». Поэтому достаточно обратить внимание лишь на некоторые моменты предложенной концепции.

Автор, профессор социологии, директор всемирно известной Лондонской высшей школы экономики открывает читателям «громовую истину» (которая выражена в приведенной выше цитате). Оказывается, что «ценным в любви оказывается не объект любви, который не воспринимается более в качестве неповторимого, единственного, а сами отношения как факт здесь-и-сейчас осуществляющейся жизни». Но если объект любви, т.е. другой человек, не является ценностью, а ценностью является то, что я хочу от него получить (в данном случае, сексуальное удовольствие), то о какой любви вообще может идти речь? «Другой» вообще не существует для меня как человек, как личность. Такого рода отношения можно называть как угодно, но только не любовью.

Скорее всего, это то самое холодно-отстраненное отношение к человеку «как к средству только, но не как к цели», против которого, формулируя категорический императив, резко выступал Кант, а вслед за ним и последующая философия и европейская культура в целом. Утилитарное отношение к человеку сопровождает, к сожалению, всю историю человечества. Поэтому в нем нет ничего нового. Но культура и философия всегда сопротивлялись превращению человека в «штифтик», в «разменную монету», в «средство», утверждая и возвышая достоинство личности.

«Характерно, — отмечает Р.Г. Апресян, — что З. Бауман, другой известный английский социолог, пишущий на темы, близкие тем, что развивает Гидденс, говорит о *liquid love*, прибегая к лексеме семантически близкой лексеме “*confluent*”⁷. Тем не менее «liquid love» — буквально «жидкая любовь» — в русском языке имеет богатую и не однозначную семантику. Так, если о ком-то говорят «жидкий человек», то, конечно, не имеют в виду его «текучесть». Смысл в данном случае совсем иной, вполне понятный. Для более ясного и точного выражения идей Гидденса как раз и следовало бы перевести его «confluent» как «жидкий». Тогда «жидкая любовь» полностью встраивается в контекст «жидкий человек», «жидкое общество», «жидкая жизнь» и т.д. Вот эту «жидкую жизнь» и предлагает нам английский автор, заменяя возвышенное понимание любви на «отношения здесь-и-сейчас».

Расплавленность, расжиженность, растекание, размазанность — все это синонимы утраты способности к самоорганизации, разрушения структурности, утраты функциональности и замирания жизни, это синонимы «бледной немощи», т.е. смерти. Смерть ведь не есть пустота, абсолютное ничто. Она есть бледное подобие жизни. С приходом смерти человек превращается в труп, который весьма

похож на живого человека, но из него исчезло то, что делало его живым: самоорганизованность всех телесно-душевных проявлений. Все жизненные системы (кровеносная, нервная, опорно-двигательная и др.) прекратили функционировать, что и лишает тело его структурной организации, а затем влечет за собой *разжижение* покровов и тканей, их растекание и расплывание, «размазывание» по окружающей среде. Впрочем, о том, что уничтожение любви (хотя бы и теоретическое) равнозначно покушению на самую жизнь, скажем ниже. Пока обратим внимание на следующее обстоятельство.

Не знаю, как авторы и читатели с берегов «туманного Альбиона», но мы в России (в Советском Союзе) все, что отстаивает Гидденс, «уже проходили» в начале другой «новой, небывало светлой эры», наступившей задолго до светлой эры глобализации. Поэтому не составляет особого труда сделать вывод: концепция британского автора есть не более чем переодетая в наукообразную форму хорошо известная в СССР 20-х годов ушедшего столетия так называемая «теория стакана воды».

Эта «теория» получила широкое распространение на волне революционного энтузиазма и активно обсуждалась молодежью 1920-х годов. В несколько смягченном и теоретически проработанном виде ее выразила видная деятельница большевизма А. Коллонтай в статье «Дорогу крылатому эросу!». Но с предельной откровенностью она сформулирована в высказываниях героя повести Сергея Малашкина «Луна с правой стороны» (1926) молодого человека по имени Исайка Чужак. Повесть Малашкина, посвященная новой, «пролетарски-революционной» трактовке сексуальных отношений, широко обсуждалась на тысячах диспутах по всему Советскому Союзу. Речи героев повести по поводу революционного, т.е. наиболее «современного» и «правильного», понимания половых отношений в то время воспринимались читателями, разумеется, с полной серьезностью. Сегодня же они не могут не вызывать улыбки. Пламенные выступления персонажей повести — некоторое карикатурное подобие концепции Гидденса, позволяющее, как и всякая хорошая карикатура, в более ярком свете увидеть характерные черты изображаемого предмета.

Главный герой, уже упомянутый Исайка Чужак, выразил новое кредо в речи перед участниками групповых сексуальных игр.

Стоя на столе перед несколькими парами юношей и девушек (последние были одеты в газовые прозрачные платья), он, как заправский оратор, вещал: любовь красива и свободна только до тех пор,

пока есть необходимость в другом. Ведь марксизм говорит: сознание необходимости это и есть свобода. В любви люди дополняют друг друга... Поэтому нарушение гармонии, появление диссонирующих ноток должно приводить к разрыву связи. Следует ли страшиться разрыва? — задается риторическим вопросом студент. И отвечает в категорической форме — нет. Ибо это вполне закономерно. И затем Исайка уточняет: живя в «иных» условиях, он встречает женщину — товарища по делу и взглядам, у них зарождаются общие интересы, они стали дополнять друг друга и тем самым устанавливается новая связь, а предыдущая с полным сознанием необходимости расторгается⁸.

Как видим, стремление к получению сексуального удовольствия «здесь-и-сейчас» можно оправдать не только свободой (как у Гидденса), но при желании и необходимостью: дескать, я вовсе этого и не хочу, это необходимо, поэтому следует «осознать» необходимость и подчиниться ей — так даже будет более убедительно, чем некие туманные рассуждения о свободе.

«Как же так? С первым встречным... — говорит в повести М. Булгакова «Собачье сердце» профессор Преображенский молодой домработнице, со слезами признавшейся ему в последствиях случайной сексуальной связи, — ну разве можно?...» Вообще говоря, конечно, можно. Но зачем называть это любовью?

Сексуальная революция вопреки британскому автору, о книге которого идет речь, отнюдь не явление последнего десятилетия, т.е. периода глобализации. «Сексуальная революция произошла в Америке приблизительно во время Первой мировой войны, — пишет американский автор, — и с тех пор каждое последующее поколение женщин исходило из новых представлений о сексуальной свободе, развивая их дальше»⁹. В те же самые сроки сексуальная революция происходила и Европе. Упомянутое выше широкое обсуждение повести Малашкина, статья Коллонтай и другие факты говорят о том, что сексуальная революция в своеобразной форме происходила и в России в 20-е годы XX столетия. Она была задавлена партийно-государственной идеологией в середине 30-х годов. Тем не менее российская сексуальная революция не прошла даром, и ее результаты имели значение для последующего развития советского общества. Поэтому заявление о том, что «в СССР секса нет», прозвучавшее в одном из ток-шоу начала перестройки, не соответствовало действительности. На самом деле в области секса мы были если и не «впереди планеты всей», то во всяком случае не последние¹⁰.

Сексуальная революция конца второго десятилетия XX в. учредила три свободы: «свободу нарушать формальные кодексы; свободу избирать формы сексуального поведения, отличные от общепринятых; свободу полного самовыражения в интимной сфере как необходимое условие счастья»¹¹. Эти достижения сексуальной революции остаются значимыми и для сегодняшнего дня. Именно с их позиций и рассматривает большинство населения Европы, России и США роль сексуальных отношений в рамках половой любви, в рамках брачных отношений между супругами. Вопреки Гидденсу никаких существенных изменений в последние десятилетия, т.е. в эпоху глобализации, не произошло. Тот факт, что молодежь воспринимает давно открытое как новое, вполне понятен. Но факт, что маститый профессор, не зная истории вопроса, взялся за пропаганду примитивной «теории стакана воды», облекая ее в наукообразную оболочку и выдавая за последнее слово социологии, не может не вызывать опасений.

Не имеет ли место сегодня на Западе то же самое, что наблюдалось в России непосредственно после 1917 г. и что А. Платонов характеризовал как «*ювенильное море*» (от лат. *juvenile* — молодой, юный)? Ювенильное море — это отрыв от истории, от культуры, это «изобретение велосипеда», «открытие Америки», за что неизбежно берется молодежь, если происходит разрыв времен, если старшие утрачивают авторитет и, конечно, если старшее поколение в лице профессоров философии и социологии добровольно отказывается от своей миссии передавать исторический опыт культуры в будущее.

Похоже, что дело обстоит именно так: английский профессор либо сознательно превращает в ювенильное море своих читателей, либо сам впал в историческое беспамятство.

Ведь только и остается, что удивляться: из страны, где консерватизм что называется «в крови», раздается призыв, один-в-один повторяющий то, что в 1920-е годы громко звучало в леворадикальной коммунистической России: «сбросим классиков с корабля современности!» Согласно Гидденсу, романтическая любовь безвозвратно ушла в прошлое, она есть анахронизм, ей место на «свалке истории». Следовательно, и для художественных произведений, в которых она воспета, не найти уже места попрстойнее. А мы то по наивности полагали, что Запад создал великие образцы, значение которых всемирно и непреходяще. Н.А. Бердяев писал:

Русская литература не знает таких прекрасных образов любви, как литература Западной Европы. У нас нет ничего подобного любви

трубадуров, любви Тристана и Изольды, Данте и Беатриче, Ромео и Джульеты. Любовь мужчины и женщины, любовный культ женщины — прекрасный цветок христианской культуры Европы... У нас не было настоящего романтизма в любви. Романтизм — явление Западной Европы¹².

Если Европа решила раздавить «прекрасный цветок», — то, что же, это ее выбор.

Подводя итог краткого анализа нашумевшей публикации английского автора, отмечу, что во всей несуразнице, которая присуща рассуждениям профессора, имеется, пожалуй, один вопрос, заслуживающий серьезного внимания. Этот вопрос состоит в следующем: имеются ли в жизни человека прочные константы, вневременного характера, без которых эта жизнь невозможна? Или же все целиком и полностью зависит от времени, от эпохи, от социальных условий?

13.3. Философия любви

Философия XX в. в лице таких влиятельных направлений, как феноменология, экзистенциализм, персонализм и др., пришла к выводу, что такие константы существуют. Так же как в космосе существуют константы постоянства скорости света, гравитационная постоянная, постоянная Планка и др., так и в человеческой жизни есть константы, на которых она основана и без которых она превращается лишь в подобие жизни, в действительности трансформируясь в небытие. Константы человеческой жизни связаны с понятием свободы («человек обречен быть свободным»), с ответственным выбором («тревога» — К. Ясперс, «забота» — М. Хайдеггер, «тяжесть» — Н. Бердяев), с творчеством и, конечно, с любовью. Конечно же, любовь — это не получение удовольствия «здесь-и-сейчас», а сложный культурно-духовный феномен, который может быть понят только в широком контексте всей истории человеческой культуры, в контексте понимания любви как особой формы человеческого бытия в мире.

Таким образом, искаженное понимание половой любви влечет за собой деформацию понимания любви как таковой, т.е. любви как экзистенциальной категории человеческого бытия.

В рамках любви в ее экзистенциальном понимании, т.е. как особой формы человеческого бытия в мире, создаются наиболее благоприятные условия для саморазвития личности. Вместе с тем и сама любовь есть не что иное, как творчество, поскольку предполагает свободные усилия ее участников по созиданию любви. Таким образом, не будет преувеличе-

нием утверждать, что именно любовь есть глубинный источник творчества, его движущая сила, и одновременно она есть само творчество, одухотворенная творческая мощь жизни.

Владимир Соловьев был убежден, что за раздорами, разладами, борьбой, легко обнаруживаемыми на поверхности всякой реальности, в глубине скрывается сила взаимного притяжения, сила любви. Именно поэтому мир не раскалывается на изолированные, не связанные части, а представляет собой единое упорядоченное целое. Красноречивы его известные стихотворные строки:

Смерть и Время царят на земле —
Ты владыками их не зови;
Все кружась, исчезает во мгле,
Неизменно лишь солнце любви¹³.

В мире человеческих взаимоотношений любовь действительно выступает в разнообразных проявлениях. Бытие человека включает половую любовь, братскую любовь к ближним, любовь к природе, любовь к знаниям, к любимому делу, наконец, любовь к Богу.

Любовь во всех случаях выступает способом преодоления духовной самоизоляции, экзистенциального одиночества. Любовь соединяет, в то время как равнодушие или ненависть отгораживают, отстраняют человека от мира и других людей. Любовь предполагает рассмотрение другого как части меня самого. Поэтому она открывает человека навстречу другому. Любовь создает возможности и для более глубокого познания окружающего мира.

«Смотрящий на мир добрыми глазами, больше увидит», — отмечал Т. Манн. Мысль немецкого писателя созвучна идее Достоевского, с которой мы начали изложение, — о «познающей любви» и «любящем познании». В связи со сказанным думается, что есть все основания говорить о *познавательной продуктивности любви*. Идея о познавательном значении любви характерна для целого ряда русских мыслителей, таких как А.С. Хомяков, представителей философии всеединства В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и др. Ее разделяли основатель русского интуитивизма Н.О. Лосский и создатель философии экзистенциального персонализма Н.А. Бердяев.

Идея о познавательной продуктивности любви противоположна расхожему мнению, что любовь «застилает глаза», не позволяет увидеть предмет познания в истинном свете, способствует субъективизму. Но застилает глаза не то, что является любовью, а то, что следует назвать своеобразным «прикипанием» к предмету, концентрацией внимания на его внешней стороне. В этой связи полезно вспомнить мысль Аврелия Августина о том, что любовь невозможна

к «предметам конечным». Привязанность к тем или иным вещам или даже к тому или иному человеку не становится любовью, пока за конечностью не обнаруживается бесконечность. Поэтому прикипание, привязанность, например, к некоторым вещам домашнего обихода, сосредоточенность на «любимой вещице» с точки зрения Августина есть нечто противоположное любви. Такого рода привязанность делает человека зависимым, ограничивает его свободу.

Для Августина как для христианского мыслителя высшим образцом и эталоном любви является любовь к Богу, поскольку именно Бог есть олицетворенная бесконечность. Устремленность человеческой души к Богу раскрывает бесконечные глубины человеческой души, в том числе и ее творческие возможности. Любовь же к предметам «тварного», «земного» мира оправдана по Августину в той лишь мере, в которой они причастны к божественному, к бесконечному. Это означает, например, что материнская любовь к детям не может быть ограничена отношением к ним как предметам, без которых мать не может обойтись; они «нужны» ей, следовательно, их необходимо защищать и оберегать. Любовь к детям имеет атрибутивное свойство, позволяющее увидеть в них то, что закрыто для отстраненно-холодного взгляда: выявить их личности в перспективе бесконечности, т.е. в перспективе потенциальности, возможности. Если посторонние люди (в большинстве случаев) в состоянии оценить человека только по тому, что он уже сделал, то любящий, заинтересованно-внимательный родительский взгляд открывает и то, что ребенок еще может совершить в будущем. Такой взгляд отчетливо обнаруживает недостатки предмета любви, но, — что исключительно важно, — в тесной связи с его лучшими качествами, в свете пока еще ярко не проявленных способностей и талантов.

Познавательная продуктивность свойственна не только родительской любви, но и всем другим видам любви.

Когнитивный аспект любви, определяющий ее познавательную продуктивность, связан в первую очередь с тем, что познание реализуется не одним только разумом, а *всей совокупностью душевных сил*. Разум, изолированный от целостного существа человека, превращается в холодный и отстраненный рассудок, в то, что Достоевский метафорически характеризовал как «эвклидов ум». Такой ум способен только лишь к построению абстрактных схем, но не способен понять изучаемый предмет в его целостности, объемности, многообразии. Полноценное познание предполагает деятельность не одного только разума, но и участия в нем всего существа человека: воли, эмоций, интуиции, органов чувств, сердца как метафи-

зического центра человеческой личности. Наконец, и тело есть не только внешняя оболочка человека — тело в совокупности всех его характеристик следует рассматривать в том числе и как «инструмент» духа, и как составную часть процесса познания.

Знаменитый девиз Б. Спинозы «не плакать, не смеяться, а понимать» выражает установку научного познания на достижение такой истины, которая не допускала бы субъективизма, максимально исключала бы искажения, обусловленные теми или иными пристрастиями субъекта. В этом смысле изречение Спинозы справедливо для всякого познания, претендующего на истинность и общезначимость. Но трактовка познания, основанная на приведенном изречении, тем не менее страдает узостью и односторонностью. Такая трактовка характерна в основном для философской классики, т.е. для периода развития европейской философии (XVII в. — рубеж XIX — XX вв.), когда за эталонную модель познания принималась наука, основанная на принципах Ньютона — Галилея. С переходом к неклассической и постнеклассической науке изменялась и философская модель познавательного процесса.

Необходимо понимать, что субъект философской классики, наделенный разумом, но лишенный собственно человеческих характеристик, есть абстракция, не способная объяснить процесс познания. Даже введение в классическую трактовку процесса познания категории практики не меняет эту трактовку по существу.

Следует учесть, что никакие практические потребности не сдвинут познание с мертвой точки, не запустят механизм познания и не обеспечат его функционирование, если у субъекта отсутствует эмоциональное отношение, эмоциональный мотив, стимулирующий познавательный процесс, питающий его энергией, без которой никакая деятельность, в том числе и познавательная, невозможна. Подчеркнуто нейтральное, равнодушное, т.е. безэмоциональное отношение к миру не способно породить импульс к познанию. Познание реализуется только при условии заинтересованности субъекта, при наличии его положительно-эмоционального отношения в проблеме, — эту идею, развитую в рамках рациональной реконструкции истории науки в первую очередь такими авторами, как К. Поппер и П. Фейерабенд, следует считать одной из важнейших для современного подхода к познанию.

Из сказанного следует, что познание осуществимо лишь при условии эмоционально позитивного отношения человека к самому себе и к миру. Наибольшей мерой позитивности и является любовь. Ее значение для познания, таким образом, определяется тем, что

любовь, формируя интерес к предмету, выступает в роли энергетического источника для функционирования сложного механизма познания, в котором человек выступает не как сугубо умственное, а как *целостное* существо. В едином целостном акте познания задействуются не только ум, ощущения, но и воля, эмоции, и интуиция субъекта познания. Именно любовь и является тем фактором, который соединяет воедино различные стороны и способности человека, способствуя их взаимной согласованности и общей направленности на решение определенной задачи.

Разумеется, равнодушное отношение к миру, в частности к предмету познания, может возникнуть не только на основе любви, но и на основе ненависти. Ненависть действительно становится порой мощным стимулом к познавательной активности. Но ненависть не обладает собственным энергетическим источником, она может питаться только за счет любви. «Истощающее отрицание не оставляет места для положительного творчества», — отмечал Н. Бердяев¹⁴. Ненависть истощает человека в духовном, а очень часто и в самом непосредственном, физическом смысле.

«От любви до ненависти один шаг», — гласит известное изречение. Как в свете сказанного может быть истолкован его смысл? Очевидно, превращение любви в свою коренную противоположность означает, что сила, присущая любви, *передается* тому, что называется ненавистью. Запасы эмоциональной энергии любви приобретают противоположный знак. Ненависть жива, пока эти запасы не истощены, не израсходованы. В самом деле, бывшие любовники часто не могут даже спокойно видеть друг друга, лелеют мечту о мести, заняты «перемыванием косточек» и т.д. именно тогда, когда разрыв произошел резко и чувство еще не остыло. Любовь в действительности еще не ушла, ее эмоциональные запасы не истощены. Но если они не получают подпитки, то со временем уходит и ненависть, люди становятся равнодушными друг к другу. Не исключено, правда, что эмоциональная энергия любви может проявляться вновь и вновь, на протяжении всей жизни человека, возрождая либо ненависть, либо любовь.

Таким образом, познавательное значение любви выявляется в нескольких аспектах. Во-первых, любовно-заинтересованное отношение человека к миру является стимулом познания, рождает и питает эмоциональную энергетику познавательной деятельности. Во-вторых, посредством любви в познании задействуется целостный человек, в единстве всех сторон его существа, т.е. познание уже не может быть изолированной активностью ума, а выступает в

качестве совокупной деятельности ума, воли, эмоций, интуиции, органов чувств, наконец, сердца как метафизического центра человеческой личности. В-третьих, любовь выступает фактором повышения продуктивности познания, в связи с тем что позволяет увидеть изучаемый предмет не только в его непосредственной данности, а в бесконечной перспективе его потенциальных возможностей.

Познавательное значение любви следует, разумеется, рассматривать в контексте ее жизненного значения: значение любви для познания есть один из многих аспектов ее значения для жизни, для человеческого бытия в мире. Несомненно, одним из важнейших видов любви, имеющих особое значение для жизни человека, является *половая любовь*.

13.4. Половая любовь

В различные исторические эпохи половая любовь, любовь между мужчиной и женщиной воспринималась и трактовалась по-разному, существовала в различных формах. Обратим внимание на некоторые ее исторические формы и связанные с ними трактовки половой любви. Важным этапом в понимании любви как особого, поэтически окрашенного отношения между мужчиной и женщиной явилась романтическая любовь.

Традиции романтической любви имеют, как известно, глубокие исторические корни. Они ведут свое начало от XI—XIV вв., от эпохи крестовых походов. В этот период в Европе складывается вид любви, который принято характеризовать как куртуазную любовь, или амор.

Вокруг любви возник своеобразный культ... В центре этого культа оказалась конкретная женщина, — пишет современный исследователь. — Амор была личным и избирательным чувством. Предмет любви всегда тщательно выбирался любящим и не мог быть заменен никем другим. Чтобы стать достойной поклонения, женщине... полагалось иметь мужа и быть недосыгаемой... Сущность куртуазной любви составляла свободно избранная и свободно дарованная любовь. В Средние века считалось, что такая любовь недоступна супругам, руководствовавшимся в своем поведении интересами продолжения рода и собственности, а также политическими амбициями¹⁵.

Правила амор строятся на том, что рыцарь тайно поступает на службу к своей возлюбленной. Эта служба возвышает и облагораживает его: служа даме, рыцарь должен доказать свою доблесть.

Здесь можно вспомнить слова одного средневекового автора: «Какая чудесная вещь любовь! Она заставляет мужчину обрести многие добродетели и развивает в нем положительные качества». Рыцарь должен был вынести любые испытания, изобретенные его дамой... Обычно рыцарь доказывал свою доблесть на турнирах и поединках. Мучения, которым подвергал себя добивающийся расположения дамы рыцарь, зачастую приближалось к самоистязаниям... Считалось, что каждое успешно пройденное испытание ведет к сближению влюбленных¹⁶.

Характерно, что куртуазная любовь культивировалась вопреки установлениям Римско-католической церкви: «куртуазная любовь выглядит протестом против претензий христианской церкви на знание абсолютной истины. Являясь анаграммой слова гота, слово атог символизирует оппозицию Риму».

Вслед за эпохой куртуазной любви в Западной Европе наступает так называемый «галантный век». Такая характеристика часто прилагается к XVIII в.

Основным сексуальным лозунгом галантной эпохи было возвращение к природе, секс считали естественным и не видели в нем ничего постыдного. Женщина была создана действительно для любви, а не для того, чтобы доставлять удовольствие мужчине. У нее была собственная сексуальная жизнь, она имела право на активную роль, а не только на подчинение мужчине. Культ эротизма поставил ее в самый центр жизни, все вращалось вокруг нее¹⁷.

При этом «супружеская верность сделалась смешным пережитком, ее никто ни от кого не ждал».

Разумеется, нормы галантной любви распространились только в дворянской среде, и даже, точнее, только в среде придворной знати, в высших слоях общества того времени. Так, датский король поздравлял Петра I с тем, что тот «европеизируется» — завел себе любовницу. «Достойными» продолжательницами традиции европейской галантности стали три следующие властительницы России: Анна Иоановна, Елизавета Петровна и Екатерина II, через спальни которых прошло множество любовников.

Как видно, куртуазная любовь и галантная любовь противоположны в своем отношении к половому акту: в первом случае он полностью исключается, во втором — поставлен на первый план. Думается, что данные трактовки являются крайними полюсами в понимании половой любви, поэтому следует в данном случае ис-

кать «золотую середину». Однако для этого необходимо рассмотреть проблему более пристально.

Следует в первую очередь подчеркнуть, что тема половой любви не терпит ханжества и лицемерия. Конечно, желательно, чтобы взаимная любовь мужчины и женщины была прочной и долговременной и, самом лучшем варианте, была бы единственной, стала бы любовью на всю жизнь. Но в силу разных обстоятельств такое бывает не всегда. Как уже отмечалось, подлинная любовь — явление редкое. Впрочем, ничто действительно ценное никогда не встречается «на каждом шагу»: драгоценный метал всегда составляет очень небольшой процент вещества, в то время как пустая порода количественно превалирует.

Отрицание права партнеров самостоятельно, по обоюдному согласию выбирать формы сексуального поведения, выступать против открытости партнеров к новым формам сексуального поведения значило бы впадать в ханжество и лицемерие. Однако половая любовь, разумеется, не сводится только лишь к отношениям сексуального характера.

Половая любовь многообразна. В истории философской и религиозной мысли, в произведениях литературы и искусства выявлены, раскрыты и красочно описаны различные аспекты любви. Только в *своем единстве* они составляют то, что можно назвать полноценной связью между мужчиной и женщиной, основанной на согласии сердец, а не только лишь на отношениях сексуального характера. *Сложный комплекс отношений*, включающий в свой состав ряд аспектов любви, только и можно назвать половой любовью в подлинном или собственном смысле. Есть любовь *эротическая*. Это восхищение красотой, силой, совершенством. Есть любовь *агапэ*. Это любовь одаряющая, милосердная и сострадательная. Есть любовь *карикативная* (*карикас*). Это любовь как нежность. Есть любовь *страстная*. Это вожделение, стремление обладать. Эти виды любви могут существовать совместно, в составе конкретного проявления любви.

Полноценная половая любовь и есть именно то, что включает в себя все отмеченные виды любви, но не сводится только к одному из них, взятому изолированно от других. Конечно, она немыслима без страсти, а также без эроса. Но в ней также присутствует и момент нежности (*карикас*), и моменты милосердия и сострадания (*агапэ*). Только единство и целостность во всей совокупности названных аспектов превращают отношения между мужчиной и женщиной в то, что характеризуется как любовь. Богатство проявлений

половой любви делает ее роль абсолютно незаменимой для ощущения полноты и радости жизни.

Если половая любовь сводится только к страсти, т.е. к сексуальным отношениям, то единение с Другим возможно лишь на короткий момент. Партнеры по сексу часто остаются абсолютно чуждыми друг другу. Чувство одиночества может при этом даже возрасти. Если же половая любовь помимо страсти включает в себя эрос, агапэ и каритас, то в этом случае отношения любящих будут несравненно богаче и полнее. Полноценная половая любовь, включающая взаимную нежность, милосердное и сострадательное участие любящих, меняет ощущение жизни, придает ей радость цветущей полноты.

Глубокий анализ особенностей половой любви содержит ее художественное изображение в романах Достоевского. Так, Н. Бердяев подчеркивает, что герой романа «Идиот», князь Мышкин, «любит Настасью Филипповну жалостью, состраданием, и сострадание его беспредельно»¹⁸. Согласно Бердяеву, Достоевский особенно глубоко раскрыл две стороны половой любви — сострадание (жалость) и сладострастие. У Достоевского «всюду женщины вызывают или сладострастие, или жалость, иногда одни и те же женщины вызывают эти разные отношения. Настасья Филипповна у Мышкина вызывает бесконечное сострадание, у Рогожина — бесконечное сладострастие. Соня Мармеладова, мать подростка вызывают жалость, Грушенька вызывает к себе сладострастное отношение. Сладострастие есть в отношении Версилова к Екатерине Николаевне, и он же с жалостью любит свою жену»¹⁹.

Очевидно, что Достоевский пронизательно подметил и глубоко выразил два полюса половой любви. Если сострадание тяготеет к целомудренности, то сладострастие, напротив, выражает страстную, «дионисийскую» природу любви или, по словам Бердяева, — «вулканическое извержение, динамитные взрывы страстной природы человека». Любить, одновременно подчиняясь зову двух внутренних голосов — голосу сострадания и голосу сладострастия, и означает испытывать всю полноту ощущений половой любви. Любовь, в которой обнаженно противостоят сострадание и сладострастие, не подчиняется никаким канонам, никаким правилам. Ее проявления стихийны и непосредственны. В этом ее отличие от куртуазной любви, в которой партнеры строго следуют принятым правилам, играют взятые на себя роли. Кроме произведений Достоевского такой тип любви нашел свое отражение во многих произведениях отечественной литературы. Ярким ее примером является любовь Григория Мелихова и Аксиньи в «Тихом Доне» М. Шолохова. Здесь

сострадание и сладострастие непосредственно совмещаются в одном глубоком, сложном и противоречивом чувстве. Герой «Поднятой целины» Давыдов ощущает сладострастие по отношению к Лушке, в его же чувстве к Варе преобладают мотивы сострадания.

Сладострастие в своем обнаженном виде неизбежно переходит в разврат. Разврат разрушает человеческую личность, губит человека. В образе Свидригайлова Достоевским показано перерождение личности, гибель личности от безудержного сладострастия, перешедшего в безудержный разврат. В основе абсолютизации сладострастия лежит представление о половом акте как унижении для человека, греховном состоянии. Именно представление о неустраняемой греховности, животности и, следовательно, запретности половых отношений составляет движущую силу сладострастия. Но такой же, глубоко ложный, взгляд на половые отношения может лежать и в основе *строгого морализма*, категорически отрицающего всякое положительное значение полового акта для межличностных отношений. При таком взгляде оправданность полового акта усматривается исключительно в деторождении. Стремление же к половому акту самому по себе, в составе комплекса отношений, с этой точки зрения есть якобы не что иное, как низменное желание удовлетворения похоти. Глубоко ошибочный взгляд на половой акт как на унижительное для человека животное состояние далеко не преодолен. Наиболее ярко этот взгляд представлен в воззрениях Л.Н. Толстого.

Согласно Толстому, половая любовь вообще не имеет ничего общего с любовью как таковой, с любовью подлинной. Он писал:

Называют одним и тем же словом любовь духовную — любовь к Богу и ближнему, и любовь плотскую мужчины к женщине или женщины к мужчине. Это большая ошибка. Нет ничего общего между этими двумя чувствами. Первое — духовная любовь к Богу и ближнему — есть голос Бога, второе — половая любовь между мужчиной и женщиной — голос животного²⁰.

Согласно Толстому, сладострастие есть грех и грязь, проявление животности. Предаваться сладострастию возможно лишь как предаются тайному пороку.

Впрочем, негативное отношение к сладострастной стороне половой любви было длительное время обычным и для западноевропейской мысли. Например, с точки зрения И. Канта, половой акт, не преследующий цели продолжения человеческого рода, не оправдан даже в законном браке.

Цель природы в совокуплении мужчин и женщин — в продолжении, т.е. сохранении, рода, — писал Кант, — поэтому, по меньшей мере, нельзя действовать против этой цели. Но позволительно ли, не принимая во внимание эту цель, такое совокупление, — даже, если это происходит в браке²¹?

«Мы до сих пор отравлены этим ощущением греховности и нечистоты всякого сладострастия любви и грязним этим ощущением тех, кого любим,» — писал по поводу подобных воззрений Н. Бердяев. Он настаивал, что «вопрос о сладострастии иначе должен быть поставлен, пора перестать видеть в сладострастии уступку слабости греховной человеческой плоти, пора увидеть правду, святость и чистоту сладострастного слияния»²². Согласно Бердяеву, «само сладострастие может быть разное: может быть дурное и уродливое, но может быть хорошее и прекрасное. Может быть сладострастие как рабство у природной стихии, как потеря личности, но может быть и сладострастие как освобождение от природных оков, как утверждение личности».

Говоря об особенностях половой любви, в свете присутствия в ней элемента сладострастия, следует особо обратить внимание на такие ее качества, как *интимность* и *душевность*. Что касается интимности, то она связана с общей высокой оценкой значения интимности в жизни человека. Согласно такой оценке, ценность важнейших сторон человеческой жизни определяется их интимностью и может быть утрачена при выставлении напоказ. Полноценная половая любовь связана со взглядом на физические проявления любви как на то, что не предназначено для посторонних глаз. Не следует, разумеется, выставлять напоказ столь интимную сторону жизни, как сфера сексуальных отношений. Она есть прерогатива только двоих и не терпит посторонних.

Другая особенность, которая уже была упомянута, — *душевность*. Именно душевность отношений партнеров служит нравственным оправданием сексуальной связи. Под душевностью понимается сопереживательность и сердечность партнеров, независимость от соображений расчета и выгоды, самостоятельность и свобода выбора, совершаемого по велению сердца. Тот, кто стремится обрести любовь, ждет от нее духовной просветленности, того, что способно одухотворить и осветить жизнь, придать ей смысл, возвышающий ее над обыденностью и над практическими нуждами и потребностями. Вместе с тем полностью не исключаются и прагматические, рациональные соображения такого типа: удовлетворение сексуальной потребности необходимо во имя здоровья, продолжения рода, стабильности брака и

т.п. Однако, как правило, не им отводится роль основных мотивов и двигательных пружин любовных отношений.

Таким образом, половая любовь — один из видов любви наряду с любовью братской, материнской, отцовской и т.д. Как и все виды любви, она связана со способностью к самопожертвованию, с душевностью, с готовностью помочь любимому человеку, выручить его в трудную минуту и т.д. Но наряду с этим в ней присутствует взаимная симпатия, основанная на взаимном притяжении мужчины и женщины. Это притяжение находит наиболее полное проявление в сексуальных отношениях. Секс является только лишь одним из элементов сложного комплекса отношений, его необходимым, но не достаточным элементом.

В составе этого комплекса, который и есть половая любовь, секс перестает быть лишь проявлением животной природы человека. Он одухотворяется, становясь духовно-телесной близостью двух людей. Наличие чувственного, т.е. непосредственного, взаимодействия с Другим дает половой любви известные преимущества перед такими видами любви, как, например, братская любовь, или любовь к ближнему. Наличие чувственного контакта является условием не абстрактного понимания Другого, а восприятия его на чувственно-конкретном уровне. Поэтому по степени своей чувственной конкретности, осязательности половая любовь сопоставима только с материнской любовью.

Очевидно, что особая сила материнской любви во многом связана с тем, что ребенок изначально является частью самого материнского тела, а затем длительное время находится в непосредственном чувственном, естественном, природном контакте с ним. Поэтому мать изначально, в принципе не может воспринимать свое дитя как нечто чуждое, как нечто абстрактное. Если мать кормит ребенка грудью, держит его на руках, прижимая к своему сердцу, то между ней и ребенком устанавливается чувственно осязаемая душевно-телесная связь; два существа объединяются принижающими их токами теплоты и нежности. Когда ребенок становится старше, то и тогда нежное материнское прикосновение дает ему больше, чем огромное множество слов.

Как это ни покажется на первый взгляд странным, половая любовь, если и не сродни материнской по характеру, то сродни ей по степени чувственной конкретности: посредством такой любви Другой открывается мне не только в мысли, не только через образ зрительный, но и через образ реально осязаемый. Осязательность живого тела через любовное к нему отношение благотворно влияет на

всю личность человека. Только через такую осязательность можно реально преодолеть чувство одиночества, чувство оставленности. Не случайно одинокая женщина готова, например, обнимать подушку, беспрестанно ласкать кошку или другое животное. И это отнюдь не свидетельство ее сексуальной озабоченности, а есть проявление потребности в контакте с живым, чувственно воспринимаемым как близкое, живое. Никакие мертвые предметы, никакие слова, ни чтение романов, ни просмотр фильмов — ничто не обладает такой эффективностью для избавления от неприятного ощущения холода в душе, от чувства одиночества, как осязательное присутствие живого тела, воспринимаемого как родное и близкое.

Вообще говоря, тело не является чем-то противоположным душе. Скорее *тело есть орган души*, причем орган весьма чувствительный. Не случайно не санкционированное мною прикосновение к моему телу рассматривается как покушение на личность, как незаконное вторжение в зону моего «Я». Взаимодействие партнеров по любви не может, конечно, быть насильственным: оно основано на взаимопонимании, на взаимной симпатии.

Вместе с тем в половой любви инаковость Другого, его непохожесть на меня также даются чувственно, в самой своей плоти. В половой любви партнеры постоянно ощущают инаковость Другого, разумеется, не только в физическом отношении, но и в том, что связано с различиями в психологии женщины и мужчины и что определяет их различия в восприятии мира. Не следует ожидать, что женщина увидит мир глазами мужчины, а мужчина — глазами женщины. Переделать друг друга невозможно и не следует этим заниматься. Искусство любви и состоит, в частности, в том, чтобы научиться воспринимать и понимать иной взгляд, существенно отличный от моего. Тем самым через общение в любви становится возможным видеть мир не только с привычной для себя точки зрения, но и с точки зрения принципиально иной. Следовательно, восприятие мира становится более объемным, более многомерным.

Разумеется, внимание к иной точки зрения и способность понять ее вырабатываются по-настоящему только при совместной жизни, жизни «бок о бок», при том, что влюбленные внутренне готовы совместно переживать радости, преодолевать трудности и решать жизненные проблемы.

Таким образом, можно сделать принципиальный вывод: *человеческая культура создала особый духовной феномен, получивший название половой любви*. Человеческий гений поистине чудесным образом

превратил отношения животного происхождения, служащие в животном мире исключительно целям детопроизводства, в многогранный культурный феномен, в явление подлинно человеческой культуры. Роль половой любви в жизни человека огромна и незаменима. Это связано с ее интимностью, духовно-телесной близостью двух людей, с постоянным общением с таким же как «Я», но «Другим», по-другому устроенным человеком, с пониманием другого взгляда на мир, обусловленным иной половой психологией. Роль половой любви незаменима в преодолении одиночества, чувства оставленности. Половая любовь крайне важна в качестве источника творчества, мощного стимула к познанию и творчеству. Само ее существование основано на творческом сотрудничестве людей, поэтому она есть творческое выстраивание отношений с иным человеком, при отчетливой, осязательной данности его инаковости. В силу всех своих особенностей половая любовь принадлежит к тем важнейшим и немногим факторам, которые рождают и поддерживают в нас само желание жить, саму волю к жизни.

Разумеется, столь сложное явление, как любовь, имеет множество граней, огромное множество проявлений. В свете того, что положительная роль половой любви связана, в частности, с наличием в ней непосредственного чувственного контакта с партнером, еще раз подчеркнем, что, конечно, существует и распространен секс как таковой, секс ради секса. Однако в этом случае он не выполняет роли быть способом преодоления одиночества и тем более не становится путем к пониманию другого человека, не открывает никаких перспектив к духовному обогащению внутреннего мира. Но этот факт никак не умаляет роли чувственного контакта в составе целостного комплекса отношений между мужчиной и женщиной, который и называется «половая любовь».

«Не страшно, если вдруг тебя разлюбят.// Куда страшней, когда разлюбишь ты...». Это слова одной из песен, популярных в советский период. В них ярко подчеркивается важность любовного отношения к миру, к жизни, причем, важность такого отношения для самого человека: тепло любви согревает не только того, кого любят, но в первую очередь того, кто любит. Поэтому для полноценного бытия важно присутствие любви в самом существе человека, его способность любить.

13.5. Любовь и жизнь

Не будет преувеличением утверждать, что для отдельного человека утрата способности к любви равнозначна *утрате способности жить*. В общественном смысле исчезновение любви (если люди изгоняют любовь из своих сердец по легкомыслию или под воздействием идей модного теоретика) приведет к физическому исчезновению данного общества, *к его физическому вымиранию*. Таким образом, значение любви для человеческого бытия выявляется в полном объеме только в том случае, если это бытие понято как *жизнь*. Речь идет о том понимании жизни, основы которого были разработаны «философией жизни», а затем развиты целым рядом направлений философии XX в.

Главная особенность философского понятия жизни состоит в том, что в нем заключено многомерное единство биологической, культурно-исторической и идеально-духовной реальности.

Жизнь — это то, чему принципиально невозможно дать научное рациональное (в классическом смысле) определение. Жизнь — это непредсказуемость, это порыв, это стихийный поток, внутренняя свобода, творчество, это цветущая полнота существования. Жизнь как особая реальность неоднозначна, поэтому часто находит свое выражение не столько в понятийной, сколько, чаще, в художественной, символической или метафорической форме. Вместе с тем жизнь — отнюдь не хаос; напротив, жизнь противопоставлена хаосу, поскольку она есть способность к самоорганизации, есть самоорганизованная целостность, богатство многообразия в его единстве.

Жизнь есть нечто свободное, живое, а не функционирующее по законам и формулам, она не является чем-то оцепеневшим, мертвым. Всякая же формула, всякий научный закон построены на искусственном омертвлении жизни, на условном исключении из нее непредсказуемости и свободы. Жизнь противостоит всему надуманному, искусственному, «вымученному», механическому. Ее тщетно пытаться загнать в рамки искусственных схем и определений. Но именно это и пыталась сделать ориентированная на науку рационалистическая западная философия классического периода. Поэтому выдвигание на передний план понятия жизни было сознательным вызовом ориентированной главным образом на науку западноевропейской философии XVII—XIX вв., точнее, присущей ей абсолютизации рациональности классического типа. Понятие жизни направлено против всеобщей экспансии науки, рациональной по существу, оно указывает на то, что наука не в состоянии и

не должна стать единственной формой осмысления бытия. За пределами научного знания остаются весьма важные стороны реальности.

В безжизненном мире, рисуемом наукой, конечно, нет места для любви. Но реальный человек непременно, вопреки приведенному выше изречению Спинозы, «плачет и смеется», а главное — любит, познает, созидает, а значит, живет. Живет не только и даже не столько жизнью биологической, а жизнью во всей полноте и многообразии ее проявлений, которое и фиксируется в философском понятии жизни. В отсутствие любви бытие человека и социально-историческая реальность в целом прекратят свое существование в качестве формы жизни. Общественные отношения, начисто лишённые любви, элементов межличностной симпатии, вырождаются либо в лишенный всякого порядка хаос, либо в нечто механическое и бездушное, в котором человеку будет отведено лишь место безликого винтика общественного целого.

Очевидно, что отношение к человеческой жизни как к ценности высшего порядка вообще представляет собой один из краеугольных камней, лежащих в основе гуманитарной культуры. Утрата отношения к жизни человека как к ценности чревата самыми серьезными последствиями. Такая утрата есть явление, названное Э. Фроммом «некрофилией» — патологическим стремлением к разрушению жизни²³. Однако рассмотрение культуры в качестве форм жизни предполагает также ценностное отношение и к тем общественным связям и отношениям, которые определяют целостность, самоорганизацию и развитие общественной жизни.

Чтобы «произвести» ребенка, достаточно отношений сексуального характера. Но выходить его, защищать и оберегать, воспитывать его — без любви невозможно. Поэтому, рискну утверждать, что любовь составляет самую седцевину жизни — жизни общества и человека как биологического и социально-культурного существа. Отсутствие любви равнозначно прекращению жизни, прекращению человеческой истории как социально-культурной преемственности поколений. Возвышая человека над животным царством, любовь вместе с тем соединяет человека со всем живым, с тем, чье существование есть жизнь.

Я возвращался с охоты и шел по алее сада. Собака бежала впереди меня.

Вдруг она уменьшила свои шаги и начала красться, как бы зачуяв перед собою дичь.

Я глянул вдоль аллеи и увидел молодого воробья с желтизной около клюва и пухом на голове. Он упал из гнезда (ветер сильно качал березы аллеи) и сидел неподвижно, беспомощно растопырив едва прораставшие крылышки.

Моя собака медленно приближалась к нему, как вдруг, сорвавшись с близкого дерева, старый черногрудый воробей камнем упал перед самой ее мордой — и весь взъерошенный, искаженный, с отчаянным и жалким писком прыгнул раза два в направлении зубастой раскрытой пасти.

Он ринулся спасать, он заслонил собою свое детище... но все его маленькое тело трепетало от ужаса, голосок одичал и охрип, он замирал, он жертвовал собою!

Каким громадным чудовищем должна была ему казаться собака! И все-таки он не мог усидеть на своей высокой, безопасной ветке... Сила, сильнее его воли, сбросила его оттуда.

Мой Трезор остановился, попятился... Видно, и он признал эту силу.

Я поспешил отозвать смущенного пса — и удалился, благоговей. Да, не смейтесь. Я благоговел перед той маленькой, героической птицей, перед любовным ее порывом.

Любовь, думал я, сильнее смерти и страха смерти. Только ею, только любовью держится и движется жизнь.»²⁴.

Примечания

1. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Соч.: В 30 т. Л., 1972—1990. Т. 14. С. 289.
2. *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1990. С. 52—53.
3. Там же. С. 53.
4. *Франк С.Л.* Смысл жизни//Вопросы философии. 1990. № 6. С. 40.
5. *Гидденс Э.* Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах / Пер. с англ. В. Анурина. СПб.: Питер, 2004.
6. *Апресян Р.Г.* Идеал романтической любви в «постромантическую эпоху». Этическая мысль. Вып. 4. М.: ИФ РАН, 2003.
7. Там же.
8. Цит по: *Голод С.И.* XX век и тенденции сексуальных отношений в России. СПб., 1996. С. 22—23.
9. *Лернер М.* Развитие цивилизации в Америке. Т. 2. М., 1992. С. 175.
10. *Шаповалов В.Ф.* Любить по-русски //Общественные науки и современность. 2007. № 2.
11. *Лернер М.* Там же. Т. 2. М., 1992. С. 181.

12. *Бердяев Н.* О Достоевском // Эрос. Страсти человеческие. М., 1998. С. 86—87.
13. Цит по: *Гулыга А.В.* Философия любви // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. С. 34.
14. *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990. С. 134.
15. *Айерлэнд У.* Куртуазная любовь, или Амор // Эрос. Страсти человеческие. М., 1998. С. 44—45.
16. Там же. С. 45.
17. *Филяр М.* Галантная эпоха // Эрос. Страсти человеческие. М., 1998.
18. *Бердяев Н.* О Достоевском. С. 88.
19. Там же. С. 89.
20. *Толстой Л.Н.* Путь жизни. М., 1993. С. 96.
21. *Кант И.* Избранные труды. М.: Мысль. 1965. Т. 4, ч. 2. С. 363.
22. *Бердяев Н.А.* Метафизика пола и любви // Русский эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 257.
23. *Fromm E.* The Anatomy of human destructiveness. N.Y., 1973. P. 120—124.
24. *Тургенев И.С.* Стихотворение в прозе // Тургенев И.С. Собр. соч.: В 15 т. Т. 13. С. 162.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОТ АВТОРОВ	3
Глава 1. ОНТОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА	5
1.1. Модель природы человека	9
1.2. Многомерная сущность человека	27
Примечания	31
Глава 2. ЧЕЛОВЕК В КАРТИНЕ МИРА	32
2.1. Русский космизм как парадигма философской антропологии	32
2.2. Философско-антропологическая сущность современной картины мира	37
Примечания	50
Глава 3. ЧЕЛОВЕК КАК СУБЪЕКТ КУЛЬТУРЫ	53
3.1. Архаичные и «примитивные» культуры	58
3.2. Мифологические культуры — ствол «древа»	60
3.3. Религиозные культуры как ветви «древа»	65
3.4. Крона «древа»	68
3.5. «Культурное древо» личности	71
Примечания	81
Глава 4. ЧЕЛОВЕК ОБУЧАЮЩИЙСЯ	82
4.1. Человек символический	82
4.2. Образование: пайдейя и humanitas	85
4.3. Формирование человека образованного в Средневековье и эпоху Возрождения	87
4.4. Образованный человек в Новое время	90
4.5. Концепции образования в XX в.	98
Примечания	112
Глава 5. ЧЕЛОВЕК ПОЛИТИЧЕСКИЙ	114
5.1. Сущность и предназначение политики	114
5.2. Методология конструирования «человека политического»	116
5.3. Предполитические состояния человека	120
5.4. Антропология государственной власти	123
5.5. Структура «человека политического»	131
Примечания	135

Глава 6. ЧЕЛОВЕК В ЮРИДИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ	137
6.1. Рождение права из духа трагического	137
6.2. Трагические аффекты в структуре права: закон и смерть	145
6.3. Закон жертвоприношения: от акта замещения до процедур правосудия (Р. Жирар)	152
6.4. Поэтика, политика и право	162
6.5. Юрисдикция насилия	169
Примечания	179
Глава 7. ЧЕЛОВЕК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ	182
7.1. Проблема свободы	182
7.2. Проблема человеческого существования	193
Примечания	196
Глава 8. ЧЕЛОВЕК МАССОВЫЙ	200
8.1. Массовость как естественное состояние	200
8.2. Масса и власть	209
Примечания	213
Глава 9. ЧЕЛОВЕК ДУХОВНЫЙ	215
9.1. Дух и разум	215
9.2. От сознания к сверхсознанию	220
Примечания	224
Глава 10. ЧЕЛОВЕК РЕЛИГИОЗНЫЙ	227
10.1. Взаимосвязь человека, общества и религии: основные концепции	227
10.2. Понятие религии	234
10.3. Религия о происхождении и сущности человека	243
10.4. Проблемы религиозной антропологии	250
Примечания	259
Глава 11. ЧЕЛОВЕК МОРАЛЬНЫЙ	260
11.1. Два аспекта в понимании нравственной личности	260
11.2. Интерпретации морального человека в современных этических теориях	265
11.3. Природа морали: предпосылки и сущность	269
Примечания	288

Глава 12. ЧЕЛОВЕК ЭСТЕТИЧЕСКИЙ	290
12.1. Природа эстетического переживания	290
12.2. Эстетическая деятельность в искусстве: идентификация и инсценировка	293
12.3. Принципы эстетического и художественного творчества	306
Примечания	320
Глава 13. ЧЕЛОВЕК ЛЮБЯЩИЙ	322
13.1. Любовь как модус человеческого бытия	322
13.2. Трансформации любви	326
13.3. Философия любви	331
13.4. Половая любовь	336
13.5. Любовь и жизнь	345
Примечания	347