



Н. Хамитов

ФИЛОСОФИЯ

БЫТИЕ. ЧЕЛОВЕК. МИР

Курс лекций

Издание 3-е, исправленное и дополненное

Н. Хамитов

**ФИЛОСОФИЯ
БЫТИЕ. ЧЕЛОВЕК. МИР**

**ОТ МЕТАФИЗИКИ
К МЕТААНТРОПОЛОГИИ**

Курс лекций

*3-е издание,
исправленное и дополненное*

КНТ
Киев—2015

УДК 300.37.
ББК 15.56
X 18

Н.В.Хамитов

X 18 ФИЛОСОФИЯ: Бытие. Человек. Мир от метафизики к метаантропологии.

Курс лекций. 3-е издание, исправленное и дополненное/ Н.В.Хамитов. — Киев : КНТ, 2015. — 268 с.

ISBN-978-966-373-795-9

Этот курс лекций, без сомнения, привлечет студентов, аспирантов, преподавателей и ученых — в ясной, образной форме автор рассуждает о фундаментальных проблемах философии. Н.Хамитов предлагает новую парадигму философии человека — **метаантропологию** — учение о человеческом бытии в обычных, предельных и запредельных проявлениях мужского и женского.

Это учение стало основой **актуализирующего психоанализа**, а также **андрогинеанализа** — метода изучения и глубинной коррекции отношений мужчины и женщины.

Курс лекций будет интересен специалистам самых разных областей: философам, психоаналитикам, психологам, сексологам.

Однако книга рассчитана и на более широкий круг читателей, ибо в ней раскрываются темы одиночества и любви, смерти и бессмертия, страдания и смысла жизни — всего того, с чем человек любого возраста сталкивается ежедневно и что глубоко волнует каждого из нас...

It's no doubt, this investigation will be attractiv for students, post-graduated students, teachers and scientists — the author discusses the fundamental problems of phylosophy in clear, vivid way. N.Khamitov proposes a new paradigma of phylosophy of the man — **meta-anthropology** — his own doctrine of human being in ordinary, limitary and over-limitary manifestations of masculine and feminine.

This doctrine became the basis of **actualisating psychoanalysis**, so as **androgynaeanalysis** — the method of comprehending and fundamental correction of the relations between man and woman.

The invesatigation will be interest for specialists of differentest spheares — phylosophers, psychoanalitics, psychologists, sexologists.

УДК 300.37

ББК 15.56

Главы 6, 7 второй книги написаны в соавторстве с *С. Крыловой*

На обложке использована работа Рафаэля «Видение Иезекииля»,
а в тексте — иллюстрации О. Бердслея.

ISBN-978-966-373-795-9

© Н.В. Хамитов, 2015

© Обложка. Н.В. Хамитов,

В.Д. Жулай, 2015.

© Оригинал-макет. Издательство
КНТ, 2015.

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ	14
ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ	15
ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ	16
ВВЕДЕНИЕ	18

Книга 1

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ПРЕДЕЛОВ: ВОЗМОЖНОСТЬ МЕТААНТРОПОЛОГИИ

ВСТУПЛЕНИЕ	25
------------------	----

Лекция 1

Как определить философию?

§ 1. Предварительное замечание.....	27
1. ОБЫДЕННОЕ, ЛИЧНОСТНОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ	
§ 2. Мироззрение и мир. Человек как бытие в мире.....	28
§ 3. Что такое обыденное мировоззрение?	29
§ 4. Феномен личностного мировоззрения.....	31
§ 5. Философское мировоззрение. Любое ли личностное мировоззрение устремлено к философскому?.....	32
§ 6. Можно ли назвать философом человека с философским мировоззрением?	32
2. ФИЛОСОФСКИЙ ТЕКСТ И ЛИЧНОСТЬ ФИЛОСОФА	
§ 7. Понятие философского текста	33
§ 8. Философский текст как преодоление обыденности.....	34
3. ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ И МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ ФИЛОСОФА. ПОНЯТИЕ ПЕРСОНАЛИЗМА	
§ 9. Проблема личностных оснований философствования	34
§ 10. Идеализм и материализм как решение проблемы пределов личности.....	34
§ 11. Феномен персонализма. Персонализм и идеализм.....	35
§ 12. Персонализм и материализм: бессмертие личности и безличного.....	36
§ 13. Персонализм как философия свободы.....	38
§ 14. Об одинаковой невозможности логического доказательства или опровержения бессмертия личности	38
§ 15. Углубление понятия персонализма	39
§ 16. Материализм как философия обыденного бытия человека, идеализм и персонализм как философия духовного бытия	40
§ 17. Идеализм и персонализм как абсолютизм, материализм как релятивизм?	41

§ 18. Прогрессирует ли Вселенная как целое?	41
§ 19. Диалог идеалиста и материалиста о первичности.....	42
§ 20. Персонализм и абсолютизм: противоречие и гармония. Абсолютный персонализм	43
§ 21. Персонализм, идеализм и материализм как способы бытия в мире ..	45
§ 22. Выводы и перспективы	46

Лекция 2

Философия как духовное разрешение основного противоречия своего времени и выход к трагическим противоречиям человеческого бытия

§ 23. Предварительное замечание.....	49
1. РАЗРЕШЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ КАК ОСНОВАНИЕ НОВОГО БЫТИЯ	
§ 24. Понятие противоречия	49
§ 25. Мудрость как предпосылка философии	51
§ 26. Персонализация и объективация в философском тексте	52
§ 27. Разрешение противоречия мудрости и философии	53
§ 28. Форма и содержание философии	53
2. ПРОТИВОРЕЧИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ И ИХ РАЗРЕШЕНИЕ	
§ 29. Противоречия человеческого бытия и творчества	53
§ 30. Философия как форма творчества.....	54
§ 31. Основное противоречие времени.....	54
§ 32. Духовное разрешение основного противоречия времени	55
§ 33. Философия и дух времени.....	56
§ 34. Философия как преодоление замкнутого характера мудрости..	56
§ 35. Трагичность философии в ее времени	57
3. ФИЛОСОФИЯ И ТРАГИЧЕСКИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ	
§ 36. Философия как метаистория. Первоначальное понятие метаантропологии.....	58
§ 37. Трагические противоречия человеческого бытия	59
§ 38. Выводы и перспективы. Философия в единстве формы и содержания	63

Лекция 3

Философия как наука и искусство

§ 39. Предварительное замечание.....	66
1. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	
§ 40. Первоначальное определение теоретической философии.....	67
§ 41. Интеллектуальное и чувственно-ценностное в теоретической философии: явление категории	68

§ 42. Является ли теоретическая философия наукой?	71
§ 43. Понятие философской системы	71
§ 44. Философская система и метод	73
§ 45. Теоретическая философия как методология научного знания ...	74
2. ЭССЕИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	
§ 46. Первоначальное определение эссеистической философии	75
§ 47. Эссеистическая философия: новое бытие системы	76
§ 48. Эссеистическая философия как философия экзистенции	78
§ 49. Эссеистическая философия не есть публицистика	79
§ 50. Принципиальное различие эссеистической философии и научно-популярной литературы	79
§ 51. Эссеистическая философия и политическая идеология	80
§ 52. Эссеистическая философия и религиозная проповедь	81
3. ФИЛОСОФСКОЕ ИСКУССТВО	
§ 53. Первоначальное определение философского искусства	81
§ 54. Проблема соотношения искусства и философского искусства	79
§ 55. Художественная картина мира как выражение системного характера философского искусства	83
§ 56. Философское искусство, мифотворческое искусство и мифология	84
§ 57. Философское искусство и религия	85
4. ПРОБЛЕМА ВЗАИМОВЛИЯНИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ, ЭССЕИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОГО ИСКУССТВА	
§ 58. Размытость границ трех форм философствования	86
§ 59. Сосуществование теоретической философии, философской эссеистики и философского искусства в одной эпохе	86
§ 60. Соединение теоретической философии, философской эссеистики и философского искусства в одной личности	87
§ 61. Выводы и перспективы. Обобщенное определение философии. Дискурсивный и экзистенциальный способы философствования. Проблема философии человека	88

Лекция 4

История философии как система

§ 62. Предварительное замечание	91
1. ПРОБЛЕМА ПРЕЕМСТВЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ	
§ 63. Понятие преемственности в философии и культуре	91
§ 64. Проблема прогресса в философии и ее истории	94
§ 65. Преемственность в философии и ее истории: особенное и вообще	96
2. СПЕЦИФИКА ПРЕЕМСТВЕННОСТИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ	

ФИЛОСОФИИ, ФИЛОСОФСКОЙ ЭССЕИСТИКЕ И ФИЛОСОФСКОМ ИСКУССТВЕ

§ 66. Преемственность и прогресс в теоретической философии.....	97
§ 67. Преемственность и прогресс в эссеистической философии	99
§ 68. Преемственность и прогресс в философском искусстве	100
§ 69. Условность отдельной преемственности в теоретической философии, философской эссеистике и философском искусстве. История философии как история взаимодействия трех форм философствования	100
3. ЛИЧНОСТНОЕ И КОЛЛЕКТИВНОЕ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ: ШКОЛА, НАПРАВЛЕНИЕ, ТРАДИЦИЯ	
§ 70. Философская школа и ее жизнь	101
§ 71. Философское направление	103
§ 72. Традиция в философии	104
§ 73. Выводы и перспективы. История философии как система и личность философа	104

Лекция 5

Феномен метаантропологии

§ 74. Предварительное замечание	106	
1. МЕТААНТРОПОЛОГИЯ В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФИИ ЧЕЛОВЕКА		
§ 76. Метаантропология и экзистенциализм	108	
§ 77. Метаантропология и персонализм	108	
§ 78. Метаантропология в широком и строгом смысле	109	
2. МЕТААНТРОПОЛОГИЯ КАК ФИЛОСОФИЯ ОБЫДЕННОСТИ		
§ 79. Первоначальное понятие обыденности	109	
§ 80. Философия обыденности	110	
3. МЕТААНТРОПОЛОГИЯ КАК ФИЛОСОФИЯ ПРЕДЕЛЬНОГО БЫТИЯ		
§ 81. Бытие-на-пределе как экзистенция	111	
§ 82. Человеческое бытие, жизнь и экзистенция	112	
§ 83. Философия предельного бытия человека	113	
4. МЕТААНТРОПОЛОГИЯ КАК ФИЛОСОФИЯ ЗАПРЕДЕЛЬНОГО БЫТИЯ		
§ 84. Запредельное бытие человека как антропо-трансценденция....	113	
§ 85. Философия запредельного бытия	114	
§ 86. Выводы и перспективы. Феномен метаантропологии и диалектико-персоналистический метод	115	
ЗАКЛЮЧЕНИЕ. Выход за пределы философии как метафизики и метаистории: метаантропология. Метаантропология как онтология человека и его пределов. Проблема психософии		119

Книга 2
ПРЕДЕЛЫ МУЖСКОГО И ЖЕНСКОГО:
ВВЕДЕНИЕ В МЕТААНТРОПОЛОГИЮ

ВСТУПЛЕНИЕ 125

ЧАСТЬ 1

**ОБЫДЕННОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА, ЕГО КАТЕГОРИИ
И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ**

§ 1. Обыденность и ее пределы..... 130

Лекция 1

**Мужчина и женщина в обыденности:
род и скрытое одиночество в роде**

§ 2. Предварительное замечание 132

**1. МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА
В ОБЫДЕННОСТИ ДЕТСТВА И ЮНОСТИ**

§ 3. Желание и страдание 133

§ 4. Запрет и воля..... 134

§ 5. Страх и осознание 135

**2. МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА В ОБЫДЕННОСТИ МОЛОДОСТИ И
ВЗРОСЛОСТИ**

§ 6. Удовлетворение и наслаждение..... 136

§ 7. Страсть и привычка..... 137

§ 8. Забота и равнодушие..... 137

§ 9. Скука и праздничность..... 138

§ 10. Азарт и игра. Пресыщение 139

§ 11. Выводы и перспективы. Род как обыденность и душевность ... 141

Лекция 2

**Воля к самосохранению и продолжению рода:
цивилизация в жизни мужчины и женщины**

§ 12. Предварительное замечание..... 143

**1. СТРЕМЛЕНИЕ К САМОСОХРАНЕНИЮ И ПРОДОЛЖЕНИЮ РОДА:
ИНСТИНКТ И ВОЛЯ**

§ 13. Понятие инстинкта и воли..... 143

§ 14. Воля и социальный инстинкт..... 144

**2. ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК УТВЕРЖДЕНИЕ ВОЛИ
К САМОСОХРАНЕНИЮ И ПРОДОЛЖЕНИЮ РОДА
И ВЫХОД ЗА ЕЕ ПРЕДЕЛЫ**

§ 15. Глубинное противоречие общественной жизни..... 145

§ 16. Цивилизация: победа мужского над женским?..... 146

§ 17. Выводы и перспективы.Родовое и цивилизационное бытие
человека как самоотчуждение личностного начала 149

ЧАСТЬ 2
ПРЕДЕЛЬНОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА

§ 18. Смысл и опасность предельного бытия человека..... 153

Лекция 3

**Мужчина и женщина в предельном бытии: обнажение
одинокости**

§ 19. Предварительное замечание..... 154

1. ИСТОКИ ПРЕДЕЛЬНОГО БЫТИЯ МУЖЧИНЫ
И ЖЕНЩИНЫ: ТОСКА И ВЛЮБЛЕННОСТЬ

§ 20. Одинокость как тоска..... 154

§ 21. Влюбленность 156

2. УГЛУБЛЕНИЕ ПРЕДЕЛЬНОГО БЫТИЯ МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ:
УЖАС И ОТЧАЯНИЕ

§ 22. Ужас как предельный страх 157

§ 23. Одинокость как отчаяние 159

3. ПРОСВЕТ ПРЕДЕЛЬНОГО БЫТИЯ:
ОТ ГНЕВА К НАДЕЖДЕ И ВЕРЕ

§ 24. Гнев: хаос и возможность нового космоса 160

§ 25. Надежда 161

§ 26. Вера 162

§ 27. Выводы и перспективы. Смысл однокости в предельном бытии
мужчины и женщины..... 163

Лекция 4

**Воля к власти: освобождение от однокости предельного
бытия и его обновление**

§ 28. Предварительное замечание..... 165

1. ОБЩЕЕ ПОНЯТИЕ ВОЛИ К ВЛАСТИ

§ 29. Воля к власти как ценность..... 165

§ 30. Противоречивость воли к власти 167

2. ВОЛЯ К ВЛАСТИ НАД МИРОМ

§ 31. Истоки воли к власти над миром. Воля к
манипулированию 167

§ 32. Воля к абсолютному манипулированию 168

§ 33. Воля к абсолютной власти над миром..... 168

§ 34. Одинокость-отчаяние как следствие воли к власти
над миром..... 169

3. ВОЛЯ К ВЛАСТИ НАД СОБОЙ

§ 35. Воля к власти над собой как воля к самопреодолению..... 170

§ 36. Воля к могуществу и всемогуществу 171

§ 37. Выводы и перспективы. 173

Пределы воли к власти как пределы воли..... 168

Лекция 5

Воля к познанию и воля к творчеству: явление культуры

1. ПОЗНАНИЕ И ТВОРЧЕСТВО:

ОБЪЕКТИВАЦИЯ ПРЕДЕЛЬНОГО БЫТИЯ

- § 39. Противоречие познания и творчества.
Первоначальное понятие культуры 176
- § 40. Разрешение противоречия познания и творчества:
образ Гения как личности предельного бытия..... 177
- § 41. Пределы гениальности: культу ротворчество
и культу ротворение 178

2. НАУКА И ИСКУССТВО КАК ФОРМЫ КУЛЬТУРЫ И ИХ

ПРОТИВОСТОЯНИЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

- § 42. Наука: понятийное моделирование человека и мира..... 180
- § 43. Технотворчество как внешнее разрешение противоречия
фундаментального и прикладного в науке 181
- § 44. Компьютерная цивилизация и ее опасности 181
- § 45. Глубинное разрешение противоречия фундаментального и
прикладного начал в науке. Наука на стыке культуры
и цивилизации 182
- § 46. Искусство как художественное разрешение
противоречий человеческой жизни 183
- § 47. Проблема высокого искусства и ремесла..... 184
- § 48. Противостояние искусства и науки
в начале XXI века. Возможность синтеза 184
- § 49. Выводы и перспективы. 186

ЧАСТЬ 3

ЗАПРЕДЕЛЬНОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА

- § 50. Возможно ли запредельное бытие человека? 186

Лекция 6

Запредельное бытие мужского и женского: любовь

- § 51. Предварительное замечание..... 192

1. КОНЦЕПЦИИ ЛЮБВИ

В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

- § 52. Учение Платона об андрогинах..... 192
- § 53. Владимир Соловьев: Вечная Женственность..... 193
- § 54. Николай Бердяев: возвышение Эроса..... 195
- § 55. Отто Вейнингер: половая любовь как любовь к себе 197
- § 56. Виктор Франкл: любовь как прорыв к неповторимости
человека..... 198
- § 57. Эрих Фромм: любовь как забота, ответственность,
уважение и знание..... 199

2. ЛЮБОВЬ: СЕКСУАЛЬНОЕ И ЭРОТИЧЕСКОЕ	
§ 58. Любовь и сексуальность. Понятие любви-страсти	200
§ 59. Любовь и эрос. Понятие любви-дружбы.....	201
§ 60. Противоречие любви-страсти и любви-дружбы и его разрешение. Любовь-целостность	202
3. ВЫСШЕЕ БЫТИЕ ЛЮБВИ: МЕТАЭРОТИКА	
§ 61. Любовь к себе: воля к самопознанию и самотворению	202
§ 62. Преодоление разделенности мужского и женского: любовь-целостность как любовь-сотворчество	203
§ 63. Любовь-сотворение как бытие-творение. Разрешение противоречия жизнетворения и культуротворения	204
§ 64. Очищение воли и переход во вдохновение. Разрешение противоречия любви и свободы	205
§ 65. Вдохновение самопознания и самотворения: актуализация.....	205
§ 66. Вдохновение самосотворения: метакультура	206
§ 67. Феномен мифософии	207
§ 68. Любовь-самосотворение и идея Бога. Любовь к Богу	208
§ 69. Любовь-самосотворение и бессмертие личности.....	209
§ 70. Выводы и перспективы. Любовь-самосотворение как разрешение трагического противоречия мужского и женского.....	209

Лекция 7

Телесное бессмертие и бессмертие личности

§ 71. Предварительное замечание.....	212
1. УЧЕНИЯ О БЕССМЕРТИИ В РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ ВОСТОКА И ЗАПАДА	
§ 72. Подход к проблеме бессмертия на Востоке.....	212
§ 73. Идея бессмертия в Античности.....	213
§ 74. Бессмертие личности в средневековой культуре	216
§ 75. Новое Время: сомнения.....	216
§ 76. Владимир Соловьев: бессмертие и самоубийство.....	217
§ 77. Николай Бердяев: смерть как надежда.....	219
§ 78. Персоналистическое восприятие бессмертия у Тейяра де Шардена.....	220
§ 79. Жизнь после смерти с точки зрения психоанализа Карла Юнга.....	221
§ 80. Рэймонд Моуди: опыт реанимации.....	222
2. БЕССМЕРТИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК БЕССМЕРТИЕ ТЕЛЕСНОСТИ	
§ 81. Бессмертие как продление рода.....	224
§ 82. Бессмертие и продление жизни	225

3. БЕССМЕРТИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК БЕССМЕРТИЕ ЛИЧНОСТИ

§ 83. Бессмертие личности в культуре.....	226
§ 84. Бессмертие личности как бессмертие самосотворения.....	227
§ 85. Жизнь-существование и жизнь-бытие. Бессмертие личности как разрешение трагического противоречия времени и Вечности.....	228
§ 86. Об этической значимости бессмертия личности. Диалог персоналиста с религиозным и атеистическим экзистенциалистами.....	230
§ 87. Выводы и перспективы. Бессмертие человека как символ и реальность. Жизнь-время и жизнь-Вечность.....	234

Лекция 8

Трагическое противоречие человека и Бога и его разрешение: Богочеловек

§ 88. Предварительное замечание.....	236
--------------------------------------	-----

1. ИДЕЯ БОГОЧЕЛОВЕКА КАК КОНСТРУКТИВНОЕ РАЗРЕШЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ ЧЕЛОВЕКА И БОГА

§ 89. Противоречие человека и Бога: деструктивное и конструктивное разрешение.....	237
§ 90. Идея Богочеловека и творчество.....	240
§ 91. Философское и мифологическое постижение Богочеловека.....	241
§ 92. Богочеловек и мифотворчество. Углубление понятия мифософии.....	242
§ 93. Мифология: путь к Богочеловеку? Мифософия как миротворение.....	243

2. БОГОЧЕЛОВЕК КАК ЕДИНСТВО ГЕНИЯ, ГЕРОЯ И СВЯТОГО

§ 94. Гениальность как одухотворение.....	244
§ 95. Героизм и его противостояние гениальности.....	244
§ 96. Святость как душевность.....	246
§ 97. Двойственность женственности как душевного основания святости.....	246
§ 98. Героизм одухотворения.....	247
§ 99. Трагизм триединства гениальности, святости и героизма в истории.....	248
§ 100. Соединение гениальности, святости и героизма как невозможность и действительность.....	248
§ 101. Смысл Богочеловека: диалог персоналиста и фрейдиста.....	249

3. КАТЕГОРИЯ БОГОЧЕЛОВЕКА: ОСНОВАНИЕ И ЗАПРЕДЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО

- § 102. Категория Богочеловека как соединение мифологически-личностной и символической трактовок Бога..... 251
- § 103. Богочеловек и разрешение трагического противоречия женского и мужского..... 252
- § 104. Основатель мировой религии как Богочеловек 252
- § 105. Богочеловек и Богочеловечество 253
- § 106. Духовная и душевная эволюция человека. Эволюция личности..... 256
- § 107. Богочеловек и Богочеловечество в их отношении к человеку и человечеству: диалог персоналиста и марксиста 257
- § 108. Выводы и перспективы. Богочеловек как образ, символ и категория духовной и душевной эволюции человека..... 259

Лекция 9

Сверхчеловек и Метачеловек как пути к Богочеловеку. Противоречие между ними

- § 109. Предварительное замечание 261
- 1. СВЕРХЧЕЛОВЕК: ЕДИНСТВО ГЕНИЯ И ГЕРОЯ
 - § 110. Путь Сверхчеловека: возможность демонического 262
 - § 111. Конструктивный смысл Сверхчеловека: единство гениальности и героизма..... 264
- 2. ПУТЬ МЕТАЧЕЛОВЕКА:
СОЕДИНЕНИЕ ГЕНИАЛЬНОСТИ И СВЯТОСТИ
 - § 112. Метачеловек: мужское или женское начало? 265
 - § 113. Проблема слияния метачеловеческого и сверхчеловеческого ... 266
- 3. ЭВОЛЮЦИЯ ЛИЧНОСТИ КАК РАЗРЕШЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ
СВЕРХЧЕЛОВЕЧЕСКОГО И МЕТАЧЕЛОВЕЧЕСКОГО
 - § 114. Эволюция личности как проблема нашего времени 266
 - § 115. Противоречие сверхчеловеческого и метачеловеческого как основное противоречие нашего времени 268
 - § 116. Выводы и перспективы. Эволюция личности: преодоление пределов мужского и женского 268
- ЗАКЛЮЧЕНИЕ 271
- ПОСЛЕСЛОВИЕ 272
- ко второму изданию 272

Хочу поблагодарить моих друзей и коллег
с философского факультета
Софийского Университета им. Климента Охридского —
профессоров Димитра Мирчева и Эмилию Миневу
за теплоту и ясность понимания.

Автор

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ

...Современная метафизика не является более... метафизикой предмета — она есть *метаантропология* и метафизика *акта*. Руководящая идея при этом такова: высшая основа всего того, что способно быть предметом, сама не может быть предметом, но есть лишь чистая совершаемая *актуальность* как атрибут вечно созидającego самого себя бытия. Единственным доступом к Богу является поэтому не теоретическое, т.е. опредмечивающее, размышление, а личное активное *участие* человека в Боге и в *становлении* его самоосуществления...

Макс Шелер
«Философское мировоззрение»

Приведенные выше слова были написаны Максом Шелером почти сто лет назад, но они по-прежнему актуальны.

Люди все так же стремятся создавать *метафизических идолов* — либо в виде идеальных социальных систем, либо идеальных принципов мироздания, в которых антропоморфность парадоксально соединяется с отчуждением от них человека.

В «Философском мировоззрении» Шелер справедливо говорит о том, что человек должен посредством самоанализа осознать своего "идола", занявшего у него место абсолютного бытия и добра, а затем разбить вдребезги этого идола.

Абсолютное для человека не может быть предметом, вещью или даже вечной и объективной логикой мироздания. Оно — в вечном творческом участии человека в мире, в постоянном преодолении своих пределов и обретении трансцендентного как *своего* запредельного.

И здесь, как и сто лет назад, мы должны поставить вопрос об отношении онтологии, метафизики и того направления мышления и *бытия*, которое вслед за Шелером мы называем метаантропологией.

Онтология рождается из желания постичь первооснову, которая неподвластна времени. Эта первооснова должна быть безусловно вечна и пронизывать Вселенную. Итак, главный вопрос онтологии: *Что существует вечно и есть основой всего?* Ответ на этот вопрос делает онтологию метафизикой.

Когда философ ответил на этот вопрос, возникает следующий: *Каким образом человек причастен к вечной основе всего?* Ответ на этот вопрос делает онтологию как метафизику *метаантропологией*.

Это означает, что онтология становится философией трансцендирования человека, философией человеческого преобразования.

Сегодня, как и сто лет назад, нам стоит двигаться от метафизики к метаантропологии. В этой книге предлагается одна из дорог.

Н. Хамитов
17 июня 2015 года, Киев

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

За время, прошедшее с момента выхода в свет исследования “Философия человека: от метафизики к метаантропологии” я получил множество откликов читателей.

Некоторые из них касались проблемы преподавания философии. Идя навстречу пожеланиям, я подготовил на основе этого исследования курс лекций.

Бытие, человек и мир — это магический треугольник, в котором рождается философия. Вершина этого треугольника — человек. Бытие мира дано нам только через бытие человека, более того, через *неповторимость бытия* каждого из нас.

Поэтому войти в мир означает войти внутрь себя. Нужно осознать и пережить свою способность *творить мир*. Но этого недостаточно. Мир рождается в творческом соприкосновении бытия отдельного человека с бытием других.

Для сотворческого бытия в мире человеку необходимо подойти к своим пределам, познать и преодолеть их. И в этом ему помогает философия, обретающая себя в многообразных формах культуры, в которых существует и развивается знание о пределах человека и выходе за эти пределы.

И дело не в том, что проблема пределов человека единственная в философии, дело в том, что она глубинная для философского знания. А в конце XX — начале XXI столетий, в эпоху глобального кризиса в отношениях человека с внешней и внутренней природой, эта проблема трансформирует *природу философии*. Философия перестает быть только мета-физикой, превращаясь в мета-антропологию. Считаю, что для обозначения процесса и результата постижения пределов человека, его мира и его бытия понятие «метаантропология» более чем уместно.

Несколько лет назад после моего выступления на международном симпозиуме один зарубежный коллега задал мне вопрос: «Вы говорите, что бытие является нам только через человеческое бытие. Можно ли сделать вывод, что онтология как учение о бытии, а потому — основа философии — это скорее не метафизика, а антропология?»

Я ответил ему: «Да, но с одной поправкой: онтология как учение о бытии и основа философии — это скорее не метафизика, а мета-антропология. Это учение о пределах и запредельности человека».

То же самое я говорю и вам.

Надеюсь, эти идеи достаточно полно развернуты в книге.

*Н.Хамитов,
30 мая 2006 года, Киев.*

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Цель этого курса лекций не просто в изучении ряда тем и приращении знания, хотя и это очень важно. Она не исчерпывается также формированием некоего способа мышления, хотя и это необходимо.

Глубинная цель этого курса лекций состоит в актуализации личностного начала.

Такая цель требует совместного творчества автора и читателя, их взаимодействия. Поэтому курс лекций рассчитан на открытый, диалоговый характер восприятия и предполагает не столько рациональный, сколько жизненный ответ читателя. Лишь таким образом возможно проникновение в философию, которая остается недоступной для всех тех, кто пришел только за отчеканенным и приготовленным, *уснувшим* знанием.

Истинное проникновение в философию — это проникновение *в открытость человеческого бытия*. Это проникновение за пределы пассивной или агрессивной замкнутости — клановой, профессиональной, идеологической. Истинное проникновение в философию — это проникновение в любовь ко всему сущему, дающую удивительную полноту жизни.

Открытость человеческого бытия, которая в самом глубоком смысле есть любовь, невозможна без стремления выходить за собственные пределы. В таком стремлении человек становится личностью и обретает смысл бытия. Все мелочное и конечное покидает его. Он становится достойным не только времени, но и Вечности.

Именно способность осознанно выходить в предельную и запредельную напряженность бытия дарит человеку то, чего он лишен в обыденности — любовь, *соединившуюся со свободой*, и свободу, *возвысившуюся до любви*.

Автор предлагает читателю искать их вместе с ним.

В заключение не могу не выразить благодарность академику В. И. Шинкаруку за точные замечания на полях рукописи, моей жене и соавтору С. А. Крыловой — за теплоту понимания и веру, профессору В. Г. Табачковскому — за идеи, которые родились в общении с ним, А. В. Кихно — за духовную поддержку, В. Д. Жулаю — за дружеский голос вечного оппонента, Л. Н. Гармаш, которая держала волшебное зеркало заинтересованного собеседника, и Д. В. Грузину, без дружеского понимания и содействия которого эта книга не открылась бы миру.

Я люблю не жизнь, а экстаз жизни, когда она выходит за свои пределы.

Николай Бердяев

Назначение человека больше, чем быть только "рабом" и послушным слугой Бога, оно больше, чем быть только "сыном" некоего готового в себе и совершенного Бога. В своем человеческом бытии, которое есть бытие решимости, человек достоин более высокого звания со-стязателя, со-ратника Бога, которому суждено нести знамя божества... впереди всех вещей в штормовой стихии мира...

Макс Шелер

ВВЕДЕНИЕ

Человек есть вечно новая тайна, которую разгадывают мыслители всех времен и народов. Захваченность этой тайной рождает философию. Одни философы сознательно, а другие — неосознанно ставят проблему человека в центр своих систем.

В своих размышлениях о мире мы ограничены человеческим бытием и проецируем на землю и небо собственную сущность. Возможно, впоследствии будет иначе, но пока мир открывается нам **только в человеческом силуэте**.

А значит, любая философия есть прежде всего учение о человеке и смысле его жизни. Лишь через поиск смысла человеческой жизни философия может стать учением о мире в целом. Концепция данного курса лекций исходит из простой аксиомы: нет ни одной философской проблемы, решение которой не предполагало бы человека в качестве точки опоры и центра системы понимания. Поэтому курс лекций «ФИЛОСОФИЯ. Бытие. Человек. Мир», по сути дела, может быть назван «Философия человека».

Однако философское постижение человека в начале XXI столетия находится в достаточно глубоком кризисе. Более того, *оно находится на пороге метаморфозы*. Эта ситуация получила свое отражение и в названии, и в содержании книг, составляющих этот курс лекций.

Обращение к человеку и его жизни выдвигает на первый план темы *одиночества и любви, смерти и бессмертия, страдания и смысла жизни* — все то, с чем человек любого возраста сталкивается ежедневно и что глубинно волнует каждого из нас. Содержание книги поэтому требует наряду со строгой логикой и живого, образно-символического способа изложения. Лишь так мы можем постичь глубины человека как *особого бытия* и его пределы.

Но почему речь идет о поиске *пределов* человека?

Жизнь человека очень неоднородна. Мы то погружаемся в спокойное течение обыденности, где соседствуют страдание и желание, удовлетворенность и скука, то вырываемся в пограничные состояния, где восторг сопутствует отчаянию, а опьянение — грусти. И в этом выходе за установленные обыденностью рамки есть закономерность и логика, выражающие глубочайшую истину человеческого бытия: усредненность в нашей жизни тяготит любого из нас и мы — осознанно или бессознательно — пытаемся освободиться от нее.

В такой попытке мы переживаем второе рождение. Жизнь приобретает вкус неповторимости и значимости. Другое дело, что не всегда мы находим

силы освободиться до конца и, **сыграв в освобождение**, возвращаемся обратно в обыденность. Но даже такая игра наполняет наше существование смыслом...

Итак, *философия человека не может быть только философией обыденности*. Без постижения пограничных состояний, которые одновременно и разрушают, и возвышают обыденность, мы будем постигать бытие не человека, а человекообразного автомата, запрограммированного **социальными инстинктами**. Именно стремление выйти за пределы обыденности делает нас людьми. И философия человека обретает себя, только становясь *философией пределов человека*. Сама философия — не только как познание, но и как бытие — *выступает формой освобождения от обыденности*. Можно вспомнить замечательные слова Николая Бердяева:

«Я стал философом, пленился «теорией», чтобы отрешиться от невыразимой тоски обыденной «жизни»¹.

И здесь представляется корректным использовать понятие *экзистенции* (от позднелатинского: *existentia* — существование), которое вошло в философскую культуру XX века под знаком предела и трагедии. Под экзистенцией мы будем понимать устремленность к личности окрашенному бытию, противостоящему всему безличному и стандартному в окружающем нас мире.

Экзистенцию можно отождествить с пере-живанием, *сердечностью*. Но она может быть пере-живанием только как жизнь, вырывающаяся за пределы бессердечного про-живания обыденности. *Жизнь в обыденности не допускает переживания как явления Вечности-Сердца*, она знает лишь суету и заботу, разлившаяся во времени. Переживание-экзистенция есть углубление человеческой жизни в свою тайну — туда, где скрыт ее смысл.

Таким образом, понятие экзистенции позволяет выразить то состояние человеческого Я, когда оно подошло к своим пределам и пытается преодолеть их.

Но можно ли говорить о пределах человеческого, не выяснив его основания — *то, что делает человека человеком?* Поставив этот вопрос, мы приходим к фундаментальному предположению, которое можно принять в качестве самоочевидности и которое будет развиваться и доказываться на протяжении всей книги: **пределы человека и есть его основания**. Отсюда следует, что *основания человека обнажаются только в личностном его бытии*, ибо достижение пределов становится действительностью как личностный подвиг. Жизнь человека лишь во вторую очередь определяется его не-личностным бытием, которое составляет внешнюю оболочку, соединяющую в себе все случайное, что окружает человека в социуме. Экзистенция

¹ Бердяев Н. Самопознание. — М., 1991. — С. 42.

как предельное бытие человека есть стремление к абсолютной независимости. И она желает реализоваться любыми путями в лабиринте социальных необходимостей и случайностей.

Таким образом, *бытие на пределе выступает бытием выявления личностного начала*. Но такое бытие есть лишь **состояние отрицания** обыденности и ее завершенности. Предельное бытие не утверждает, а разрушает предыдущее безличное и стадное бытие Я. Поэтому, замкнувшись на себе, оно с необходимостью порождает идею абсурдности и бесцельности жизни человека.

Предельное бытие обретает смысл только как устремленность к *чему-то высшему*. Это высшее есть **запредельное бытие человека**. Исходя из традиции западноевропейского философствования, его можно было бы соотнести с **трансценденцией** и назвать **антропо-трансценденцией**² (от латинского *transcendens* — выходящий за пределы, потусторонний).

В чем смысл запредельного бытия? И в обыденности, и в предельном бытии человек — глубочайше противоречивое существо. «Очень поверхностно и наивно удивление перед противоречиями человека... Это глубже в человеке, чем кажущееся отсутствие противоречий»³, — пишет Бердяев. Противоречивость человека, порождающая дисгармонию и страдание, снимается именно в запредельном бытии — *новой* целостности и гармонии. Отсюда трансцендентное как нечто *вне-человеческое* и потустороннее становится внутренне присущим человеческому существованию. Однако при этом не отрицается возможность бытия трансцендентного и *над* личностью. Именно в единстве этих определений и проявляется трансцендентное, соединяющее личность человека и Бога, в образе которого человек сознает пределы своего Я, его ограниченность и безграничность, сознает, пытаясь выйти за свои пределы в экстазе творческого акта. В наилучшей форме конструктивно-творческое соединение человеческого и божественного подается в традиции *философии персонализма* и особенно — в персонализме Н. Бердяева. Автор солидаризируется с этой традицией и, формируя собственную методологию, развивает принципы персонализма.

Можно предположить, что запредельное бытие человека как антропо-трансценденция есть *форма личностного освоения трансцендентного в человеческом бытии*. Она выступает высшим этапом человеческой жизни и ее завершением, когда человек приходит к кульминации возможной для него гармонии, выражающей и творящей гармонию Вселенной.

Отсюда понятно, что философия человека и его пределов должна ис-

² Здесь автор солидаризируется с термином Виктора Франкла «самотрансценденция», однако «антропо-трансценденция» не тождественна этому понятию.

³ Бердяев Н. Самопознание. — М., 1991. — С. 35.

следовать пред-личную гармонию категорий обыденности, ее отрицание в предельном бытии и возврат к новой гармонии в запредельных категориях — категориях антропо-трансценденции. Эта триадичная структура предполагает необходимость диалектического метода — метода разрешения противоречий между тезисом и антитезисом через появление синтеза. Автор опирается здесь на достижения диалектики немецкой классической философии, а также на диалектические построения, развернутые в XIX и XX веках в философии экзистенциализма и персонализма.

Однако философия как постижение пределов и запредельности человеческого бытия должна очертить и собственные пределы. Может ли она существовать исключительно в теоретико-рациональном виде? В чем сущность ее метода? На эти вопросы даются ответы в первой книге курса лекций. В результате возникает понятие *метаантропологии — философии обыденного, предельного и запредельного бытия человека*.

Лишь после этого возможен выход к проблеме системы категорий метаантропологии. Она разворачивается во второй книге курса лекций, состоящей из трех частей, посвященных категориям обыденного, предельного и запредельного бытия человека.

Хотелось бы верить, что такая структура курса лекций соответствует реальности проблемы и может стать значимой для всех тех, кому небезразлично постижение пределов собственного существования.

Книга 1

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

И ЕГО ПРЕДЕЛОВ:

ВОЗМОЖНОСТЬ

метаантропологии



Недра бытия не говорят к человеку
иначе, как в лице человека.

Фридрих Ницше

Посвящаю Николаю БЕРДЯЕВУ, который построил над бездной мост понимания и поддержал мое чувство Вечности

Н. Хамитов

ВСТУПЛЕНИЕ

Изменения в человеке и мире начала третьего тысячелетия требуют изменений структуры, содержания и сути философского постижения человека.

Метаморфоза философского постижения человека есть метаморфоза *философии как таковой*. Это метаморфоза философии как *метафизики*.

Со времен Андроника Родосского, который предложил слово «метафизика» для описания учения Аристотеля о бытии, «метафизика» достаточно часто употреблялась как синоним слова «философия». В прилагательном «метафизический» до сих пор сквозит возвышенное презрение классической философии к материальному миру и человеку, опутанному связями этого мира.

Философия как метафизика предлагает человеку *мысленно* унести к сверхчувственным началам мира. Но уносящийся туда *своей мыслью*, человек *в своем бытии* остается прежним. Он остается в социально, биологически и психологически заданных пределах.

Интеллектуальный, — а в лучшем случае духовный — порыв метафизики от мира, вдохновляющий множество мыслителей, вызывал у других мыслителей глубинный протест. Впервые наиболее явно этот протест озвучил Ницше.

В середине XIX — начале XX веков был предпринят настоящий штурм на метафизику. Можно выделить марксистскую, позитивистскую и экзистенциальную стратегии этого штурма.

Для Маркса и его последователей метафизика как учение о неизменном и вечном Бытии искажает реальную картину мира, внутренне пронизанного диалектикой — постоянным развитием через борьбу противоположностей.

Для позитивизма — в лице его основателя Огюста Конта — человечество прошло в своем развитии три стадии: теологическую, метафизическую и позитивную (научную). Осознавая это, мы должны отринуть метафизику, которая озадачивает и искушает научное познание, задавая вместо вопроса «Как?» архаические «Почему?» и «Зачем?»

Экзистенциальный штурм метафизики, который с застенчивым упорством начал Паскаль, был продолжен Кьеркегором и углублен Хайдеггером. С позиций этой стратегии, интеллектуально-духовный порыв метафизики за пределы физического и обыденного уносит вверх наши идеи, но не затрагивает наше существование с неповторимым опытом переживания

мира и бытия в мире. Метафизика замораживает нас в плоскости мысли, не позволяя прорваться в пространство существования. Не случайно Хайдеггер предлагает вернуться в доаристотелевские и доплатоновские времена, когда постижение бытия еще не было порабощено теоретизирующим интеллектом и излучало экзистенциальную свежесть.

Но не принимая возможности выхода *за пределы человеческого* — не социально или экзистенциально, а всецело-онтологически, — все эти стратегии *остаются в пределах метафизики*. Лишь персонализм, не говоря о преодолении метафизики, начал реальную работу по выходу за ее пределы. Осознав личность в ее творческой свободе и любви высшей ценностью мироздания, персонализм заявил о ее метафизическом смысле. Признание же метафизического смысла личности делает прежнюю метафизику чем-то трансцендентно иным.

Я хочу продолжить эту работу. Логика этого продолжения требует парадигмы, которая продолжает персонализм и движется дальше, — *философии пределов и запредельности человека*. Назвав эту парадигму *метаантропологией*, я постарался вывести ее из самого способа бытия философии.

Метаантропологические тенденции сосуществуют с метафизикой во все эпохи. Более того, они дополняют друг друга. *Метаантропология не выбрасывает метафизику из гнезда философии именно потому, что не является самозванцем в этом гнезде.*

Но на рубеже второго и третьего тысячелетий метаантропологические тенденции перестают быть *лишь тенденциями*. Метаантропология становится рядом с метафизикой, достраивая здание философии.

Метаантропология была и есть. Она развивается, вставая в странное будущее человечества. Наполненная энергией нового самоосознания и *имени*, она открывает возможность *по-новому задавать вечные вопросы*.

И пытается отвечать на них.

Как определить философию?

1. ОБЫДЕННОЕ, ЛИЧНОСТНОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ.
2. ФИЛОСОФСКИЙ ТЕКСТ И ЛИЧНОСТЬ ФИЛОСОФА.
3. ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ И МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ ФИЛОСОФА. ПОНЯТИЕ ПЕРСОНАЛИЗМА.

§ 1

Предварительное замечание

Для ответа на вопрос, какой должна быть современная *философия человека и его пределов*, необходимо найти ответ на более общий вопрос — **о сущности философии как таковой**.

Итак, что такое философия? На первый взгляд кажется, что этимология слова, означающего на древнегреческом *«любовь к мудрости»*, проясняет для нас достаточно мало, ибо толкование и любви, и мудрости в современном мире излишне противоречиво и субъективно.

И все же словосочетание «любовь к мудрости» говорит о многом. Оно говорит о том, *как* философия относится к человеку, миру, самой себе и *что* является результатом этого отношения. Два слова — «любовь» и «мудрость», — соединившись в одном, прошли сквозь тысячелетия. Несмотря на всю субъективность трактовок, они волновали, волнуют и будут волновать человечество. В них — вызов всему холодному, равнодушному и бессмысленному в бытии человека и мира. Они вносят в нашу жизнь таинственное тепло и свет. Они вносят в нашу жизнь *глубину*.

Однако, как ни печально, у современного человека потускнело доверие к этим словам. Их теплота кажется преходящей, а содержание — неконкретным. Возможно, в этом есть своя истина — понятие «любовь к мудрости» нужно **развернуть**, используя *иные понятия* — более актуальные и проясненные для нашего времени. Может быть, тогда слова «любовь» и «мудрость», столь туманные в своем единстве, обретут былую и будущую очевидность.

Последние двести лет философию часто называют наукой. О философских системах говорят как о теориях и концепциях. Может быть, и нам сто-

ит остановиться на слове «наука», назвав философию наукой о всеобщих законах или основаниях бытия?

Но только ли с наукой связана философия? Вполне очевидна ее глубинная взаимосвязь с религией, искусством, моралью... Вряд ли все эти сферы можно свести к обыденному постижению реальности, над которым возвышается теоретическое познание. К тому же история философии рядом с именами таких теоретиков, как Аристотель и Гегель, *поставила художников философского слова* — Платона и Ницше, Бердяева и Камю...

Поэтому определение философии как науки не представляется корректным. Или точнее: **философия включает в себя теоретическое начало, но есть нечто весьма более широкое.**

Как же найти то ключевое понятие, благодаря которому мы могли бы развернуть определение философии?

Целый ряд мыслителей определяют философию через понятие мировоззрения. Насколько это уместно? Попытаемся ответить на этот вопрос.

1. ОБЫДЕННОЕ, ЛИЧНОСТНОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

§ 2

Мировоззрение и мир. Человек как бытие в мире

Под мировоззрением обычно понимают систему наиболее глобальных ценностей, воззрений, целей и идеалов человека. Мировоззрение есть не только нечто замкнутое в пределах психической реальности. Это — способ взаимодействия с миром, *способ открытости миру*⁴.

Но что такое мир? Чем эта категория отличается от категории «бытие»?

Мир — это бытие, которое характеризуется самодостаточностью, определенностью и завершенностью, присутствует как вне, так и внутри человека, и является результатом познавательной и творческой активности. Мир — это *определенное бытие* — бытие, которому *задали пределы познание и творчество*.

Мир можно определить как результат встречи человека и бытия, поэтому бытие человека — это бытие в мире. Человек одновременно есть бытие, создающее мир, и бытие, порождаемое миром. Словосочетание «бытие в мире» может быть понято как одно из определений человеческой природы.

⁴ Вместе с тем, стоит разделять понятия мировоззрения и мироотношения.

Именно по отношению к человеку мир можно разделять на внешний и внутренний, материальный и духовный. Вместе с тем, мир человека обладает ипостасями, в которых внешнее и внутреннее, материальное и духовное соединяются. Таков, например, мир культуры.

В отношении природы категория «мир» может выражать особые качества и пространственные пределы материи, что отражено в понятиях «микромир» и «макромир»; но и подобные понятия возникают только при переживании человека как *меры мироздания*.

Благодаря познанию и творчеству каждая личность способна создать свой собственный внутренний мир, а также мир отношений с близкими людьми, прежде всего мир семьи. Поэтому мир человека (и человечества) — это единство разнообразных личностных и коммуникативных миров. Сказанное позволяет сделать вывод, что любой мир — это миры, живая плюральность, даже мир личности — учитывая, что личность включает в себя миры как в пространстве познания (самопознания), так и во времени творения (самотворения). Путь становления личности — в переходе от ощущения единичности мира до переживания целостной множественности миров, и если бытие человека как индивида — это *бытие в мире*, то бытие личности — это *бытие в мирах*.

Почему мы говорим «мировоззрение», а не, например, «бытие-воззрение»? Вероятно именно потому, что бытие дано нам только в мире и через мир — как *очеловеченное бытие*, бытие, наполненное творческим присутствием личности.

Мировоззрение — это попытка осмыслить себя и свое место в Мире как единстве разнообразных миров. Поэтому мировоззрение *всегда есть самопознание*. И вместе с тем, мировоззрение всегда есть живой процесс переживания единства себя и окружающей реальности.

Каждый ли человек обладает мировоззрением? Да, поскольку он является человеком. Однако самоочевидно и то, что мировоззрение в мире людей весьма неоднородно. Прежде всего напрашивается мысль о разделении мировоззрения на *обыденное* и необыденно-творческое, *личностное*.

§ 3

Что такое обыденное мировоззрение?

Не будет открытием заявить о том, что **большинство людей несвободно в выборе мировоззрения**. Они абсолютно зависимы от господствующих в социуме идеологий. Так, в обществе с атеистической идеологией значительная часть его членов становится атеистами, в обществе же, исповедующем религиозные принципы, большинство людей — верующие. *Обыденное*

мировоззрение есть прежде всего результат воздействия семьи и той социальной среды, в которую человек включен в детские и подростковые годы жизни.

Обыденное мировоззрение является совокупностью социальных стереотипов своего времени. В наибольшей степени его можно соотнести с понятием «здравого смысла».

Главной чертой обыденного мировоззрения является его *несамостоятельность*. Человек — носитель обыденного мировоззрения — находится под влиянием **массы людей**. И это влияние сопровождает его всю жизнь, проникая в глубины бессознательного. Большинство социальных атомов подчиняет себе один из них — вплоть до потери персональности.

Второй чертой обыденного мировоззрения есть его *некритический характер*. Обладатель обыденного мировоззрения всегда принимает на веру все исходящее из значимой для него социальной среды.

Третья особенность состоит в том, что обыденное мировоззрение *не является творческим* и не обладает способностью к саморазвитию. Это приводит к его бессистемности, делая хаосом из постоянно меняющихся и часто несогласующихся целей и установок.

Может показаться, что обыденное мировоззрение создается не личностью, а массой, совокупными усилиями всей социальной среды, живущей в определенных экономических и культурных условиях. Однако это лишь отчасти так. В социальной среде действительно шлифуются мировоззренческие принципы, но они приходят в нее извне и являются результатом *персональных усилий*. Здесь уместна такая аналогия: море как некая достаточно активная среда шлифует гальку, но сами камешки не производятся морем.

Идеи, принципы и ценности приходят в социальную среду **из сфер религии и идеологии**, а обе эти сферы в своих истоках всегда лично окрашены. И если религия на сегодняшний день свободно и естественно излучает в социальную среду свои идеи, позволяя сделать *выбор совести*, то идеология (как правило, сфера религиозных представлений, суженная под влиянием воли к власти личности и социального слоя) «давит» на среду, сознательно стремясь внедрить определенную систему идей в массовое сознание для того, чтобы **манипулировать им**.

Другое дело, что религиозное и идеологическое тесно сплетаются в обыденном мировоззрении... *Идеологическое становится религиозным, а религиозное — идеологическим.*

Можно ли освободиться от этого и избежать обезличивающих стереотипов мышления и жизни? Да, если человек стремится развить личностное мировоззрение.

§ 4

Феномен личностного мировоззрения

Личностное мировоззрение во всех своих чертах противоположно обыденному.

Во-первых, это мировоззрение *самостоятельное* и *свободное*, являющееся достижением личности, которая преодолевает воздействие среды, довлеющее над нею с детства. Это мировоззрение, освободившееся от того, что Френсис Бэкон называл «идолами рода» и «идолами площади»⁵ — общепринятыми заблуждениями эпохи.

Во-вторых, это мировоззрение *самосознающее* и *самопознающее*. Взгляд внутрь себя, пристальное внимание к динамике развития своей личности — его сущностная черта.

В-третьих, личностное мировоззрение есть *критическое* мировоззрение. Ничто не принимается на веру, не пройдя суд собственного разума и переживания.

В-четвертых, личностное мировоззрение есть *творческое* мировоззрение. Оно выступает основанием созидания новых целей, идеалов и ценностей. Именно творческий характер личностного мировоззрения позволяет решать проблему смысла жизни как смысла свободы — свободы **выбора** и свободы **достижения выбранного**. Поиск смысла жизни перестает быть поиском застывшего и вещественного — всего того, что время превращает в прах. «Искание истины есть в известном смысле и нахождение истины, такого рода обращение к смыслу жизни есть проникновение смыслом»⁶, — пишет Н. Бердяев.

Личностное мировоззрение так или иначе тяготеет к *системности* — *последовательности* и *цельности*. Но человек, обладающий таким мировоззрением, далеко не всегда способен объединить внутренний мир в такую целостность, где все части необходимо и свободно соединены друг с другом. Личностное мировоззрение поэтому лишь стремится стать **миропониманием** — *философским мировоззрением*.

⁵ Бэкон Ф. Новый Органон. Афоризмы об истолковании природы и царства человека // Сочинения: В 2 т. — М., 1978. — Т. 2. — Афоризмы XXXIX—XLIII.

⁶ Бердяев Н. Самопознание. — М., 1991. — С. 80.

§ 5

Философское мировоззрение.

Любое ли личностное мировоззрение устремлено к философскому?

Итак, философское мировоззрение есть ступень зрелости личностного — это личностное мировоззрение, обретшее системность и внутреннюю целостность, а потому — гуманистичность.

Всякое философское мировоззрение является личностным, но не всякое личностное — философским.

Любое ли личностное мировоззрение как само-стоятельное может рассчитывать на то, что оно устремлено к философскому мировоззрению? Да, если оно стремится обрести системность. Нет, если оно остается *лишь самостоятельным*. Более того, если самостоятельность мышления и бытия не движется к системности, она становится случайным и поверхностным явлением, а потому рано или поздно тонет в стихии социальных стереотипов, утрачивая личностный характер.

Самостоятельность, которая чаще всего обладает *лишь даром критичности*, должна быть дополнена не только самопознанием и творчеством, но и глубинным стремлением к системности и человечности — лишь это дает ей возможность обрести устойчивость и жизнь.

Поэтому расхожее утверждение о том, что каждый сам по себе является философом, весьма далеко от истины. Философское мировоззрение есть сложнейшая и неустанная работа духа, преодолевающего собственную ограниченность.

§ 6

Можно ли назвать философом человека с философским мировоззрением?

Теперь мы подходим к еще одному не менее любопытному вопросу. Исходя из всего сказанного, можно сделать вывод, что **все выдающиеся люди в истории человечества обладали философским мировоззрением**. Именно оно дает человеку возможность сформулировать глобальную цель, осознать ее как сверхценность и устремиться к ней. Религиозное, художественное и научное мировоззрения выдающихся людей выступают метаморфозами философского.

Однако каждый ли человек, развивший философское мировоззрение, становится философом? Да, если он создает *философские тексты*⁷.

⁷ Речь идет как о письменных, так и об устных философских текстах.

2. ФИЛОСОФСКИЙ ТЕКСТ И ЛИЧНОСТЬ ФИЛОСОФА

§ 7

Понятие философского текста

Философский текст есть текст, в котором универсальные вопросы бытия решаются через смысложизненную проблематику автора. Вселенское и всеобщее соединяются в нем с особенным и личностным. Именно такое соединение порождает философа.

В философском тексте мировоззрение окончательно становится миропониманием. Более того, философский текст становится возможным как *единство миропонимания и мироотношения мыслителя.* И вместе с тем он есть результат *трагического противоречия миропонимания и мироотношения.*

Как понять это? Создавая философские тексты, мыслитель рано или поздно сталкивается с тем, что **тексты не есть жизнь.** Сначала возникает ослепление текстом, ощущение, что благодаря ему можно изменить жизнь — и свою собственную, и окружающих людей. Но вот приходит *переживание недостаточности текста.* И наконец, оно воплощается в пронзительно ясную мысль о необходимости жить так, как заявлено в тексте. И философия здесь не терпит компромиссов. Чем ярче и сильнее написанный текст, тем в большей степени *страшен разлад между ним и поступками философа — текстом жизни.*

Этот разлад приводит к глубинным депрессиям, которые могут разрешиться в самых ужасных формах. Таков трагический пример Фридриха Ницше, окончившего жизнь безумием, и Отто Вейнингера, пришедшего к самоубийству в двадцатитрехлетнем возрасте...

Итак, тексты философа должны соединиться с его жизнью. Или иначе: *нужно найти такую форму текстов, которая могла бы влиять на жизнь.* Реализация этих требований иногда приводит к тому, что мыслитель отказывается от написания философских текстов ради **философской жизни.**

Особенно ярко это проявляется в личности Сократа, который не написал ни одного философского произведения, ограничившись устными беседами с учениками и выбрав жизнь мудреца и философского Наставника, а не Писателя. Его философствование больше проявляется в *Поступке*, а не в *Тексте.*

Однако его поступки также **наполнены текстами**, в которых устно обобщаются и завершаются его идеи. Это позволило впоследствии Платону ввести своего учителя Сократа главным действующим лицом в свои философские диалоги.

§ 8

*Философский текст
как преодоление обыденности*

Появление написанного философского текста свидетельствует об одиночестве философа, о невозможности его реализации в повседневной жизни с ее обыденным общением. Философский текст выступает *преодолением тоски обыденного общения*. И это преодоление стремится воссоздать мир, где нет обыденности и ее однообразного круговорота.

Поэтому **любой философский текст есть система преодоления обыденности через переживание и прояснение смысла чего-то потустороннего и запредельного**. Запредельное сейчас трактуется достаточно широко — как *необычное, таинственное и основополагающее начало*, — то, что лишь частично проявляет себя в обыденности и противостоит ей.

3. ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ И МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ
ОСНОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ ФИЛОСОФА.

ПОНЯТИЕ ПЕРСОНАЛИЗМА

§ 9

*Проблема личностных оснований
философствования*

Запредельное становится для философа священной ценностью, с позиций которой он критикует обыденность и которая составляет фундамент его философской веры.

Для одних философов таким запредельным выступает *жизнь человеческого Духа, который соединен с вечным божественным бытием и потому встречает смерть как выход к новому бытию*; для других — бездна смерти, пробуждая ужас небытия, порождает обожествление бессмертной материи. Запредельным здесь выступает *бесконечное самопорождение материального мира*.

Тут мы подходим к понятиям идеализма и материализма.

§ 10

Идеализм и материализм как решение проблемы пределов личности

Обычно идеализм и материализм определяют как миропонимания и мироотношения, основывающиеся на идее первичности идеального или

Книга 1. ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ПРЕДЕЛОВ: возможность метаантропологии *материального, Духа или Материи*⁸. Такая трактовка идеализма и материализма возникает в начале XVIII века и связана с именем Готфрида Лейбница.

Однако нас сейчас интересуют личностные, экзистенциальные, психологические и жизненные основания идеализма и материализма. Ибо вопрос о первичности идеального или материального как всеобщих начал фактически вторичен по отношению к вопросу о первичности Духа или Материи в *жизни личности*. *Глубинной предпосылкой сверхличного вопроса об отношении Духа и Материи, их смысле есть обостренно-жизненная проблема конечности человека. Это проблема пределов человеческой личности, смысла жизни и смысла смерти.*

Возникает вопрос о соотношении понятий «личность» и «человек». При всей своей близости они не тождественны. Личность — это нечто оригинальное и неповторимое в человеке. Однако в отличие от *индивидуальности* она есть результат **нравственного усилия**, порождающего духовную и душевную неповторимость. В свете этих размышлений человек может быть определен как личность в биологическом теле и социальной среде.

§ 11

Феномен персонализма. Персонализм и идеализм

Бессмертна или не бессмертна личность? Есть ли что-нибудь для личности за пределами биологической жизни? Может ли личность выйти за пределы этой жизни? Именно в зависимости от ответов на эти бесконечно *личные* вопросы рождается определенность отношения ко всеобщим и *сверхличным* проблемам взаимодействия Духа и Материи. Творца и Мира.

Таким образом, мы подходим к точке зрения **персонализма** — **учения, ставящего вопрос о личности как главный и изначальный вопрос философии**. Уже в самом первом размышлении очевидно, что персонализм ближе к идеализму, ибо Абсолют — Бог, Идея, Дух идеалистического мировоззрения, который порождает мир, скорее *сверх-личен*, чем *без-личен*.

Персонализм выступает развитием идеализма и одновременно его истоком. Исходя из изначальности личности и ее свободы, персонализм рано или поздно проецирует личностное начало на всю Вселенную. Но в отличие

⁸ Материя может быть осознана как *внешняя реальность*, которую мы воспринимаем при помощи *ощущений*; дух, идеальное есть *внутренняя реальность*, данная нам в *переживании* — *само-переживании* (образ Я) и *со-переживании* (образ Ты). Дух, душа, идеальное всегда **лично окрашены**. Материя есть **безличное начало**.

от идеализма, персонализм заявляет о творческой активности не только Божественной Личности, но и личности человека. Более того, он исходит из идеи **сотворчества** человека и Бога.

До конца последовательный персонализм есть **идеалистический персонализм**. До конца последовательный идеализм становится **персоналистическим идеализмом** — в нем происходит осознание личностной окрашенности любого духовного явления, любой идеи.

Столь же очевидно, что материализм выступает значительно менее персоналистическим учением — уже потому, что материя, которую материализм помещает в начало и центр мира, не есть личностное начало — обладающее самосознанием и саморазвитием.

Но может ли материализм иметь смысл для персонализма?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо углубиться в проблему различия и сходства персонализма и материализма.

§ 12

Персонализм и материализм: бессмертие личности и безличного

Уже при первом приближении к основаниям персонализма и материализма очевидно, что *оба они основываются на идее бессмертия*. Но если первый делает бессмертие **атрибутом персоны**, то второй отдает его **безличному началу**.

Только персона может обладать стихией бессмертия и **переживать бессмертие**. Когда бессмертие отдается только Материи, она странным образом персонифицируется, обретая в сознании материалиста почти мистический смысл. Ее круговороты и отношения трактуются чуть ли не как идеальное, Мировая Душа. Но это очень жестокая и странная Душа, которая отталкивает от себя душу человека и принимает в свои бесконечные круговороты *лишь его тело...*

Конечно, можно возразить, что материалист все же принимает бессмертие личности как *память о ней*, которая вызывается поступками и произведениями ушедшего. Но нельзя ли предположить, что это бессмертие медленно, но неуклонно разрушается, ибо земная память о человеке не бессмертна — хотя бы потому, что поток истории уносит в сумерки забвения целые страны и культуры?

Память о личности, живущая в других личностях, может быть бессмертна лишь тогда, когда бессмертны сами эти личности. В противном случае память о личности есть не бессмертие личности, а некое растянувшееся и достаточно призрачное существование — *существование образа*,

который может стать идолом или идеалом, но лишь *на время*, ибо, с точки зрения до конца последовательного материалиста, и *весь человеческий род* не бессмертен.

Здесь уместно дать более глубокое понятие личности, которое будет развиваться в ходе нашего курса лекций. *Личность есть единство духовного и душевного начал человека — единство способности к творческому порыву, к выходу за свои пределы и способности к любви и состраданию.* Личность — это единство уникального и неповторимого в человеке, то, что *отделяет* его от других людей и глубинно-нравственно *соединяет* с ними.

Для персонализма личность не может быть выражена как предмет, вещь, тело или сведена к окружающим общественным отношениям. Личность отчуждает себя в предметы, тела и общественные отношения, но стоит выше их. Нельзя не согласиться с французским персоналистом Эмманюэлем Мунье, который пишет: «Личность — это то в каждом человеке, что не может рассматриваться как объект»⁹.

Идеалист как персоналист приходит к глубинному переживанию идеи личного бессмертия. Вечная и многообразная Вселенная принимает в себя его вечное Я. Личность для последовательного персоналиста существует *до* и *после* биологического тела человека и окружающих его социальных отношений, более того, она несотворима и неуничтожима. Именно поэтому она находится в глубинном единстве с Божественным Принципом как Абсолютной Личностью.

Материалист в конце концов вынужден признать конечность существования собственной личности. Он лишь может прикрыться от бездны конечности символическим бессмертием в родовой жизни, в произведениях и поступках. Но это бессмертие *только символично*, ибо для материалиста личность за гранью смерти человека утрачивает свои главные атрибуты — саморазвитие, самосознание, способность к любви и состраданию.

Материализм трактует личность как нечто вторичное телесному, жизненно-биологическому, коллективному. В своих развитых формах он понимает ее как **совокупность общественных отношений**. Согласно такому пониманию, биологическая смерть прячет жизнь личности в прошлое — выходя за пределы тела, личность ускользает от общественных отношений и недоступна обыденному восприятию. А значит, не может существовать так, как прежде. Личность *растворяется в бессмертной Материи* и сохраняется для материалиста лишь в памяти тех, кто пожелает помнить... Но благородство и глубина этой памяти немеют перед бездной бесконечности.

⁹ Мунье Э. Персонализм. — М., 1992. — С. 9.

§ 13

Персонализм как философия свободы

Принимая идею бессмертия личностного начала, персонализм становится философией беспредельного и вечного развития личности, а материализм рано или поздно приходит к отрицанию *вечностной* значимости личностного начала каждого. Он усыпляет его в своих философских построениях, подчиняя внеличностным сущностям, или делает абсурдным.

Это определяет принципиально различное отношение к проблеме свободы личности.

Персонализм есть учение, сделавшее личность главной ценностью мира. Главным атрибутом личности является свобода. А значит, принимая идею эволюции нашего мира, персонализм принимает свободу личности в качестве высшей ступени эволюции. Свобода для персоналиста — специфическое *бытие личности*, в ней мир получает свое завершение и новое начало, озаренное любовью и творчеством¹⁰.

Материализм же останавливается на провозглашении необходимости как реальности, стоящей *над свободой*. Принимая идею эволюции и даже ставя человека на вершину эволюционной лестницы, материалист подчиняет законы Духа материальной необходимости. **Свобода как бытие и развитие мира в личности** отступает в сумерки его мышления и жизни, она превращается лишь в *познание* материальной необходимости (как линейности, однозначности, так и нелинейности, неопределенности), приспособление к ней или «уход» от нее во внутренний мир, о конечности которого он стремится забыть...

§ 14

Об одинаковой невозможности логического доказательства или опровержения бессмертия личности

Итак, персоналист принимает бессмертие личности, материалист — безличного. Ни то, ни другое не может быть доказано или опровергнуто теоретически. Более того, обе эти возможности могут быть доказаны или опровергнуты с **одинаковой вероятностью**. Столь же бессильна здесь и повседневная практика. Аргументы «за» уравниваются аргументами «против».

¹⁰ При этом свобода как бытие личности может быть понята в качестве начала, *предшествующего необходимости* и одновременно являющегося ее *развитием*. Свободно-творящая личность входит в материальный мир для его актуализации и актуализации самой себя. Подробней об этом будет сказано далее.

В чем же истина? Она может быть найдена, если мы обратимся к *критерию красоты*. Красота говорит там, где умолкают теория и практика. Прекрасно ли то, что с окончанием материальной жизни исчезает личность? Ответ на этот вопрос обнажает наши сокровенные глубины и, порождая веру, ложится на застывшие чаши весов...

§ 15

Углубление понятия персонализма

Принятие или отрицание бессмертия саморазвития и самосознания личности порождается *этико-эстетическим выбором, выбором веры*. В результате происходит утверждение в одной из крайностей.

Однако, *если персоналист может принять идею бессмертия матери, дополнив ею свое учение, то материалист всегда отрицает бессмертия саморазвития и самосознания личности*, ибо признание такого бессмертия уничтожает его как материалиста.

Уже одно это доказывает **более универсальный характер персонализма**. Этот универсальный характер позволяет увидеть в человеке и Вселенной целостность и *вечную преемственность*, а не временное соединение частей, движущихся по кругу. Такое видение дает персонализму право при взгляде на будущее человека и Вселенной быть *оптимизмом как реализмом*. До конца последовательный материализм, рассматривая судьбу человека в мире, с необходимостью приходит к *пессимистическому постижению человека и мира*, что порождает идею абсурдности бытия. Это характеризует позицию и Шопенгауэра, и Ницше, и Камю... И тогда материализм либо превращается в философию абсурда, либо переходит к персоналистическим основаниям.

Безусловно, материализм может быть стоицизмом, неким мужеством жить, зная, что ты конечен. Однако не являются ли эти стоицизм и мужество результатом непоследовательности материалиста? Не присоединяется ли к ним мощное идеалистическое и персоналистическое начало, явняя уверенность в *превосходстве личностного над материальным* и болезненно тайная надежда на **его бессмертие** и Вечность?

С другой стороны, очень важно увидеть не только ограниченность, но и *смысл материализма*. Одновременно нам откроется с большей полнотой *смысл и идеализма, и персонализма*.

§ 16

*Материализм как философия обыденного бытия человека,
идеализм и персонализм
как философия духовного бытия*

Из всего сказанного выше вытекает, что материализм есть философия чистой необходимости, тогда как идеализм — это философия чистой свободы. Если материализм пытается свести человеческую свободу до одного из проявлений необходимости, то идеализм часто стремится утвердить свободу через отрицание необходимости или назвать ее необходимостью не-необходимостей.

В стремлении связать необходимость и свободу — вечная правда материализма. В желании развести свободу как Дух и необходимость как Материю — глубинное значение идеализма. Поэтому обе эти крайности должны быть преодолены.

Они преодолеваются в персонализме. В свободе здесь видится ступень зрелости необходимости и нечто изначальное. Оплодотворенные личностным началом причинные связи природы, эволюционируя и порождая человека, переплавляются в нечто совсем иное. Это иное — новое, очеловеченное бытие личности — свобода как творение необходимости, выходящая за любые пределы. Поэтому свобода включает в себя необходимость, но не сводима к ней.

Материализм, описывая человека как философия необходимости, становится философией обыденного бытия человека. Идеализм постигает духовное бытие. Персонализм же идет дальше — он открывает путь к духовному бытию, ведущий к творческой свободе — бытию за границами обыденности. **Персонализм есть философия духовного бытия каждой человеческой личности,** которая поднимает покров над смыслом и пределами человеческого.

Критике подлежит не материалистический (или идеалистический) угол зрения на человека, а попытка сделать его всеобщим, растворяющая свободу человека и полноту его жизни в обыденности как материальной необходимости человеческого бытия или безличной и бесчеловечной запредельности.

Персонализм, превращаясь в реализм в самом широком смысле, должен включить в себя философию необходимости и обыденности — философию развития материального мира и довести ее до философии свободы и бессмертия — философии личности.

§ 17

Идеализм и персонализм как абсолютизм, материализм как релятивизм?

Благодаря принятию бессмертия личности идеализм и персонализм готовы принять за **абсолют бытие**, а небытие сделать относительным, увидеть в нем форму перехода к новым состояниям бытия. **Он отрицает небытие как нечто равнозначное бытию**. Бытие обладает вечностью и в высшем своем проявлении персонифицируется в личностях человека и Бога.

Материализм абсолютизирует небытие, приходя к идее относительности любого конкретного бытия, подчеркивая его текучий и динамический характер, делающий невозможным бессмертие личности.

Поэтому материализм можно назвать **релятивизмом**, ибо он подвергает сомнению все утверждения, кроме одного — о *бесконечной изменчивости материального мира*, которая побеждает для него устойчивость духовной жизни.

Идеализм и персонализм — напротив — в глубине своей наполнены абсолютизмом. Мы можем трактовать абсолютизм как принцип, *говорящий о наличии абсолютного в изменчивом и относительном*. Материя наполняется абсолютным как смыслом, размыкающим бессмысленность извечного круговорота ее форм.

§ 18

Прогрессирует ли Вселенная как целое?

Прогрессирует ли Вселенная как целое и всеобщее? На этот вопрос возможны три *равнодоказуемых* ответа:

1) **Вселенная вечно прогрессирует.**

2) **Вселенная в целом вечно остается одной и той же** — прогресс в одной части уравнивается регрессом в другой или Вселенная постоянно возвращается к началу некоего глобального цикла («Большому Взрыву» и т. д.).

3) **Вселенная вечно регрессирует**, понижая свою организацию.

Принятие в качестве *постулата философской веры* первого ответа рождает идеализм и персонализм, два вторых ответа приводят к материализму.

Под Вселенной здесь можно понимать единство всех возможных миров, под прогрессом Вселенной — **нарастание Истины, Добра и Красоты как совокупного достояния этих миров**. Признание всеобщего прогресса Вселенной — онтологическое (бытийственное) основание для принятия идеи Бога, который может быть понят как абсолютное тождество Истины,

Добра, Красоты и одновременно как **вселенная устремленность к ним**. Такое понимание Бога позволяет трактовать его как *совпадение абсолютности и развития*, а Вселенную рассматривать как **тождественную** божественному началу и вместе с тем **отчужденную** от него.

Отсюда понятно, почему идея Бога недоступна материалистической философии. Это также объясняет многообразие идей и образов Бога в философских и религиозных системах человечества — здесь проявляются личностные, исторические и этнокультурные аспекты его постижения с неизбежным очеловечиванием божественного бытия.

Идея Бога вместе с идеей бессмертия личности составляют экзистенциальный фундамент идеалистической философии и ее завершение. Именно они позволяют этой философии развиваться в персонализм.

§ 19

Диалог идеалиста и материалиста о первичности

Итак, мы допустили, что идеализм в своих развившихся и продуманных до конца формах становится персонализмом. Более того, мы увидели, что персоналистический исход может иметь и материализм, осознавший свои пределы как философии чистой необходимости.

Вернемся теперь к идеализму и материализму в их неперсоналистическом бытии. Мы увидим, насколько их позиции могут быть парадоксально сходными и вместе с тем — неспособными к диалогу.

Как мы помним, классический идеализм и материализм сталкиваются в идее первичности духа или материи. Однако здесь противостоят не рациональные доказательства, а аксиомы. Чтобы понять это, вообразим диалог о первичности, например, ортодоксальных последователей Гегеля и Маркса.

ИДЕАЛИСТ: Первична Абсолютная Идея как чистая и изначальная логика мира. На определенном этапе своего развития она отчуждает себя в материю и, развиваясь в ней, порождает Абсолютный Дух, познающий Абсолютную Идею. Вершиной Абсолютного Духа в истории есть философия. Когда же это познание завершается, материя теряет всяческий смысл и Абсолютный Дух очищается от нее.

МАТЕРИАЛИСТ: Все это очень произвольно. Зачем Абсолютной Идее отчуждать себя в материю? Не проще ли предположить, что первична материя, которая на определенном этапе своей эволюции порождает мыслящий разум. Этот разум, воплощенный в человеческом мозге и развиваемый социальной жизнью, занимается познанием себя и окружающего материального мира, а на основании этого познания преобразует их.

ИДЕАЛИСТ: Но в чем необходимость порождения материей разума? Каков смысл этого порождения?

МАТЕРИАЛИСТ: В этом — всеобщая закономерность окружающего нас материального мира, который последовательно развивается от низших форм движения к высшим.

ИДЕАЛИСТ: Неужели из самодвижения материи мы можем вывести такие явления человеческого мира, как творческое озарение, способность к философскому мышлению, веру, любовь, дружбу, переживание добра и зла? Они противостоят материальной действительности и возвышаются над ней как нечто принципиально иное.

МАТЕРИАЛИСТ: Творческое озарение и философское познание есть лишь отражение существенных связей материального мира на всех его уровнях — в том числе и социальном. А вера, любовь, дружба, добро и зло всегда исторически и общественно определены, а потому — выводимы из социальной формы организации материи.

ИДЕАЛИСТ: Что же было до появления материи?

МАТЕРИАЛИСТ: Материя вечна, несотворима и неуничтожима. Она выступает причиной самой себя.

ИДЕАЛИСТ: Почему это так?

МАТЕРИАЛИСТ: Это самоочевидно.

ИДЕАЛИСТ: Точно так же Абсолютная Идея вечна, несотворима и неуничтожима. И это столь же самоочевидно.

В результате возникает тупик, делающий их общение по глобальным вопросам невозможным до тех пор, пока их аксиомы не станут сходными или взаимодополняющими. Но, как показывает жизнь, это вряд ли может произойти. Нам остается лишь спросить: *не может ли идея личности стать основанием для общения идеалиста и материалиста, выводя обоих из тупика?..*

§ 20

Персонализм и абсолютизм: противоречие и гармония. Абсолютный персонализм

Может ли идеализм иметь неперсоналистический, безличный характер? На первый взгляд кажется, что да. Так, в только что прозвучавшем диалоге Абсолютная Идея, создающая природный мир, лежит за пределами персонального.

Но так ли это? Опыт всей нашей жизни говорит нам — **любая идея может быть результатом лишь духовно-творческого акта**. Гегелевская категория Абсолютной Идеи есть *результат развития христианской культуры*, в которой первоосновой выступает Бог как Абсолютная Личность и Абсолютный Творец, который создает и первичную *Идею*, и *Материю*, и

Дух человека. Бог-Творец как невидимый исполин стоит за безликой Абсолютной Идеей¹¹.

Последовательный идеализм есть абсолютизм — признание главенства в мире духовного начала над материальным, гармонического над дисгармоническим, бытия над небытием. Выше мы вывели абсолютизм из персонализма. Но не является ли это все же произвольным допущением? Не противоречит ли идея Абсолютного Начала в своем самом глубоком смысле идее личности?

Да — но только в том случае, если мы переходим к узко-материалистическому или узко-идеалистическому основанию. Ибо и Материя, и Идея, осознаваемые как нечто первичное и абсолютное, отбирают у человека возможность переживания Абсолюта как Личности и общения Личностей.

Нет — если мы развиваемся в стихии идеализма, познавшего **смысл материи как средства для актуализации личности** и осознавшего свои истоки. В этих истоках находится персонализм как философия изначально-го творения, свободы и любви.

Но может материализм *более реально* воспринимает Абсолют — как то, что **соответствует нашей повседневной практике**? Возможно, однако, углубившись в ответ на этот вопрос, нам придется признать, что материализм, основывающийся на откровениях повседневной практики, отправляет в сумерки не только *переживание Абсолюта* как запредельного бытия, но и *сам Абсолют*. Ибо повседневность лишена стихии абсолютного. А потому мировоззрение, растущее на почве повседневности, с необходимостью релятивизирует Абсолютное Начало, дробит его на множество циклов, не связанных между собой памятью и воображением, любовью и творчеством. Только персоналистически понятое Абсолютное Начало является действительно абсолютным.

Теперь мы можем *вывести персонализм из абсолютизма*: в самом деле, в той мере, в которой Абсолют творит идеальное и материальное, он с неизбежностью выступает Личностью. В этом случае Абсолют есть **Ты** для человеческого **Я**. Это ярко пережил Мартин Бубер:

«В каждой сфере, сквозь все становящееся, что ныне и здесь предстает перед нами, наш взгляд ловит край Вечного Ты, ... наш слух ловит его веяние, в каждом Ты мы обращаемся к Вечному Ты...»¹²

Но Абсолют как **всеобщее** творящее начало вместе с тем и *сверхличен* — ибо принципиально отличается от человеческой личности¹³. Однако это *сверх-личие* есть нечто совсем иное, чем *без-личие* материи.

¹¹ Таким образом, мы вновь приходим к идее о том, что персонализм, выходя за пределы и материализма, и идеализма, все же генетически ближе к идеализму.

¹² Бубер М. Я и Ты // Два образа веры. — М., 1995. — С. 18.

¹³ Он может быть понят как *общение-любовь* личностей в мире, *смысл* этого общения-любви и его вселенская *устремленность* к Истине, Добру, Красоте.

Между персонализмом и абсолютизмом постоянно возникает противоречие. Но это противоречие плодотворное и конструктивное. И разрешаться оно должно *синтетически* — через объединение этих противоположностей. В случае, если этого не происходит, абсолютизм превращается в некий абстрактный идеализм, поклоняющийся объективной первичной Идее — близкому идолу, на алтарь которого можно положить любого человека; персонализм же, отстраняясь от абсолютизма, становится индивидуализмом и субъективизмом — *субъективным* идеализмом, авторы которого не видят в мире ничего, кроме своих желаний и ощущений.

Однако во взаимодействии и слиянии персонализма и абсолютизма первичным должен быть все же персонализм — как философия уважения человеческой свободы, самосознания и саморазвития, философия свободного общения свободных личностей. В противном случае абсолютизм может стать системой подавления свободы личности и манипулирования ею — пусть даже с самыми лучшими намерениями и во имя самых прекрасных идеалов. В истории такие системы часто превращались в источники идеологий духовного и социального тоталитаризма, порождающего замкнутые общества — *общества, закрытые для творчества и диалога с другими обществами.*

Поэтому сейчас и в дальнейшем мы будем говорить об **абсолютном персонализме**. Именно первичность личности может стать единственным *до конца нравственным основанием философствования.*

Абсолютный персонализм укоренен в христианской культуре — культуре Запада и славянского мира, той культуре, которая ставит личность перед свободным выбором и ответом за выбор. Лишь в свободном выборе рождается любовь к Абсолюту и миру как *близкому себе Ты.*

Абсолютный персонализм есть **христианский персонализм**. Однако в наше время он выходит за рамки исключительно христианской культуры. На пороге III тысячелетия он обретает значимость для всей планеты — как философия и практика уважения *к выбору своего пути свободы.*

Лишь на этой почве становится возможным истинное общение и сообщество человечества.

§ 21

Персонализм, идеализм и материализм как способы бытия в мире

Персонализм, идеализм и материализм есть не только **способы мышления**, но и **способы бытия**. Именно поэтому их основания лежат за пределами сугубо рациональных построений — их постижение нуждается в соединении рационального и погранично-чувственного, экзистенциально-

го — того, что в ситуации мировоззренческого выбора воспринимает себя как гармонию или прощание с ней.

Вопрос о персонализме и материализме — это вопрос о *ценностях*. Более того, это вопрос о *главных ценностях*. А значит, он затрагивает не только философов.

Любой человек рано или поздно делает выбор между Вечностью личностно-творческих ценностей и временем безлично-вещественных. Человек выбирает путь личностного развития и свободы или мир обыденного и безличного — мир преходящих желаний и бесконечного страдания. Человек выбирает бессмертие личности или ее конечность. Он выбирает творческую открытость или покорность судьбе, в которой крайности материализма и идеализма странным образом смешиваются.

Изучение философии позволяет прояснить этот выбор.

А иногда и сделать его.

§ 22

Выводы и перспективы

Философия как система отношений философа, его текста и мира

1. Итак, мы выяснили, что **философское мировоззрение обладает самостоятельностью, отличается самосознанием и самопознанием, критичностью, творческим характером и системностью.**

2. **Именно создание философского текста — как письменного, так и устного — делает человека, имеющего философское мировоззрение, философом.**

3. **Идеалистические или материалистические основания личности философа не могут быть выведены исключительно логически и принимаются экзистенциально — в состоянии пограничного жизненного выбора, составляя фундамент *философской веры*.**

4. **Обращаясь к человеку и его существованию, идеализм проясняет смысл материализма и, развивая свои глубинные основания, становится *персонализмом*.** Персонализм есть философия творческого движения от обыденности к духовному бытию человека; материализм выступает философией обыденного бытия, а классический идеализм — философией духовного бытия, отстраненного от повседневности. Таким образом персонализм пытается разрешить противоречие идеализма и материализма.

5. И последний вывод: ***философию можно определить как систему отношений философа, его текста и мира.***

Под миром здесь понимается вся реальность, противостоящая философу и его творчеству. **Отсюда понятно, что философия всегда есть фило-**

Книга 1. ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ПРЕДЕЛОВ: возможность метаантропологии
софия человека — философия конкретной личности, постигающей человеческое, его возможности и пределы в мире.

Данное определение показывает, что философия не есть только процесс размышления и написания текстов. Мыслитель с необходимостью реализуется и вне пределов своего произведения. Текст должен войти в жизнь и повлиять на нее, жизнь должна войти и повлиять на новый текст. Именно в этой системе взаимовлияний и рождается философия, *даруя личности философа тот универсализм, которым не обладает носитель философского мировоззрения.*

Нетрудно также увидеть, что подобное определение философии позволяет понять ее не только как познание, но и как бытие. Однако это есть определение **формы ее бытия.**

Как дать определение философии с точки зрения ее содержания? Постараемся ответить на этот вопрос в следующей главе.

СПИСОК РЕКОМЕНДОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ¹⁴

1. Бергсон А. Два источника морали и религии. — М., 1994.
2. Бердяев Н. Самопознание. — М., 1991.
3. Бердяев Н. Смысл творчества. — М., 1916.
4. Бубер М. Я и Ты // Два образа веры. — М., 1995.
5. Бэкон Ф. Новый Органон. Афоризмы об истолковании природы и царства человека // Сочинения: В 2 т. — М., 1978. — Т. 2.
6. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Предисловие // Сочинения. — М., 1959. — Т. 4.
7. Губерський Л. В., Кремень В. Г., Приятельчук А. О. та ін. Людина і світ: Підручник. — К., 2001.
8. Крилова С. Безсмертя особистості: ілюзія чи реальність? — К., 1999.
9. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. — М., 1990.
10. Мунье Э. Что такое персонализм? — М., 1944.
11. Попович М. В. Творчество и идея целостности // Світогляд і духовна творчість. — К., 1993.
12. Попович М. В. Раціональність і виміри людського буття. — К., 1997.
13. Попович М. Що таке філософія? // Філософська думка. — 2006. — № 1.
14. Табачковский В. Г. Человеческое мироотношение: данность или проблема? — К., 1993.
15. Философская антропология: словарь / Под редакцией Н. Хамитова. Издание 2-е. — К.: КНТ, 2014..

¹⁴ Здесь и далее указанные источники касаются проблемы, но могут не совпадать с позицией автора.

16. *Хамитов Н.* Одиночество в жизни и в тексте // *Философская и социологическая мысль.* — № 6, 1993.
17. *Хамитов Н., Гармаш Л., Крылова С.* Історія філософії: проблема людини. Вступ до філософської антропології як метаантропології. Навчальний посібник зі словником. Видання 3-є, доповнене та перероблене. – К., 2015.
18. *Хамитов Н., Крылова С.* Философский словарь. Человек и мир. – К., 2006.
19. *Шелер М.* Положение человека в космосе // *Избранные произведения.* – М.: Гнозис, 1994.
20. *Шелер М.* Философское мировоззрение // *Избранные произведения.* – М., 1994.
21. *Шинкарук В. И.* Философия и мировоззрение // *Человек и мир человека.* – К., 1977.
22. *Ясперс К.* Философская вера // *Смысл и назначение истории.* – М., 1991.

Философия как духовное разрешение основного противоречия своего времени и выход к трагическим противоречиям человеческого бытия

1. РАЗРЕШЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ КАК ОСНОВАНИЕ НОВОГО БЫТИЯ.
2. ПРОТИВОРЕЧИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ И ИХ РАЗРЕШЕНИЕ.
3. ФИЛОСОФИЯ И ТРАГИЧЕСКИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ.

§ 23

Предварительное замечание

Рассматривая философию с точки зрения ее содержания, мы сталкиваемся с достаточно трудной задачей. Ибо результатом предыдущей главы является утверждение о том, что философия есть не только познание. В связи с этим вряд ли возможно вычленить *специфический предмет философии* и показать, как он представлен в структуре философского знания. Например, если мы скажем, что предметом философии является мир в целом, а сама философия — его теоретической моделью, то придем к сужению содержания философии. Та форма, которую мы для нее нашли, требует более богатого содержания. **Философское бытие есть нечто несравнимо большее, чем философское познание.**

В этом смысле представляется корректным определить *философию как духовное разрешение основного противоречия эпохи*. Это определение позволяет утвердить *онтологический статус философии* — изобразить ее содержание не только как познание, но и как бытие.

Постараемся доказать это.

1. РАЗРЕШЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ КАК ОСНОВАНИЕ НОВОГО БЫТИЯ

§ 24

Понятие противоречия

Противоречие есть процесс взаимодействия противоположностей. Противоположности — это глубинно противостоящие начала в мире. Мир разделен на противоположности в пространстве и во времени. Человеку во

всей полноте его бытия дано переживание таких противоположностей, как женское и мужское.

При этом **противоположность сама может быть противоречием**. Она может быть противоречием *в своих пределах*. Так, женское и мужское, вступающая в противоречие, в результате которого появляется человеческая жизнь, несут в себе свои внутренние противоречия.

Наша обыденная практика часто учит нас, что противоречие является препятствием развития, которое нужно обойти. Смутная боязнь противоречий приводит к появлению целого ряда концепций, обосновывающих возможность и реальность жизни без них. Популярная ныне психология Дейла Карнеги есть учение о том, как избежать противоречий в общении. Для Карнеги искусство избегать противоречий есть искусство *избегать конфликтов* и в результате — влиять на людей. В этом есть смысл. Однако **противоречия не всегда имеют деструктивно-конфликтный исход**. Кроме того, назревшего противоречия можно избежать лишь *временно*.

Давайте признаем: постоянно попадая в противоречия с миром и самим собой, мы ощущаем, что они не только тупик, но и предел, за которым находится нечто новое. Избегая противоречий и устремляясь от них, обыденное мировоззрение *теряет это новое*, ибо защищает свою завершенность и подобие гармонии. Однако этим оно обедняет себя. Жизнь наполняется скукой обыденности. **Реальность общения с людьми и радость от него заменяется манипулированием людьми**. Но противоречия все равно проникают в мир обыденности, и тогда люди, замкнувшись в нем, переживают катастрофу. Постигание этого позволило Эверетту Шострому написать замечательную книгу «Анти-Карнеги, или Человек-манипулятор».

Мудрый человек не боится противоречий в мышлении и жизни, а радуется им — они означают новые рубежи его мышления и жизни. Здесь уместно вспомнить древнетибетское изречение: «*Путник, научился ли ты радоваться препятствиям?..*»

Но любое ли взаимодействие противоположностей приводит к развитию?

Для ответа на этот вопрос вообразим спор двух людей по существенной для них проблеме. Когда возникает противоречие во взглядах, они могут разойтись, оставшись при своих мнениях и не приняв ничего нового.

Или один из них разубеждает другого, и тогда, **не развиваясь, торжествует лишь единственная точка зрения**.

Однако они могут объединить свои воззрения в третьей точке зрения, **которая одинаково возвышается над первой и второй, гармонически принимая их в себя**. Ясно, что именно такой исход спора наиболее конструктивен. Но для того, чтобы он стал возможен, обе точки зрения должны

быть достаточно богатыми и развитыми, чтобы ощутить свое несовершенство, односторонность и необходимость нового. Именно тогда противоречие между ними и создает это новое.

Действительно, противоречия не всегда приводят к развитию. Незрелые противоположности могут разойтись, не создавая ничего принципиально нового. С другой стороны, одна из противоположностей способна уничтожить вторую и *само противоречие* — мы получаем так называемый антагонизм.

И наконец, зрелые противоположности, вступив в противоречие, соединяются в синтезе как их гармонии и новом бытии. Такой синтез может быть назван разрешением противоречия.

Таким образом, мудрый человек принимает в свою жизнь не все противоречия, а только те, которые реально ведут к синтезу и появлению нового бытия, освобождающего из круговорота обыденности. Однако более глубокая мудрость заключается не только в способности отделять *конструктивные* противоречия жизни от *деструктивных*, но и в способности **развивать** деструктивные как *временно незрелые* в конструктивные.

Эта мысль чрезвычайно важна для понимания сущности философии. Постараемся развернуть ее.

Конструктивные противоречия приводят к развитию. Если мы будем трактовать мудрость только как *выбор* конструктивных противоречий как чего-то заданного извне, то мы ограничим ее как *свободу развития себя* — развития собственных противоречий. **Мудрость есть разрешение не только готовых противоречий, но и гармонизация самого процесса их возникновения.**

При этом существенной чертой мудрости и вырастающей из нее философии является стремление личности увидеть противоречия мира *как свои собственные*, а глубоко личные и сокровенные противоречия — пережить *как мировые*. Человек перестает быть отчужденным от мировой гармонии. Разрешая противоречия **себя как мира и мира как себя**, он творит эту гармонию и становится интимно близким ей. Он универсализируется, обретая бесконечную полноту жизни и утрачивая неизбежное одиночество человека обыденности.

Именно поэтому **мудрость есть жизнь личности, достигшей гармонии с собой и миром.**

§ 25

Мудрость как предпосылка философии

Тождественна ли мудрость философии? И да, и нет. У мудреца гармония как полнота и целостность его личности *замкнута в его жизни*. Она есть

переживание и бытие, но часто она невыразима в словах. Немота этой гармонии есть следствие того, что она — слишком отстраненно-субъективный способ соединения себя и мира. У философа гармония осознается, попадает в стихию слова и через текст становится доступной другим людям. Философ платит за это разрывом между жизнью и текстом и нарушением гармонии собственной жизни. Создавая текст, говоря о разрешении противоречий и гармонии, он *пытается наполнить гармонией все человечество*. В этом он подобен Прометею.

Все это позволяет заявить о том, что **мудрость есть предпосылка философии**. До конца развернувшаяся философия принимает ее в себя, объединяя *бытие в гармонии и мышление о ней*. Молчащая мудрость начинает говорить. И это — голос философии.

Такой голос побеждает извечное одиночество мудреца — парадоксальную ауру над личностью, соединившей себя и мир. Ибо мудрец, победивший одиночество в толпе обыденности, приобретает *одиночество владения только своей гармонией*. Становясь философом, он предлагает это видение всем мыслящим и свободным, ожидая от них Ответа.

§ 26

Персонализация и объективация в философском тексте

Мудрец есть еще личность *эгоистической гармонии*. Он добивается непосредственной гармонии. Непосредственная гармония — это гармония, не опосредованная существованием текста. Мудрец жертвует экзистенцией текста ради гармонизации экзистенции жизни.

Создавая текст, философ приходит к греху *объективации* идей, их охлаждению и отрыву от жизни. **Под объективацией можно понимать процесс выражения творческого состояния в некоем материале**. Но в тексте происходит не только объективация. *Текст — это постоянное соперничество противоположных процессов — объективации и персонализации*. Персонализация есть одухотворение вещного мира, внесение в стихию анонимных собственного Я и Я своих героев. Гениальность текста определяется доминированием персонализации над объективацией.

Чем в большей степени философ действительно ставит и разрешает противоречия человеческого бытия, тем в большей степени его текст наполнен жизнью, персонифицирован, имеет свое Я, в котором угадывается Я философа.

§ 27

*Разрешение противоречия
мудрости и философии*

Философ как Прометей спускается с Олимпа личной гармонии мудрости на землю. Но он приносит с собой огонь мудрости и, отдавая его всем в тексте, стремится поднять этот огонь в небо *над* Олимпом.

Философия поэтому есть преодоление мудрости. И вместе с тем, она — любовь к ней. Она выступает любовью к мудрости, ибо любит ее как свое предшествующее бытие и предыдущую гармонию. Она является преодолением мудрости, ибо должна преодолеть и это бытие, и эту гармонию.

Мудрость есть интуитивное *переживание* истины мира и достижение гармонии в нем. Философия рождается как *понимание* истины и гармонии. Перед философией стоит задача их развернутого постижения, которое возможно только в слове. Но это не означает замену переживания объяснением. *Лишь соединяя переживание и понимание, философия становится собой.*

Истинная мудрость стремится стать философией. Истинная философия стремится не забывать о мудрости, чтобы сотворить ее в новом качестве.

§ 28

Форма и содержание философии

Все сказанное подтверждает и углубляет вывод о том, что философия может быть только системой отношений философа, его текста и мира. Содержание философии как разрешение противоречий мира и личности требует именно этой формы. И наоборот: такая форма предполагает действительное разрешение противоречий — не только в мышлении, *но и в бытии.*

Какие же именно противоречия разрешает философия? Ответ на этот вопрос позволит нам углубить понятие взаимодействия формы и содержания философии.

2. ПРОТИВОРЕЧИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ
И ИХ РАЗРЕШЕНИЕ

§ 29

Противоречия человеческого бытия и творчества

Противоречия, приводящие к синтезу противоположностей, мы назвали конструктивными. Исходя из традиции немецкой классической философии (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель), их можно еще определить как *диалек-*

тические¹⁵. Нетрудно увидеть, что именно разрешение таких противоречий приводит к эволюции Вселенной на всех ее уровнях — это не только *противоречия разума*, но и *противоречия бытия*. Соединяя противоположности, они приводят к высшему обновлению реальности.

Отсюда понятно, что противоречия человеческого бытия, разрешаясь, движут это бытие. Противоречия эти могут разрешаться только в акте творчества. Или иначе: **только творчество есть процесс разрешения противоречий, ставших препятствием развития человечества**. Поэтому именно творчество является бытием человека *на пределе и за пределом*.

Только противоречия, возникающие в процессе творчества, выступают реальностью, соединяющей **мышление о бытии и само бытие**. И бытие здесь может трактоваться весьма широко — как бытие мира. Разрешение противоречий в творческой деятельности развивает мир человека, а вместе с ним — и весь мир в целом.

§ 30

Философия как форма творчества

Из предположения, что философия есть бытие, а не просто познание, с необходимостью следует вывод: **философия выступает не только формой познания мира, но и формой творчества**. А значит, она еще и поэтому причастна к *разрешению* противоречий.

Но все ли противоречия человеческого бытия берется разрешать философия? Ясно, что речь не может идти о *частных* противоречиях человеческого бытия. Эти противоречия также *не могут быть внеисторическими* — ибо философия так или иначе включена в контекст своей эпохи. Философские произведения написаны на языке своего времени и стремятся изменить прежде всего это время. Другое дело, что философ, творя свои произведения, желает перевести свое время в Вечность, возвысить его до Вечности, очистив от всего случайного и тленного.

§ 31

Основное противоречие времени

Здесь очень важно проследить логику взаимодействия понятий «время», «эпоха», «Вечность».

Понятие эпохи, войдя в личностное восприятие, становится тождественным понятию времени. Время есть эпоха, текущая сквозь личность, часто *независимо от нее*, но иногда — и *благодаря личности*.

¹⁵ Термин «диалектика» в русле этой традиции означает учение о развитии через разрешение противоречия, а также сам процесс развития — как мышления, так и бытия.

Когда к слову «время» добавляется «наше», оно наполняется силой, глубоко ранящей человека — и философа в том числе. В словосочетании «*наше время*» есть вызов *времени как таковому* — потоку, превращающему будущее в музейное пространство прошлого. В нем содержится намек на Вечность, и за ним скрывается нечто неповторимое, персонально окрашенное, то, что достойно небезразличия и бессмертия. Поэтому мысль о возможности **основного противоречия времени**, к которому сходятся все остальные, обретая начало и конец, не может не волновать.

В основном противоречии времени чувствуется тайна, разгадав которую, можно пережить единство со временем и освободиться от него. Это *тайна будущего* — ибо, разрешаясь, *основное противоречие времени порождает новое время-эпоху*¹⁶. Но это и *тайна Вечности* — разрешение основного противоречия времени наполняет время вечным смыслом, который не может перейти только в будущее, а возносится — теперь и навсегда — во Всеединство Времен.

§ 32

Духовное разрешение основного противоречия времени

Итак, философ открывается соединению частных противоречий времени в основное и разрешает его в своем творчестве. Любая философская система есть развернутый результат такого разрешения.

Это разрешение мы назовем духовным. На первый взгляд кажется, что духовное разрешение основного противоречия времени является достаточно иллюзорным и незавершенным — оно осуществляется в сфере духовной жизни и лишь предполагает действительное разрешение во всей остальной жизни социума — жизни практической.

Но это не совсем так. Вся остальная жизнь социума как практика может войти в разрешение основного противоречия времени, **лишь одухотворяясь и сама становясь духовной жизнью**. Иначе *глобальность* такого противоречия недоступна ей. Отсюда следует, что, разрешая основное противоречие своего времени, философия пытается одухотворить все бытие человека, а духовную жизнь сделать бытием и практикой.

Это приводит нас к мысли об исключительной актуальности философии в бытии человека. Ведь до тех пор, пока основное противоречие времени не осознано и не освоено, локальные противоречия властвуют над человеком и обществом. Отсутствует точка зрения, возвышающаяся над ними, и точка опоры, позволяющая их преодолеть.

¹⁶ Эпоха есть время, текущее сквозь сообщество личностей. Именно поэтому понятия основного противоречия времени и основного противоречия эпохи близки по смыслу и одновременно достаточно различны.

Здесь нужно сделать два важных замечания:

Во-первых, философия берет основное противоречие своего времени не как что-то готовое и заданное, но и возвращает, созидает его в своих текстах, наращивая взаимную напряженность противоположностей, и только после этого разрешает его.

Во-вторых, философия пытается поднять до основного противоречия времени «практическое» бытие своего времени и всех времен, возвышая над мелочной суетливостью обыденных противоречий.

А значит, философия может быть названа духовной практикой, творящей основы своего времени. Или еще глубже: *философия может быть названа способом создания духовного бытия своего времени, самодвижением духовного бытия.*

Возникает закономерный вопрос: каковы взаимоотношения философии с религией и искусством, которые тоже могут претендовать на роль создателей духовного бытия эпохи? Мы ответим на него чуть позже. А пока углубимся в следствия, вытекающие из понятия философии как духовного разрешения основного противоречия времени.

§ 33

Философия и дух времени

Через осознание и разрешение основного противоречия своего времени философия выходит к противоречиям человеческого бытия, понижающим все времена. Они концентрируются и актуализируются в основном противоречии времени, становясь достоянием *философского бытия* эпохи и через него входя во все остальные сферы ее бытия.

Проявленность вечных противоречий человеческого бытия в некоем времени рождает дух этого времени. Философия не только отражает дух времени, но и творит его. Более того. *Философия творит дух времени, превращая его в дух Вселенной и дух Вечности.*

Это позволяет философским учениям переходить от одного времени к другому, оставаясь актуальными и значимыми на протяжении всей истории человеческого рода.

§ 34

Философия как преодоление замкнутого характера мудрости

Основное противоречие времени разрешается философом только путем перехода к пограничному состоянию своей личности — экзистенции. Философ должен переживать это противоречие в своих поступках, воспри-

нять как свое *личное* противоречие и лишь затем выразить его в текстах как *всеобщее*. В этом он становится сверх-мудрецом. Соединяясь с жизнью, измученной неразрешенностью основного противоречия времени, философ порождает в текстах новую жизнь как нечто принципиально иное и запредельное.

Эта новая жизнь трагически распахнута навстречу человечеству. Если мудрец умеет замкнуться в своей гармонии, сохраняя ее для своей жизни, то философ, выдвигая разрешение основного противоречия времени в развернутые тексты, должен еще преодолеть *трагизм раскрытости*, преодолеть опасность вырождения философии до уровня идеологических построений. Однако философ и философия призваны именно победить и преодолеть этот трагизм, а не устранить его, возвращаясь к замкнутому на себя бытию мудреца и мудрости.

Это может внести новую полноту в жизнь философа и окружающего мира.

§ 35

Трагичность философии в ее времени

Разрешая основное противоречие своего времени, философия воспринимает его как трагическое — недоступное современности в ее обыденном бытии. Трагическое противоречие есть противоречие принципиально неразрешимое в некоем времени. Философия берется разрешать его, и ее усилия изменить свое время также завершаются трагически — современность не желает, да и не может услышать философию.

Вот почему **философия всегда более доступна не настоящему, а будущему — времени, когда происходит разрешение основного противоречия предшествующей эпохи не только в сфере духа, но и в непосредственной практике.**

Только будущее *способно оценить философию до конца*. Настоящее часто отвергает философию и иронизирует над ее пророчествами. При этом оно часто отвергает *свое действительное будущее* и иронизирует *над своей причастностью к Вечности*.

Но доведя трагизм основного противоречия эпохи до завершения, философия освобождает от страдания, созидавая мир новой, потусторонней обыденному и временному бытию гармонии. Поэтому философия как никакая другая форма жизни ведет человека к его запредельному бытию.

Однако для постижения этого запредельного бытия необходимо осознать и разрешить не только основное противоречие эпохи.

3. ФИЛОСОФИЯ И ТРАГИЧЕСКИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

§ 36

Философия как метаистория. Первоначальное понятие метаантропологии

Сквозь призму основного противоречия своего времени философ видит глобальные противоречия иных времен и миров.

Возможны ли противоречия, которые пронизывают все времена и миры человека?

Если мы допустим их существование, то назовем их не только вечными, но и *мета-историческими*. Метаисторические противоречия *всегда трагические* — они не разрешимы до конца ни в одном времени человеческой истории¹⁷.

Но философия всегда стремится создать запредельную гармонию человека, *именно разрешая их*. Этим философия бросает вызов не только своему времени, но и всему человеческому мирозданию с его этническим пространством и историческим временем. **Философия творит гармонию, запредельную человеческой истории, гармонию, которая может быть только общим исходом истории. В этом смысле философия всегда есть не только метафизика, но и метаистория.**

Философия стремится перевести историю как поток, отягощенный трагическими неразрешимостями, в Вечность, освободившуюся от них. Поэтому она — бессознательно или осознанно — выступает учением о завершении истории — *эсхатологией* (от греческого *эсхатос* — конец и логос — *учение*). И это завершение философ уже сейчас переживает через свою экзистенцию, ведущую его в запредельность себя и всей истории.

Метаистория есть и личностное бытие, и бытие мира. Эту идею глубоко пережил Бердяев. «Эсхатологическое сознание, — пишет он, — означает переход от истории к метаистории. История происходит в своем историческом времени, вставленном во время космическое. Метаистория же вкоренена во времени экзистенциальном и лишь прорывается во время историческое. В истории могут начаться события, которые все более будут принимать характер метаисторический и это будет как бы время исторических чудес. Два выхода открываются в вечность: индивидуальный выход через мгновение и исторический выход через конец истории и мира»¹⁸.

¹⁷ Метаисторические противоречия поэтому являются в известном смысле и *сверх-человеческими*.

¹⁸ Бердяев Н. Самопознание. — М., 1991. — С. 310.

Философия как метаистория есть духовная победа над трагичностью человеческой истории. **Метаистория выступает развитием метафизики — философии оснований человека и мира — до философии пределов истории и эсхатологии.**

Метаистория столь же возвышается над метафизикой, как человеческая история возвышается над всей физикой мира. Но метаистория должна развиваться дальше, становясь *метаантропологией — учением о предельном и запредельном бытии человека и фундаментальных тенденциях его эволюционирования.*

Однако какие трагические противоречия может разрешать философия в качестве метаистории и метаантропологии? Эти противоречия мы могли бы назвать *трагическими противоречиями человеческого бытия.*

§ 37

Трагические противоречия человеческого бытия

Можно выделить четыре группы трагических противоречий, единых для всей человеческой истории. Это противоречия, переживаемые в экзистенции *детства, юности, молодости и зрелости.* Каждая следующая пора жизни принимает по наследству трагические противоречия предыдущей, развивает их в новые, но при этом сохраняет прежние. Противоречия эти проходят через существование каждого. Однако для философа постижение и разрешение их составляет смысл жизни.

Трагические противоречия в обыденности невидимы, хотя их скрытая тяжесть напоминает о себе; они обнажаются для нас только в бытии-на-пределе. Большинство не может вынести их разрушающего и творящего света, стремясь уйти от своего предельного бытия в сумерки привычного. Это замечательно выразил Платон в своем образе узников в Пещере, сидящих спиной к трагическому свету истины и освобождения. Философ же идет до конца, поднимаясь на вершину осознания трагичности себя и мира.

Постараемся найти имена для трагических противоречий человеческого бытия.

I. ТРАГИЧЕСКИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ ДЕТСТВА: ВЕЧНОЕ И ВРЕМЕННОЕ

1. Противоречие жизни и смерти

Это противоречие выступает изначальным; именно с него начинается постижение трагичности бытия. Установленный психологами факт: на ру-

беже семилетнего возраста дети задают вопрос о собственной конечности и, не найдя ответа, уносят его как травму во тьму бессознательного.

2. Противоречие духа, души и тела

Такое противоречие выступает углублением и прояснением первого. Оно рождает либо идею бессмертия личности как бессмертия души и духа, либо полагает угасание жизни личности вместе с телом.

3. Противоречие времени и Вечности

Противоречие времени и Вечности является синтезом первых двух — понятие времени порождается осознанием рождения тела в прошлом, развития в настоящем и разрушения-трансформации в будущем; Вечность вмещает в себя бытие духа и души как двух начал, составляющих неповторимость личности и побеждающих круговорот прошлого, настоящего и будущего.

II. ТРАГИЧЕСКИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ ЮНОСТИ: ДОБРОЕ И ЗЛОЕ НАЧАЛО В МИРЕ

1. Противоречие красоты и безобразия

Это противоречие открывается в начале эротического опыта человека; оно связано с острым переживанием первых влюбленностей и своего несовершенства в этих влюбленностях. Отрываясь от предшествующей внеэротической гармонии детства, подросток воспринимает себя по отношению к красоте мира как нечто страдательно-безобразное. Трагическое противоречие красоты и безобразия глубинно пережил Андерсен в образе «гадкого утенка», который выступает архетипом юности и ее символическим выражением. И это тем сильнее, чем больше подросток несет в себе черты странности и духовной необычности, которые впоследствии могут выделить его в мире людей.

2. Противоречие любви и свободы

Такое противоречие приходит как развитие предыдущего. Повзрослевшие юноша и девушка вступают в обостренно-интимное общение с красотой — разделенную влюбленность. При этом они переживают ее как нечто противостоящее их независимости. Осознание этого противоречия и попытка его разрешения приводят к представлениям о любви и свободе, которые соединяются между собой в более конструктивное взаимодействие, поднимающееся над антагонизмом влюбленности и независимости.

3. Противоречие добра и зла

Оно углубляет предшествующие и соединяет их в себе. Красота сливается с добром как *внутренней красотой*. Зло постигается как все противостоящее им. Единство любви и свободы глубинно переживается как добро. Их разорванность и разлад воспринимается как зло.

III. ТРАГИЧЕСКИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ МОЛОДОСТИ: ТВОРЧЕСТВО И МИР

1. Противоречие гармонии и отчуждения

Когда человек приходит к созидающей деятельности, он постигает, что его дилетантские способности, сколь угодно целостные и естественные, *должны быть разрушены и развиты в мастерстве*, чтобы потом выйти на новый уровень естественности и целостности. Однако изначальная гармония личности, переходящая в отчужденное состояние, часто замыкается *только в мастерстве*, не находя выхода в талантливость и гениальность — явления, для которых мастерство — лишь средство. Но переход в мастерство-отчуждение все же необходим...

Трагическое противоречие гармонии и отчуждения касается не только профессиональной деятельности — оно является всеобще-духовным противоречием становления личности. Но оно также — всеобщее противоречие бытия мира за пределами человека. Так, например, молодой Маркс говорит о социальном отчуждении человека — отчуждении от гармонии доклассового общества, приводящем к отчуждению человека от общества, самого себя, другого человека, природы, продукта и процесса собственного труда¹⁹, а Эрих Фромм рассматривает отчуждение как результат отрицания человечеством гармонии природного бытия. Поэтому для Фромма человек, «утерявший единство с природой, становится вечным странником (таким, как Одиссей, Эдип, Авраам, Фауст); он вынужден идти вперед и постоянным усилием познавать непознанное...»²⁰

Таким образом, противоречие гармонии и отчуждения, выступая экзистенциальным и личным, есть противоречие всего человеческого рода, ушедшего от гармонии природного бытия, но так пока и не создавшего адекватной ей гармонии человеческого мира.

2. Противоречие веры и разума

Приходя к высшим уровням творчества, наполненным мастерством, человек приходит к *необходимости соединить веру и разум*. Творчество на такой высоте требует *мировоззренческой целостности* — гармонии оснований и выводов. Вера и разум могут соединяться в синтезе, но могут и вступать в антагонизм, порождая разорванность и страдание в творческом акте.

3. Противоречие творчества и познания

Противоречие гармонии и отчуждения и противоречие веры и разума, объединившись, порождают новое трагическое противоречие: творчества и

¹⁹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Гл. Отчужденный труд // К. Маркс, Ф. Энгельс. Из ранних произведений. — М., 1956.

²⁰ Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. — М., 1989. — С. 159.

познания, которое может быть понято также как противоречие *одиночества и общения*. Постигание этого противоречия есть дальнейшее углубление в бытие свободы. Если в предшествующей эпохе — эпохе юности — свобода соединяется с любовью, то теперь она постигается через творчество. Благодаря этому и любовь начинает восприниматься как творчество.

Превращение противоречия творчества и познания в антагонизм либо приводит к *абсолютному одиночеству творца*, либо *обезличивает познающего*. Разрешаясь конструктивно, это противоречие порождает творчество, обогащенное познанием, и познание, завершающееся творчеством. Это знаменует выход в эпоху духовной и душевной зрелости с ее противоречиями.

IV. ТРАГИЧЕСКИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ ЗРЕЛОСТИ: ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ И БОЖЕСТВЕННОЕ

1. Противоречие Святого, Героя и Гения

Обретая опыт постижения вечного и временного, духовной и душевной жизни, переживая трагический конфликт добра и зла и соединив в своей личности творчество и познание, человек, который идет дальше по духовному пути, приходит к бытию Святого, Героя или Гения. Он видит трагическую разорванность этих трех путей выхода человека за свои пределы и вместе с тем — необходимость соединения их. Это соединение приводит к выходу за пределы человеческого в нечто запредельное — сверхчеловеческое и богочеловеческое. Оно есть конкретизация, углубление и разрешение открывшегося ранее противоречивого единства души, тела и духа.

2. Противоречие женского и мужского

Преодоление разделенности святости, героизма и гениальности в человеческом бытии требует разрешения еще одного противоречия. Это противоречие женского и мужского. В зрелости человек неизбежно приходит к постижению духовной взаимообусловленности этих двух начал и необходимости их возвышения в некоем новом творческом качестве. Конструктивное разрешение противоречия женского и мужского приводит к *пониманию их различия как душевности и духовности* и постижению их соединения не только на уровне телесности. Под душевностью здесь понимается способность к любви и состраданию и проявление этой способности, под духовностью — способность к творческому порыву и реальность этого порыва. Противоречие женского и мужского есть, таким образом, углубление противоречий тела, духа и души, любви и свободы, а также по-новому понятое противоречие Святого, Героя и Гения.

К чему может привести его разрешение? Оно приводит к идее *андрогинизма*. Образ андрогина выражает существо, *соединяющее во всеполноте*

черты мужского и женского начал. Этот образ восходит к античным временам, беря начало в мифе, рассказанном Платоном в диалоге «Пир» устами Аристофана²¹. Идее и образу андрогина соответствуют идея и образ Дао в древнекитайской культуре и философии. Дао выступает началом, соединяющим в целое мужское и женское — Ян и Инь, и олицетворяет собой *всеобщую гармонию мира, одновременно являясь и путем в ней.*

3. Противоречие человека и Бога

Это противоречие выступает итогом разрешения и одновременно неразрешимости первых двух противоречий зрелости, а вместе с ними — *всех остальных трагических противоречий человека.* Без разрешения противоречия человека и Бога все остальные противоречия разрешаются неполно и неокончательно. В этом противоречии сконцентрирована тайна человеческого бытия и человеческой истории, ибо идея Бога есть идея абсолютного разрешения и преодоления всех трагизмов человека и его истории. В нем снимаются противоречия Вечности и времени, добра и зла, творчества и познания; в нем находят завершение противоречие Святого, Героя и Гения, а также женского и мужского.

От того, как разрешается противоречие человека и Бога, зависит вся система отношения человека к миру и самому себе. Как и любое другое противоречие, оно может разрешаться конструктивно и деструктивно. Представляет значительный интерес опыт его разрешения в европейской культуре. Это поможет нам подойти к пониманию *основного противоречия нашего времени, времени рубежа тысячелетий.*

В трагическом противоречии человека и Бога сконцентрирована высшая предельность человеческого бытия. Однако приблизиться к постижению этого противоречия и возможностям его разрешения можно, только пройдя через осознание *предшествующих* ему трагических противоречий. Мы сделаем это во второй книге нашего курса лекций.

Сейчас же подведем итоги главы и сформулируем выводы.

§ 38

Выводы и перспективы.

Философия в единстве формы и содержания

1. Противоречие есть процесс взаимодействия противоположностей, который может завершиться и конструктивно, и деструктивно. В первом случае мы получаем синтез, гармонию и *новое бытие*; во втором — либо уничтожение одной противоположностью другой, либо размежевание противоположностей; и то, и другое приводит к остановке развития.

²¹ См.: Платон. Пир // Собр. соч. В 4 т. — Т. 2. — С. 98-102.

2. Противоречия человеческого бытия разрешаются только в творческом акте через сознательную деятельность людей — проходя путь от духовного к практическому.

3. Мудрость заключается в способности разрешать противоречия конструктивно, порождая новое бытие; более того, она проявляется в способности превращать деструктивные противоречия в конструктивные.

4. В отличие от мудреца, философ подходит к разрешению противоречий человеческого бытия *через текст*. Этим он разрушает свою непосредственную гармонию, но приближается к созданию новой гармонии — гармонии, выходящей за пределы только своей личности.

5. Разрешая противоречия жизни, философ подступает к основному противоречию своего времени, а уже через него поднимается к вечным противоречиям человеческого бытия.

6. Вечные противоречия — это трагические противоречия, ибо они не разрешимы ни в одном из времен человеческой истории.

7. Сказанное позволяет определить философию вообще и философию человека — в частности — не только как *метафизику*, но и как *метаисторию* — философию трагических противоречий человека, стремление к разрешению которых выводит человека за пределы его истории. Философия как метаистория преодолевает вечный характер трагических противоречий, делает их историческими — ибо говорит о необходимости и возможности их разрешения. Однако эти противоречия остаются и вечными, ведь, непрерывно разрешаясь, продолжают быть источником развития.

8. Углубляясь в постижение трагических противоречий человеческого бытия, метаистория становится *метаантропологией* — философией пределов человека и человеческого. Различие метаистории и метаантропологии — в подходе к разрешению трагических противоречий человеческого бытия. Метаистория останавливается на уровне гармонизации общества, метаантропология обращается прежде всего к развитию личности человека, его телесности, психики, духовных и душевных возможностей.

9. Обобщая все сказанное, дадим определение философии человека, совпадающее с определением философии вообще. **Философия есть система отношений философа, его текста и мира, содержанием которой выступает духовное разрешение основного противоречия своего времени и через него — вечных трагических противоречий человеческого бытия.**

Это определение позволяет более полно осознать интимное тождество философии как таковой и философии человека. Любовь к мудрости становится собой, лишь превращаясь в любовь к человеку. Но подлинная любовь к человеку возможна лишь через постижение пределов человеческого, превращающее философию из метафизики в метаантропологию.

СПИСОК РЕКОМЕНДОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н. Философия свободного духа. — М., 1994.
2. Бердяев Н. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Философия свободного духа. — М., 1994.
3. Бичко І. В. Софійність діалектичного мислення // Світогляд і духовна творчість. — К., 1993.
4. Валевский А. Вопрос как феномен философии и культуры // Философская и социологическая мысль. — № 12. — 1993.
5. Вілков В. Ю., Салтовський О. І. Людина і світ. — К., 2004.
6. Мунье Э. Персонализм.— М., 1992.
7. Платон. О государстве // Собр. соч. В 4 т. — М., 1971. — Т. 3, ч. 1.
8. Платон. Пир // Собр. соч. — М., 1993. — Т. 2.
9. Попович М.В. Рациональність і виміри людського буття. — К., 1997.
10. Табачковський В.Г., Булатов М.О., Хамітов Н.В. та ін. Філософія. Світ людини. Курс лекцій. — К., 2003.
11. Унамуну М. О трагическом чувстве жизни.— К., 1996.
12. Философская антропология: словарь / Под редакцией Н. Хамитова. Издание 2-е. — К.: КНТ, 2014.
13. Фромм Э. Душа человека.— М., 1992.
14. Хамитов Н. Освобождение от обыденности: искусство как разрешение противоречий жизни. — К., 1995.
15. Хамітов Н. Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології.— К., 2000.
16. Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь. Человек и мир. — К., 2006.
17. Шостром Э. Анти-Карнеги, или Человек-манипулятор. — Минск, 1992.

Философия как наука и искусство

1. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.
2. ЭССЕИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.
3. ФИЛОСОФСКОЕ ИСКУССТВО.
4. ПРОБЛЕМА ВЗАИМОВЛИЯНИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ, ЭССЕИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОГО ИСКУССТВА.

§ 39

Предварительное замечание

Во второй главе мы определили философию как такую систему отношений философа, его текста и мира, в которой происходит духовное решение основного противоречия эпохи и метавременных трагических противоречий человеческого бытия. Мы получили определение философии в единстве ее формы и содержания.

Теперь перед нами стоит задача увидеть *оформленность философии в культуре*. В каких культурно значимых формах может происходить решение основного противоречия своего времени и вечных противоречий человеческого бытия?

Уже тот очевидный факт, что философия тесно взаимодействует с разными формами культуры, говорит о том, что **ее собственные проявления также могут быть различны**. Учитывая, что философия есть не только познание бытия, но и творение его, мы можем предположить: философия выходит к разрешению основного противоречия своего времени и выраженных в нем вечных противоречий и в *теоретической форме*, и в *образно-художественной*. Между ними можно допустить наличие промежуточного этапа, который в культуре чаще всего выражается как философское эссе (от французского *essai* — опыт, набросок). Эссе — это жанр, в котором ярко выражена индивидуальная позиция автора, соединяющаяся с парадоксальным изложением.

В результате мы получаем три формы проявления философии в культуре:

- 1) теоретическую философию;
- 2) философскую эссенстику (эссенстическую философию);
- 3) философское искусство.

Охарактеризуем их.

1. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 40

Первоначальное определение теоретической философии

Под теоретической философией можно понимать способ философствования в понятиях и категориях. Он осуществляется через так называемое дискурсивное мышление (от латинского **diskurs** — рассуждение, довод, аргумент). Поэтому теоретическую философию можно назвать **дискурсивной**. (Однако далее мы увидим, что теоретическая философия *не сводится лишь к дискурсивной*.)

Для того чтобы понять сущность теоретической философии, нужно понять сущность *понятийного мышления*. Для этого нам необходимо разобратся в том, что такое **понятие**.

Понятие есть форма выражения всеобщего через абстрактное и единичное. Понятие — это всегда абстракция. Абстракция выражает реальность, *превращая ее в объект*, — останавливая и ограничивая ее. *Объект есть часть реальности, подвергшаяся теоретическому познанию.* Эта часть вырвана из целостности Вселенной и ее жизни, и уже потому она безжизненна и абстрактна.

Система объектов, то общее, что есть в них, дает нам *предмет понятийного мышления* — он также часть реальности, которая выделяется той или иной наукой. Но предмет понятийного мышления есть часть реальности *на стыке мышления и бытия*. Постигая предмет как *единство объектов*, понятийное мышление стремится преодолеть свой абстрактный характер в логическом движении, конкретизирующем понятия и видение мира через понятия. Логическое движение понятий как абстракций, *будучи завершенным*, дает нам **теории**, выступающие *понятийными моделями реальности*.

Теоретическая философия пытается построить модель мира в целом. Это утверждение вытекает из всех наших предшествующих рассуждений о феномене философии. Отсюда представляется логичным первоначально определить теоретическую философию как **понятийное моделирование мира в целом**.

Всемирно известными представителями теоретической философии являются Аристотель, Кант, Гегель, Гуссерль.

*Интеллектуальное и чувственно-ценностное
в теоретической философии: явление категории*

Понятийное мышление мы можем связать прежде всего с интеллектом. Интеллект всегда оперирует с абстракциями, пытаясь отвлечься от чувств и ценностей, переживание которых приводит нас к образно-целостному видению мира. Швейцарский психоаналитик и философ Карл Густав Юнг удачно подметил это:

«Чувство и мышление мешают друг другу. Поэтому если вы намерены мыслить по-научному или по-философски бесстрастно, то придется отказать от чувственной шкалы ценностей. Здесь вас не должны заботить чувства, иначе вам чего доброго начнет казаться, что размышлять о свободе воли значительно важнее, нежели, к примеру, заниматься классификацией вшей»²².

Противопоставляя интеллект и чувства, Юнг говорит о необходимости и чувственного постижения реальности, недоступного науке. «С точки зрения чувства, — пишет он, — объекты различаются не только фактически, но и ценностно. Ценности — неважная подпорка для интеллекта, но все же они существуют и, более того — являются важной психологической функцией. Для того, чтобы получить целостную картину мира, совершенно необходимо учитывать ценностный аспект. В противном случае вы попадете в беду»²³.

Итак, бегство понятийного мышления от чувственного и ценностного есть *бегство от целостности*. Занимаясь классификацией вшей или рассуждая о свободе воли человека, интеллект занимается *одними и теми же мыслительными операциями*. Свое чувственное **равно-душие** и **равно-значие** интеллект переносит на свои предметы. Отсюда в цивилизации XX века появляется идея о том, что все во Вселенной равноценно, что атом столь же ценен, как и человек, что обыденность столь же ценна, как творческая жизнь и т. д.

Такое искажение реального положения вещей является неизбежным следствием сугубо рационалистического, интеллектуально-понятийного отношения к миру. *Мировая иерархия — следствие эволюции мира* — затемняется в умах строгих исследователей. Объемная картина Вселенной превращается в плоскость и, словно скатерть, ложится на столы в кабинетах ученых. Звезды превращаются в *плоские схемы звезд*, человек — в *схему человека, выражающую лишь его телесность*.

²² Юнг К. Г. Тэвистокские лекции. — К., 1995. — С. 9-10.

²³ Там же. — С. 10.

Интеллект познает мир, дробя его на объекты и обобщая их. Для этого необходимо отвлечься от чувственных и оценочных представлений обыденности, тормозящих понятийное обобщение *как движение от явления к сущности*.

Так рождается наука. Познавая мир в отвлечении от чувственного *как обыденного*, наука создает пафос рационального, логического и интеллектуального. Эти начала должны преодолеть и превзойти чувственное и оценочное. И это действительно так, если речь идет о чувствах и оценках обыденности. *Однако чувства и ценности могут существовать и за пределами обыденности*. Более того, они могут возвышаться над понятийным постижением мира.

Наука часто забывает, что в своих основаниях рациональное, логическое и интеллектуальное опирается на аксиомы, *которые недоказуемы лишь логически*. С другой стороны, наука, порождающая теоретические модели своего предмета, с необходимостью нуждается в чувственном и оценочном, **чтобы войти в более широкий контекст культуры**. Без этого наука напоминает глухонемого, который не хочет найти способы общения с окружающей мировой целостностью и довольствуется своими пределами, называя их *пределами мира*.

Отсюда мы можем прийти к пониманию **категорий теоретической философии**. Категории теоретической философии — это понятия, абстрактно-рациональная замкнутость которых раздвинута чувственным и ценностным — **личностным**. *Философские категории отличаются от понятий именно личностной наполненностью их*. Они выступают мостиками между понятиями разных наук. Более того, — *они соединяют науку и всю остальную культуру*.

Именно это делает категории теоретической философии предельно общими, **универсальными** понятиями. Более глубокое размышление позволяет нам увидеть, что такие *категории отделяются от понятий вообще*, ибо **универсальные понятия противоречат определению понятия**. Философская категория есть нечто, вышедшее за пределы понятийного. В ней соединяются абстрактно-понятийное и чувственно-целостное.

Благодаря такому соединению *философские категории выражают целостность мира* и являются значимыми для любой системы частного познания и творчества в культуре.

Частное познание — научное познание — есть *анализирующее познание*. Это познание, разъединяющее мир. Философское познание как универсально-категориальное есть *синтезирующее познание*, познание, творчески объединяющее ранее разделенное науками. *Анализ в науке безграничен, синтез же имеет свои пределы*. **Эти пределы являются пределами ее предмета**. Если наука выходит за пределы предмета, *она становится философией*.

Когда такое возможно? В ситуациях глобальных кризисов и открытий в науке. В это время возникает необходимость встать на более широкое основание, ибо прежнее превращается в *темницу науки*. **Выходя за пределы своего предмета, наука выходит за пределы понятий, связанных с предметом, и поднимается к философским категориям.** В результате кризисное бытие науки приближает ее к бытию теоретической философии.

Философские категории выражают всеобщие связи и отношения мира. Каждая категория есть синоним всеобщих связей и отношений, существующих *за пределами философского познания*. И вместе с тем это категории *самой философии* — предельные способы ее бытия, открывающиеся личности философа через его существование. *Содержание философских категорий есть результат встречи экзистенциально-личностного и всеобще-мирового.* Такая встреча делает категории теоретической философии — потусторонние по отношению к человеческому бытию, максимально удаленные от него и трансцендентные — внутренними стержнями человеческого бытия.

Теоретическая философия есть постижение проявления всеобщих категорий мира в культуре и в личности, творящей культуру. Она постигает их как нечто априорное — *выходящее за рамки обыденного опыта* и глобально-синтетическое. Именно это делает теоретическую философию *метафизикой* — учением об основах бытия, лежащих за пределами практического и теоретического опыта человека. Отсюда понятны слова Иммануила Канта, который так определяет задачу метафизики (или «чистого разума» в его терминологии): «Истинная ... задача чистого разума заключается в следующем вопросе: как возможны априорные синтетические суждения?»²⁴

Все это позволяет нам дать более полное определение теоретической философии: **теоретическая философия есть понятийное и категориальное моделирование мира в целом, в котором соединяются интеллектуально-рациональное и чувственно-оценочное, образное.**

При этом мы должны отметить один важный факт — *понятийное в теоретической философии все же доминирует над образным*. Именно в этом ее специфика как *теоретической философии* и необходимость ее **дополнения другими формами философствования**.

Если же в теоретической философии понятие *однозначно* и агрессивно доминирует над чувственным, то именно такую теоретическую философию мы назовем *дискурсивной философией*. Таким образом, мы пришли к следующим выводам:

- 1) теоретическая философия может быть неоднородной;
- 2) дискурсивная философия составляет лишь часть теоретической.

²⁴ Кант И. Критика чистого разума // Сочинения: В 6 т. — М., 1964. — Т. 3. — С. 199.

§ 42

Является ли теоретическая философия наукой?

Исходя из приведенных выше рассуждений, на этот вопрос можно дать двоякий ответ.

Так же, как и наука, философия создает теоретическую модель мира, в ней существуют *вероятностные системы понятий* — гипотезы, а также *доказанные практически и логически* — **теории**.

Однако, в отличие от науки, философия есть учение о мире в целом — *учение о категориях как основаниях*. Это учение об основаниях бытия всего мира, **онтология** (от греческих **онтос** — сущее и **логос** — слово, учение).

Но учение о бытии с необходимостью требует *понимания нашего мышления о бытии*. Поэтому теоретическая философия есть учение об основаниях и возможности познания бытия в мышлении — **гносеология** — (от греческих **гносис** — знание и **логос** — учение).

По отношению к науке — специальному познанию, **познанию аспектов и частей мира** теоретическая философия выступает *ее всеобщим категориальным основанием*. Она позволяет прояснить науке ее частные проблемы, говоря о проблемах всеобщих. Как мы увидели выше, это особенно важно в критических ситуациях существования науки, *когда открываются противоречия между новыми фактами и старыми теориями*.

Может ли теоретическая философия предписывать наукам пути их развития? Иными словами, может ли она быть **наукой наук**?

Нет. Ибо *по форме* своего проявления теоретическая философия близка науке, но *по содержанию выходит за ее рамки*. Именно с этой оговоркой можно понять слова Гегеля из знаменитого предисловия к «Феноменологии духа»: «Моим намерением было — способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви к знанию* и быть *действительным знанием*»²⁵.

Из всего сказанного очевидно, что корректней говорить **не о научной**, а именно о **теоретической** философии. Тем более, что термин «научность» по отношению к философии приобрел одиозную окрасченность. Часто научная философия трактуется как «единственно истинная»; при этом от «научной философии» отделяется «донаучная», «ненаучная» и т. д. ...

§ 43

Понятие философской системы

Все части теоретической философии всегда стремятся объединиться в некое законченное целое и обрести необходимую взаимосвязь. **Под систе-**

²⁵ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Сочинения. — М., 1959. — Т. 4. — С. 3.

мой можно понимать необходимую взаимосвязь частей целого, в отличие от совокупности, где части соединяются случайно. Так, например, футбольная команда из одиннадцати игроков будет системой, тогда как одиннадцать случайных людей на поле составят совокупность.

Философская система всегда начинается со *смысложизненных* и *экзистенциальных проблем*. Иными словами, она начинается с *личной этики*, этики *собственного* существования. Уже потом ставятся всеобще-онтологические и гносеологические вопросы — вопросы об устройстве бытия за пределами личности и об условиях его познания, потом появляются эстетические, социальные и все другие возможные вопросы. Эту истину глубоко пережил французский философ XX века Альбер Камю.

«Есть лишь одна по-настоящему серьезная проблема, — пишет он, — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное — имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями — второстепенно»²⁶.

Итак, если ответ на вопрос о смысле жизни собственной личности не приводит философа к самоубийству — физическому или философскому, — он продолжает философствование и *строит из своих текстов более или менее законченное миропонимание*. Это миропонимание и будет философской системой.

Здесь важно отметить два обстоятельства.

1. Пройдя круги внеличного философствования, философ практически всегда вновь возвращается к проблемам существования и этики, решая их с высоты умудренности и знания о мире *за пределами своего Я*.

2. Однако, даже приобретая знание о мире за пределами своего Я, философ *всегда носит в глубине личности смысложизненную проблематику*, и если он *избавляется от нее, он избавляется от способности философствовать*.

Таким образом, *под философской системой в теоретической философии можно понимать единство текстов и идей философа об основаниях бытия человеческого и природного мира и о возможных познания этих оснований; это единство начинается смысложизненной, экзистенциально-личностной проблематикой и ею же завершается*.

Иными словами, *философская система есть обоснованное учение о смысле жизни*.

²⁶ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. — М., 1989. — С. 223.

Философская система и метод

Вполне логично предположить, что философская система каждого мыслителя создается по каким-то внутренним законам. Сначала это происходит стихийно, но в какой-то момент жизни философ начинает осознавать, что *сам процесс появления в его системе новых текстов обладает определенной логикой.*

С другой стороны, философ начинает ощущать странную взаимосвязь всех вопросов своей философской системы. Это хорошо выразил Мартин Хайдеггер — известный немецкий философ нашего века: «...Всякий метафизический вопрос всегда охватывает метафизическую проблематику в целом»²⁷.

И наконец, философ начинает чувствовать, что все вопросы его системы спрашивают *о его личности, о пути его личности.*

Хайдеггер продолжает: «...Всякий метафизический вопрос может быть задан только так, что спрашивающий — в качестве спрашивающего — тоже вовлекается в него, т. е. попадает под вопрос»²⁸.

Логика построения системы некого философа и будет названа его методом. *Метод философа есть логика развития личности философа, а также логика встречи его личности и мира, которые пережили в логику создания и содержания текстов.* Мы можем утверждать, что философская система выступает *содержанием теоретической философии*, метод же — *ее формой.* Однако видя неразрывную связь системы и метода с личностью философа, нельзя не констатировать **личностную содержательность метода и личностную оформленность системы.** Метод и система соединяются и переходят друг в друга только через личность философа. Осознание метода как самодвижения системы есть свидетельство определенной зрелости личности философа.

Проблема метода есть *тройкая проблема.* Это проблема способа мышления, *способа изложения и способа жизни.* Первые два способа вытекают из третьего и вместе с тем противоречат ему. Одновременно они противоречат друг другу. *Разрешение противоречий и гармонизация способа мышления, способа изложения и способа жизни и будет философским методом в самом глубоком смысле этого слова.*

Способ мышления, способ изложения и способ жизни философа в своем противоречии и единстве составляют его существование. Таким образом, **метод философа есть его существование, выраженное в текстах.**

²⁷ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. — М., 1993. — С. 16.

²⁸ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. — М., 1993. — С. 16.

В своем единстве метод и система составляют проявившуюся в текстах и общении личность философа. Как понять это? Метод и система могут быть соотнесены с категориями духа (метод) и души (система), а также мужского (Ян) и женского (Инь) начал. Соединяясь в личностном усилии, они выражают личность философа и одновременно выступают этой личностью.

Философ, осознавший свой метод, приходит к понятию *методологии* — *учению о своем методе и методах вообще*. В той мере, в которой он видит в своем методе не только интимно-личностное и экзистенциальное, но и нечто значимое для других, его философия может стать методологией для некоего познания. Теоретическая философия становится методологией научного познания. Что это означает?

§ 45

Теоретическая философия как методология научного знания

Итак, мы подошли к вопросу значимости философии для частных наук. Попробуем ответить на него.

Метод в науке выступает способом построения теории. Наука знает так много частных методов, как много в ней существует теорий. Переходя от одной теории к другой, ученый более или менее успешно выводит из одних методов другие. Выше мы увидели, что в критических ситуациях наука приближается к теоретической философии. Теперь мы можем объяснить, почему это происходит.

Каждая наука как доказательное знание зиждется на некоем аксиоматическом основании, принимаемом без доказательства. Если возникает глобальное противоречие между теорией и фактами, затрагивающее аксиоматическое основание, сама наука *не может справиться с этим противоречием усилиями частных методов*. И тогда она мучительно трудно осознает то, что до этого использовала *бессознательно*, — само теоретическое мышление, общеполитические методы построения теории. Точно так же мы не задумываемся о работе головного мозга и мучительно пытаемся постичь его природу во время головной боли.

То, что философия со своими размышлениями о категориальных основаниях мира может быть полезно мышлению, запутавшемуся в противоречиях, и означает, что философия выступает методологией научного познания.

При этом понятно, что вмешательство философии в повседневную жизнь науки может вызвать не прирост нового знания, а раздражение. Наука должна сама обратиться к философии в ситуации *выбора* мировоззренческого и методологического основания — в той проблемной ситуации, ког-

Книга 1. ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ПРЕДЕЛОВ: возможность метаантропологии
да возникают *философские проблемы физики, математики, биологии, медицины...*

И здесь, как ни парадоксально, философия, выступая учением об основаниях, оказывается более строгим знанием, чем любая точная наука, например физика или математика. Как понять это? Частные науки не занимаются своими основаниями и аксиомами, они принимают их как *данность* и *очевидность*. И когда проблемная ситуация ставит науку перед лицом методологического отчаяния, она вынуждена либо погибнуть, либо временно обратиться в философию науки.

То, что науки не погибают в кризисных ситуациях и порождают новые фундаментальные теории, разрешающие противоречия новых фактов и старого знания, является выражением глубинной истины — *все выдающиеся ученые в значительной степени являются философами*. Это касается и Лобачевского, и Менделеева, и Кюри, и Эйнштейна...

2. ЭССЕИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 46

Первоначальное определение эссеистической философии

Выше мы увидели, что философия призвана разрешать противоречия мира не только в форме понятий. Уже теоретическая философия с необходимостью включает в себя чувственно-оценочное начало — для постижения мира в его целостности. *Но логика понятий побеждает в ней логику чувственности*. Возможна ли гармония этих логик?

Для ответа на этот вопрос нам необходимо понять способ постижения реальности, противостоящий понятийному. Это постижение в *образах*.

Образ — в отличие от понятия — *есть способ постижения всеобщего через конкретное и особенное*. Образ не обладает абстрактностью понятия, которое движется ко всеобщему через *общее* и через систему абстракций гонится за ускользающим конкретным. *Образ же непосредственно обладает стихией конкретного*. В каждом образе сосредоточена вся Вселенная как всеобщее. Образ выражает и несет в себе универсальную целостность бытия. Это обуславливает процесс восприятия и творения образа как *единства чувственного и рационального при доминанте чувственного*. И чувственное здесь может быть понято как *интуитивное* — мгновенное постижение проблемы в ее целостности без опосредующих понятийно-логических ступеней.

Однако образы и выражающие их интуиции часто соединяются в нечто хаотическое; они с необходимостью должны быть дополнены логикой понятий.

Итак, искомая гармония понятийного и чувственного предстает перед нами как гармония понятийного и образного. *Философию, сумевшую достичь гармонии понятийного и образного, мы и назовем эссеистической философией.*

Но в какой форме могут соединиться понятийное и образное в эссеистической философии? Представляется уместным назвать такую форму **смыслообразом**. Под смыслообразом мы будем понимать свободное соединение в некой духовной форме понятийного и образного содержания.

Теперь мы можем дать более полное определение эссеистической философии. **Эссеистическая философия есть философия, постигающая действительность в гармонии понятийного и образного — смыслообразе.**

Всемирно известными философами-эссеистами были Блез Паскаль, Фридрих Ницше, Николай Бердяев, Альбер Камю.

§ 47

Эссеистическая философия: новое бытие системы

«Истинной формой, в которой существует истина, может быть только научная система ее»,²⁹ — так категорически заявил Гегель более ста пятидесяти лет тому назад. С тех пор множество мыслителей отказывали философской эссеистике в праве обладать истиной и быть системой. Действительно, с точки зрения теоретической философии, воспринимающей себя единственно возможной, эссеистическая философия есть *либо тупиковый ход философствования, нечто легковесное и нестрогое, либо всего лишь предпосылка теоретического мышления*. Отсюда эссеистическая философия представляется чем-то бессистемным или, в лучшем случае, *пред-системным*.

«Только в *понятии* истина обладает стихией своего существования»³⁰, — настаивает Гегель. Вооружившись этой аксиомой, он иронизирует над сторонниками философского знания, выраженного посредством смыслообраз-интуиции, который представляется ему чем-то туманным и подобным сну. «Предаваясь необузданному брожению субстанции, — пишет Гегель, — поборники этого знания воображают, будто, обволакивая туманом самосознание и отрекаясь от рассудка, они суть те *посвященные*, коим Бог ниспосылает мудрость во сне; то, что они таким образом на деле получают и порождают во сне, есть поэтому также сновидения»³¹.

Единственно возможным постижением истины для Гегеля есть логическое движение понятий, снимающее абстрактный характер каждого из них

²⁹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Сочинения — М., 1959. — Т. 4. — С. 3.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. — С. 5.

и порождающее в мышлении конкретное и всеобщее. Завороженный магией этого движения, Гегель не нуждается в образе, который дает иное — *мгновенное* — знание о всеобщем. С этих позиций заявление о бессистемности эссеистической философии выступает наиболее мягким признанием ее грехов по отношению к процессу постижения истины.

Однако, как мы видели выше, претензии понятийного мышления обладать монополией на истину могут быть оспорены. Отсюда вопрос о системности или бессистемности эссеистической философии представляется не таким простым. Конечно, на первый взгляд, в контрасте с научной системой философская эссеистика кажется нам бессистемной. Тем более, что сторонники эссеистически-образного способа философствования сами негативно высказывались о системе. Общеизвестно высказывание одного из представителей немецкого романтизма Вильгельма Генриха Вакенродера: «Кто поверил в систему, тот изгнал из сердца своего любовь к ближнему! Уж лучше нетерпимость чувства, чем нетерпимость рассудка, уж лучше суеверие, чем системоверие»³².

Но все же мы можем говорить об отрицании в эссеистической философии именно *понятийной системности*, а не *системности вообще*. И в этом отрицании утверждается нечто новое и необычное. Мы можем говорить о *новом бытии системы в эссеистической философии* — о связи идей не необходимым, а *свободным* образом.

Свободное бытие системы нуждается и в новом *свободном методе*.

Эту мысль прекрасно выразил Фридрих Шлегель: «Метод свободного мышления, то есть именно философия, не должен составляться механически, как железная кольчуга из бесчисленного множества совершенно однообразных маленьких цепочек и колец, из таких сциентистски соединенных колец-суждений и их высших логических сцеплений, как это имеет место в математике. Метод вообще не должен быть однообразным, и дух никогда не должен находиться в услужении у метода, жертвуя сущностью ради формы»³³.

В эссеистической философии идеи связаны более глубинно и внутренне, чем в теоретической философии, а потому — *менее очевидно*. Постичь их связь можно не в понятийно-логическом рассуждении, а в *интуитивно-сотворческом акте*.

Эссеистическое философствование есть незавершенное и разомкнутое философствование, с необходимостью предполагающее активность воспринимающего, свободу со-творения и со-действия.

³² Цит. по: Гульга А. Шеллинг. — М., 1982. — С. 70.

³³ Шлегель Ф. Философия жизни // Эстетика. Философия. Критика. — М., 1983. — Т. 2. — С. 350.

Выступая за недосказанность и разомкнутость, философ-эссеист остро и трагически чувствует *невыразимость человеческого бытия в логическом рассуждении как многословии*. Все бытие эссенцистической философии наполняет жизнью мысль о том, что *человеческое выразимо не только в слове, но и в молчании* — паузе как некоей пропасти между словами и идеями, преодолевающей *банальную очевидность* и законченность логики понятий.

Эту идею прекрасно выразил Федор Тютчев:

Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймет ли он, чем ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь.

Все сказанное позволяет трактовать эссенцистическую философию как **афористическую**. Ее содержание тяготеет быть выраженным в форме *афоризма* — *парадоксального высказывания, исчерпывающего свой смысл в одной или нескольких фразах*. Афоризм есть **предельно завершенное высказывание** и **одновременно предельно разомкнутое**, побуждающее мышление и творчество. Афоризм является словесным выражением того, что мы назвали смыслообразом.

Афоризм демонстрирует нам возвышенную силу Слова и его возвышенное бессилие. В афоризме распаивается бездна, лежащая *за* Словом. Поэтому восприятие истинного афоризма всегда порождает молчание. В этом он подобен стихотворению, а афористическая философия — поэзии.

Идеи и афоризмы в эссенцистической философии сами должны объединиться в афоризм. Они должны стать **мета-афоризмом**. Если этого не происходит, все упреки теоретических философов в бессистемности эссенцистики могут иметь основание...

§ 48

Эссенцистическая философия как философия экзистенции

Эссенцистическая философия есть философия экзистенции, философия переживания и личности, ибо она непосредственно выражает духовные и душевные состояния философа в их противоречии и единстве. Философское эссе — это своеобразный философский дневник личности. Представление в тексте собственного Я здесь не менее значимо, чем содержание проблемы. Более того, содержание проблемы непосредственно и естественно сливается с Я философа. В отличие от теоретической философии, где философ стремится уйти от своего Я, говоря о нем как о *субъективном*, стремится

спрятать личностное начало за логикой понятий, называемой им *объективной* логикой, в эссеистической философии Я философа свободно и открыто проявляется в тексте.

Это вызывает большее сопереживание тексту философской эссеистики и ответную личностную открытость читателя. В философском эссе нет субъекта, *стремящегося раствориться в исследуемом объекте*; здесь присутствует личность, которая *обогащает мир своим творчеством*, стремясь увидеть в окружающем не объект, а личностное начало, достойное общения, любви и свободы. Именно поэтому эссеистическая философия может более полно и адекватно, чем теоретическая, постигать человека. Ибо **человек есть необъективируемая реальность и нечто большее, чем просто познающий субъект.**

§ 49

Эссеистическая философия не есть публицистика

Обостренное представление собственного Я характерно не только для эссеистической философии, но и для публицистики. Однако философское эссе отлично от публицистического произведения. Это отличие выражается прежде всего в направленности — философское эссе делается не на «злобу дня», а затрагивает — через основное противоречие своего времени — *вечные проблемы человека и мира.*

Публицистика, как правило, касается **социальных проблем**, философская эссеистика затрагивает прежде всего **проблемы личности** — значимые для всех времен и народов.

И наконец, публицистика не разрешает проблемы человеческого бытия, она лишь «заостряет» их, привлекая внимание общественности. Философская эссеистика берется за личностно окрашенное *разрешение* противоречий человеческого бытия.

§ 50

Принципиальное различие эссеистической философии и научно-популярной литературы

В отличие от научно-популярной литературы, доступно и образно излагающей *нечто уже открытое*, эссеистическая философия всегда порождает нечто оригинальное, совершает некий *эвристический прорыв*. Результатом ее всегда становится **новое знание.**

Более того. Эссеистическая философия не только познает бытие мира, но и *творит его*. Через глубинное сопереживание текстам она вносит в жизнь философа и его читателей **новые ценности**, которые приводят к

новым поступкам. Таково, например, воздействие эссеистики Ницше на культуру и цивилизацию Запада XX века. То же самое можно сказать и о философском наследии Бердяева, которое не породило столь массового отклика, но зато вызвало **более глубокий** отклик, элитарный — в лучшем смысле этого слова. Преодолевая и очищая деструктивные противоречия и парадоксы эссеистики Ницше, Бердяев сумел избежать *деструктивно-массового* воздействия своей философии на мир.

Итак, мы видим разительную несхожесть научного популяризования и философской эссеистики. Их различает глубина отношения к человеку. Электрически-домашнее тепло и свет научно-популярной литературы слабее перед экзистенциальными безднами философской эссеистики. Образы и чувства научного популяризования становятся игрушечными, если они приближаются и становятся рядом со страстями и прозрениями действительно философского эссе. То же самое мы можем сказать и о публицистике.

Однако эти страсти и прозрения могут породить *свою превращенную форму*.

§ 51

Эссеистическая философия и политическая идеология

Из всех форм философствования именно философское эссе бывает наиболее значимым для политиков, наполненных волей к власти. Они стремятся превратить эссеистику в идеологию.

Такова трагическая ирония истории — *наиболее свободная форма философствования может превратиться в способ ограничения свободы целых государств и народов*. Под идеологией здесь понимается система воззрений личности и окружающей ее группы людей, которые обладают политической и экономической властью; идеология необходима для оправдания и укрепления этой власти в обыденном мышлении и бытии.

Движимая волей к власти, идеология удивительно последовательно и активно трансформирует философскую эссеистику в своих целях. Экзистенциально-личный поиск растворяется в завершенности идеологических структур. Так произошло с эссеистическими построениями раннего Маркса и позднего Ницше, которые застыли, соединились и окостенели в коммунистической мифологии XX века, а также в мифологии фашизма...

Итак, идеология принимает в себя и использует порыв философской эссеистики. Размышляя глубже, мы видим, что идеология является *суженной и ограниченной религией своей культуры*. Эта идея уже была высказана в первой главе, но теперь мы можем более конкретно понять ее. Идеология есть суженная религия, ибо только в таком виде она может реально воздей-

Книга 1. ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ПРЕДЕЛОВ: возможность метаантропологии
ствовать на массовое сознание своей культуры. Но она может стать таковой лишь благодаря невольной и трагической помощи эссеистики, которая с неизбежностью ставит те же проблемы, что и религия, критикуя несвободу их постановки и разрешения в религиозном сознании.

Именно в результате этой критики и появляется на свет политическая идеология, вбирая в себя законченность религии и экзистенциальный порыв философской эссеистики и уже впоследствии используя для своего обоснования теоретическую философию.

Здесь мы приходим к пониманию важного факта — сходства философского эссе и религиозной проповеди.

§ 52

Эссеистическая философия и религиозная проповедь

Между эссеистической философией и религиозной проповедью можно найти достаточно глубокую связь. Действительно, обе они говорят о вечных проблемах личностного бытия. Однако, в отличие от религиозной проповеди, эссеистическая философия свободно полагает свои основания, не опирается на извне заданные догматы. Вместе с тем экзистенциальная напряженность эссеистической философии с необходимостью делает ее похожей на проповедь, придавая ей **профетический**³⁴ характер, характер пророчества.

Пророческий характер философской эссеистики возносит ее над религиозной проповедью и часто приближает ее к действительной религиозности. И вместе с тем он может стать искушением и привести к разрушению *и религиозности, и культуры, и самой жизни*. Эти противоположные черты профетизма философской эссеистики особенно ярко олицетворяются в философиях Бердяева и Ницше.

3. ФИЛОСОФСКОЕ ИСКУССТВО

§ 53

Первоначальное определение философского искусства

Под философским искусством можно понимать форму разрешения основного противоречия своего времени и выраженных в нем вечных противоречий человеческого бытия в образно-персоналистической — художественной — форме.

³⁴ От греч. профет — пророк.

Для понимания специфики философского искусства прежде всего необходимо понять специфику художественного образа. **Художественный образ** — это образно-персоналистическое выражение всеобщего через особенное и конкретное. Художественные образы в философском искусстве есть смыслообразы. Однако в отличие от смыслообразов эссеистической философии они являются *персоналистически выраженными смыслообразами* — в виде героев произведения. **Персоналистическая напряженность** смыслообразов, которую мы увидели в философском эссе, стремится здесь к **персоналистическому бытию** смыслообразов. Личность автора в тексте философского искусства *общается* с личностями персонажей и вместе с ними постигает всеобщие категории бытия.

Художественные образы объединяются в специфические целостности — *художественные произведения. Под художественным произведением можно понимать некое единство образов, движущихся по пути превращения дисгармонических отношений действительности в гармонические.* В отличие от научных теорий художественные произведения не моделируют бытие, они **творят новое бытие. Это — художественное бытие.** Через восприятие произведений искусства художественное бытие входит в бытие человеческих отношений и меняет его. Художественное бытие отличается от бытия философских теорий и эссе большей реальностью в мире культуры.

Философское искусство — это образно-персоналистическое бытие философских категорий. То, что в теоретической философии осуществляется через **понятийное выведение и доказательство**, а в философской эссеистике проявляется в виде *свободного взаимодействия смыслообразов-идей*, в философском искусстве достигается через *свободную игру смыслообразов-персонажей*.

В качестве наиболее известных представителей философского искусства мы можем назвать И. В. Гете, Ф. М. Достоевского, Т. Манна, А. Камю³⁵, Ж.-П. Сартра.

§ 54

Проблема соотношения искусства и философского искусства

Искусство есть однозначная *доминанта чувственного над рациональным* в образах и произведениях. Философское искусство стремится к *гармонии чувственного и рационального*. Таковы, например, образные построения Гете в «Фаусте». Именно это позволяет философскому искусству приходить к разрешению противоречий в тех случаях, когда остальное искусство либо бежит от них, либо изображает неразрешимыми.

³⁵ Альбер Камю является и эссеистом, и романистом.

С другой стороны, философское искусство всегда стремится объединить в целое *не только образы*, но и *произведения*. В результате произведения сами соединяются в *метапроизведение*, которое мы могли бы назвать *художественной картиной мира*.

§ 55

Художественная картина мира как выражение системного характера философского искусства

Художественная картина мира соответствует *системе категорий* в теоретической философии и тому, что мы назвали *метаафоризмом* в философии эссеистической. Однако в отличие от теоретической философии и философской эссеистики здесь **вообще нельзя разделить метод и систему**. Если в философской эссеистике мы можем констатировать более глубокое взаимопроникновение метода и системы, чем в теоретической философии, то в философском искусстве мы имеем **абсолютное тождество их**. Это тождество содержания и формы как в каждом произведении, так и в художественной картине мира в целом.

Метод и система в философском искусстве абсолютно соединены через личность творца и личности персонажей. Личностное начало в философском искусстве проявляется *не только в творении идей, но и в творении личностей*. Именно это обуславливает *большую жизненную силу и богатство гармонии системы и метода в философском искусстве по сравнению с теоретической философией и философской эссеистикой*.

Органическое единство системы и метода в художественной картине мира приводит к тому, что в философском искусстве невозможна, да и не нужна методология как нечто отдельное от содержания и формы произведений. Ибо для своего выражения она требует *отстранения* от экзистенции и образной конкретики, требует **сугубо понятийного начала**, а значит — деперсонализации, что глубоко чуждо философскому искусству.

Система категорий структурирует мир и отражает его. Художественная картина мира *врастает* в мир и изменяет его. Ее бытие созвучно бытию мира, — но не сегодняшнему, а **новому** бытию. Она творит это новое бытие. Она переполнена ароматом *возможности* нового бытия — странный цветок в сумерках обыденности.

В художественной картине мира настоящее вспоминает прошлое и встречается с будущим и вечным. Эта встреча строит целостные и личностно живые образы будущего и вечного, без которых человеческая жизнь навсегда осталась бы в самодовольных сумерках настоящего. Настоящего, которое является не настоящим, а **лишь сегодняшним**, ибо скользит по времени, не в силах узнавать и обновлять будущее и вечное.

Поэтому философское искусство порождает **чувство будущего и вечного** в своем времени. Более того, создавая персонифицированные образы будущего и вечного, оно порождает **чувство личностной причастности к будущему и вечному**.

В этом и есть высший результат разрешения философским искусством основного противоречия своего времени.

§ 56

Философское искусство, мифотворческое искусство и мифология

Весьма важно увидеть отличие философского искусства и мифологии. *В философском искусстве доминирует символическое начало, тогда как мифология стремится к абсолютному реализму.* Под мифологией здесь понимается высшее бытие искусства, в результате которого разрешаются трагические противоречия человеческого бытия и появляется новая, запретельная обыденности реальность — **мифореальность**.

Мифореальность слагают мифы — *произведения, в которых разрешение трагических противоречий приводит к катарсису* — сложному превращению чувств, возникающему в результате восприятия трагического в его неразрешимости и разрешении. Таким образом, *миф есть бытие на пределе художественного произведения и еще шире — произведения культуры, в том числе и произведения философского искусства.*

Мифореальность отличается от художественного бытия философского искусства и интегрирующей его художественной картины мира тем, что она воспринимается как нечто действительно существующее, **сопоставимое с реальностью человеческих отношений**.

Философское искусство и мифологию соединяет **мифотворческое искусство**. В нем преодолевается символический характер философского искусства, но оно еще не обретает *реалистической целостности мифологии*. В нем может утрачиваться системность философского искусства, а мифы могут соединяться не в свободе, отличающей философскую эссеистику и философское искусство, а **в произволе**.

Мифотворческое искусство также создает мифореальность, используя лично выразительные смыслообразы, *но эта мифореальность не обладает связностью и полнотой мифореальности, развиваемой мифологией*; она выступает лишь ее фрагментом.

Если философское искусство **символически выражает уже существующие мифы**, а мифотворческое — *создает новые мифы*, то мифология превращает их в единство, значимое для мира. Философское искусство прежде

всего есть *образно-персоналистическое мышление* о мире и его познание; *творение нового бытия подключается к этому*. Мифотворческое искусство и мифология гораздо более полно входят в человеческое бытие, становясь его высшим выражением и актуальным максимумом. И если философское искусство порождает новое бытие через чувство личностной причастности будущему и вечному, то мифотворческое искусство и мифология *сами выступают личностным бытием в будущем и вечном*.

Однако, уходя от символического начала, мифотворческое искусство и мифология могут замыкаться в своей мифореальности, отказываясь от диалога с другими мифореальностями и картинами мира, ибо миф есть духовная форма, обладающая *бытием-для-себя*, замкнутым и эгоистическим бытием. Символ несет в себе *бытие-для-другого*. Миф выражает некую самодостаточную реальность, символ как смыслообраз философского искусства выступает **свернутым мифом**, который может странствовать от одной мифореальности к другой в пространстве и времени, освобождая их от самодовольства и закрытости к принципиально иному. Именно благодаря символам происходит диалог мифологий. Таким образом, вряд ли можно говорить о том, что мифология полностью снимает в себе философское искусство.

Но возможна ли духовная форма, соединяющая достоинства философского искусства и мифологии — символ и миф? Мы можем предположить ее существование и назвать мифософией. Ее рассмотрение, однако, выходит за рамки этой главы. Мы вернемся к идее мифософии в завершающей части нашего курса лекций.

§ 57

Философское искусство и религия

Религия всегда нуждается в философском искусстве как искусстве концептуальном — *для создания своего эстетического облика*. Но философское искусство не всегда превращается в религиозное. Часто оно вступает в противоречие с религией. Однако, размышляя далее, мы видим, что необходимо разделять религиозное и *церковное* искусство. Показателен пример Льва Толстого как религиозного мыслителя, которого русская православная церковь отлучила от себя.

Философское искусство может быть религиозным, но оно никогда не может быть церковным. Свобода — это общее условие существования философии — *в философском искусстве наиболее значима*. Мы можем найти больше аналогий между теоретической философией и каноническим богословием, чем между философским и каноническим церковным искусством.

Философское искусство не может существовать в рамках извне заданного канона, оно живет лишь по своим канонам, и *эти каноны представляют собой самодвижение, открытое ко всему глубокому и цельному в мире.*

4. ПРОБЛЕМА ВЗАИМОВЛИЯНИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ, ЭССЕИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОГО ИСКУССТВА

§ 58

Размытость границ трех форм философствования

В любой философской теории мы найдем образы. В любом произведении философского искусства мы можем столкнуться с понятиями и теориями. В философском эссе присутствует и первое, и второе.

Что это означает? То, что *философия есть живой организм, где происходит взаимопроникновение форм ее проявления в культуре.*

Различие форм философствования относительно, их единство — абсолютно. Проблема возникает, однако, тогда, когда одна из этих форм *желает подменить другие*, говоря о своей исключительности и претендуя окончательно снять остальные.

Однако мы все же можем говорить о *движении от теоретической философии через эссеистику к философскому искусству.* Такое движение есть **наполнение философии человеческим существованием и преодоление ее отстраненности от жизни личности.** В этом движении философия все больше поднимается над *познанием бытия* и *сама превращается в бытие.*

Именно благодаря этому возможно *обратное движение* — философское искусство влияет на философскую эссеистику и вместе с ней оказывает побуждающее воздействие на теоретическую философию.

§ 59

Сосуществование теоретической философии, философской эссеистики и философского искусства в одной эпохе

Теоретическая философия, философская эссеистика и философское искусство сосуществуют в рамках практически всех известных нам культур. Начиная с самой глубокой древности, мы можем говорить о зарождении зачатков всех трех форм философствования. Лишь в эпоху архаической мифологии они слиты в нерасчлененном первобытном мышлении.

Убедительным примером взаимовлияния разных форм философствования может быть немецкая классическая философия, в которой на рубеже XVIII—XIX столетий осуществился оживленный и драматический диалог теоретической философии (Кант, Фихте, Гегель, Шеллинг), философской эссеистики (немецкие романтики — братья Шлегели, Новалис, Тик) и философского искусства (Гете, Шиллер, Гельдерлин). Только в этом противоречивом единстве она и сложилась в тот духовный феномен, который оказал огромное воздействие на развитие последующей европейской культуры.

§ 60

Соединение теоретической философии, философской эссеистики и философского искусства в одной личности

Такое соединение неоднократно проявлялось в истории философии. Это Новалис, немецкий философ-эссеист и поэт конца XVIII века, Иоган Вольфганг Гете, имеющий не только произведения философского искусства, но и научные трактаты, эссеист и поэт Андрей Белый, Альбер Камю — философский эссеист и романист.

Соединение разных форм философствования в одной личности показывает, что теоретическая философия часто *приходит к абстракции и схеме*, нуждаясь в принципиально новом видении целого, художественная философия часто *утрачивает глубину ради развернутости сюжета и формы*, а эссе *еще не снимает в себе теоретический и художественный пути в философии*.

Возможно, единство трех форм философствования в одной личности стоит считать **идеалом философствования**. В этом соединении проявляется философская гениальность. Конечно, это *возможное* проявление философской гениальности, но отнюдь *не достаточное*. Только духовное разрешение основного противоречия своего времени и проявившихся в нем вечных противоречий бытия приводит философа к гениальности.

Встреча в одной личности трех форм философствования в некоем новом качестве означает **метаморфозу самой философии**. Вероятно, это и будет появлением того, что мы назвали *мифософией*, в которой три формы философствования, скрепленные мифотворчеством, соединяются окончательно и глубоко. Но об этом — в последней части. Пока же постараемся сделать выводы из этой главы.

§ 61

Выводы и перспективы.

Обобщенное определение философии.

*Дискурсивный и экзистенциальный
способы философствования.*

Проблема философии человека

1. Философия в культуре проявляется в трех формах — *теоретической философии, эссеистической философии и философского искусства.*

2. Все три формы философствования находятся во взаимовлиянии в пространстве и времени культуры и личности философа.

3. Движение философии от теории к искусству есть наполнение ее личностным началом *и в содержании, и по форме.*

4. Все это позволяет нам дать более полное и обобщенное определение философии — с точки зрения *внутренней формы, содержания и форм проявления в культуре.*

Итак, под философией можно понимать систему отношений мыслителя, его текста и мира, по содержанию выступающую в качестве духовного разрешения основного противоречия своего времени и выраженных в нем трагических противоречий бытия и проявляющуюся в культуре в теоретической, эссеистической и художественной формах.

5. По результатам воздействия на культуру три формы философии могут быть объединены в *дискурсивный и экзистенциальный способы философствования.* Первый выражает сугубо теоретическую философию, его результатом являются понятийные модели реальности и методология их построения; второй соединяет в себе теоретическую философию, наполненную образно-ценностным началом, эссеистическую философию и философское искусство, выражая их непосредственную связь с жизнью человека в ее предельно-личностном бытии.

Дискурсивный способ философствования есть способ *лишь познания мира.* Экзистенциальный способ философствования приводит к *изменению ценностей человеческого существования,* а потому творит **новое человеческое существование.** Тут мы приходим к двум фундаментальным предположениям.

Во-первых, можно предположить, что экзистенциальный способ философствования может быть приемлемым *именно для философии человека,* ибо он **органически обращается к человеку, преодолевая рассмотрение его в качестве объекта.** Такое предположение можно принять с оговоркой,

что дискурсивный способ философствования может входить в философию человека в качестве моста, соединяющего ее с науками о человеке — психологией, медициной, антропологией и т. д., выступая *философской антропологией*. Преодолевая свой дискурсивно-понятийный и объективирующий характер, философская антропология становится *философией экзистенции* — выходит на новое проблемное поле и к новым способам решения проблем. Однако при этом философская антропология и философия экзистенции должны дополнить друг друга как **разные уровни философии человека**, а также должно сохраниться *взаимодействие между ними*.

Итак, философия человека *тяготеет* к философской эссеистике и философскому искусству. Однако правильнее будет сказать, что она *завершается ими*. Философия человека должна проделать путь от теоретического и дискурсивного к образному и художественному.

Во-вторых, логичным представляется предположение о том, что теоретическая философия будет преимущественно **метафизикой**³⁶, а эссеистическая философия и философское искусство, выражающие обостренно-личностное бытие, выступят философией как **метаисторией**; вероятно, они же могут стать формами для проявления того феномена, который мы назвали **метаантропологией**.

Эти предположения представляются достаточно выведенными. Окончательно доказать или опровергнуть их можно лишь в ходе всего последующего изложения.

СПИСОК РЕКОМЕНДОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Философия свободного духа. — М., 1994.
2. Бердяев Н. Самопознание. — М., 1991.
3. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Предисловие. — М., 1959.
4. Залыгин С. Напуганное... // Опыты. Литературно-философский сборник. — М., 1990.
5. Конверський А. С. Логіка (традиційна та сучасна) — К., 2004.
6. Копнин П. В. Гносеологические и логические основы науки. — М., 1974.
7. Кун Т. Структура научных революций. — М., 1975.
8. Малахов В. А. Искусство и человеческое мироотношение. — К., 1988.
9. Метельова Т. Метаморфози філософії: ідеологія, наука, гра... // Генеза. — 1996. — № 1.
10. Попович М.В. Рациональність і виміри людського буття. — К., 1997.

³⁶ Она становится *исключительно метафизикой*, будучи замкнутой в своей *исключительно дискурсивной форме*.

11. *Табачковський В.Г., Булатов М.О., Хамітов Н.В. та ін. Філософія. Світ людини. Курс лекцій.* — К., 2003.
12. *Фейербаенд П. Избранные труды по методологии науки.* — М., 1986.
13. *Фейербах Л. Писатель и человек // Собр. соч.* — М., 1974. — Т. 1.
14. *Философская антропология: словарь / Под редакцией Н. Хамитова. Издание 2-е.* — К.: КНТ, 2014.
15. *Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие.* — М., 1993.
16. *Хамитов Н. Освобождение от обыденности: искусство как разрешение противоречий жизни.* — К., 1995.
17. *Хамітов Н., Гармаш Л., Крылова С. Історія філософії: проблема людини. Вступ до філософської антропології як метаантропології. Навчальний посібник зі словником. Видання 3-є, доповнене та перероблене.* — К., 2015.
18. *Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь. Человек и мир.* — К., 2006.
19. *Шлегель Ф. Философия жизни // Эстетика, философия, критика.* — М., 1983.
20. *Юнг К. Тэвистокские лекции.* — К., 1995.

ЛЕКЦИЯ 4

История философии как система

1. ПРОБЛЕМА ПРЕЕМСТВЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ.
2. СПЕЦИФИКА ПРЕЕМСТВЕННОСТИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ, ФИЛОСОФСКОЙ ЭССЕИСТИКЕ И ФИЛОСОФСКОМ ИСКУССТВЕ.
3. ЛИЧНОСТНОЕ И КОЛЛЕКТИВНОЕ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ: ШКОЛА, НАПРАВЛЕНИЕ, ТРАДИЦИЯ.

§ 62

Предварительное замечание

Как мы убедились выше, философия есть системное явление. Но не означает ли это, что бытие системы может выйти за пределы одного философского учения и развернуться в пространстве и времени культуры? В свете предшествующих размышлений это было бы весьма логично.

Постараемся развить эту идею.

1. ПРОБЛЕМА ПРЕЕМСТВЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ

§ 63

Понятие преемственности в философии и культуре

Философия — это явление культуры. Поэтому для того, чтобы понять специфику преемственности в философии, необходимо осознать более общее явление — преемственность в культуре. Если определить культуру как выражение духовной жизни общества, а цивилизацию — как выражение его материальной жизни, то из самого наличия человеческой истории можно сделать вывод, что в человеческом бытии существует и *материальная*, и *духовная* преемственность.

Сначала определим преемственность как таковую. **Преемственность есть процесс гармонического соединения последующей ступени развития с предыдущей.** Для прояснения сущности этого соединения обратимся к философскому наследию Г.В.Ф. Гегеля.

Гегель определяет процесс преемственности через понятие **конкретного** и понятие **развития**. Каждая последующая ступень развития выступает для него более конкретной по отношению к предыдущей. Большая конкретность последующей ступени является результатом так называемого **снятия**. Категория снятия в гегелевской философии означает **сохранение в настоящем всего позитивного из прошлого**.

По отношению к философии Гегель использует понятие **«абсолютного снятия»**. Каждая последующая система полностью снимает в себе все позитивное, что было в предыдущей и отбрасывает деструктивное и ошибочное. Отсюда — самая последняя философская система для Гегеля выступает обладательницей наиболее конкретного знания о мире, ибо она сняла в себе все предыдущие, точнее, их **методы**. На этом основании Гегель заявляет, что его система есть абсолютное снятие всей предшествующей философии.

Однако этому противоречат два принципиальных обстоятельства.

1. В одном времени существуют не одна, а множество философских систем и соответствующих им методов, которые по-разному трактуют мир.

2. *Связь между философскими системами разных культурных регионов не носит абсолютного характера*. Так, например, философы Древней Греции могли попросту не знать целого ряда учений предшествующих им древнеиндийских философов.

Это говорит о том, что в философии вряд ли может осуществляться принцип абсолютного снятия. Причем это может быть сказано не только по отношению к философии, но и по отношению ко всей остальной культуре. Каждое явление культуры уникально, а потому значимо и для своего времени, и для других времен. Культура как творчество и духовная жизнь есть разрешение вечных противоречий человеческого бытия, поэтому она находится не во времени, а в Вечности.

Преемственность в культуре есть духовная преемственность, **преемственность личностная**. Невозможность абсолютного снятия в философии обуславливается личностной выраженностью философии как явления культуры.

Проблема преемственности в философии и культуре — это **проблема памяти**. Помнить о чем-то может *только личность*, и истинно глубокое воспоминание возможно лишь о *личности и личностном*. **Память есть духовное воскрешение всего личностного, что было до меня и экзистенциально пережито мной**. Она означает, что Я и то, о чем я помню, общаемся сквозь слои безжалостного времени.

Наиболее ярка память о том, что я люблю. Именно эта память составляет основу культурной преемственности. Она вонзает в темные и безликие массивы прошлого луч моего Я.

Прошлое освещается. Оно становится лично окрашенным. В безличных концепциях теоретиков, религиозных учениях, произведениях искусства пробуждаются личности творцов, и это наполняет все явления культуры новой и действительной жизнью.

Без памяти и любви культура сворачивается и умолкает. Но память о культуре и любовь к ней могут быть только творческими. Я могу вспоминать культуру и любить ее, **только творя новую культуру и новую любовь.**

Таким образом, невозможность абсолютного снятия в философии определяется невозможностью включения творческой уникальности прошлого в последующий творческий акт. Каждая последующая философская система не способна абсолютно снимать в себе предыдущую только потому, что существует *после нее*. Поэтому **не может быть единственно истинной философской системы и метода.** Нельзя не согласиться с Фридрихом Шлегелем, который пишет: «Всякий метод и всякая научная форма хороши или вполне могут быть хорошими при правильном использовании; но ни одна из них не должна быть исключительной, не должна проводиться принудительно и применяться повсюду с утомительным однообразием»³⁷.

Но существует ли абсолютное снятие в других сферах человеческого бытия? Да — в стихии материальной жизни, цивилизации. Каждое явление цивилизации имеет временное значение и растворяется в последующем. Поэтому преемственность в цивилизации может называться материальной преемственностью, близкой к преемственности природного мира.

В природной преемственности нет глубинной, *личностной памяти*. Это справедливо не только для сферы неживой природы, но и для сферы жизни, где есть лишь *память тела* как **генетическая память**. Она лишена личностного творческого смысла. Каждое существо, воспроизведенное биологической жизнью, помнит лишь то, что есть у него перед глазами. Все прошлые поколения навсегда уходят в сумерки, из которых вытекает род.

То же самое мы видим и в цивилизации. В ней нет памяти-любви и памяти-творчества. Все новое абсолютно вытесняет прежнее — новые модели автомобилей, новые фасоны брюк, новые прически... И если цивилизация возвращается к старому, то только потому, что *забывает о нем*. «Все новое есть хорошо забытое старое», — эта поговорка выражает глубинную сущность цивилизации.

Все, что цивилизация имеет в себе, она восприняла от культуры.

Цивилизация есть тень культуры. Она скользит за летящей культурой по равнине материальной жизни. Поэтому культура и цивилизация имеют принципиально разные законы. Однако если *законы цивилизации можно*

³⁷ Шлегель Ф. Философия жизни // Эстетика. Философия. Критика. — М., 1983. — Т. 2. — С. 350.

понять, исходя из законов культуры, — ибо в цивилизации идеи культуры стандартизируются и засыпают для механического бытия, то законы культуры непостижимы для цивилизации и невыводимы из нее.

Сфера культуры — это сфера воплощения и актуализации духовного и душевного — сфера познания и творчества, например фундаментальная наука, философия, искусство. Сфера цивилизации — это сфера всего, что связано с производством и потреблением материального, — экономика, политика, право. Прикладная наука и мораль — пограничные зоны между культурой и цивилизацией. *Именно в той мере, в которой философия есть явление культуры, она не подлежит абсолютному снятию*³⁸. Идеи Платона так же значимы для любой эпохи, как и идеи Декарта или Бердяева.

Понятно, что прежде всего экзистенциальная философия не подвластна бытию цивилизации с ее абсолютным исчезновением прежнего в новом.

§ 64

Проблема прогресса в философии и ее истории

Идея преемственности всегда связана с идеями прогресса и эволюции. *Прогресс есть усложнение организации некоего явления и, самое главное, — его универсализация.* Возможен ли прогресс в культуре вообще и в философии в частности, если все их произведения — с древнейших времен до сегодняшнего дня — уникальны и обладают вечностным значением? Обыденное мировоззрение либо говорит о прогрессе культуры, понимая под этим прогресс цивилизации, либо, углубившись и осознав их различие, *отрицает прогресс культуры.* «Общее мнение, — пишет Гегель, — не столько понимает различие философских систем как прогрессирующее развитие истины, сколько усматривает в различии только противоречие»³⁹.

Это происходит, по мнению Гегеля, «из отвращения и страха перед особенностью, в которой находит свою действительность некоторое всеобщее»⁴⁰. В результате прогресс в философии отрицается, так как в ней видится либо хаос взаимоисключающих точек зрения, либо упорядоченное, но не приводящее к развитию общение философов и их текстов.

Однако Гегель выводит прогресс в философии, полностью опуская ее в стихию научного прогресса — прогресса, основанного на абсолютном снятии. Именно это приводит его к пониманию, что история философии есть система.

³⁸ Далее мы увидим, что философия может и возвышаться над культурой как нечто *метакультурное*.

³⁹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — М., 1959. — С. 2.

⁴⁰ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. — М., 1982. — Т. 9, кн. 1. — С. 24.

Выше мы показали неприменимость такого подхода к истории философии. Мы также трактуем историю философии как систему. Это означает, что мы должны принять идею прогресса в философии, ибо любая непрогрессирующая и замкнутая система рано или поздно приходит к самоуничтожению. Но каким образом мы могли бы вывести идею прогресса в философии? Не будет ли проблематичным, если мы перестаем отождествлять философию с наукой?

Мы можем выводить идею прогресса в философии из идеи общего прогресса культуры, которую примем как нечто самоочевидное. *Под прогрессом в культуре мы будем понимать прежде всего прогресс свободы в человеческом бытии в ее особенном и всеобщем выражении.*

Однако, если мы признаем возможность прогресса в философии, не будет ли это отрицанием уникальности философских систем и их методов? Не будет ли это отрицанием свободы и значимости этих систем и методов, а также их творцов?

Нет, если мы будем рассматривать прогресс в истории философии как **прогресс лично-творческого общения.**

Что это означает? Каждая предшествующая и последующая ступени развития философии свободно вступают в прогресс-общение, в результате которого **последующая ступень обогащается без поглощения предыдущей в качестве элемента.** Действительный прогресс в философии не есть взаимодействие двух или более систем и их методов. Это **общение персон**, которые стоят за методами и системами. И это общение может быть лишь общением любви и сотворчества. Если взаимодействие философа с прошлым философии неперсоналистично, то значит, общения не происходит и философ воспринимает букву, а не дух прошлой философии.

Преимственность в философии есть преимственность личностей философов, даже если эти личности разделены тысячелетиями. Прогрессом же здесь будет свободная **универсальность каждой последующей системы**, обогащенной опытом предыдущей, *нарастание свободы отношения к миру.* Таким образом, прогресс философии, как и прогресс культуры в целом, есть *прогресс свободы и универсальности.* А потому именно свобода и универсальность выступают *главными критериями прогресса философии.*

С другой стороны, прогресс в философии и ее истории мы можем трактовать как нарастание целостности системы, состоящей из теоретической философии, философской эссеистики и философского искусства.

Итак, в понятии прогресса в философии соединяются *пространство и время культуры.* В каждом действительно философском учении они соединяются в Вечность, а в истории философии вновь разворачиваются в пространство и время культуры. Именно так в истории философии соединяются особенное и всеобщее.

Благодаря пониманию всего этого попытаемся дать более общее определение прогресса в философии.

Прогресс в философии и ее истории есть процесс разворачивания свободы, универсальности и взаимной терпимости философских учений и их творцов, который проявляется в личностно-творческом общении и оформляется в культуре через нарастание целостности отношений теоретической философии, философской эссеистики и философского искусства.

Иными словами, прогресс в философии и ее истории — это *нарастание взаимной терпимости философских учений и их творцов через реальное увеличение универсальности содержания и формы философии.*

§ 65

Преемственность в философии и ее истории: особенное и всеобщее

Преемственность в философии — это преемственность *внутри философского учения* и преемственность *между философскими учениями*. Первая выражает личностное развитие философа, связь идей и текстов в рамках одной личности, вторая — связь учений (как метатекстов) разных личностей. Бытие преемственности в философии возможно только в единстве этих двух преемственностей.

Здесь важно подчеркнуть, что преемственность между философскими учениями всегда осуществляется в некоем *единичном* учении — как понимание и систематизация *всеобщей* преемственности. История философии открывается только той личности, которая имеет **свою философию**. Однако это означает *мифологизацию* всеобщей преемственности, ибо такая личность выражает всеобщую преемственность с точки зрения и в интересах определенного философа и его учения.

Связь, преемственность, прогресс учений разных философов мы назовем историей философии. История философии как система может проявиться только в личности мыслителя, постигающего предшествующее бытие философии, и реализоваться в его текстах. Без экзистенциального проникновения в это бытие история философии существует объективно, но непроявленно и безжизненно. За пределами личности философа она является лишь **возможностью системы и единства**.

Только через *историю учения некоего философа* в человеческом мире проявляется *история философии вообще* — это учение есть необходимый этап не только **познания** истории философии, но и ее **бытия**. Иными словами, только философское *творчество* дает философу возможность познавать предшествующее, настоящее и будущее бытие философии за пределами его учения. Лишь творческая причастность к бытию истории философии наполняет значимостью рассуждение о ней.

2. СПЕЦИФИКА ПРЕЕМСТВЕННОСТИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ, ФИЛОСОФСКОЙ ЭССЕИСТИКЕ И ФИЛОСОФСКОМ ИСКУССТВЕ

§ 66

Преемственность и прогресс в теоретической философии

Здесь преемственность наиболее очевидна и явна, ибо в теоретической философии достаточно четко разделены метод и система. Такое разделение позволяет последователям некоего философа использовать его метод для построения собственной системы или трансформации метода классика. Содружество мыслителей, использующих общий метод и принимающих главные мировоззренческие выводы, возникающие благодаря его применению, может быть названо философской школой. Можно предположить, что преемственность в теоретической философии, как и в науке, осуществляется именно через школы, в которых максимально выражается специфика теоретической преемственности.

Однако в теоретической философии, в отличие от науки, преемственность в наибольшей мере может быть подвергнута сомнению. Действительно, в такой философии системы отрицают основоположения друг друга. Это факт всей истории теоретической философии.

Гегель показывает, что в результате этого возможны два внешне разных, но внутренне единых и одинаково неплотворных подхода к истории теоретической философии.

Первый рассматривает историю философии как историю уснувшего духа, к которому нет нужды возвращаться. Гегель пишет, что для такого подхода, на первый взгляд, кажутся характерными слова Христа: «Предоставь мертвым хоронить своих мертвецов и следуй за мною». Вся история философии была бы, согласно этому взгляду, полем битвы, сплошь усеянным мертвыми костями, — царством не только умерших, телесно исчезнувших лиц, но также и опровергнутых, духовно исчезнувших систем, каждая из которых умертвила, похоронила другую. Вместо «следуй за мною» нужно было бы, скорее, сказать в этом смысле: «следуй за самим собою», т. е. держись своих собственных убеждений, оставайся при своем собственном мнении. Ибо зачем принимать чужое мнение?»⁴¹

Согласно второму подходу, все предшествующие учения были абсолютно неистинны и теперь наконец явилось последнее, которое устраняет их недостатки и полностью преодолевает их. Гегель так продолжает свою мысль:

⁴¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии // Сочинения. — М., 1932. — Т. 9, кн. 1. — С. 22.

«Бывает, правда, что выступает новое философское учение, утверждающее, что другие системы совершенно не годятся; и при этом каждое философское учение выступает с притязанием, что им не только опровергнуты предшествующие, но и устранены их недостатки и теперь, наконец, найдено истинное учение. Но, согласно прежнему опыту, оказывается, что к таким философским системам также применимы другие слова Писания, которые апостол Петр сказал Антонию: «Смотри, ноги тех, которые тебя вынесут, стоят уже за дверьми». Смотри, система философии, которая опровергнет и вытеснит твою, не заставит себя долго ждать; она не преминет явиться так же, как она не преминула появиться после всех других философских систем»⁴².

В конце концов Гегель предлагает конструктивное синтезирование этих двух точек зрения, снимает их деструктивность, которое оживляет историю философии и превращает ее в систему. «Многообразие философских систем не только не наносит ущерба самой философии, — говорит он, — а... наоборот, такое многообразие было и есть безусловно необходимо для существования самой науки философии...»⁴³

Многообразие философских систем укладывается Гегелем в систему при помощи абсолютного снятия. Философские системы больше не напоминают опавшие листья под деревом всемирной истории, они взлетают и сами складываются в историю. Каждая из них включается в последующую в качестве момента истины и истории, все вместе они слагают наиболее интимное богатство Абсолютного Духа человеческой истории. Абсолютное снятие скользит сквозь них волшебным потоком, очищая и вознося к постижению мировой тайны — Абсолютной Идеи.

Процесс абсолютного снятия для Гегеля и выступает Абсолютным Духом. И так как все системы в истории философии являются лишь моментами истины, пусть даже соединенными прогрессирующим развитием, то ни в одной из них нет полноты присутствия Абсолютного Духа. А это означает, что абсолютное снятие в истории философии всегда есть **относительным снятием**. И вот наконец в истории философии появляется система самого Гегеля и метод ее самодвижения. И тут действительно совершается то, чего еще не было в истории философии — Абсолютное Снятие всей предшествующей философии. Гегель глубочайше убежден в этом. Абсолютный Дух завершает свой полет *внутри человеческой истории* и обосновывается в системе и методе самого Гегеля.

Гегель полностью отождествляет себя с завершившимся Абсолютным Духом. Его экзистенция как порождающее систему особенное растворяется

⁴² Там же.

⁴³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии // Сочинения. — М., 1932. — Т. 9, кн. 1. — С. 22.

во всеобщности Абсолютного Духа. Гегеля переполняет уверенность, что его метод и система становятся окончательными и последними в истории теоретической философии — философии, единственно истинной для Гегеля. Но «ноги тех, которые тебя вынесут, уже стоят за дверьми». И гегелевская философия начинает трансформироваться Марксом, не менее Гегеля убежденного в своем праве на абсолютное снятие всей предшествующей философии.

Но как показала история, абсолютное снятие все же не затронуло ни философию Гегеля, ни философию Маркса. Мы можем говорить о философских системах как уникальностях, которые могут передать богатство своего содержания и формы последующим учениям и их творцам, *оставаясь при этом самозначимыми* и сохраняя возможность воскресения своих идей и принципов, еще не затребованных историей философии.

Здесь важно отметить один интересный факт. Говоря об абсолютном снятии в истории теоретической философии, Гегель все же обретает истину о логике развития **одного из течений** этой истории. Вероятно, в истории дискурсивной философии — как *части теоретической* — принцип абсолютного снятия свирепствует почти так же, как и в науке, поглощая прошлое, делая его моментом сегодняшнего и лишая тем самым самоценности. Речь прежде всего идет о дискурсивной философии как методологии науки — в той мере, в которой она пытается абстрагироваться от проблем человеческого существования.

§ 67

Преемственность и прогресс в эссеистической философии

В эссеистической философии преемственность носит менее явный характер. Однако она существует и здесь. Точно так же здесь существует и прогресс. Критерии прогресса остаются теми же, что и в философии вообще — универсальность и свобода. Более того, эти критерии становятся более существенными. Постараемся прояснить это.

Преемственность в эссеистической философии — **свободная преемственность**. Это обуславливает и *целостный характер данной преемственности*. Логика преемственности в эссеистической философии не приемлет выделение метода-основы и отбрасывание системы-выводов. Это означает, что эссеистические тексты в значительно большей степени, чем теоретические, воспринимаются как *со-временные* — образы и смыслообразы эссе оказываются более живучими во времени и значимыми для всех времен. Они меньше нуждаются в трансформации для общения с иной эпохой культуры.

Эссе приходит из тьмы прошлого в круг света настоящего, вызывая *сопереживание*, а не только со-понимание. Именно в этом его современность для всех времен. А значит, несмотря на менее явный характер преемственности в философской эссеистике по сравнению с теоретической философией, такая преемственность может быть более прочной и внутренней, чем в теоретической философии.

При этом важно подчеркнуть, что преемственность в эссеистической философии неотделима от преемственности в теоретической философии. Она всегда идет рука об руку с ней, выступая образным оживлением и обогащением теоретической преемственности.

§ 68

Преемственность и прогресс в философском искусстве

В философском искусстве преемственность *наиболее свободна*, а прогресс *наименее очевиден*. По сравнению и с теоретической философией и с философской эссеистикой, *философское искусство абсолютно современно и значимо в разных эпохах и мирах культуры*.

Преемственность в философском искусстве есть **преемственность тем и образов-личностей**, *прогресс проявляется в нарастании свободы персонажей, которые все в меньшей степени становятся **схемами** выражения идей, а обретают **жизнь***, в которой идея свободно разворачивается и обогащается.

И вновь перед нами встают факты о том, что в философском искусстве преемственность оказывает влияние на преемственность в теоретической философии и философской эссеистике. Более того, преемственность есть и **между** этими формами философствования. Мы видим, как поэт Гете воздействует на теоретика Гегеля, поэт Гельдерлин — на теоретика Хайдеггера, а романист Достоевский — на эссеиста Бердяева...

§ 69

Условность отдельной преемственности в теоретической философии, философской эссеистике и философском искусстве.

История философии как история взаимодействия трех форм философствования

Выше мы определили одним из существенных моментов прогресса в философии нарастание единства теоретической философии, философской эссеистики и философского искусства. Уже одно это показывает, что несмотря на специфическое бытие каждой из трех форм философии, отдельная

преемственность в этих формах *весьма условна*. Преемственность в теоретической философии испытывает постоянное влияние подобного процесса в философской эссеистике и философском искусстве, а также наоборот.

Процесс преемственности и прогресса в философии выступает историей философии. В свете сказанного *история философии есть история взаимодействия, преемственности и прогресса теоретической философии, эссеистической философии и философского искусства*.

Такое определение истории философии позволяет нам избегать ее однозначных трактовок и наиболее полно выразить ее бытие в истории культуры.

3. ЛИЧНОСТНОЕ И КОЛЛЕКТИВНОЕ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ: ШКОЛА, НАПРАВЛЕНИЕ, ТРАДИЦИЯ

§ 70

Философская школа и ее жизнь

Выше мы сделали предположение, что преемственность в форме школы характерна для теоретической философии. Мы определили школу как содружество мыслителей, использующих общий метод и принимающих мировоззренческие выводы как результат такого использования.

В свете всего сказанного можно подтвердить это предположение — в силу того, что в теоретической философии метод может *выделяться как инструмент и использоваться в качестве инструмента*. Однако тут необходимо сделать два замечания.

1. В философскую школу как содружество мыслителей-теоретиков могут войти и эссеисты, и художники. Не стоит ли допустить, что бытие философской школы выходит за пределы теоретической философии?

2. Философский метод появляется в результате личностных усилий по созданию системы. Это следует из экзистенциального характера философского отношения к миру. Поэтому не появляется ли в коллективном владении чьим-то методом некая деструкция?

Попробуем развернуть эти замечания и ответить на вытекающие из них вопросы. Для этого осознаем жизнь философской школы и ее этапы.

Как и любая жизнь, она состоит из *рождения, становления-молодости, зрелости и угасания-перехода*.

Очевидно, что философская школа начинается с деятельности некого оригинального мыслителя, обладающего собственной системой и методом. Такой этап есть этап зарождения школы и мы можем назвать его **классическим**. Метод и система пребывают здесь в противоречии и гармонии, которые отражают противоречия и гармонию личности философа.

Создатель оригинальной системы и метода может сознательно искать единомышленников и учеников, формируя свою школу. Ярким примером этому есть жизнь и творчество Платона и Аристотеля. Однако мыслитель может отстраняться от единомышленников и противиться созданию школы. Здесь показательны слова Н. Бердяева: «Я боялся единомышленников и последователей как стеснения моей творческой свободы. Лучше всего я себя чувствовал при конфликте, тогда мысль моя достигала наибольшей остроты»⁴⁴.

Мы можем допустить, что у ряда мыслителей есть изначальное стремление к философствованию за пределами школы. «Я понимал жизнь не как воспитание, а как борьбу за свободу..., — пишет Бердяев. — Я никогда не мог принадлежать ни к какой школе»⁴⁵. То же самое мы можем сказать о жизни Фридриха Ницше, более того, о жизни **любого экзистенциального философа**.

Однако независимо от позиции классика вокруг его учения может образоваться школа. Для этого необходимо упростить и формализовать это учение, отделить метод и систему от личности основателя. И это происходит на втором — **ортодоксальном** — этапе развития школы. На этом этапе последователи некоего мыслителя слепо и некритически принимают его метод и его систему. На ортодоксальном этапе развиваются лишь *частности материнской системы*; главные и принципиальные выводы остаются неизменными. Именно в это время философия чаще всего трансформируется в идеологию.

Однако рано или поздно находятся мыслители, которые *применяют метод основателя для изменения его системы*. Философская школа вступает в третий этап своей жизни — **неоклассический**, или **критический**, этап. Возникают такие течения, как неофрейдизм, неокантианство, неогегельянство, неомарксизм и т. д. Метод противопоставляется системе как нечто прогрессивное чему-то реакционному.

И наконец, среди последователей некоего мыслителя появляется тот, кто **применяет его метод для изменения самого метода**. Школа входит в последний этап бытия, который преодолевает ее как школу и творит нечто новое — оригинальный метод и окружающую его систему. Этот этап можно назвать **новаторским**, а личность, творящую его, — новатором.

Новатор всегда вступает в трагическое противоречие со школой, ибо выходит за ее пределы. Он может прийти на закате школы — исходе критического этапа, когда размываются границы школьного, но может появиться и в самом начале ее ортодоксального бытия. Тогда его бытие наиболее тра-

⁴⁴ Бердяев Н. А. Самопознание. — М., 1991. — С. 36.

⁴⁵ Там же. — С. 24-25.

Книга 1. ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ПРЕДЕЛОВ: возможность метаантропологии гично. Однако именно в трагическом бытии новатора философия становится действительностью.

Таким образом, философия школы достаточно замкнута формальным пониманием и метода, и системы классика, что всецело определяет ее теоретико-понятийный характер. В философскую школу может попасть эссеист и художник со свободным мышлением и со столь же свободным отношением к методу и системе классика. Однако он вряд ли может долго удержаться там — *все бытие школы отторгает его*.

Коллективное использование метода и системы как чего-то единственно верного влечет за собой деструкцию как отрицание свободы философского саморазвития. Школа и мышление школы, замкнувшиеся в себе, в лучшем случае есть **теоретико-аналитический**, но отнюдь **не философский** феномен. Лишь в моменты возникновения и уничтожения школа поднимается до философии.

Но неужели все истинно оригинальные философы обречены на одиночество? Нет, если школа может перерасти в нечто большее.

§ 71

Философское направление

Под философским направлением или течением можно понимать единство мыслителей, которые объединяются общими ценностями, имея при этом разные методы, системы и стили.

Связь таких мыслителей значительно более свободна, чем единство школы. Более того, их связь значительно конструктивней, ибо предполагает *диалог разных методов, систем и стилей*, обогащающий их.

В философском направлении могут объединиться философы-теоретики, эссеисты и философские художники. Но возникает оно, как правило, в рамках философской эссеистики или философского искусства. Именно это обуславливает терпимость к разным формам философствования и *разомкнутость направления* ко всему новому. Мы можем вспомнить течение ениских романтиков — общность преимущественно эссеистов и художников, — в которое свободно входил философ-теоретик Шеллинг.

Безусловно, общие ценности, соединяющие мыслителей в направление, носят персональный характер, то есть восходят к некоей одной системе; однако здесь нет освящения этой системы и ее метода, а потому основание философского направления выступает свободным диалогом ценностей, вырастающих на общих мировоззренческих постулатах. Поэтому философское течение органично проявляется не в виде школы, а в форме **свободной ассоциации философов**. (При этом вполне можно допустить, что философская школа может перерасти в ассоциацию как зародыш направления.)

В истинно философском направлении коллективное не подавляет личностное именно потому, что существует как диалог, в котором никто не обладает правом исключительного владения истиной.

Поэтому мы могли бы определить философское направление как **свободный диалог новаторов.**

§ 72

Традиция в философии

Традиция в философии может быть понята как философское направление, пережившее хотя бы одно поколение. Философская школа, вышедшая за пределы поколения, тоже может считаться традицией, но традиция как *развитие направления* всегда будет более полнокровной и долговечной, способной к диалогу с другими традициями.

Появление традиции в философии означает, что некое философское течение утвердилось в ткани окружающей культуры, слилось с ней в едином ритме. Конечно, возможны традиции в философии тоталитарного общества, когда философия **противопоставляет себя культуре** как *нечто нормативное* и живет странной, противоестественной жизнью, механическим призраком проходя сквозь поколения. Но это означает только одно — здесь появляется уже **не философская традиция.** *Это традиция идеологии, поглотившая философию и ее свободу.*

И такая традиция покинет общество столь же легко, как и утвердилась в нем. Ибо традиция всегда есть торжество личностного над стихиями обыденности и несвободы, *которые не могут быть традициями в силу своей безликости и анонимности.*

§ 73

Выводы и перспективы.

История философии как система и личность философа

1. Преемственность в философии есть *личностная преемственность*, исключая процесс абсолютного снятия как процесс пребывания каждого предыдущего учения в последующем в качестве элемента.

2. Прогресс в философии проявляется как процесс нарастания *свободы и универсальности философских систем*, а значит — их взаимодействия и взаимной терпимости.

3. Преемственность и прогресс в философии — *это преемственность и прогресс в системе, состоящей из теоретической философии,*

Книга 1. ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ПРЕДЕЛОВ: возможность метаантропологии *философской эссеистики и философского искусства*. Именно разворачивание этой системы может быть названо историей философии.

4. **История философии как всеобщее и коллективное проявляется только в особенном и персональном. Вне их существует лишь возможность истории философии.** Поэтому философское течение — как свободная связь мыслителей — есть более конструктивная и развитая форма преемственности, чем философская школа, и именно она дает жизнеспособную традицию.

5. **Лишь обостренно-личностное постижение истории философии утверждает ее как систему.** Без такого постижения, которое с необходимостью проявляется в *философском творчестве*, история философии превращается в хаос и останавливается.

СПИСОК РЕКОМЕНДОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бердяев Н.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // *Философия свободного духа*. — М., 1994.
2. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Введение // *Сочинения*. — М., 1932. — Т. 9, кн. 1.
3. *Даренський В.* Діалогіка в історії філософії: методологічний аспект // *Філософська думка*. — 2006. — № 2.
4. *Кушаков Ю. В.* Историко-философская концепция Л. Фейербаха. — К., 1983.
5. *Лосев А. Ф.* История античной философии в конспективном изложении. — М., 1989.
6. *Философская антропология: словарь* / Под редакцией Н. Хамитова. Издание 2-е. — К.: КНТ, 2014.
7. *Хамитов Н. В.* Философская школа как парадокс // *Философская и социологическая мысль*. — 1993. — № 11 — 12.
8. *Хамитов Н., Гармаш Л., Крилова С.* Історія філософії: проблема людини. Вступ до філософської антропології як метаантропології. Навчальний посібник зі словником. Видання 3-є, доповнене та перероблене. — К., 2015.
9. *Хамитов Н., Крылова С.* Философский словарь. Человек и мир. — К., 2006.
10. *Ярошовець В. І.* Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму: Підручник. — К., 2004.

Феномен метаантропологии

1. МЕТААНТРОПОЛОГИЯ В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФИИ ЧЕЛОВЕКА.
2. МЕТААНТРОПОЛОГИЯ КАК ФИЛОСОФИЯ ОБЫДЕННОСТИ.
3. МЕТААНТРОПОЛОГИЯ КАК ФИЛОСОФИЯ ПРЕДЕЛЬНОГО БЫТИЯ.
4. МЕТААНТРОПОЛОГИЯ КАК ФИЛОСОФИЯ ЗАПРЕДЕЛЬНОГО БЫТИЯ.

§ 74

Предварительное замечание

Выше мы попытались определить философию как явление культуры, рассмотрели ее содержание и формы проявления в культуре, а также исследовали возможность преемственности в философии и специфику такой преемственности. Это позволило нам понять, что любая последовательная философия становится философией человека. Теперь перед нами стоит задача определить границы той стратегии философии человека, которую мы определили как **метаантропологию** (§ 36).

Является ли метаантропология частью философии или она есть нечто иное? Каково место метаантропологии в системе философии человека?

1. МЕТААНТРОПОЛОГИЯ В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФИИ ЧЕЛОВЕКА

§ 75

Метаантропология и философская антропология

Выходя за рамки дискурсивно-логического бытия, философия всецело обращается к человеку. Все остальные явления мира она начинает постигать только через призму человека и его свободы как главных ценностей.

Однако превращение человека в высшую само-цель и само-ценность философствования может привести к *обожествлению человеческого в его сегодняшнем состоянии*. Это может подтолкнуть процесс болезненного перерождения человеческого и — как ни парадоксально — привести к перерождению самой **философии самоценности человека в идеологию его несвободы**, которая ради *будущего человеческого общества жертвует отдельным и особенным человеком*.

Как возможно такое? Если каждый отдельный человек воспринимается как нечто завершенное и совершенное, то *ответственность за мировое зло ложится на общество*. А отсюда очень близко к идее переустройства общества, где каждый человек есть *лишь его атом*.

Призыв к созданию нового человека становится лишь призывом и лозунгом. Человеческая свобода утрачивается, и эта утрата мировой тяжестью ложится на строителей нового общества.

Так произошло, например, с учением Людвига Фейербаха, названным им антропологией, — наукой о человеке в противовес теологии как учению о Боге. Антропология Фейербаха вошла в *философию марксизма*, где безлично-общественное доминировало над личным, а затем, еще более преобразаясь, — в *марксистско-ленинскую идеологию*.

Однако антропология Фейербаха развивается и иным путем. Антропология разделяется на *антропологию как науку о биологической эволюции и телесном бытии человека*, а также на *философскую антропологию*. Первая вошла в систему естественных наук о человеке, вторая — представляет **единство естественнонаучного и гуманитарного исследования человека**. Философская антропология развивается прежде всего в немецкой философии начала — середины XX века.

Философская антропология стремится к постижению человека в целом. Однако в этом целостном постижении она абстрагируется от эволюции **человеческого**, отдавая ее на откуп антропологии как естественнонаучной дисциплине — **биологии человека**. Это характеризует концепции таких известных представителей философской антропологии XX века, как Макс Шелер и Хельмут Плеснер.

Однако немецкая философская антропология не рассматривает человека в его предельном и запредельном бытии как естественном для человеческого существования. Именно поэтому она выступает преимущественно **учением о человеке в целом в его обыденном бытии**. В ней слабы метаантропологические тенденции.

Безусловно, можно утверждать, что немецкая философская антропология XX века говорит о пределах человека и их преодолении. Прекрасным примером тому служат слова Плеснера о человеке как *эксцентрическом существе*. Однако в немецкой философской антропологии речь идет скорее о преодолении пределов человека **в рамках его обыденного бытия, без изменения сущности человеческого, без трагического личностного усилия, глубинно меняющего человеческое**. Если же мы допускаем мысль, что человеческое бытие — нечто большее, чем обыденность, то мы должны признать: *философия человека есть более широкое явление, чем философская антропология*. Но она не отбрасывает ее, а включает в себя конструктивным образом.

Именно на этом пути и появляется *метаантропология* — как продолжение философской антропологии, а потому *более развернутое учение*, включающее в себя проблематику философской антропологии и выходящее за ее пределы.

§ 76

Метаантропология и экзистенциализм

Выходя за границы философской антропологии к проблеме пределов человеческого, метаантропология соединяется с экзистенциализмом — философией человека в его пограничном и предельном бытии, преодолевающим обыденность и возвышающемся над нею⁴⁶. *Экзистенциалистское философствование должно быть включено в структуру философии человека как метаантропологии, но она не исчерпывается им.*

Замкнувшись на себе, экзистенциализм становится **философией абсурда**, ибо констатирует неизбежную трагичность человеческого существования и иллюзорность гармонии обыденности. Это характеризует философию таких крупных представителей экзистенциализма XX века, как Альбер Камю и Жан Поль Сартр.

Действительно, предельное бытие человека, сопровождаясь тоской, ужасом, отчаянием, обнажает доселе скрытые трагические противоречия человека и мира. Разрешение этих трагических противоречий происходит уже за границами обыденности и предельности — в запредельном бытии человека. И философия человека как метаантропология не может не стать философией этого бытия.

§ 77

Метаантропология и персонализм

Итак, метаантропология есть и философия запредельного бытия человека — **философия трансценденции**. В XX веке философским течением, рассматривающим запредельное бытие человеческой личности, является *персонализм*. Можно предположить, что **персоналистическая философия есть завершение метаантропологии и одновременная открытость к вечно обновляющемуся бытию человека.**

В последующих частях нашего курса лекций мы попытаемся понять, что это означает. А сейчас обобщим все сказанное выше, определив метаантропологию в широком и строгом смысле этого слова.

⁴⁶ Более подробно подходы экзистенциализма — точно так же, как и философской антропологии и персонализма, — будут развернуты во второй книге нашего исследования.

§ 78

*Метаантропология
в широком и строгом смысле*

В самом широком смысле метаантропология — это внутреннее и сокровенное начало любой философии, проявляющееся в той мере, в которой она остается философией. Независимо от своих сегодняшних интересов и устремленности сознания, любой философ мыслит прежде всего о человеке в его предельных возможностях. Утрата этого есть смерть философии. И философия политики, и философия науки, и философия культуры несут в себе философию пределов человека...

Но философия может обратиться и непосредственно к человеку как свободной личности, постоянно выходящей за свои пределы. Получаем метаантропологию в строгом смысле, которая является развитием философии как метафизики и метаистории.

Можно ли сказать, что метаантропология в строгом смысле должна ограничиться описанием предельного и запредельного бытия человека, оставив обыденность? Нет. В обыденности метаантропология должна увидеть тенденции выхода за ее пределы. Именно тогда она будет не умозрительным и абстрактным, а действительным знанием о человеке и его пределах.

Метаантропология в строгом смысле интегрирует в себе подходы философской антропологии, экзистенциализма и персонализма. Это означает, что метаантропология состоит из философии обыденного, предельного и запредельного бытия человека.

Рассмотрим это подробнее.

2. МЕТААНТРОПОЛОГИЯ
КАК ФИЛОСОФИЯ ОБЫДЕННОСТИ

§ 79

Первоначальное понятие обыденности

Обыденность есть наиболее абстрактное состояние человеческого бытия, в котором меньше всего проявлено личностное начало.

Обыденное бытие человека выражает его адаптацию к материальной жизни общества. В обыденном бытии человек живет стереотипом: «не хуже других». Это бытие принципиально безлично.

Тень обыденности накрывает почти всю социальную жизнь, и социальность есть преодоление обыденности лишь в той мере, в которой

поднимается к личностному началу. Бытие обыденности постоянно поддерживается *волей к самосохранению и волей к продолжению рода*. Две эти воли проходят через жизнь отдельного человека, порождая *чувство страха и удовлетворения*, которое обрывается *краткими вспышками наслаждения*, вслед за которыми вновь идет круговорот удовлетворения и страха.

Обыденность знает **уровень жизни**, но почти не знает *полноты жизни*. Уровень жизни — уровень материального потребления. Полнота жизни — наполненность ее смыслом, который является результатом неповторимого личностного бытия.

Полнота жизни всегда ускользает от обыденности. Она разрушает обыденность и означает появление чего-то за ее пределами.

§ 80

Философия обыденности

Исследуя человека, его возможности и пределы, философия как метаантропология не может не стать философией обыденности. Она должна выразить обыденность как *наиболее массовое и привычное бытие* и ответить на вопрос: **Как возможна большая полнота жизни за пределами обыденности?**

Превращение философии человека как метаантропологии в философию обыденности есть грехопадение философии — ибо философствование всегда становится возможным только как выход за пределы обыденного. Однако для того, чтобы показать действительно человеческое бытие, она должна выразить обыденность и показать пути ее преодоления.

Но нужно ли преодолевать обыденность? Этот вопрос также может встать перед метаантропологией. В той мере, в которой личность устраивает нарастание **уровня жизни**, а не ее *полноты*, такое преодоление бессмысленно.

Но мы вряд ли найдем человека, жизнь которого была бы полностью подчинена воле к самосохранению и продолжению рода. Всегда остается еще что-то своеобразное и личностное, как бы глубоко оно не было спрятано. Пробуждение своеобразного и личностного может принести страдание. Однако оно может дать и **наслаждение полнотой жизни**. Это противоречие предполагает свободу.

Таким образом, *метаантропология может лишь предлагать преодоление обыденности, но не навязывать его*.

3. МЕТААНТРОПОЛОГИЯ КАК ФИЛОСОФИЯ ПРЕДЕЛЬНОГО БЫТИЯ

§ 81

Бытие-на-пределе как экзистенция

Предельное бытие, или бытие-на-пределе, есть бытие, порождающее личностное начало и отрицающее обыденность.

Бытие-на-пределе — это *восстание против социальной заданности человеческой жизни, прорыв к свободе*. Это восстание и этот прорыв порождают чувства одиночества и отчуждения от жизни социума. Однако только через выход человека в одиночество и отчуждение можно прийти к преодолению одиночества и отчуждения обыденности. Используя опыт философской культуры XX века, можно связать предельное бытие и экзистенцию. **Экзистенция есть выход человека в бытие-на-пределе, отрицающее обыденность и порождающее в нем личностное начало.**

Но бытие-на-пределе может быть понято как одиночество и отчуждение *по отношению к себе*. Смена возраста человека — это переход в отчуждение от своей прежней гармонии. Рождение, подростковый возраст, порог молодости, вступление в зрелость — все это есть *экзистенциальные надломы* — вступление в свои пределы и пре-ступление их. В этом смысле предельное бытие присутствует в жизни каждого человека уже в силу того, что он *живет и движется во времени*.

Однако можно говорить о **сознательном выходе в бытие-на-пределе** — независимо от возрастных переломов. Это выход не в новый возраст, а *в новое качество личностного бытия, проходящее через разные возрасты*. Понятое таким образом, предельное бытие доступно всем, но у одних — это краткие ускользающие мгновения, а у других — *целые эпохи жизни*.

Обыденность и жизнь в обыденности оформляются в цивилизацию — процесс воспроизводства материальной жизни, поддержанный и окруженный техникой. Предельное бытие оформляется только в культуру. И только через предельное бытие культура может стать истинным достоянием человека.

И экзистенцию, и обыденность пронизывает страдание. Однако в обыденном бытии это страдание-безысходность, страдание-круговорот, тогда как в бытии-на-пределе страдание может быть выходом к новому бытию, где открывается относительность страдания.

В глазах обыденности предельное бытие почти всегда выступает падением. Это *вы-падение* из общих норм. И оно действительно может стать падением, если останавливается на самом себе, своей отрицательности по отношению к обыденному бытию, а не стремится к новой гармонии.

Человеческое бытие, жизнь и экзистенция

Здесь мы приходим к необходимости разделения категорий *человеческого бытия, жизни и экзистенции*.

Человеческое бытие — *максимально широкая категория, включающая в себя все аспекты человеческого отношения к реальности*. Эта категория объединяет человека и все остальное в мире, а потому выступает фундаментальной категорией метаантропологии.

Жизнь — *это категория, означающая непосредственное отношение человека к реальности, когда относительно снято противоречие человека и окружающего мира*. В этом смысле жизнь может быть тождественна с обыденностью.

Экзистенция же означает трагический разлад Я и окружающего мира, нарастание противоречия между ними. Это — обострение личностного начала в жизни, позволяющее называть ее существованием. Это — обостренное бытие личностного начала в *пограничных ситуациях*.

По сравнению с жизнью существование обеднено гармонией, но оно есть прорыв к *новой гармонии* и предчувствие ее. Эта новая гармония лежит за пределами жизни-обыденности.

Является ли категория жизни тождественной обыденности? Нет. *Жизнь может и вырваться из своего тождества с обыденностью*. Но сделать это она может *только через экзистенцию*. Это означает, что ее достоянием может стать гармония, *запредельная обыденности*, — гармония трансценденции. Поэтому *человеческая жизнь двойственна по своей природе* — она может выступать обыденностью, но может превратиться в нечто совершенно противоположное ей. А значит, в широком смысле *жизнь — это бытие, в котором проявляется гармония*. Экзистенция человека выступает процессом постоянной дисгармонизации его жизни, но она ведет жизнь к пределам отжившей гармонии и открывает возможность преступать их. Преступление пределов гармонии жизни есть *появление гармонии в отношениях жизни и существования*. Именно такая гармония порождает абсолютное бытие человека, в котором проявляется Вечность.

Человеческая жизнь всегда трагична перед спокойным лицом такого Бытия. Она подобна реке, которая впадает в океан Бытия. И путь жизни в Бытие как Вечность лежит через экзистенцию.

§ 83

Философия предельного бытия человека

Главной задачей философии предельного бытия человека является прояснение возможностей перехода жизни-обыденности в экзистенцию как пограничную реальность жизни и выявление условий гармонии жизни и экзистенции.

Таким образом, философия экзистенции изучает предельные состояния человеческого Я, которые выражаются в категориях предела. Это, например, — тоска, отчаяние, ужас...

Однако для философии предельного бытия не менее важно показать трансформацию этих категорий в нечто такое, где снимается их абсолютная безысходность и трагизм. Только в этом случае философия экзистенции не превратится в философию абсурда.

4. МЕТААНТРОПОЛОГИЯ КАК ФИЛОСОФИЯ
ЗАПРЕДЕЛЬНОГО БЫТИЯ

§ 84

*Запредельное бытие человека
как антропо-трансценденция*

Развиваясь, экзистенция обретает гармонию, которую она утратила в своем восстании против обыденности. Такой этап становления человека мы можем назвать запредельным бытием или антропо-трансценденцией. Термин «антропо-трансценденция» представляется корректным, учитывая традицию использования термина «трансценденция» в религиозной философии Запада, идущую еще от Средневековья. Под трансценденцией и трансцендентным понималось бытие, лежащее за пределами человеческого мышления и опыта, — прежде всего божественное бытие.

Итак, запредельное бытие как антропо-трансценденция обладает *запредельной гармонией*. Но что такое эта гармония? Каковы ее сущностные черты?

Гармония запредельного бытия — это гармония обретения свободы как творчества своей жизни, а также гармония личностного разрешения трагических противоречий жизни. Это творение своей жизни как целостности и постижение ее смысла, а в результате — обретение **полноты жизни**, которой лишены и обыденность, и экзистенция. Антропо-трансценденция как полнота жизни есть выход за пределы того страдания, которое пронизывает обыденность и бытие на пределе. Реальностями запредельного бытия поэтому являются любовь, свобода, творчество, надежда, вера,

истина, добро, красота, а также интегрирующие их идеи и реальности Бога и Богочеловека⁴⁷.

Запредельное бытие, таким образом, выступает закономерным *завершением* человеческого бытия и в то же время — его действительным *началом*. А значит, именно антропо-трансценденция выступает абсолютным бытием человека.

В отличие от обыденности и предельного бытия запредельное бытие человека распахнуто навстречу миру, *в нем соединяется личностное и все-ленское*. Запредельное бытие поэтому характеризует истинного мудреца и философа. В этом смысле весьма показательны слова Бердяева: «Я стремился не к изоляции своей личности, не к ее замыканию в себе и не к самоутверждению, а к размыканию в универсум, к наполнению универсальным содержанием, к общению со всем. Я хотел быть микрокосмом, каким и является человек по своей идее»⁴⁸.

Самотрансценденция есть разрешение противоречия обыденности и экзистенции. Она поднимается над скукой обыденности и тоской экзистенции. Однако она **полностью преодолевает обыденность** в своем бытии и **сохраняет экзистенцию**. Сохранение экзистенции означает, что самотрансценденция не замыкается в «окончательной» гармонии, а постоянно стремится выйти к своим пределам. Поэтому запредельное бытие может быть названо *трансцендентной экзистенцией*. В своем трансцендентном бытии экзистенция утрачивает безысходно-трагический характер, она обретает способность к **разрешению трагического**.

В свете всего сказанного можно допустить, что **формами проявления запредельного бытия человека в культуре** могут быть **мифология, философия и религия**. Именно в этих формах отливается запредельное бытие личности в человеческом мире.

Мы вернемся к развитию этой мысли ниже. Сейчас же обратимся к проблеме философии запредельного бытия.

§ 85

Философия запредельного бытия

Наши размышления приводят нас к мысли о том, что *философия запредельного бытия* — это философия *духовного эволюционирования человека к свободно выбранному гармоническому бытию*.

Всякая философия есть запредельное бытие по отношению к обыденности. Поэтому философия самотрансценденции постигает свой предмет не

⁴⁷ Подробнее об этом будет сказано в последней части второй книги нашего исследования.

⁴⁸ Бердяев Н. Самопознание. — М., 1991. — С. 322.

только в познании, но и *в бытии*. Более того, только через бытие философа самотрансценденция может стать достоянием философского мышления. *Можно утверждать, что философия как метаантропология столь же познает запредельное бытие, сколь и творит его.*

Философия запредельного бытия есть завершение метаантропологии как философии обыденности и бытия-на-пределе. Однако точно так же, как в запредельном бытии не заканчивается развитие человека, так и философия запредельного бытия не завершает, а открывает действительную философию человека. **Она открывает Вечность метаморфозы человеческого.** Такое открытие есть открытие Вечности творческого совершенствования личности и безграничности ее свободы.

§ 86

Выводы и перспективы.

Феномен метаантропологии и диалектико-персоналистический метод

1. За пределами дискурсивной философии вся философия становится философией человека, ибо она рассматривает мир образно-ценностно и целостно — с точки зрения человека. Глубинной тенденцией философии человека есть ее превращение в **философию пределов человека — метаантропологию.**

Метаантропология есть духовное движение от обыденного бытия человека к чему-то запредельному, а также осознание этого движения.

2. **В строгом смысле метаантропология есть философия обыденности, философия предельного и запредельного бытия человека.**

3. Возможен ли общий метод, соединяющий все части метаантропологии? Вероятно, да. Им может стать **диалектико-персоналистический метод.**

В чем смысл этого метода?

В той мере, в которой философия уходит от сугубо дискурсивно-понятийного бытия, выдвигающего положения и их доказательства, она все больше переходит к свободному саморазвертыванию своего содержания как разрешению противоречий познания и бытия. Она во все большей мере становится не доказательством, а **выведением** положения.

Это прекрасно выразил Гегель в «Феноменологии духа», критикуя доказательность как метод математики: «Не трудно усмотреть, что манера выставить положение, привести в его защиту доводы и точно так же доводами опровергнуть противоположное ему положение, не есть та форма, в которой может выступать истина. Истина есть движение истины в самой себе, а

указанный метод есть познание, внешнее по отношению к материалу»⁴⁹. Такой метод выступает тем, что исторически было названо диалектическим методом.

Но метод философии человека есть и *персоналистический метод*. Это означает, что ее содержание выступает результатом жизни и переживания философа, а потому требует сопереживания и жизненного, личного ответа читателя его текстов. Персоналистический и экзистенциальный характер философии человека усиливается при движении от теоретической формы ее проявления к афористической и художественной. Здесь весьма показательны слова Фридриха Ницше:

«Кто пишет кровью и притчами, тот хочет, чтобы его не читали, а заучивали наизусть»⁵⁰.

Персоналистический и экзистенциальный характер философии человека показывает, что она не может избежать образно-оценочного наполнения своего содержания. А это с необходимостью приводит к превращению философского текста в художественное целое.

В результате имеем три принципа диалектико-персоналистического метода философии человека, которые одновременно будут его пределами:

- 1) принцип антиномичности;
- 2) принцип художественного целого;
- 3) принцип сопереживания.

Принцип антиномичности означает, что метаантропология как философия человека и его пределов обладает тенденцией к выдвиганию противоречий в процессе рассуждения и стремится к конструктивному разрешению их. (Под антиномией в философии понимается противоречие между двумя умозаключениями, каждое из которых является в равной степени обоснованным.)

Принцип художественного целого выражает то, что текст должен создаваться и восприниматься как целостность, в которой логика образного гармонически соединяется с логикой понятий и завершает ее.

Принцип сопереживания основан на том, что проблемы человеческого бытия можно постигать только экзистенциально-чувственно. Лишь через отождествление своих жизненных проблем с проблемами текста о человеке можно проникнуть в сокровенные глубины человеческого бытия и постичь его пределы и запредельность.

4. Диалектико-персоналистический метод метаантропологии означает, что она с необходимостью должна стать *философией мужского и*

⁴⁹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М., 1959. — С. 25.

⁵⁰ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М., 1990. — С. 36.

Книга 1. ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ПРЕДЕЛОВ: возможность метаантропологии *женского*. Мужское и женское — это две противоположности, разрешение противоречий между которыми творит человеческую жизнь в физическом, душевном и духовном смыслах.

Более того, если мы понимаем метаантропологию как философию пределов и запредельности человека, то она должна стать **философией пределов и запредельности мужского и женского**.

Мы разовьем эту идею во второй книге нашего курса лекций.

СПИСОК РЕКОМЕНДОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бердяев Н.* О назначении человека. — М., 1993.
2. *Бердяев Н.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. — М., 1993.
3. *Большов О.Ф.* Философия экзистенциализма. — СПб., 1999.
4. *Бурхардт Г.* Непонятая чувственность // Это человек. — М., 1995.
5. *Быстрицкий Е. К.* Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. — К., 1991.
6. *Вальверде К.* Философская антропология. — М., 2000.
7. *Вандерфельс Б.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. — К. 2004.
8. *Дильтей В.* наброски к критике исторического разума // Вопр. философии. — 1988. — № 4.
9. *Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. — М., 1989.
10. *Лях В.* Трансцендентний вимір людського буття // Генеза. — 1996. — № 1.
11. *Макаров Б. В.* Философская антропология. — СПб., 1997.
12. *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? — М., 1991.
13. *Табачковский В. Г.* Человеческое мироотношение: данность или проблема? — К., 1993.
14. *Табачковский В.Г., Булатов М.О., Хамитов Н.В. та ін.* Філософія. Світ людини. Курс лекцій. — К., 2003.
15. *Тейяр де Шарден.* Феномен человека. — М., 1987.
16. *Хайдеггер М.* Бытие и время. — М., 1997.
17. *Хамитов Н., Гармаш Л., Крылова С.* Історія філософії: проблема людини. Вступ до філософської антропології як метаантропології. Навчальний посібник зі словником. Видання 3-е, доповнене та перероблене. — К., 2015.
18. *Хамитов Н., Крылова С.* Философский словарь. Человек и мир. — К., 2006.
19. *Хамитов Н., Менжулина Л.* Антропологические парадигмы и мифологемы европейской философии. — К., 1998.

20. Шелер М. *Философское мировоззрение // Избранные произведения.* — М., 1994.
21. Шинкарук В. И. *Единство диалектики, логики и теории познания: Введение в диалектическую логику.* — К., 1977.
22. Шинкарук В. И. *Методологічні засади філософських вчень про людину // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми.* — К., 2000.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

*Выход за пределы философии
как метафизики и метаистории:
метаантропология.*

*Метаантропология как онтология
человека и его пределов.*

Проблема психософии

В ходе нашего постижения философии человека и ее пределов и ее метода мы выяснили, что в своем развитии она постоянно выходит за пределы метафизики и становится метаисторией. Она пытается прояснить смысл человека за границами обыденного и временного бытия.

Однако смысл человеческого проясняется не только *за пределами истории как специфически человеческого способа завоевания времени*, но и *за пределами человеческого как такового — способа отношения к Вечности*. Для обретения смысла человека философия должна обратиться к его *фундаментальным тенденциям* и стать *метаантропологией*.

Человек есть существо, определяемое через выход за свои пределы — это итог всей истории философии человека и прежде всего — философии человека в XX столетии. По своему содержанию метаантропология есть *онтология человека и его пределов* — это философия обыденного бытия, философия предельного бытия и философия запредельного бытия человека и его мира. (Такое разделение не отрицает того факта, что в человеческом бытии возможно трагическое переплетение обыденности, предельности и запредельности; оно проясняет *преимущественную укорененность человека*).

Если мы сопоставим предельное бытие с экзистенцией, а запредельное бытие — с трансценденцией, то метаантропология в своей изначальной структуре может быть понята как:

1. **Ордология** (от латинского *ordo* — порядок) — учение об обыденном бытии человека.
2. **Экзистенциология** — учение о предельном бытии человека.
3. **Трансцендентология (антропо-трансцендентология)** — учение о запредельном бытии человека.

Метаантропология в строгом смысле представляет собой единство экзистенциологии и трансцендентологии человека⁵¹. Если учесть, что в предельном и запредельном бытии рождается и разворачивается личностное

⁵¹ В широком же смысле метаантропология включает в себя и философию обыденности.

начало человека, то *метаантропология может быть понята и как философия личности*⁵².

Фундаментальная тенденция метаантропологии — это выход за пределы сугубо рационально-теоретического и объективирующего отношения к бытию человека и мира. На этом пути метаантропология как онтология человека и его пределов и становится философией личности.

Переходя к описанию предельного и запредельного бытия человека как **личностного бытия**, философия все больше персонализируется и обращается к таким формам выражения, как философское эссе и философское искусство. **Но метаантропология устремлена и за пределы самого философского способа отношения к реальности, за пределы философствования.**

Как осознать это?

Понимание личностного бытия требует углубления в его конкретность, уникальность и само-обусловленность — то, к чему всегда стремилась психология. Однако психология избегает вопроса о *смысле бытия личности*. Она занимается лишь прояснением внутренних механизмов этого бытия, которые как бессмысленные механизмы являются внешними по отношению к личности. Напротив, постановка вопроса о смысле — главная в экзистенциально и персоналистически ориентированной философии. Вместе с тем философии не хватает *душевной открытости психологии*, ее внимания к конкретно-жизненным проблемам человека. Философию интересует *дух*, его способность к трансцендированию, выходу за свои пределы, психология устремлена к постижению *души и душевности*, душевно-оживляющего общения между людьми.

Если экзистенциальная и персоналистическая философия *провозглашают неповторимость каждого человека*, то психология — в своих высших проявлениях — пытается *реально подойти к каждому человеку как неповторимости и уникальности*. Это связано с тем, что психология устремлена к непосредственному общению. Она столь же сильно сориентирована на общение, сколь философия отстранена от общения или, точнее, от **ценности непосредственно-душевного общения.**

Отягощенная отчуждением от *всеобщего* смысла человеческого существования, психология стремится преодолеть это отчуждение через открытость и взаимодействие с *живыми*, а не с умозрительными людьми. В свете этой открытости жизни и взаимодействия с ее стихиями духовное порой кажется психологии, *достигающей своего предела в учении о душе*, ненор-

⁵² Отсюда ясно, как соотносятся персонализм, понятый как **абсолютный персонализм** (§ 20 настоящей книги), и метаантропология. Метаантропология выступает развитием глубинных тенденций персоналистического миропонимания, наполняет их реальным смыслом.

мальным — в силу трансцендирующего характера духа, которому тесно в жизненном мире обыденности. Однако философия, проникающая в тайны *экзистирования и трансцендирования духа*, нуждается в психологии — для своего оживления, одушевления и очеловечивания. При этом тысячелетняя мощь философии предостерегает психологию от манипулирования *живыми* людьми, говорит о таинственной глубине живого человека, недоступной никаким тестам и методикам воздействия.

Приближаясь к проблемам предельного и запредельного бытия — *личностным проблемам*, — философия должна приблизиться к психологии, но не раствориться в ней, а **раскрыться в новом качестве**.

Становясь метаантропологией по своему *содержанию*, философия по своей *форме* не может не становиться *психософией* — учением, соединяющим в себе философию и психологию и одинаково возвышающимся над ними. Психософия — глубинная тенденция развития философии человека и психологии на пороге III тысячелетия. Целый ряд мыслителей двигались и двигаются в ее русле. Это Бердяев, Ясперс, Вейнингер, Франкл, Фромм, Юнг, Финк, Ливехуд... Можно предположить, что в XX веке такие течения, как экзистенциализм, персонализм и гуманистическая психология, ведут именно к *психософии*.

В начале XX века Эдмунд Гуссерль критикует психологизм как принцип, нарушающий чистоту философского знания и отстраняющий его от объективности истины. Психологизм отождествляется с релятивизмом⁵³. Однако психологизм в философии может быть понят и совсем иначе — *как одушевление духовного содержания философии*. Именно такой психологизм приводит философию человека к психософии.

Развиваясь в метаантропологию и психософию, философия подходит к тайне *рас-половинности* человеческого бытия на мужское и женское. Она погружается в тайну взаимодействия и трагического разделения мужского и женского начал.

Абстрактный умозрительный человек обретает пол. Он оживает и открывает глаза. Вместе с ним открываются и оживают глаза исследователя. И в этой удивительной новой открытости жизни проясняется не только антропологический, но и *метаантропологический смысл половой разделенности*.

Во второй книге нашего курса лекций мы попытаемся рассмотреть обыденное, предельное и запредельное бытие человека, исходя прежде всего из глубинной располовинности человеческого бытия и вытекающего из нее одиночества.

⁵³ См.: Гуссерль Э. Логические исследования. Ч. 1. Прологомены к чистой логике. — Спб., 1909.

Книга 2

ПРЕДЕЛЫ
МУЖСКОГО И ЖЕНСКОГО:
введение в
метаантропологию



В человеке соединены творение — и творец; в человеке есть материя, обломки, лишнее, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке же есть также творец, художник, твердость молота, божественный созерцатель...

Фридрих Ницше

Разломленность человеческого бытия на фрагментарные формы жизни, мужскую и женскую, есть нечто большее, нежели случайное биологическое состояние, нежели чисто внешняя обусловленность психофизической организации: двойственность полов относится к бытийному строю нашего... существования... Каждый из нас выступает одновременно личностью и носителем пола,... каждый из нас лишен другой половины человеческого бытия, лишен в такой степени, что именно эта лишенность и порождает величайшую и могучую страсть, глубочайшее чувство, смутную волю к восполнению и томление по непреходящему бытию — загадочное стремление обреченных на смерть людей к некоей вечной жизни.

Ойген Финк

Брату моему Тимуру посвящается

ВСТУПЛЕНИЕ

Человек — это сирота Бытия.

Переживание сиротства распахнуто перед человеком как окно в Вечность. Ибо человек не может до конца укорениться ни в одном времени и ни в одном месте. Он постоянно движется во времени, *лишаясь прежде него*. Но безжалостное время лишь оттеняет иную сторону сиротства — человек спрятан в обертку индивидуального существования, за которой пульсирует одинокое переживание и представление. Такая обертка отделяет человека от всего остального Бытия, космически замыкает в себе, и человеческое волевое отношение очень часто становится эгоистическим и не способно *открыться миру*. Одиночество человеческого переживания и отношения к миру глубоко и трагически выразили Шопенгауэр и Ницше.

Но каждый человек — это уникальный Голос Бытия, который вправе рассчитывать на Ответ. Именно в обостренно-личностном переживании и отношении человек способен прорваться к родительской и дружеской ласке Бытия. Однако ответ Бытия приходит тогда, когда переживание становится *со-переживанием*, а отношение — *со-отношением*. Лишь *со-существование* порождает *со-бытие* как *событие*. Лишь событие дает нам полноту жизни.

Прорыв к Ответу Бытия не есть овладение миром, присвоение его элементов и подчинение их себе.

Ответ Бытия недоступен тому, кто хочет стать Хозяином Мира. Такой человек говорит лишь с вещами и слышит лишь голоса вещей. Ему недоступен Голос Мира и Бытия. Более того, ему недоступно *само* Бытие. Его удел — *пресбывание*.

Услышать Голос вечного Бытия, пережить его небезразличие и ласку — значит отнестись к нему как к *Личности, Ты*. Это отношение к Бытию как *единству и сообществу личностей*. Такое отношение может реализоваться лишь в свободе и любви.

Пока мы говорим лишь «Бытие», мы переживаем стихию *Оно*. Сквозь нас струится обезличивающий ветер времени. Когда мы говорим «Личность», мы вживаемся в стихию *Ты*. Мы вступаем под звездное небо *Вечности*. Ибо *все личностное достойно Вечности — независимо от того, успело ли оно реализоваться в культуре*. Эта истина составляет основание подлинно гуманистической философии и психологии нашего времени — от Серена

Кьеркегора и Владимира Соловьева до Мартина Бубера, Карла Ясперса, Николая Бердяева и Эриха Фромма.

Лишь в свободно-личностном отношении к Бытию приходят вечные образы Бога и Человека. Эти образы возникают не как испарения фантазии и не как внешние объекты. *Они даются нам во всеполноте нашего существования — в предельном напряжении и возвышении человеческого.*

Мир снимает свою равнодушную маску, и мы видим его лицо. **Агрессия воли моего одинокого Я возвышается тогда до общения, а желание разделять и властвовать, приводящее в конце концов к саморазделению, поднимается до желания соединять и любить.**

Итак, человеческое бытие становится самим собой лишь превращаясь в со-бытие, когда *свобода как любовь к Себе развивается до свободы как любви к Другому*. Во всеполноте развившихся свободы и любви в нас пробуждается Личность Бога. И всякий раз, когда мы относимся к Другому как к своему Ты, в таком отношении проглядывает божественное.

Однако человек не существует как некое абстрактное, дарящее всем одинаковую любовь-приязнь существо. **Человек всегда трагически страстен, ибо принадлежит какому-либо полу.** Человек всегда рас-половинен, и это сообщает отношениям Я — Ты бесконечно страстный, поисковый и тоскующий характер.

Это означает, что человек не может равнозначно относиться ко всем Ты мира. Ибо есть некое *единственное Ты*, которое может дать недостающую целостность. Именно поэтому в мире людей есть не только любовь-дружба, но и любовь-страсть.

Раздвоенность человеческого бытия на мужское и женское — одна из самых глубинных его тайн. Это одна из фундаментальных причин переживания человеком одиночества и сиротства.

Вся наша жизнь рождается из взаимодействия мужского и женского. Лишь смерть не нуждается в их соединении — некая забирающая и уносящая сила. Напротив, соединение мужского и женского — это оживляющее, творящее и дающее начало. И это оживление и творение *не только телесного*. Удивительная мощь переживания любви, которая рано или поздно распаивается в любом человеке, говорит о том, что единство мужского и женского стоит выше телесного и временного.

Возможно, в тайне любви мужского и женского скрыта *тайна духовного и душевного*. И понять трагическое противостояние духовности и душевности в мире людей невозможно без понимания смысла любви мужчины и женщины.

Вне постижения любви мужчины и женщины нам будут непонятны трагические отношения Времени и Вечности, Добра и Зла, Творчества и Познания, Человека и Бога...

Именно поэтому метаантропология в своем развитии раскрывается как *философия мужского и женского*, а пределы человека могут быть поняты лишь как *пределы мужского и женского*. В описанных в первой книге нашего курса лекций трагических противоречиях человеческого бытия противоречие мужского и женского изображается как **одно из многих**, но оно **присутствует во всех остальных**, ибо *у человека можно отнять все, что угодно, только не его пол*. Даже хирургическая операция по изменению пола есть лишь *утверждение в своем поле*.

Мужское и женское начала есть выражение единой сущности. Это очевидно хотя бы потому, что они постоянно устремлены к единству. Но единую сущность мужского и женского нужно *вывести из их взаимодействия*, а не утверждать ее, отодвигая в сторону проблему трагического соединения и отторжения мужчины и женщины. Лишь тогда в абстрактные и сухие исследования человека хлынет стихия жизни.

Соединение с Бытием, переживание отношения с ним как отношения **Я** и **Ты** возможно только через постижение проблемы соединения **Я мужчины** и **Ты женщины**. Действительно, если мы называем метод философии человека диалектико-персоналистическим, то мы должны найти внутри человеческого ту глубинную пару противоположностей, *фундаментальную диалектико-личностную пару*, соединение и отторжение внутри которой сопровождает человека всю его жизнь тоской по любви и радостью ее появления.

Противоречие мужского и женского начал и различные способы его разрешения порождают основания обыденного, предельного и запредельного бытия человека. В отличие от других трагических противоречий, противоречие мужского и женского всегда *явно и обнажено*. Оно обнажено даже в своей скрытности. Оно пульсирует во всех состояниях человека, в любом его отношении и действии. Все остальные трагические противоречия человеческого бытия выявляются только через это противоречие.

Постараемся увидеть это.

ЧАСТЬ 1

**ОБЫДЕННОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА,
ЕГО КАТЕГОРИИ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ**



Мир есть страсть. Охлаждение
страсти дает обыденность.

Николай Бердяев

§ 1

Обыденность и ее пределы

Обыденность — это все то привычное, что, окружая нас, не дает проявиться неповторимо-личностному началу. Невостребованное, это начало спит. Духовное лицо человека в обыденности удивительно размыто — настолько, что все кажутся почти *одинаково* безлицыми.

Обыденное бытие лишь условно может быть названо человеческим бытием. Обыденность есть *пре-бывание*. Пребывание — это уснувшее бытие. Это пассивное, несвободное бытие, застылость переживания и действия. В пребывании звучит отстраненность от собственного Я. Это призрачное и сонное бытие, *подчиненность Другому*. Это неопределенность *своего* пути и нежелание выбора. Это упоение несвободой. Это наслаждение отсутствием ответственности.

В обыденности как пребывании можно проявлять большую внешнюю активность, но она всегда задана извне, а не изнутри, и в конце концов абсурдна — активность пребывания обыденности не порождает ничего оригинального и нового. *Она не порождает ничего живого*. Обыденность-пребывание есть воронка, засасывающая в себя человеческую жизнь.

Поэтому в обыденности все чувства и действия в конце концов накрывает скука. Человеческая жизнь воспринимается как нечто отчужденное от Бытия-Вечности, кратковременное, исчезающе-конечное. В переживании жизни как конечности — мазохистическое стремление освободиться от скуки обыденности, беспредельный страх *бесконечной обыденности*.

Попытаемся постичь категории обыденного бытия и увидеть не только их бессмысленность, но и смысл, а значит, и их *пределы*.

При этом мы будем постигать не только категории, но и *экзистенциалы* обыденного бытия — *узловые ситуации человеческого существования*, в данном случае — в обыденности. В отличие от категорий, экзистенциалы не просто концентрируют *необходимые* связи человека и мира, они выявляют метаморфозы человеческой *свободы* или *произвола*.

Если мы допустим, что экзистенциал — ситуация человеческого бытия, преимущественно связанная с его предельными и трагическими проявлениями и порождающая глубинное изменение стратегий и смыслов существования, то увидим: экзистенциалы обыденности приковывают мужчин

и женщин к *безличному* и одновременно катапультируют из него.

Они буквально надрывают человеческое бытие, порождая особую *экзистенциальную боль* и соединяясь в устойчивые пары-симбиозы, например: *желание и страдание, запрет и воля, страх и осознание, удовлетворение и наслаждение, страсть и привычка, скука и праздничность...*

Любопытно, что за пределами обыденного бытия экзистенциалы становятся совсем иными, так что экзистенциалы обыденности кажутся *пред-экзистенциалами*.

Попробуем осознать это глубже.

ЛЕКЦИЯ 1

Мужчина и женщина в обыденности: род и скрытое одиночество в роде

1. МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА В ОБЫДЕННОСТИ ДЕТСТВА И ЮНОСТИ.
2. МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА В ОБЫДЕННОСТИ МОЛОДОСТИ И ВЗРОСЛОСТИ.

§ 2

Предварительное замечание

Соединение мужчины и женщины наиболее естественно раскрывается в роде. Род есть самый простой и очевидный способ взаимодействия мужчины и женщины — **бытие, в котором происходит физическое и душевное соединение мужского и женского начал и порождение новой жизни.**

Итак, сущность рода — в рождении человека. В строгом смысле род тождественен семье. Но род может быть понят двояко: и как семья, и более широко — как социальная среда, омывающая семью. Род-семья есть островок в океане рода-социума. Однако в дальнейшем мы будем понимать под родом прежде всего семью и те отношения, которые *непосредственно* связаны с ней и *подобны* ей. Смысл рода — не только материальное порождение, но и общение, и со-единение людей. Фундаментальное значение рода-семьи в становлении душевных отношений между людьми глубоко выразил Василий Розанов.

Однако в роде постоянно воспроизводится и скрытое одиночество. Что это означает?

Отвечая на этот вопрос, нам предстоит осознать род как обыденность и увидеть пределы обыденности в роде.

1. МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА В ОБЫДЕННОСТИ ДЕТСТВА И ЮНОСТИ

§ 3

Желание и страдание

Страдание встречается человека при рождении. Из теплой утробы матери он выбрасывается во враждебный мир, где надо дышать, есть и *желать*. Желание и его удовлетворение есть способ продолжения жизни. Но желание всегда натывается на невозможность его полной реализации. Скованность желания в мире, где существует множество желаний других людей, порождает *страдание-от-желания* — состояние, которое человек испытывает, когда его желания возвращаются к нему нереализованными или реализованными *лишь частично*.

Что первично — желание или страдание? Если мы допустим первичность желания, то как быть с самым первым страданием новорожденного, еще не успевшего пожелать? Но его страдание есть *результат желания родителей*. Телесные страдания раннего детства — расплата за желание и страсть, лежащие *за пределами рождения*.

В обыденном бытии желания человека практически всегда имеют материальную, вещественную устремленность. Именно это делает любое желание обыденности очень тесно и непосредственно связанными со страданием. Каждая вновь приобретенная вещь, вещь ожидаемая и желанная, тут же говорит о том, что существуют другие, еще более желанные вещи. Есть глубинная солидарность вещей, направленная против человека. И нас наполняет новое желание.

Это вновь и вновь порождает страдание. Радость обладания новой вещью длится очень недолго. Она разбивается на множество осколков, и из каждого глядит жадное лицо еще одного желания.

Жизнь в обыденности — жизнь удовлетворения материальных желаний — это постоянная пульсация желания и страдания. В каждом желании есть страдание, в каждом страдании укоренено какое-то желание. Бесконечный круговорот желания и страдания составляет суету обыденности.

Повзрослев и удовлетворив свои желания по поводу социально значимых вещей и выйдя за пределы среднего уровня потребления, человек не успокаивается и теперь *желает сделать вещью другого человека*, надеясь именно в этом получить *полноту жизни*, а не *ее уровень*, который дает обладание вещами. Но на пути овеществления человека и манипулирования им в конце концов рождается еще большее страдание. Это *страдание власти*, ломающее обыденность.

Желая, человек постоянно сталкивается с тем, что многие желания являются запретными. Осознавая запрет и переходя к другим желаниям, человек порождает волю.

§ 4

Запрет и воля

Запрет на целый ряд желаний связан прежде всего с тем, что каждый человек не имеет отдельной Вселенной. Мы живем в теснейшем общении и почти все наши желания и поступки оказывают воздействие на других людей. Воля в обыденном бытии человека есть способность сдерживать те желания и поступки, которые подлежат запрету и направить активность своего Я в социально значимое русло.

Таким образом, воля в обыденности состоит из *подавления* и *устремленности*. И то, и другое порождается в человеке под воздействием системы запретов.

Воля-подавление аналогична тому, что Зигмунд Фрейд называл *вытеснением*. В детстве воля-подавление — это обуздание стихии предкультурного, которая вынесла ребенка из сумерек рождения и часто питается неразвивавшейся и свернутой энергией сексуального. Впоследствии эта воля направлена на развивающуюся сексуальность и агрессию, которая тесно связана с сексуальностью. Воля-подавление мальчика — юноши — мужчины есть прежде всего вытеснение явной агрессии по отношению к миру мужчин и женщин. Воля-подавление девочки — девушки — женщины — это прежде всего приведение своих сексуальных и эротических желаний в рамки, заданные родом.

Если воля-подавление есть реализация запрета **через отрицание**, то *воля-устремленность* есть **положительная реализация запрета**. Однако и та, и другая формы воли в обыденности лишены свободы. Они двигаются в русло, указанном родовым запретом. Воля-подавление и воля-устремленность, словно две лошади, тянут телегу с человеком обыденности к непонятному и чуждому для него финалу.

Воля-подавление есть вытеснение в подсознание не того, что опасно для личности, а того, что *опасно для рода*; воля-устремленность есть устремленность *туда, куда указывает род*. Как правило, она просто переводит энергию подавленных запретных желаний в социально значимые формы без **очищения этой энергии**. Так, непосредственно-агрессивные и садистические устремления мужчины или женщины будут приветствоваться родом, если мужчина или женщина станут «строгими» руководителями, организаторами, воспитателями — т.е. их «*социальные*» агрессия и садизм должны служить укреплению родовых запретов на агрессию и садизм «*несоциальные*».

И воля-подавление, и воля-устремленность, строящие обыденность, *социализируют*, но *не гуманизируют* человека. Они порождают не личность, а подчиненного роду безликого индивида, а потому рано или поздно приводят к часто неосознанному, но глубинному страданию. Поэтому воля-подавление и воля-устремленность *постоянно несут в себе возможность восстания человека против тайных и явных запретов*, восстания, в котором может быть рождена свобода.

Однако на пути этого стоит страх.

§ 5

Страх и осознание

Страх есть переживание опасности, угрожающей человеческому существованию. Страх в обыденности — это прежде всего страх отторжения родом в результате нарушения его норм и запретов. Это страх одиночества.

Страх в обыденности порождает желание быть *«не хуже других»*. Это постоянное существование под наблюдением рода, воспроизводящее желание угодить роду и быть подобным ему.

Страху противоречит осознание. Осознание — это приручение страха. Это попытка заговорить со страхом и понять его. И в конце концов — это стремление усыпить страх.

Осознание и познание обыденности приводят нас к иллюзии овладения страхом. Нам кажется, что, познав систему родовых запретов, человек избавляется от страха. Но страх остается, ибо в нем заложен не только внешний, но и внутренний смысл. Остается *страх самого себя*, вечная непознанность себя. Страх — это переживание своих пределов, которые можно преодолеть, но в которых можно и остаться навсегда. С этим связана противоречивость природы страха. Он и притягивает, и отталкивает одновременно.

Существует ли мужской и женский страх? На первый взгляд кажется, что мужская и женская формы страха едины по содержанию и различны по форме проявления. Мальчик — юноша — мужчина воспитывается сдержанным к собственному страху и восприимчивым к страху противоположного пола; девочка — девушка — женщина может, и даже *обязана* проявлять *страх-слабость как выражение женственности*. Однако более глубокое размышление приводит нас к тому, что мужской и женский страх различны и по содержанию, и по существу.

Мужчина меньше, чем женщина боится быть скомпрометированным перед родом, его страх — это страх потерять себя, свое мужество. Женщина, с одной стороны, больше страшится рода, его мнения о себе, а с другой — она испытывает страх-переживание не за себя, а за *другого* — любимого и своих детей. Уже в обыденных проявлениях страха мужское начало показы-

вает себя как духовное, стремящееся к *само-преодолению*, а женское — как душевное, устремленное к *единению и любви*.

Еще больше это заметно в экстремальных ситуациях, ибо любой экстремальный страх начинает ломать границы обыденности. Примером может служить внезапное знание о неизлечимости болезни. Такой страх приближается к *ужасу*, это уже не страх-суета, страх-боязнь за свое тело и социальный комфорт, это страх за *дух* и *душу*. Это страх утраты себя, мучительный и очищающий вопрос о своей конечности и безграничности, выводящий человека в предельное бытие.

2. МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА В ОБЫДЕННОСТИ МОЛОДОСТИ И ВЗРОСЛОСТИ

§ 6

Удовлетворение и наслаждение

Удовлетворение выступает одним из проявлений взрослости в обыденном бытии. Мужчина и женщина научились лучше играть свои роли и поэтому умеют избегать внешнего страдания.

Удовлетворение есть такая реализация желания, при которой к нам приходит ощущение отсутствия страдания. Удовлетворение, как правило, есть **переживание достаточного уровня жизни. Но человек почти никогда не удовлетворяется удовлетворением**, ибо за пределами удовлетворения всегда стоит огромный призрак.

Этот призрак — *наслаждение*. В отличие от удовлетворения, *наслаждение есть переживание не уровня, а полноты жизни*. Как и экстремальный страх, наслаждение постоянно вырывает мужчину и женщину за пределы обыденности. В наслаждении всегда звучит намек на нечто большее, чем обыденность.

Наслаждение мужчины и женщины в конце концов связано с сексуальным общением. В этом общении женщина физиологически получает большую полноту бытия, мужчина же постоянно жаждет выйти за пределы физиологического. Он более трагически чувствует трагическую незавершенность сексуального акта.

Однако и для мужчины, и для женщины сексуальное наслаждение в обыденности всегда носит поверхностный и временный характер. Не успев развиться, оно перевоплощается в удовлетворение, а затем и в страдание. И это понятно, ибо **в пределах обыденного бытия человека полнота жизни и наслаждение как ее высший всплеск мучительно фрагментарны**.

В чем причина этой фрагментарности?

Размышляя над этим вопросом, мы внезапно открываем, что удовлетворение и наслаждение имеют *разные источники*. Удовлетворение порождается реализацией *желания*, тогда как наслаждение — *страсти*.

Фрагментарность наслаждения в обыденности связана с фрагментарностью страсти.

§ 7

Страсть и привычка

Страсть есть неодолимое влечение к некой цели, охватывающее человека во всей его полноте. Страсть в обыденности — это воля, утрачивающая свой несвободный характер и приобретающая черты экстаза.

Завершившаяся и реализованная страсть становится наслаждением. Но обыденное бытие мужчины и женщины не может выдержать температуры страсти, и она либо выходит за пределы этого бытия, либо охлаждается и превращается в *привычку*.

Обыденность можно определить как мир, где страсть постоянно переходит в привычку, разрушая тем самым полноту жизни. Привычка есть суррогат страсти и наслаждения. Привычка — это универсальный способ перехода **безграничности** страсти и наслаждения в **замкнутость** удовлетворения. Это попытка избежать трагизмов, связанных со страстью и наслаждением, попытка обрести страсть и наслаждение, *оставаясь в пределах обыденности*.

Но страсть и наслаждение постоянно ускользают из обыденности, оставляя мужчину и женщину с привычкой, которая холодит их, обращаясь в рациональную заботу и равнодушие.

§ 8

Забота и равнодушие

Утрачивая страсть, мужчина и женщина пытаются воспроизвести ее в *заботе друг о друге и детях*. Дети скрепляют взаимоотношения мужчины и женщины в обыденности. Забота о детях есть постоянное вос-создание рода. Теперь уже мужчина и женщина не так зависят от рода с его запретами, *они сами создают род и воспроизводят запреты*. **Запрет есть способ иллюзорного подогревания страсти**, стремление раздвинуть границы привычки и превратить ее в некий «сладкий плод».

Однако *устремленность к полноте жизни через запрет всегда есть бегство от самого себя*. Поэтому родовая забота и связанные с ней запреты рано или поздно порождают равнодушие. Особенно ярко это проявляется в тот момент, когда дети вырастают и устой рода начинают колебаться под напором отчуждения.

§ 9

Скука и праздничность

Жизнь в обыденности, порождая привычку и равнодушие, воплощается в переживание скуки. Скука — это чувство усредненного и обезличенного существования, переживание отсутствия полноты жизни, отсутствие ее смысла. *В скуке перед нами распахиывается бездна бессмысленности обыденного бытия.*

Поэтому мы всегда спешим уйти от скуки в состояния иллюзорной или действительной полноты жизни.

На первый взгляд кажется, что скуке, как максимально сгущенной обыденности, противостоит *праздничность* — как явление жизни и переживания, возвышающееся над всем обыденным. Но часто праздничность становится лишь *более яркой обыденностью*, которая *воспроизводит более яркую скуку*. Или, выражаясь точнее, *более глубокую скуку, которая граничит с тоской*.

Можно предположить, что истинная праздничность и необычность бытия может открыться нам только в акте творчества. *Однако на пути к творчеству лежит выход за пределы запретов обыденности.*

За пределы запрета можно выходить двумя путями.

Первый путь — это *выход за пределы обыденного бытия как такового в некое свободное бытие, где все нравственное естественно, а все естественное — нравственно*. Это действительное *преодоление запрета*.

Второй путь — это *нарушение запрета в рамках обыденности и наслаждение чем-то извращенным*. Как ни печально, но часто именно извращение становится единственным проявлением неповторимо-личностного начала в обыденности, его болезненным корешком...

Мужчина всегда более явно осознает и выявляет свои извращенные желания, они менее подавлены в нем. Женщина значительно более жестко и глубоко вытесняет свои странности, она полнее погружена в стихию запретов родового бытия. С этим связана большая стыдливость женщин. Однако, если подавленные начала поднимаются в женщине и осознаются ею, то она может пойти в их реализации дальше мужчины...

Нарушение запрета в обыденности замыкает человека в себе, заставляет нести странную тайну, которая вряд ли когда-нибудь откроется даже самым близким. Жизнь с этой тайной наполняет человека одиночеством и страхом, но именно страх будоражит его, помогая превратить *поток скучного удовлетворения в мгновения странных наслаждений*. Многие люди обыденности совершают преступление запрета не во имя материального результата, а для переживания волнующего страха — праздничности и одиночества самого запретного процесса.

§ 10

Азарт и игра. Пресыщение

Утрачивая чувство праздничности, человек вновь и вновь стремится защититься от скуки *азартом*. Он надевает огненную маску азарта в надежде, что она станет лицом. Но эта маска вновь и вновь спадает с лица — она слишком горяча, чтобы стать кожей.

Азарт — это состояние обостренного ожидания подарка судьбы.

Ожидание в азарте не растягивает время, а парадоксально ускоряет его. Более того, азарт устраняет чувство времени. Время, бесконечно длящееся в состоянии скуки, теперь проходит незаметно. Но очень часто это время, которое утрачено, *убитое время*.

Состояние азарта может быть сколь угодно деятельным, но от этого не перестает быть ожиданием. Деятельность в состоянии азарта — это бег на месте. В этом принципиальное различие азарта и вдохновения, в котором ожидание даров судьбы вырастает в **творение судьбы**.

Действие в состоянии азарта — это лишь *оправа ожидания*. Наиболее ярко это проявляется в *азартных играх*. В их пространстве человек действует, не владея исходом действия. Ему кажется, что он проник к таинственному источнику удачи, ибо отказался от гордыни своего Эго и отдался потоку судьбы. Но на самом деле он заикливается на своем Эго и утрачивает судьбу. Пребывая в болезненно-радостном нетерпении, которое описывает пара слов «повезет — не повезет», он усыпляет глубинные интуиции своей личности. И выигрыш его может быть лишь случайностью, даже если он владеет *технологией выигрыша*.

Не все в состоянии выдержать риск, сопровождающий азартные игры. Но обыденность, забирая полноту жизни, постоянно требует азарта, поэтому *азарт игры* заменяется *азартом созерцания игры*. Это объясняет массовое увлечение спортивными зрелищами. Созерцающий спортивную игру, не вынужден платить риском. Но *за отсутствие риска тоже нужно платить*. Человек утрачивает возможность *своей* игры. Ему остается лишь болезненно переживать за исход чужой игры. Человек становится *болельщиком*. Если же ему хочется игрушечного риска — он может заключать пари на победителя.

Игра всегда сопровождает азарт и всегда нуждается в азарте. Азарт — это эрекция игры. Однако присутствие азарта в игре сверх определенной меры превращает игру в *охоту*. В огне чрезмерного азарта игра и охота начинают плавиться и проникают друг в друга. Охота становится откровенной игрой, игра — скрытой охотой. Играющая охота и охотящаяся игра оскаливаются в человеческом бытии. Их взаимопроникновение глубоко не-

случайно, ибо сам азарт — это состояние охоты за удачей. Это роднит азарт со страстью, которая тоже есть состояние охоты, и в то же время разделяет с ней: страсть — это охота за конкретным субъектом или успехом, а не за таинственной удачей.

Чрезмерный азарт — это *бессознательное стремление покинуть обыденность, оставаясь в обыденности*. Это азарт, замкнутый на себя. Если человек пытается покинуть обыденность, не совершая духовного усилия, азарт почти всегда замыкается на себя, становится болезненно-самодостаточным. Неизменно сопровождая игру, такой азарт насыщает ее хаосом. Поэтому в обыденности слово «игра» наполнено бессознательным презрением и противостоит словам «жизнь», «разум», «мудрость».

Чрезмерный азарт — это отрицание свободы, наркотическая зависимость от удачи, приходящей извне. Подлинная игра, где игрок не только подчиняется правилам, но и творит их, всегда наполняет свободой. Поэтому чрезмерный азарт и игра являются противоположностями. Если же они соединяются, игра меняет свою природу. Она становится действием, в котором игрок начинает расправляться с конкурентами — охотой на «чужих». И тогда она приобретает смертельный характер.

Именно смертельный характер игры гипнотически завораживает мужчин и женщин определенного типа. И их достаточно много — об этом свидетельствует широкое распространение на рубеже тысячелетий компьютерных игр, в которых нужно с «риском для жизни» уничтожать разнообразного противника, — так называемых «стрелялок», «мочилок», «бродилок». В эпоху *уснувшего героизма* возникновение таких игр неизбежно. Человек вырывается из рационально расчерченной обыденности в иррациональность подземелий и ландшафтов кошмарных планет. Наполненное адреналином тело сидит у монитора, а дух, стиснутый до размеров руки с пистолетом, путешествует по лабиринтам, встречаясь с монстрами, рожденными подсознанием создателя игр...

Увлекаемая чрезмерным азартом все дальше и дальше, смертельная игра может стать *некрофильной игрой*. Чрезмерный азарт в игре демонизирует ее. Смерть становится ритуалом и смыслом, мертвое перестает вызывать отвращение. Некрофильная игра выбрасывает человека за пределы обыденности, но она и гасит азарт. Вместо азарта приходит гордыня. Человек начинает воспринимать себя как судьбу других. Но на самом деле он замораживает судьбу других. Холод входит в бытие некрофильно играющего, делая его бесчувственным к своей душе и искушая его дух стремлением манипулировать живым как мертвым.

Не удивительно, что игра в обыденности требует постоянного контроля и очень жесткой системы правил. Азарт постоянно деформирует ее, угрожая спокойствию и самому существованию обыденности. Но правила игры

защищают от азарта скорее общество, а не отдельного человека. В пределах обыденности единственным механизмом защиты для него становится *пресыщение*. Именно пресыщение постоянно спасает человека обыденности от демонического могущества азарта.

Пресыщение возвращает человека обыденности в мир скуки. Азарт покидает его. Вместе с ним уходит *играющая полнота жизни*.

Только наполняясь творчеством и покидая обыденность, человек удерживается в этой полноте. Он освобождается от разрушительной силы азарта и открывается подлинной Игре.

§ 11

Выводы и перспективы.

Род как обыденность и душевность

1. **Родовое бытие человека как обыденность с необходимостью порождает отчужденность и одиночество включенных в него мужчин и женщин.**

2. **И женское, и мужское начало в обыденности пребывают в страдании — в силу невозможности обретения полноты жизни в пределах обыденности.** Пределы обыденности — это пределы обезличенного и несвободного существования человека.

3. **Устремленность к полноте жизни в обыденности достигается только через выход за ее пределы и преодоление ее запретов — *через выход к лично-окрашенному и особенному бытию.***

4. **Главный смысл рода как обыденного бытия человека заключается не в общении как таковом, а в необходимости поддержания и воспроизводства физического существования и материальной адаптации к существующим условиям.** Однако в роде существует и *специфическая душевность*. Даже самые отъявленные критики родового бытия не могут отрицать этой душевности — *внутреннего тепла, которое пережил каждый уже в силу своего рождения матерью.*

Что означает эта душевность? Каковы ее пределы? Почему она постоянно ускользает от нас? Почему заменяется одиночеством? Для того, чтобы ответить на эти вопросы, необходимо сопоставить обыденность как феномен родовой жизни с другими проявлениями обыденности.

СПИСОК РЕКОМЕНДОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бодрийяр Ж.* Система вещей. — М., 1995.
2. *Вейнингер О.* Пол и характер. — М., 1992.

3. *Розанов В. Уединенное.* — М., 1991.
4. *Табачковський В.Г., Булатов М.О., Хамітов Н.В. та ін. Філософія. Світ людини. Курс лекцій.* — К., 2003.
5. *Философская антропология: словарь / Под редакцией Н. Хамитова. Издание 2-е.* — К.: КНТ, 2014.
6. *Фрейд З. Психопатология обыденной жизни // Психология бессознательного.* — М., 1994.
7. *Фромм Э. Бегство от свободы.* — М., 1994.
8. *Хамітов Н.В. Екзистенційний вимір статі // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах.* — К., 2004.
9. *Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь. Человек и мир.* — К., 2006.
10. *Хамитов Н., Крылова С. Этика: путь к красоте отношений. Метаантропологический анализ.* — Издание 2-е, дополненное и исправленное — К.: КНТ, 2014.
11. *Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд.* — Т. 21.

Воля к самосохранению и продолжению рода: цивилизация в жизни мужчины и женщины

1. СТРЕМЛЕНИЕ К САМОСОХРАНЕНИЮ И ПРОДОЛЖЕНИЮ РОДА:
ИНСТИНКТ
И ВОЛЯ.
2. ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК УТВЕРЖДЕНИЕ ВОЛИ К САМОСОХРАНЕНИЮ
И ПРОДОЛЖЕНИЮ РОДА И ВЫХОД ЗА ЕЕ ПРЕДЕЛЫ.

§ 12

Предварительное замечание

Исчезает ли одиночество, преследующее человека в обыденности родового бытия, при переходе к более широкой системе отношений между людьми, которую мы называем *цивилизацией*? Здесь необходимо понять, что в цивилизации реализуются два глобальных устремления человека — *воля к самосохранению* и *воля к продолжению рода*, составляющие в своем единстве то, что Шопенгауэр называл **волей к жизни**.

Но почему речь идет именно о *воле к самосохранению и продолжению рода*, а не о соответствующих *инстинктах*? Потому что воля и инстинкт принципиально различны.

1. СТРЕМЛЕНИЕ К САМОСОХРАНЕНИЮ И ПРОДОЛЖЕНИЮ РОДА:
ИНСТИНКТ И ВОЛЯ

§ 13

Понятие инстинкта и воли

Чем же отличается инстинкт к самосохранению и продолжению рода от воли к самосохранению и продолжению рода?

Прежде всего мы можем предположить, что воля к самосохранению и воля к продолжению рода выступают развитием и трансформацией соответствующих инстинктов животных. Но если инстинкт — это извне действующая сила, проявляющаяся через механизм генетического наследования, то **воля всегда есть достояние отдельного индивида**.

Инстинкт отделяет живое от неживого. Воля отделяет живое от человека. Отличие инстинкта и воли — это отличие самого высокоразвитого животного и самого низменного человека.

Если инстинкт — это всеобщий шаблон поведения вида и рода животных, *то воля есть устремленность каждого отдельного человека к собственному желанному будущему или осознанное само-ограничение.*

В нашем языке поэтому воля не случайно синонимична свободе. Говоря иными словами, воля — это свобода, направленная к некой цели.

§ 14

Воля и социальный инстинкт

Итак, воля есть нечто особенное и неповторимое. Однако *воли разных людей, сталкиваясь, часто утрачивают свой отдельный и особенный характер.* Соединившись вместе, они под воздействием наиболее сильных волей могут порождать *социальные инстинкты — доминирующие стереотипы мировоззрения и поведения в том или ином обществе.*

Социальные инстинкты как стереотипы взаимодействия, выживания и воспроизводства парализуют волю каждого отдельного человека. Ибо индивидуальная воля может быть не только бесполезна, но и вредна для взаимодействия, выживания и воспроизводства людей в социуме.

Отказ от своей воли или ограничение ее в пользу *обезличенной воли социума*, которая опускается до слепой мощи инстинкта, есть отказ от свободы и усечение ее. Человек часто отдает *волю-свободу* ради растворения в безликой теплоте социальных инстинктов, дарующих ему удовольствие без-ответственности и требующих лишь *воли-подчинения* — не важно, в форме подавления или устремленности.

Шопенгауэр был отчасти прав, когда погружал волю в природное дочеловеческое бытие — это показывает эволюционный характер воли, ее укорененность в стихии инстинкта. Однако *очень важно увидеть в воле и нечто исключительно человеческое* — способность обретать себя как самостоятельное и уникальное существо, ценность которого не уступает ценности рода и общества.

В своих высших проявлениях человеческая воля всегда восстает против обезличивающих социальных инстинктов. В этом восстании она превращается в свободу. Однако первоначальные проблески воли *слишком близки к инстинктам* — и биологическим, и социальным. Воля к самосохранению и воля к продолжению рода еще очень похожи на безличные и инстинктивные устремления животных. Все они находятся в единой стихии того, что Шопенгауэр называл волей к жизни. Это объясняет, почему воля к самосохранению и воля к продолжению рода *столь легко группируются в социальные инстинкты* и подчиняются им.

Социальные инстинкты есть животворящие силы и регуляторы общественной жизни в обыденности. Но проявление социальных инстинктов возможно лишь через обезличивание человека. Подчиниться социальному инстинкту — значит стать не личностью, а некой совокупностью общественных отношений, войти в состояние одиночества и отчуждения по отношению к собственному уникальному Я.

2. ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК УТВЕРЖДЕНИЕ ВОЛИ К САМОСОХРАНЕНИЮ И ПРОДОЛЖЕНИЮ РОДА И ВЫХОД ЗА ЕЕ ПРЕДЕЛЫ

§ 15

Глубинное противоречие общественной жизни

Люди не могут жить без общения и взаимодействия за пределами рода как семьи. Так возникает социум — человеческое общество, которое есть процесс самого разнообразного общения и взаимодействия людей. Однако общение и взаимодействие людей может быть как материальным, так и духовным.

Если посмотреть на материальное общение за пределами семьи сквозь призму человеческого переживания, то мы увидим, что это исключительно *обыденное общение*. Обыденное общение — это общение безличное и прагматическое. Такое общение, строящееся на неписаных и писаных законах, постоянно поддерживает телесное начало человека, гарантирует его безопасность и возможность создания-продолжения своего рода.

Духовное общение — это общение, которое выходит за пределы ситуативной выгоды и прагматизма. *Духовное общение — это общение в творчестве*. В своих высших проявлениях, *соединяясь с душевностью, духовное общение становится личностным общением*. В наибольшей степени личностное общение выражают такие слова, как «понимание», «сопереживание», «сотворчество», «дружба», «любовь». Основанием личностного общения становится мир культуры. Культура есть процесс создания и переживания личностью значимых для нее ценностей.

Итак, общество, или социум, есть система обыденного и личностного общения.

Обыденное и личностное общение составляют сложнейшее противоречие, разрешением которого и является общественная жизнь. В общественной жизни объединяется нечто обыденно-материальное и нечто противостоящее ему — *предельно и запредельно личностное*.

Только что мы соотнесли личностное общение с миром культуры. В каких же формах проявляется обыденное общение? Проявляется ли обыденность

только в родовом общении? Если да, то означает ли это, что родовое общение обречено на *доминанту* обыденности и в конце концов выступает материальным процессом воспроизведения себе подобных, подавляя свою душевность?

Мы вплотную подошли к ответам на эти вопросы.

§ 16

Цивилизация: победа мужского над женским?

В родовом общении людей женское постоянно доминирует над мужским. Ибо главная задача рода — порождение и первичное воспитание новых членов — возлагается на женщину. *До тех пор, пока женщины рожают детей, они будут глубинно возглавлять род.* Это выражается в известной поговорке: «мужчина — голова, а женщина — шея».

Однако род как единство кровных родственников, развернувшееся во времени и пространстве, постоянно нуждается в материальной защите от враждебной природы и других родов. Необходимость такой защиты воспроизводит исключительную значимость мужского начала с его волей и способностью к рациональному мышлению.

Защита своего рода и опережающее нападение на другие роды вызывает к жизни некую специфически мужскую систему отношений. Развиваясь исторически, она выходит за пределы родовой жизни и становится настолько самозначимой, что включает в себя родовое начало как подчиненный и страдающий элемент.

Такую систему отношений мы могли бы назвать *цивилизацией* (от латинского *civilis* — гражданский, невоенный, государственный). Понятие цивилизации используется последние двести лет в самых разных смыслах. При этом почти все мыслители признают, что цивилизация является *этапом развития* человеческого сообщества.

Однако одни отождествляют цивилизацию с обществом *как таковым*, называя типом общества, следующим за дикостью и варварством, — эта традиция была начата Льюисом Морганом и продолжена Фридрихом Энгельсом. Согласно такой позиции, культура становится либо *элементом* цивилизации, либо *ее синонимом*.

Другие же мыслители достаточно четко противопоставляют цивилизацию и культуру в пространстве и времени. В наиболее яркой форме такая позиция выразилась в творчестве немецкого философа Освальда Шпенглера. Любое общество, по Шпенглеру, проходит два этапа — культуры и цивилизации. Первый этап характеризуется расцветом искусства, философии, религии. На втором его сменяет научное и техническое развитие. Согласно Шпенглеру, цивилизация есть неизбежный *этап угасания* любой культуры и остановка

развития. «У каждой культуры своя цивилизация..., — пишет он. — Цивилизация — неизбежная судьба культуры... Цивилизация суть *самые крайние* и *самые искусственные* состояния, на которые способен более высокий тип людей. Они — завершение; они следуют за становлением как ставшее, за жизнью как смерть, за развитием как оцепенение, ... как умственная старость и каменный, окаменяющий мировой город. Они — *конец*, без права обжалования...»⁵⁴

Итак, с точки зрения Шпенглера, цивилизация противостоит не родовому, а культурному началу, выступает его завершением и проявляется *после него*. Такая позиция имеет глубокий смысл и достаточно удачно описывает те процессы, которые происходят на современном этапе развития европейской культуры. Однако можно ли говорить, что культура могла существовать на каком-либо этапе *до* цивилизации? Вероятно, нет, ибо культура и цивилизация существуют **одновременно**, окружая родовую жизнь.

Более того, культуру как нечто необыденное и личностное можно вывести только из противоречия рода и цивилизации. Постараемся увидеть это.

Цивилизация вырастает из рода. Но она, как было показано выше, противостоит роду. Цивилизация противостоит роду-семье как производство *знания и техники* противостоит производству непосредственного пространства жизни и самой жизни. Если род есть неизбежная победа женского начала над мужским, то **цивилизация выступает доминантой мужского над женским**, в которой мужское утверждает свою абсолютную значимость.

Именно поэтому цивилизация, возникающая как техническая защита рода, становится самодостаточной. Более того. На определенном этапе своего развития она начинает *управлять* *родовой жизнью*. Мужское начало мстит женскому за тысячелетия подчинения — патриархат вытесняет матриархат. Эта смена утверждается с появлением племенных образований, выходящих за пределы кровнородственных отношений и завершается созданием сначала маленьких, а затем и больших городов. Цивилизация как выражение мужского начала окончательно и громогласно проявляется в огромных городах-мегаполисах, которые окружает провинция. Характеризуя цивилизацию, Шпенглер прекрасно показал это: «Вместо мира — *город*, некая *точка*, в которой сосредоточивается вся жизнь далеких стран, между тем как оставшаяся часть отсыхает; вместо... сросшегося с землей народа — новый кочевник, паразит, обитатель большого города, чистый, оторванный от традиций,... человек фактов, иррелигиозный, интеллигентный, бесплодный... *Мировой город и провинция* — этими основными понятиями каждой цивилизации очерчивается совершенно новая проблема формы истории, которую мы, нынешние люди, переживаем, не имея даже отдаленного понятия обо всех ее возможных последствиях...»⁵⁵

⁵⁴ Шпенглер О. Закат Европы. — М., 1993. — С. 163.

⁵⁵ Шпенглер О. Закат Европы. — М., 1993. — С. 165.

Эти последствия попытался вообразить писатель-фантаст Роберт Сильверберг. В романе «Вертикальный мир» он изображает чудовищно разросшийся мировой город, где в одиноко стоящих небоскребах-поселениях живет тридцатимиллиардное человечество. Все свободное от домов-городов пространство занято полями. Человечеству оставлен лишь вертикально-многоэтажный мир цивилизации, в котором, отчужденный от природы и возможности одиночества, человек превращается в существо из пробирки, в некое дрессированного гомункулуса...

Эта же тема глубоко выражена в романе Евгения Замятина «Мы», где изображен технократический мир, стирающий все личностное в человеке.

Цивилизация есть воплощенная воля к самосохранению и продолжению рода, которая осуществляется при помощи рационально-технического начала и, отчуждаясь от своей цели, становится самодостаточной. Цивилизация снимает в себе род в качестве элемента, но лишена душевности рода. Цивилизация лишь рационально и механически содержит в себе кровно-душевную, жизненно-родовую общность людей. Именно поэтому в своем развитии она приходит к отрицанию жизни, порождая всемирные войны и экологический кризис. Цивилизация равнодушна к родовому и бездушна в полном смысле слова. По большому счету, в своих завершившихся формах цивилизация равнодушна и к человеку. Мужское начало вносит в цивилизацию свой внутренний доминирующий принцип — духовность, но это духовность, которая *отвергла душевно-родовую женскую стихию*. Это духовность, которая одинаково безразлична или, точнее, одинаково внимательна и к созиданию, и к разрушению.

Однако женская родовая душевность не есть начало, которое стоит *над* жестокой духовностью цивилизации. Она стоит *рядом* с ней на почве обыденности. Более того, она *постоянно провоцирует волю к власти над собой*, под воздействием которой создается цивилизация. *В стихии воли к власти над другими скрыта тайна самодостаточности цивилизации.*

Итак, для того, чтобы до конца понять феномен цивилизации, нужно понять такую реальность, как *воля к власти*. Однако эта реальность лежит за пределами обыденности и в родовом, и в цивилизованном ее выражении. Мы рассмотрим ее в следующей части, когда будем говорить о категориях предельного бытия.

Сейчас же очертим возможность разрешения противоречия родового и цивилизационного.

Противоречие рода-женственности и цивилизации-мужественности разрешается в культуре. В ней происходит снятие женского родового и мужского цивилизационного начал. В культуре происходит соединение и рост *лишенной духовности за-душевности рода и бездушной духовности цивилизации*, поставившей себя по ту сторону добра и зла.

Именно поэтому культура и бытие человека в культуре выходит за пределы обыденности как родового и цивилизационного бытия человека.

§ 17

Выводы и перспективы.

*Родовое и цивилизационное бытие человека
как самоотчуждение личностного начала*

1. В родовом бытии человека стремление к само-сохранению и само-продолжению поднимается над инстинктом и становится *волей*. Однако столкновение разных волей порождает социальные инстинкты. В цивилизационном бытии человека происходит *нарастание волевого начала в само-сохранении и продолжении рода*. Эти процессы отделяются от стихии жизни и внешне одухотворяются; социальные инстинкты рационализируются и приобретают статус социальных норм и законов. Однако волевое начало в цивилизации деформирует духовность, замыкается на себя и превращается в самодостаточную и чуждую роду силу. Эта сила может быть названа *волей к власти*. Благодаря ей цивилизация отчуждается от рода и подчиняет его себе как элемент.

2. Родовое бытие человека как воспроизводство и сохранение жизни выступает реализацией женского начала с его доминантой душевности, тогда как в цивилизационном бытии проявляется мужское начало, в котором преобладает духовность. Между этими формами обыденного бытия человека существует противоречие, которое может разрешиться лишь в культуре.

3. Родовое и цивилизационное бытие человека составляют *обыденность*. В этих путях бытия происходит *самоотчуждение личностного начала* — душевность отстраняется от духовности и наоборот. Именно самоотчуждение личностного начала приводит к скрытому одиночеству мужчины и женщины и в роде, и в цивилизации.

СПИСОК РЕКОМЕНДОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Андрос Є.І. Комунікативний вимір буття як фундаментальне опосередкування колізії сутності та існування // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. – К., 2004.
2. Ермоленко А.М. Этика ответственности и социальное бытие человека. – К., 1994.
3. Ермоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999.
4. Тейяр де Шарден. Феномен человека. — М., 1987.
5. Табачковський В.Г., Булатов М.О., Хамітов Н.В. та ін. Філософія. Світ людини. Курс лекцій. – К., 2003.
6. *Философская антропология: словарь* / Под редакцией Н. Хамитова.

Издание 2-е. – К.: КНТ, 2014.

7. *Фрейд З.* Психопатология обыденной жизни // З. Фрейд. Психология бессознательного. — М., 1994.
8. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Время и бытие. — М., 1993.
9. *Хамитов Н.В.* Екзистенційний вимір статі // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. — К., 2004.
10. *Хамитов Н., Крылова С.* Философский словарь. Человек и мир. — К., 2006.
11. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. — М., 1992.
12. *Шпенглер О.* Закат Европы. — М., 1993.
13. *Хамитов Н., Крылова С.* Этика: путь к красоте отношений. Метаантропологический анализ. – Издание 2-е, дополненное и исправленное – К.: КНТ, 2014.
14. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. — Т. 21.

Только великая боль, та длинная, медленная боль, при которой мы будто сгорает на сырых дровах, которая не торопится, — только эта боль заставляет нас, философов, спуститься в последние наши глубины и все доверчивое, добродушное, прикрывающее, мягкое, посредственное — в чем, быть может, прежде мы сами полагали свою человечность — отбросить от себя.

Фридрих Ницше

ЧАСТЬ 2

ПРЕДЕЛЬНОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА



Смысл и опасность предельного бытия человека

Быть на пределе — значит становиться. Становиться чем-то иным. Или, точнее, — **Кем-то Иным.** Бытие-на-пределе для человека означает процесс рождения Иного, запредельного. В этом заключается его высший и окончательный смысл. Поэтому бытие-на-пределе есть лишь преддверие и открытая дверь иного бытия.

Но это преддверие бытия само есть бытие. В этом кроется его опасность. **Опасность глубинного разрушения человеческого.** Что это означает?

Бытие-на-пределе есть напряжение человеческого. И это всегда **трагическое напряжение человеческого.** Ибо только в трагическом напряжении человеческого — *напряжении, отрывающем от прежнего,* — можно действительно подняться над обыденностью. В трагическом напряжении можно только *быть* — находиться во всей полноте себя. Игра в трагическое напряжение вызывает сначала смех, а потом опустошенность.

Бытие-на-пределе есть отрицание обыденности. Это напряжение, в котором происходит освобождение от обыденности. Обыденность исчезает — ибо оказывается на ступень ниже. Но встать на следующую за обыденностью ступень — значит встать на следующую ступень страдания. **Бытие-на-пределе как трагическое напряжение освобождает от обыденности, но не от страдания.**

Бытие-на-пределе порождает предельное страдание. В этом предельном страдании появляется истинная экзистенция человека, очерчиваются ранее размытые контуры его духовного лица.

Но именно в предельном страдании таится опасность. Это опасность того страдания, которое может разрушить не только обыденность, но и самого человека? Да. **Но самая главная опасность предельного бытия — это опасность бессмысленности предельного страдания.** Переживание бессмысленности предельного страдания возникает тогда, когда человеческое бытие-на-пределе замыкается на себя, становится самоценным.

В предельном бытии нужно становиться, а не быть.

Иначе и страдание, и жизнь, и смерть, и *само Бытие* покажутся нам абсурдными.

В предельном бытии человека обнажается прежде скрытое одиночество мужского и женского начал. Само одиночество становится предельным. Но только через предельное усиление одиночества мужчины и женщины возможно освобождение от него.

Постараемся увидеть это.

ЛЕКЦИЯ 3

Мужчина и женщина в предельном бытии: обнажение одиночества

1. ИСТОКИ ПРЕДЕЛЬНОГО БЫТИЯ МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ: ТОСКА И ВЛЮБЛЕННОСТЬ.
2. УГЛУБЛЕНИЕ ПРЕДЕЛЬНОГО БЫТИЯ МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ: УЖАС И ОТЧАЯНИЕ.
3. ПРОСВЕТ ПРЕДЕЛЬНОГО БЫТИЯ: ОТ ГНЕВА К НАДЕЖДЕ И ВЕРЕ.

§ 19

Предварительное замечание

Противоречие родового и цивилизационного бытия человека разрешается в бытии культуры. Однако как возникает культура? Каковы источники ее появления в мире людей?

Из всего сказанного в предыдущей лекции вытекает, что культура создается в ином состоянии человеческого Я, чем то, что порождает обыденность, — родовое или цивилизационное бытие. Мы назвали это состояние предельным бытием человека. Начнем же с рассмотрения тех его категорий, которые вплетены в жизнь и переживания каждого мужчины и каждой женщины.

1. ИСТОКИ ПРЕДЕЛЬНОГО БЫТИЯ МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ: ТОСКА И ВЛЮБЛЕННОСТЬ

§ 20

Одиночество как тоска

Одиночество проявляется в обыденности как скука. Уже сам феномен скуки означает, что для человека недоступна истинная полнота бытия. Но одиночество как скука рано или поздно переходит в более глубокое и безысходное состояние — *тоску*. Тоска означает, что мы приблизились к пределам своего нынешнего существования и стучимся в эти пределы. Но в тоске

наши пределы представляются нам тупиком. И тогда на нас обрушивается безразличие. В тоске и порождаемом ею безразличии из-под наших ног уходит почва обыденности. Мы оказываемся между землей и небом и в этом странном состоянии постигаем мир как целое. Ибо *без-различие предельного бытия* есть нечто совсем иное, чем *равнодушие обыденности*. Это интересно описал Мартин Хайдеггер: «Глубокая тоска, бродящая в безднах нашего бытия, словно глухой туман, смещает все вещи, людей и тебя самого вместе с ними в одну массу какого-то странного безразличия. Этой тоской приоткрывается сущее в целом»⁵⁶.

Тоска, как и скука, приходит к нам в одиночестве и является выражением одиночества. *Тоска есть обнажение одиночества*, которое в тайном виде ворочается в скуке обыденности.

Вступив в тоску, невозможно быть в обыденности. Мы бежим из обыденности, *вы-бываем* из нее в нечто совсем иное. Это прорыв к собственному существованию, экзистенции — тому, что противостоит безличному пре-быванию и выступает *бытием человека на пределе*.

Тоска мужчины — нечто совсем иное, чем тоска женщины. *Мужская тоска — это переживание нереализованности в бытии за пределами рода*, тогда как *тоска женщины выступает переживанием нереализованности и одиночества в родовых пределах*.

И вместе с тем тоска удивительным и странным образом сближает мужское и женское начала. Ибо в тоске и для мужчины, и для женщины разрушается смысл как рода, так и цивилизации. Все становится зыбким и расплывчатым. Все привычные и устойчивые ценности теряют очертания. Стекла в доме обыденности оказываются ледяными и тают. В обнаженные окна врывается ветер. Это ветер *иного бытия*. Все предметы и отношения сдвигаются со своих мест. И наконец, все устанавливается по-новому. Тоска есть великий разрушитель, но в ней таится и великая созидательная сила.

Тоска обнажает наше Я, очищает от всего безличного и стадного. Тоска обнажает наше сердце. Страдание, порождаемое тоской, есть не просто *переживание обнаженности своих корней*, которые больше не находятся в почве обыденности; это переживание неукорененности *самой обыденности*.

Тоска есть переживание, избавляющее от скуки и ее одиночества. Это переживание, возносящее человека над одиночеством-скукой.

Тоска благороднее скуки. Тоска возвращает нам лицо, которое украла скука. Мощным усилием она поднимает нас над обезличенным миром. В благородстве тоски таится намек на новое бытие. Это с трагической ясностью выразил Бердяев: «В тоске есть надежда, в скуке — безнадежность»⁵⁷.

⁵⁶ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. — М., 1993. — С. 20.

⁵⁷ Бердяев Н. Самопознание. — М., 1991. — С. 50.

Развиваясь, тоска может достигать своих предельных состояний. В предельной тоске рождает неизбежное одиночество в мире обыденности. Это то одиночество, которое Бердяев назвал «тоской по трансцендентному». Именно в тоске по трансцендентному скрыта самая высокая надежда. Тоска теряет свой туманный характер и проясняется. Такая «тоска направлена к высшему миру, — пишет Бердяев, — и сопровождается чувством ничтожности, пустоты, тленности этого мира. Тоска обращена к трансцендентному, вместе с тем она обозначает неслиянность с трансцендентным, бездну между мной и трансцендентным...»⁵⁸

Предельная тоска — это *тоска о за-предельном*. Кто хоть раз испытал предельную тоску, тот не сможет больше жить в обыденности.

В предельной тоске присутствует грусть, также противостоящая скуке. Но тоска есть *сгущение грусти*; в отличие от грусти, она не терпит компромиссов с обыденностью, и порожденное ею одиночество должно вывести человека в *бытие за чертой обыденности*.

§ 21

Влюбленность

Тоска может быть снята в предельном бытии человека только влюбленностью. Влюбленность здесь трактуется достаточно широко — как *состояние восторженности перед Бытием*. Это — состояние экстаза.

Однако влюбленность достигает своего высшего проявления именно как *отношение мужчины и женщины*. Именно в этой влюбленности происходит трансформация тоски. Но исчезает ли тоска?

Во влюбленности тоска переворачивается. Словно огромный айсберг, она показывает свою скрытую часть. Влюбленность — это осознанное стремление избавиться от тоски, но тоска всегда присутствует во влюбленности. Ибо *влюбленность не есть любовь и всегда носит временный и переходящий характер*. Во влюбленности, которая расцветивает бытие и поднимает человека над горизонтом обыденности, всегда живет **чувство ее конечности**.

Влюбленность мужчины носит более игровой характер, мужчина активно развивает это чувство, *разыгрывает его*, устремляясь к своей *жертве*. Действительно, во влюбленности женщина часто превращается в жертву, ибо влюбленность женщины более бытийственна и сакральна. *Женщина тяжелее мужчины переносит завершение влюбленности, хотя мужчина может глубже пережить это завершение*.

Во влюбленности мужчина склонен идеализировать женщину, создавать ее мифический образ. Влюбленная женщина гораздо более трезво

⁵⁸ Там же.

смотрит на мужчину. Отсюда более серьезное отношение женщины к влюбленности. Однако и для мужчины, и для женщины во влюбленности есть трагическая начинка и ее вкус примешивается ко всем удовольствиям влюбленности.

Во влюбленности есть легкость, в которой, однако, предчувствуется тяжесть тоски как *обратной стороны влюбленности*. Это предчувствие наполняет влюбленность печалью. Когда влюбленность проходит, одиночество-тоска может обрушиться с новой силой.

Влюбленность всегда драматична и трагична — в силу своей конечности. Любовь тоже трагична, и ее трагизм глубже, но *трагизм любви — в отличие от влюбленности — находится не в ней самой, а в отношениях между нею и миром*.

Влюбленность как чувство и бытие существует во времени, любовь развернута в Вечности.

Любовь есть вечное чувство Вечной Личности. **Любовь — это переживание и бытие, которое преступает вместе с личностью любые пределы.** Поэтому в любви меньше мелочного драматизма по сравнению с влюбленностью. В ней тоска и одиночество претерпевают абсолютную метаморфозу.

Но на пути любви как чувства и бытия, выходящего *за любые пределы*, становятся две реальности человеческого бытия-на-пределе — *ужас* и *отчаяние*.

2. УГЛУБЛЕНИЕ ПРЕДЕЛЬНОГО БЫТИЯ МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ: УЖАС И ОТЧАЯНИЕ

§ 22

Ужас как предельный страх

Ужас — это страх, выходящий за пределы материального предмета. Это страх перед бездной, лежащей за пределами любой материальной опасности. В состоянии ужаса материальная, физическая опасность может быть **лишь символом**, выражающим опасность метафизическую.

Рассматривая эту особенность ужаса, отделяющую его от страха, Хайдеггер глубоко осознал, что в ужасе человек не стремится спастись активностью, а напротив, цепенеет в покое. «Страх перед чем-то касается всегда... каких-то определенных вещей, — пишет он. — Поскольку боязни и страху присуща эта очерченность причины и предмета, боязливый и робкий прочно связаны вещами, среди которых находятся. В стремлении спастись от чего-то... они теряются и в отношении остального — ... в целом «теряют голову».

При ужасе для такой сумятицы уже нет места. Чаще всего, как раз наоборот, ужасу присущ какой-то оцепенелый покой...»⁵⁹

Ужас есть предельный страх, который перестает быть страхом и становится чем-то иным. Ужас — это огромная тень страха, тень, которая **шевельется сама по себе**. Ужас — это трансцендентный, метафизический, потусторонний страх.

В ужасе, в отличие от страха, всегда сквозит глубинное удивление. **В ужасе есть намек на чудо**. Это схвачено языком в слове «чудовище», где ужасное соединилось с удивительным и чудесным.

Есть еще одна особенность ужаса, отделяющая его от страха.

Ужас как переживание и бытие чаще всего рождается при встрече с *бездной Ничто*. Призрак Ничто присутствует **в любом ужасе**. **Ужас перед Ничто — это страх перед собственными пределами, перед непредсказуемостью собственного Я, возможностью абсолютного изменения своей личности**.

В тайне Ничто скрыта тайна ужаса. Ничто воспринимается нами как челюсти, которые могут раздробить личность-самосознание, *сравнять с материей*. Поэтому ужас — это страх не за тело, а за душу. Это страх за личность. В ужасе мы боимся **утратить свое лицо**. Более того, мы боимся **обезобразить его**.

В ужасе перед нами вспыхивает разрушающая мощь Ничто, и вместе с тем в настроении ужаса мы познаем Ничто как врата, пройдя которые, мы становимся совсем иными. В ужасе мы познаем Ничто как смертельно ранящую и возвышающую силу. Это позволяет нам глубже уяснить смысл собственного существования и утвердиться в этом существовании.

В ужасе мы восклицаем всей полнотой бытия: *наше существование не есть Ничто, не может быть Ничто, не должно быть Ничто!*.. Нельзя не согласиться с таким высказыванием Хайдеггера: «В светлейшей ночи ужасающего Ничто впервые происходит простейшее раскрытие сущего как такового: раскрывается, что оно есть сущее, а не Ничто»⁶⁰.

Конструктивный смысл ужаса — в устремленности за пределы Ничто.

Именно переживание беспредельности личностного начала вкладывает в наши руки оружие против деструктивного могущества ужаса. В таком переживании сам ужас становится творящей силой.

С этих позиций ужас можно понимать как молниеносное сгущение тоски и одиночества, порождаемого тоской. Это замечательно выразил Бер-

⁵⁹ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. — М., 1993. — С. 20—21.

⁶⁰ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. — М., 1993. — С. 22.

дьяв: «Тоска и ужас имеют родство. Но ужас гораздо острее, в ужасе есть что-то поражающее человека. Тоска мягче и тягучее»⁶¹.

Выступая сгущением тоски, ужас может вместе с тем освобождать от нее. Ужас заколдовывает тоску. Бердяев пишет: «Очень сильное переживание ужаса может даже излечить от тоски»⁶².

Из ужаса можно вернуться в состояние тоски и страха. Можно вернуться к обыденному умиротворению.

Но можно попасть и в совсем иное состояние. Это состояние мы называем *отчаянием*. В нем одиночество, которое обнажилось в тоске и сгустилось в ужасе, обретает наибольшую мощь.

§ 23

Одиночество как отчаяние

Итак, мы увидели, что ужас переживается человеком в одиночестве. *Когда человек выходит из ужаса, но остается в одиночестве, к нему почти всегда приходит отчаяние.*

Отчаяние есть предельное углубление ужаса и выход за его пределы. Отчаяние — это проявление ужаса, когда он теряет свою остроту, сохраняя глубину и напряженность. Нельзя сказать: «острое отчаяние», мы всегда говорим: «глубокое отчаяние».

В отчаянии мы можем увидеть тоску, выжившую в заколдованном лесу ужаса. Но *отчаяние есть тоска, которая приобрела столь глубокий характер, что уже не лечится ужасом.* Отчаявшийся человек становится почти нечувствительным к ужасу: отчаяние есть **метаморфоза тоски и ужаса**. Но если и тоска, и ужас **замыкают человека в себе**, то *отчаяние распахивает перед человеком мир*. Сумерки тоски и лунный свет ужаса сменяются светом солнца. Даже одиночество отчаяния непостижимым образом распахивается. И в этой странной распахнутости одиночества **человек видит исход из абсолютной безысходности**.

Как понять это? Не есть ли такое утверждение насмешкой над отчаявшимся?..

Да, отчаяние — это состояние предельного одиночества и безысходности. Это очевидно каждому. Одиночество, порожденное отчаянием, концентрирует в себе безысходность и безвыходность и, пропитавшись ими, становится бесконечно тяжелым. Все то одиночество, которое намеком и призраком скользило в обыденном и предельном бытии человека, обнажается и выходит на свет. Оно заполняет все существование.

⁶¹ Бердяев Н. Самопознание. — М., 1991. — С. 51.

⁶² Там же.

Однако предельная тяжесть *одиночества-отчаяния* есть путь к освобождению от бремени и *одиночества-скуки*, и *одиночества-тоски*, и *одиночества-ужаса*. Такое освобождение знаменует выход в запредельность. Ибо истинное отчаяние, **распахивающее над человеком небо безграничного одиночества, не может найти исхода в обыденном и предельном бытии человека.**

Оно обретает исход и метаморфозу **в запредельном бытии человека и человеческого.**

Истинное отчаяние означает, что человек не может больше существовать в обыденности и бытии-на-пределе. Истинное отчаяние есть проникновение в трагические противоречия человеческого бытия и стремление разрешить их. Из отчаяния он должен выйти не в прежние состояния, а в некое принципиально новое бытие.

Кьеркегор выделяет два вида отчаяния: **страстное желание не быть собой и страстное желание быть собой.** Вероятно, есть еще один вид отчаяния — **страстное желание выйти за свои пределы, *стать Иным.*** Если первый вид отчаяния может привести человека к самоубийству, а второй — возратить обыденности, то третий выводит к запредельному бытию.

Что значит *стать Иным*? Что означает запредельное бытие человека, как ***исход отчаяния***, возвышающийся над отчаянием точно так же, как оно возвышается над обыденностью?

Мы развернем ответ на эти вопросы в последней части нашего курса лекций. Сейчас же рассмотрим такие ситуации предельного бытия, как гнев, надежда, вера. После этого нам откроются реальности, порожденные волей к власти, а также волей к познанию и волей к творчеству.

3. ПРОСВЕТ ПРЕДЕЛЬНОГО БЫТИЯ: ОТ ГНЕВА К НАДЕЖДЕ И ВЕРЕ

§ 24

Гнев: хаос и возможность нового космоса

Замкнувшись в предельном бытии, человек ощущает безнадежность. Он путешествует от тоски к влюбленности. И наполняется новой тоской, которая выводит к ужасу и отчаянию.

И тогда предельное бытие начинает разрушать его. Он вступает в мир безграничной боли. Эта боль налагает оковы на творческие возможности человека. Становление покидает его, он превращается в узника состояний и настроений. И тогда приходит гнев, который взрывает замкнутые на себя состояния, настроения и порождаемые ими поступки и обстоятельства. Но превращая все это в хаос, из которого *может появиться новая откры-*

тость, гнев одновременно наполняет хаосом и саму личность. Бушующий гневный хаос внутри личности отрицает саму возможность открытости.

Гневный хаос личности — это продолжение и предельное обострение хаоса и тоски, и ужаса, и отчаяния. Это хаос не поверхности, а глубин — *мироощущения, мировоззрения и миропонимания*.

Глубинный характер роднит хаос гнева с хаосом отчаяния. Но если хаос гнева — это *взрыв личности*, то хаос отчаяния — это *плавящаяся личность*. И порой только через взрыв гнева возможно превращение хаоса отчаяния в космос.

Это напоминает рождение новой Вселенной. Взрыв — и расплавленная масса отчаяния становится космосом из множества звезд. Но взрыв превращает хаос в космос, если он не является *лишь взрывом*. Вызванный отчаянием, взрыв гнева способен творить новый космос лишь тогда, когда человек проникает в причину гнева: *гневающийся на кого-то, в конце концов гневается на самого себя*.

И тогда сам гнев устремляется за свои пределы. Он переживается как рождение просвета предельного бытия. Это означает устремление за пределы хаотичности и безысходности этого бытия.

Обычно гнев мобилизует человека на борьбу с внешней опасностью. Он сметает страх, заставляет потускнеть ужас, отодвигает отчаяние. Но за все это приходится платить опустошением. Гнев вводит человека в те аффективные состояния, в которых он *«не помнит себя»*. Человек перестает отвечать за свои поступки и, *вернувшись в себя*, или стыдится, или пугается совершенного. После ситуации гнева дух часто ощущает себя израненным.

Когда же гнев устремляет против *внутренней опасности*, он приобретает одухотворяющий характер. И если при этом борьба вырастает в творчество, гнев не разрушает личность, а наполняет ее грозовой радостью, становясь ветвистой молнией, освежающей мир. Индусы прекрасно выразили это в образе Шивы, скандинавы — Тора, а славяне — Перуна.

Гнева стоит не избегать, а направлять его энергию на освобождение от безысходности и хаотичности предельного бытия. Но чтобы это произошло, личность должна обладать путеводной нитью. Такой нитью становится *надежда*.

§ 25

Надежда

Надежда — это открытость личности своим перспективам. Или иначе: это *открытость своему будущему*. Надежда — это импульс, творящий будущее.

Открытость личности в надежде — это открытость в потоке мироощущения. Надежда существует в сфере бессознательного, поднимаясь в сознание только в наиболее экстремальные моменты.

Надежда — это стержень, пронизывающий все ситуации предельного бытия. Она помогает сохранить цельность личности в тоске, оживляет в отчаянии и проясняет в бушующей бездне гнева. Более того, надежда позволяет направить поток гнева в конструктивное русло. *Надежда — это поводырь гнева.* Именно благодаря надежде гнев, наполненный слепой разрушающей силой, прозревает и личность выходит из его пространства с наименьшими потерями.

Однако надежда может существовать только благодаря *вере*.

§ 26

Вера

Если надежда — это открытость будущему, то *вера — это открытость вечному*. Вера — это открытость *всеединству времен*.

Вера — это вживание личности в *свой вечностный смысл*. В этом ее отличие от надежды, которая предполагает *вживание в смысл будущего*. Будучи устремленностью в будущее, надежда более поверхностна. И она имеет более внешний характер. Это хорошо отражено нашим языком в словосочетаниях: «надеяться на человека» и «верить в человека». В первом случае мы обостренно ждем от кого-то помощи и взаимодействия по актуальному вопросу, во втором — дарим человеку восприятие его целостности, *дарим видение космической глубины его личности*. Точно так же дело обстоит с реальностями, скрывающимися за словосочетаниями «надеяться на себя» и «верить в себя». Надеясь на себя, мы настолько переполнены самореализацией, что замыкаемся от мира в коридоре своих перспектив. Веря в себя, мы вращаемся в мир, лично реализуясь со всем и во всем. Надежда эгоцентрически напряжена, вера наполнена спокойным могуществом свободы от забот Эго.

На первый взгляд может даже показаться, что человек, обретший веру, больше не нуждается в надежде. Но это не так. Надежда — это почва, на которой вырастает вера в нашем мире. Или иначе: надежда — это способ самообновления веры и способ ее вхождения в конкретику мира.

Надежда — это юность веры, вера — зрелость надежды. Подлинная зрелость не отбрасывает своей юности, она вновь и вновь возвращается к ней. Надежда с ее свежей непосредственностью и непредсказуемостью необходима вере для ее возрождения и омоложения; но верно и обратное: истинная надежда выходит из недр веры. Это отражено в традиционной триаде христианской культуры: «вера — надежда — любовь».

Вера приходит к тому, кто верен себе. Верность себе означает верность своей свободе и своей любви. Свобода и любовь, проходящие сквозь время и наполняющие смыслом бытие личности, порождают веру в ее подлинности — свободную от ханжества и фанатизма. *Только свободный и любящий способен быть верующим.*

Но и вера, в свою очередь, творит свободу и любовь. Вера одновременно и фокусирует, и раскрывает их. Благодаря вере они преодолевают бездны тоски, ужаса, отчаяния и гнева, обретая свои запредельные очертания.

§ 27

Выводы и перспективы.

Смысл одиночества в предельном бытии мужчины и женщины

1. *В предельном бытии мужчины и женщины происходит обнажение ранее скрытого в обыденности одиночества. Это одиночество выражается в таких экзистенциальных категориях (ситуациях), как тоска, влюбленность, ужас, отчаяние.*

2. *Смысл одиночества в предельном бытии заключается в глубинном самопознании и самоконцентрации, в результате которых возможно личностное бытие, достойное безразличия и общения.*

3. *Освобождение от одиночества предельного бытия возможно на пути его обострения в ситуации гнева и выхода в состояния надежды и веры.*

СПИСОК РЕКОМЕНДОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н. О назначении человека. — М., 1993.
2. Бердяев Н. Самопознание. — М., 1991.
3. Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. — М., 1993.
4. Вейнингер О. Пол и характер. — М., 1992.
5. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. — М., 1989.
6. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Страх и трепет. — М., 1993.
7. Кьеркегор С. Страх и трепет. — М., 1993.
8. Ковадло Г.П. Моральність в екзистенційному та есенційному вимірах // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. — К., 2004.
9. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М., 1990.
10. Попович М.В. Рациональність і виміри людського буття. — К., 1997.
11. Табачковський В. Г. Людина — Екзистенція — Історія. — К., 1996.

12. *Табачковський В.Г., Булатов М.О., Хамітов Н.В. та ін. Філософія. Світ людини. Курс лекцій.* – К., 2003.
13. *Философская антропология: словарь / Под редакцией Н. Хамитова. Издание 2-е.* – К.: КНТ, 2014.
14. *Хайдеггер М. Бытие и время.* — М., 1997.
15. *Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие.* — М., 1993.
16. *Хамитов Н. Люди тоски и люди скуки // Хамитов Н. Философия и психология пола.*— К.; М., 2001.
17. *Хамітов Н.В. Екзистенційний вимір статі // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах.* – К., 2004.
18. *Хамитов Н.В. Освобождение от одиночества.*— М.; Харьков, 2005.
19. *Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь. Человек и мир.* — К., 2006.
20. *Хамитов Н., Крылова С. Этика: путь к красоте отношений. Метаантропологический анализ.* – Издание 2-е, дополненное и исправленное – К.: КНТ, 2014.
21. *Шинкарук В.І. Віра, надія, любов // Віче.* — 1994. — № 4.

ЛЕКЦИЯ 4

Воля к власти: освобождение от одиночества предельного бытия и его обновление

1. ОБЩЕЕ ПОНЯТИЕ ВОЛИ К ВЛАСТИ.
2. ВОЛЯ К ВЛАСТИ НАД МИРОМ.
3. ВОЛЯ ВЛАСТИ НАД СОБОЙ.

§ 28

Предварительное замечание

Одиночество-отчаяние как высший всплеск предельного бытия и жажда несбытающейся полноты, выходящей за границы любой земной надежды, может вынести человека из своих лабиринтов на свет иного, запредельного бытия. Но *одиночество-отчаяние может сгуститься в попытку самопреодоления, не покидая границу бытия-на-пределе.*

Это означает появление новой воли, принципиально отличающейся от воли к самосохранению и продолжению рода.

Такую волю мы можем назвать *волей к власти.*

Ницше, который выдвинул идею воли к власти как основополагающее стремление человека, связывал ее с идеей Сверхчеловека. Может, действительно воля к власти выводит человека в некое сверхчеловеческое состояние? Постараемся ответить на этот вопрос.

1. ОБЩЕЕ ПОНЯТИЕ ВОЛИ К ВЛАСТИ

§ 29

Воля к власти как ценность

Понятие воли к власти Ницше выдвинул, используя идею Шопенгауэра о «воли к жизни». Но воля к власти столь же отличается от воли к жизни, как сама власть — от жизни.

Чем отличается жизнь от власти? Власть для Ницше есть завершение и смысл жизни. Во власти и воли к ней Ницше хочет увидеть изначальное и

чистое стремление человека, тот первичный огонь, который побеждает все конечное и обыденное в человеческом Я.

И в этом Ницше отчасти прав. Воля к власти есть восстание воли против самой себя как подчинения обыденности. Воля к власти — это стремление переплавки воли в могущество — такое состояние, в котором воля исходит лишь от личности и существует лишь для личности.

Власть и могущество выступают не внешними объектами по отношению к воле, это *ступени развития самой воли*. Поэтому, стремясь к власти, воля стремится к самой себе. Это прекрасно показал Хайдеггер в своем анализе философии Ницше.

Воля к власти — это воля, освобожденная от обыденности. Это воля, поднявшаяся над обыденностью и вышедшая в бытие-на-пределе.

Воля к власти как эволюционная ступень воли есть трансформация обыденной воли — воли к самосохранению и продолжению рода. *Воля к власти — это воля к самосохранению и продолжению рода, которая прошла сквозь тоску и отчаяние.*

Или иначе: **воля к власти — это воля к самосохранению и продолжению рода, которая выжила в тоске и отчаянии.**

Или еще глубже: **воля к власти — это воля к самосохранению и продолжению рода, которая умерла в тоске и отчаянии и возродилась вновь.**

Так может действительно воля к власти есть универсальный способ освобождения человека от обыденности и выхода за свои пределы в некое *сверх-человеческое* состояние? Возможно, однако подобное предположение наткнется на два серьезных препятствия.

Первое препятствие связано с тем, что воля к власти стремится к бесконечному нарастанию, *в ходе которого утрачивается смысл власти*. Воля к власти — это вечно голодная власть. Это власть, которая постоянно жаждет увеличения. Воля к власти — это воля к постоянному накоплению власти. Может быть, это и хорошо, однако огромная тяжесть власти отчуждает человека от других людей, делает его одиноким⁶³. Это приводит к *отчаянию-от-власти*. В таком отчаянии воля утрачивает свой самоконструирующий характер и может вновь обрести себя лишь за пределами власти.

Второе препятствие связано с тем, что воля к власти весьма противоречива и неоднородна по своему существу. Уже самое первое размышление позволяет увидеть, что возможны *воля к власти над другими*, а также *воля к власти над собой*.

⁶³ Подробнее см.: Хамитов Н. В. Философия одиночества. Одиночество женское и мужское (гл. Одиночество и власть). — К., 1995.

§ 30

Противоречивость воли к власти

Часто мы рассматриваем волю как *внутреннюю власть*, а власть — как внешнюю, *опредметившуюся волю*. Но власть — это не только овнешнившаяся воля, но и воля, *переходящая в могущество*, — то есть воля, изменяющая саму сущность водящего. Поэтому воля к власти может быть как внешним, так и внутренним атрибутом человека. Иными словами, возможна **воля к власти над миром и воля к власти над собой**.

К чему приводят две эти формы воли к власти? Как они соотносятся? Разрешимо ли противоречие между ними?

2. ВОЛЯ К ВЛАСТИ НАД МИРОМ

§ 31

Истоки воли к власти над миром. Воля к манипулированию

Воля к власти над миром, или воля к внешней власти, проглядывает уже в самом первом желании манипулирования людьми, которое рождается из одиночества-скуки. Одиночество-скука является результатом обыденной формы воли к власти — воли к обладанию и владению. Воля к власти как *воля к манипулированию* выступает стремлением наполнить новой энергией волю к обладанию и сохранить полноту жизни в тех случаях, когда обладание неодушевленными предметами, а также обыденное общение не приносят ее.

Воля к манипулированию — это форма воли к власти над миром, когда у человека возникает стремление превратить людей из ближайшего окружения в одушевленные предметы, управляемые его волей. Одушевленность людей-как-предметов здесь необходима лишь для *экстаза подавления одушевленности*.

Воля к манипулированию есть стремление к обездушиванию людей, абстрагирование от их личностного начала. Это стремление к обезличиванию всего человеческого. Однако рано или поздно обездушивание и обезличивание возвращается к самому манипулятору.

Человек достаточно последовательно движется от манипулирования вещами и животными к манипулированию людьми. На этом пути он хочет *утратить одиночество-тоску*. Но он лишь утрачивает себя, а тоска становится безграничной. Столь же безграничным становится одиночество.

§ 32

Воля к абсолютному манипулированию

Натолкнувшись на одиночество-тоску, воля к власти как воля к манипулированию может свернуться и привести человека в обыденно-пассивные состояния. Однако она может устремиться дальше и стать *волей к абсолютному манипулированию*.

Воля к абсолютному манипулированию — это воля к власти над миром, которая направлена к превращению всех окружающих людей в объекты волевого воздействия. Воля к абсолютному манипулированию несет в себе нечто маниакальное и становится мощнейшим стремлением человека, стремлением, заглушающим все его остальные стремления. Она всегда идет рука об руку с ужасом, но часто опирается на некую идею, которая тоже подвергается манипулированию.

Рождаясь из одиночества-тоски, а не из одиночества-скуки, воля к абсолютному манипулированию не может вернуться в обыденность. И она не отпускает личность до конца. Движимый этой волей, человек вынужден либо погибнуть, либо перейти в состояния, запредельные этой воле.

Воля к абсолютному манипулированию характерна для Калигулы и Нерона, Сталина и Гитлера, Мао Цзэдуна и Саддама Хусейна — всех тех, кто стал основателем тоталитарных государств. Политически структурируясь, она становится волей к подчинению — созданию строгой иерархии чинов, служащих единоличному властелину. Возглавляя и подчиняя себе волю к самосохранению и волю к продолжению рода, воля к абсолютному манипулированию *оплодотворяет цивилизацию* — ту форму общественного устройства, в котором рациональная манипуляция заменяет душевные и духовные отношения. *Тайна цивилизации заключается в том, что она загипнотизирована волей к абсолютному манипулированию* — в рамках цивилизационно-технических отношений возникает желание манипулировать природой, религией, массовым сознанием... Именно поэтому цивилизация готова все разделить, расчленивать, объективировать и объявить бездушным — для удобства манипуляции. Гибельность исключительно такого подхода к человеку и миру на рубеже XX–XXI веков становится очевидной.

Воля к абсолютному манипулированию характерна почти исключительно для мужчин. Ибо в этой воле утверждается исключительность мужского начала над родовой душевностью женского.

§ 33

Воля к абсолютной власти над миром

По большому счету, манипуляция есть лишь *иллюзия власти*. Поэтому истинная и абсолютная воля к власти и воля к абсолютной власти утверждают себя за пределами манипуляции.

Воля к абсолютной власти над миром отличается от воли к абсолютному манипулированию тем, что она есть стремление овладеть отношениями, а не людьми. Воля к абсолютной власти носит более плодотворный характер, чем воля к абсолютному манипулированию. Это воля к власти Александра Македонского, Цезаря, Колумба. Такая воля граничит с *волей к открытию*, она больше распахнута миру. Воле к абсолютной власти Петра I противостоит воля к абсолютному манипулированию Ивана Грозного. Точно так же противостоят воля к власти Наполеона и Гитлера.

В стихии воли к власти рождается *героизм*. Это наиболее очищенное и просветленное ее проявление. Однако героизм *лишь момент* воли к абсолютной власти над миром — внешний характер этой воли не дает ей устремиться вглубь человека, меняя его сущность и существование. **Поэтому воля к абсолютной власти над миром не есть абсолютный героизм.**

§ 34

Одиночество-отчаяние как следствие воли к власти над миром

Несмотря на то что воля к абсолютной власти над миром более конструктивна и плодотворна, чем воля к абсолютному манипулированию, и та, и другая натываются на подобные воли других людей. Поэтому воля к абсолютной власти, как и воля к абсолютному манипулированию, порождает конфликт — вплоть до уничтожения борющихся сторон. Последнее обстоятельство особенно выпукло видно в конце XX века, когда существует оружие массового поражения.

Противоречие между двумя людьми, жаждущими абсолютной власти, может быть конструктивным лишь до определенного момента и почти всегда завершается антагонизмом, результатом которого будет моральное или физическое уничтожение соперника. И победившего почти всегда охватывает одиночество — такова расплата за деструктивное разрешение противоречия.

Неизбежность одиночества-отчаяния как результата воли к абсолютной власти над миром глубоко показывает Достоевский в романе «Преступление и наказание». Нищий студент Раскольников бесконечно нуждается в средствах, но убийство старухи-ростовщицы есть в конце концов именно ответ на вопрос «Смогу или нет?» Раскольников хочет пройти испытание волей к абсолютной власти над миром. При этом абсолютная власть для него *не самоценна*; проявление ее — необходимый *момент самоутверждения*. Однако и этого достаточно для того, чтобы убийство совершилось. Скрытая воля к абсолютной власти над миром Раскольникова разрушает волю к жизни и манипулированию старухи-ростовщицы, но при этом она сама разрушается...

Ее заменяет отчаявшееся одиночество. И чтобы выйти из этого одиночества — **одиночества отверженного собственной волей к власти** — Раскольников готов отказаться от нее и понести наказание. Он готов на все, лишь бы вновь вернуться в мир людей, выйти из-за черты, экзистенциальное пространство за которой Ницше назвал «по ту сторону добра и зла».

Но может одиночество охватывает только *«комнатного Сверхчеловека»* Раскольникова? Может воля к власти, власти абсолютной, величественной и неограниченной, проявленная истинно великими людьми, которые очень близко подходят к действительной черте сверхчеловеческого, не приводит к плате одиночеством-отчаянием?..

Искушение ответить: «Да» велико. Но история упорно говорит: «Нет». Удивительным символом бесконечного одиночества личности, *до конца познавшей волю к абсолютной власти*, есть одинокий Наполеон на острове Святой Елены...

3. ВОЛЯ К ВЛАСТИ НАД СОБОЙ

§ 35

Воля к власти над собой как воля к самопреодолению

Воля к власти над миром в своих абсолютных формах с необходимостью требует овладения собой. Однако овладение собой здесь *есть не цель, а средство для овладения миром.*

Что будет, если воля к власти над собой станет целью? Вероятно, это будет следующий шаг по пути просветления воли к власти. Именно о такой воле к власти — *воле к самопреодолению* — и говорил Ницше прежде всего.

Рождается ли Сверхчеловек в стихии воли к власти над собой?

Неужели воля к власти над собой есть универсальный способ самопреодоления и самовозвышения? Неужели она способна сделать то, в чем бесильна воля к власти над миром?

И вновь — как это было с волей к абсолютной власти над миром — положительный ответ искушает нас. И все-таки вновь необходимо ответить «Нет». Ибо помимо волевого и властного отношения к себе необходимы и возможны *другие формы самоотношения*. Воля к власти над собой, замкнувшись в себе, порождает одиночество-отчаяние — точно так же, как воля к абсолютной власти над миром порождает одиночество-тоску, а воля к манипулированию — одиночество-скуку. Эта воля являет миру **новое одиночество**. Это одиночество *однонаправленности*.

Воля к абсолютной власти над собой может быть столь же губительна, как воля к абсолютной власти над миром. Ибо такая воля может превратить человека в механическое существо, сокрушаемое и созидаемое раз-

меренными и жестокими актами воли, некоего Голема, который утрачивает все человеческое, получая взамен черты автомата.

Эту проблему интересно ставит болгарский писатель Павел Вежинов в романе «Белый ящер». В нем описывается мужчина, который пожелал, чтобы у него родился Сверхчеловек. Для этого он проходит курс специального облучения. И вот рождается чудо-ребенок, который стремительно обгоняет сверстников. Но дело даже не в скорости роста и не в количественных показателях — весе, силе, интеллектуальной быстроте, — он наполнен мощной и стабильной волей над собой, волей к самопреодолению, которая сочетается с утонченной рациональностью. Уже в подростковом возрасте он добивается феноменальных успехов в жизни. Но воля к власти над собой в конце концов приводит его к глубинному одиночеству, выйти из которого он не может, *ибо не способен любить*. Воля к власти над собой заглушает у него способность любить себя, а также любить Другого. Он остается холодным, как ящер среди теплых и горячих людей, и наконец неодолимое одиночество заставляет его покончить с собой...

В наиболее простой и чистой форме воля к власти над собой в XX веке проявляется в спорте. Она достигает своего апогея в культуризме, где странным образом сочетаются и взаимно пульсируют воля к власти над собой и воля к власти над миром. Культуризм есть та сфера, где воля к власти наиболее осознана и эстетически оформлена. Однако именно в культуризме одиночество добившегося успеха может достигнуть удивительной глубины⁶⁴.

Воля к власти над собой должна быть дополнена **смыслом, размыкающим власть**. Это прекрасно изложил Виктор Франкл в целом ряде своих работ, говоря о том, что человеку необходимо не просто *волевое напряжение*, а *осмысленное волевое напряжение*.

§ 36

Воля к могуществу и всемогуществу

Воля к власти над собой, наполнившаяся *смыслом за пределами власти*, становится *волей к могуществу*.

Различие между словами «могущество» и «власть» наш язык ухватывает, делая их прилагательными. Когда мы говорим: «*могущественный*», мы понимаем под этим действительную и глубинную власть; когда мы производим: «*властный*» и даже «*властвующий*», нам открывается лишь внешняя сторона власти — *то во власти, что может быть отнято*.

Могущество, в отличие от власти, отнимается только самой жизнью. Ибо могущество есть власть, не только абсолютно утвердившаяся в себе,

⁶⁴ См.: Хамитов Н. Философия одиночества. Одиночество женское и мужское (гл. Одиночество великого культуриста: Арнольд Шварценеггер). — К., 1995.

но и вышедшая за свои пределы. В могуществе есть спокойное созерцание, которого недостает власти. Могущество больше принадлежит стихии Вечности, тогда как власть пребывает во времени. Воля к могуществу есть раздвижение границ воли к власти над собой. Это выход за пределы механического и рационального воле-к-властного порыва. Более того, это выход за пределы самодостаточного и саморазрушающего экстаза воли к власти.

Интересны рассуждения Мартина Бубера о сущности великого человека: «Великий человек, — говорит он, — постигаем ли мы его в интенсивнейшей деятельности над его произведением или в спокойном равновесии его сил, могуществен, произвольно и невозмутимо могущественен, но он не жаждет власти. Он жаждет осуществления своих намерений, воплощения духа. Для этого ему, разумеется, нужна и власть, ведь само понятие «власть», если убрать дифирамбическую патетику, которой обставил его Ницше, означает не что иное, как просто способность осуществить задуманное.

Но великий человек будет стремиться не к обладанию этой способностью, которая есть лишь само собой разумеющееся и необходимое условие деятельности, а к тому, *на что* он, смотря по обстоятельствам, считает себя способным... Встретив великого человека, жаждущего власти больше, чем осуществления истинной своей цели, мы вскоре поймем, что он, вернее, его отношение к своему делу страдает недугом. Он надорвался, его дело перестало ему повиноваться, его дух уже не находит воплощения, и он, спасаясь от надвигающегося безумия, хватается за голую власть...»⁶⁵

Воля к могуществу, выходящая за пределы воли к власти, есть воля к *все-могуществу*. Воля к всемогуществу означает стремление человека к целостности. Это воля к тому, чтобы стать микрокосмом. Именно воля к всемогуществу действительно устремляет человека за его пределы. Но воля к всемогуществу, вбирающая в себя все возможные цели, может стать люциферийским переворотом во внутреннем космосе личности, когда возникает желание единолично овладеть всеми возможными целями, достоинствами, отношениями. Под напором этого желания может произойти свержение идеи Бога. Вместо этой идеи возникает *идея человека, владеющего высшими достоинствами Вселенной уже в силу самого факта существования*.

Но человек, занявший место Бога на шкале ценностей, наполняется переживанием мира как абсурда. Более того, абсурдным становится *собственное существование человека*.

Действительно, если божественное совершенство примерить на эмпирического человека, что весьма хотелось таким мыслителям, как Фейербах, то

⁶⁵ Бубер М. Проблема человека // Два образа веры. — М., 1995. — С. 187.

этот человек станет шутом в театре абсурда. Он будет вызывать неудержимый смех и тоску, как говорил Ницше, будет «посмешищем или мучительным позором». Идею всемогущества человека без Бога можно спасти, придя к идее Сверхчеловека, в которой человеческое самопреодолевается и пытается вырасти до тех размеров, когда божественные атрибуты станут ему впроу. Однако без идеи Бога всемогущество человека-как-Сверхчеловека теряет ориентир; ему суждено вечно двигаться по кругу Вечного Возвращения. *И в движении по этому кругу сверхчеловеческое так тесно переплетается с человеческим, что становится комичным.* Частичка «сверх» — оказывается сзади, она болтается, словно хвост в маскарадном костюме, изображающем когда-то хищное, но теперь смешное животное.

Лишенный идеи Бога — в принятии или противоборстве, — Сверхчеловек тоже становится шутком в театре абсурда и в лучшем случае заслуживает иронии. Эта ирония скрывает беспредельное одиночество и отчаяние. Философия постмодернизма глубинно отразила это.

Но для того, чтобы человеческая воля к всемогуществу не превратилась в абсурд, *ее недостаточно ограничить идеей всемогущества Бога.* В таком ограничении она тоже может выродиться в бессмысленную само-насмешку. Это ограничение должно иметь свои пределы — те пределы, которые допускают **совершенствование человека.**

Воля к всемогуществу должна стать волей к самосовершенствованию и совершенствованию мира, для которой божественное совершенство является ориентиром. Однако, что конкретно означает воля к самосовершенствованию и совершенствованию мира? В своих конструктивных формах — это *воля к вдохновению, — воля к познанию и творчеству,* воля, рождающая мир культуры.

§ 37

Выводы и перспективы.

Пределы воли к власти как пределы воли

1. *Существуют две фундаментальные формы воли к власти — воля к власти над миром и воля к власти над собой.* Воля власти над миром может пройти эволюцию от воли к манипулированию до воли к абсолютной власти. Воля к власти над собой развивается в волю к могуществу и всемогуществу. Но во всех своих проявлениях воля к власти воспроизводит глубинное одиночество властвующего.

2. *Воля к власти над миром, замкнувшаяся на себя, утверждает лишь в цивилизации* — рационально-техническом, бездушном мире. При

этом она противостоит родовому бытию как *жизнетворчеству* и в своих наиболее замкнутых формах может переходить от технотворчества к *некротворчеству* — созданию мертвого, чуждого человеку мира самодостаточной техники, порождающего экологический кризис и обезличенного «массового человека».

3. *Воля к власти над собой становится конструктивной, когда обретает смысл, лежащий за пределами власти.* Тогда она становится не только волей к могуществу и всемогуществу. На этом пути трансформируется и воля к власти, и *сама воля*. Власть перестает быть самодостаточным и всеобщим исходом воли. Воля перестает быть **эмбрионом власти**.

Воля претерпевает метаморфозу. Она преодолевает узость и раскрывается во вдохновение. Она **становится вдохновением**, оставаясь при этом волей.

СПИСОК РЕКОМЕНДОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бердяев Н.* О назначении человека. — М., 1993.
2. *Бубер М.* Проблема человека // Два образа веры. — М., 1995.
3. *Ницше Ф.* Воля к власти. — К., 1994.
4. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. — М., 1990.
5. *Попович М.В.* Рациональність і виміри людського буття. — К., 1997.
6. *Философская антропология: словарь* / Под редакцией Н. Хамитова. Издание 2-е. — К.: КНТ, 2014.
7. *Фромм Э.* Душа человека. — М., 1992.
8. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Время и бытие. — М., 1993.
9. *Хамитов Н.* Інфантильність і зрілість у людському бутті // Філософсько-антропологічні читання'99.— К., 2000.
10. *Хамитов Н., Крылова С.* Философский словарь. Человек и мир. — К., 2006.
11. *Хамитов Н., Крылова С.* Этика: путь к красоте отношений. Мегаантропологический анализ. — Издание 2-е, дополненное и исправленное — К.: КНТ, 2014.
12. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. — М., 1992.

Воля к познанию и воля к творчеству: явление культуры

1. ПОЗНАНИЕ И ТВОРЧЕСТВО: ОБЪЕКТИВАЦИЯ ПРЕДЕЛЬНОГО БЫТИЯ.
2. НАУКА И ИСКУССТВО КАК ФОРМЫ КУЛЬТУРЫ И ИХ ПРОТИВОСТОЯНИЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ.

§ 38

Предварительное замечание

Из двух людей, говорящих: «*Я жажду власти*» и «*Я жажду могущества*», глубже будет второй. Но и его глубина уступает глубине того, кто произносит: «*Я жажду вдохновения*».

Вдохновение есть вспышка полной внутренней свободы человека. Лишь во вдохновении рождается истинное могущество, которое порождает истинную власть.

Воля к вдохновению возвышает волю к власти, избавляя ее от деструктивного одиночества. **Более того, воля к вдохновению преодолевает волю как таковую. Она преодолевает волю как *одно-направленную устремленность*.**

Трагическое противоречие познания и творчества во многом аналогично противоречию воли и вдохновения. Если воля есть устремленность к бытию, то вдохновение — *само бытие*.

Однако *акт вдохновения еще не отменяет акт воли* — в силу своей кратковременности и глубины, запредельной миру людей. **Моменты вдохновения в предельном бытии человека должны быть нанизаны на нить воли.** Иначе они рассыпаются, как бусинки. Именно поэтому в рамках предельного бытия корректно говорить о *воле к вдохновению*.

Воля к вдохновению реализуется в *воле к познанию* и *воле к творчеству* — двух достаточно противоречивых началах. В их трагическом взаимодействии рождается то явление человеческого бытия, которое называют культурой.

1. ПОЗНАНИЕ И ТВОРЧЕСТВО: ОБЪЕКТИВАЦИЯ ПРЕДЕЛЬНОГО БЫТИЯ

§ 39

Противоречие познания и творчества. Первоначальное понятие культуры

Познание есть процесс личностного переживания, анализа и обобщения уже существующего бытия, тогда как творчество есть процесс личностного создания нового бытия — это не просто умножение бытия, а появление чего-то неповторимого и уникального.

Познание осуществляется через объективацию бытия — разделение его на части, объекты, ибо познавать бытие сразу в целом невозможно — такова специфика нашего сугубо познающего мышления. **Творчество также есть акт объективации** — личность создает не весь мир в целом и не все бытие в целом, а *лишь некие объекты*, своим внутренним содержанием и формой выражающие идею творца.

И познание, и творчество есть *объективация свободы* человека. Свободы как возможности становиться и быть кем угодно.

Воля к познанию и воля к творчеству поднимают личность над волей к власти и вводят ее в мир культуры. Культура — это взаимопроникающие процессы познания и творчества и результаты этих процессов в виде произведений-объектов: теорий, произведений искусства и т. д.

Но истинное познание никогда не заикливается на отдельных объектах как *абстракциях бытия* вне их связи; точно так же и истинное творчество стремится преодолеть *отдельность* каждого своего объекта-творения и соединить их в целостность.

Стремление к объективации есть волевой акт, стремление к преодолению объективации есть акт вдохновения. Таким образом, и в познании, и в творчестве присутствуют как воля, так и вдохновение.

Однако есть ли различие познания и творчества?

Этот вопрос не столь праздный, как может показаться на первый взгляд.

Рассмотрим следующее рассуждение.

Познание может осуществиться в двух формах.

1. *Познание уже познанного* — всего того, что накоплено в книгах, фильмах и т.п. — то есть мира, охваченного человеческим мышлением и ставшего *информацией*.

2. *Познание еще не познанного* — мира, лежащего за пределами наличного человеческого опыта и деятельности.

Познавая познанное, мы *познаем культуру* — сферу лично освоенного человеком бытия, познавая непознанное, мы *творим культуру*. Однако

будет ли творение культуры и творением мира за пределами культуры? Может творение культуры есть лишь познание метакультурного мира?

С одной стороны, необходимо признать, что созидание культуры *выступает продолжением эволюции мира*. Поэтому **культуротворчество** выступает творчеством нового бытия. Но вместе с тем культура есть специфически *отдельная и замкнутая* часть бытия мира и человека. Культуре противостоит, например, жизнь. Поэтому творчество культуры по отношению к метакультурному бытию⁶⁶ может выступать лишь познанием.

Получаем новое противоречие. Разрешением этого противоречия выступает *понимание творчества как процесса, корнящегося в культуре, но выходящего за ее пределы*.

Речь идет о творчестве Гения.

§ 40

Разрешение противоречия познания и творчества: образ Гения как личности предельного бытия

Акт творческого вдохновения в своем гениальном проявлении постоянно разрушает культуру и созидает ее вновь. Каждый акт гениального творческого вдохновения есть выход за пределы культуры как объективации. Это попытка соединить культуру и жизнь, культуру и *метакультурное*.

В свете сказанного в предыдущем параграфе можно было бы предположить, что познание *предшествует* творчеству, и именно так должно разрешиться противоречие между ними. Но это не совсем так. Познание должно быть *соединено* с творчеством, иначе творец обречен на одиночество — отсутствие диалога. Такое соединение и происходит в деятельности Гения.

Гений есть человек, вышедший за пределы познания познанного и познающий непознанное, творя новую культуру и нечто метакультурное. Именно поэтому он делает свое саморазвитие развитием человечества. Именно поэтому он трагически одинок и отчужден от человечества.

В познании талантливого человека есть **момент творения**, но оно все же не есть целостным творением. Познание-творение культуры, осуществляемое Гением, раздвигает границы культуры, расширяет ее *не количественно и информационно, а качественно и бытийственно*. Гениальное творчество есть процесс углубления культуры, ее самопреодоление и выход за свои пределы, в над-культурное бытие.

Гениальное творчество создает новое бытие, а не только новую культуру. Эту идею остро переживал Ницше, противопоставляя культуру

⁶⁶ Под метакультурным бытием или метакультурным миром здесь понимается вся реальность, лежащая за пределами культуры — как эволюционно предшествующая культуре, так и вырастающая из нее.

как сферу ограниченно-объективирующего рационального начала и неограниченно-хмельную стихию жизни. Те же мотивы мы встречаем в творчестве Бердяева, который говорит, что культура впадает в «грех объективации». «Всегда есть трагическое несоответствие между творческим горением, творческим огнем, в котором зарождается творческий замысел, интуиция, образ, и холодом законнической реализации творчества, — пишет Бердяев. — Охлажденность, потухание огня есть в каждой книге, картине, статуе, добром деле, социальном учреждении»⁶⁷.

В своем предельном бытии Гений порождает произведения, в которых его ищущий целостности дух охлажден и замкнут в *отдельных* формах. Именно в этом — один из глубинных источников страдания Гения в мире культуры.

Гений стремится выйти из предельности познания-творчества и перейти к запредельному бытию. Запредельное бытие Гения — это творение *не объектов культуры, а отношений между людьми*. Или иначе: через создание объектов культуры Гений движется к творению отношений между людьми и ищет выход к непосредственному творению этих отношений.

Бердяев глубоко осознал запредельный, глубинный смысл гениальности: «Гениальность должна быть отнесена к внутреннему творчеству, а не к нынешней реализации творчества в продуктах. Гениальность есть целостное качество человеческой личности, а не специальный дар, и она свидетельствует о том, что человек прорывается к первоисточнику, что творческий процесс в нем первороден, а не определен социальными наслоениями... Гениальной может быть любовь мужчины к женщине, матери к ребенку, гениальной может быть забота о ближних, ... внутренняя интуиция людей, не выражающаяся ни в каких продуктах...»⁶⁸

§ 41

Пределы гениальности: культуротворчество и культуротворение

Итак, *Гений с трудом вмещается в культуру*. Его тянет в некое иное бытие, за пределы культуры.

Для того чтобы понять это, разделим понятия *культуротворчества* и *культуротворения*. Но для этого необходимо прежде разделить понятия творчества и творения.

Творчество есть объективированное творение. И наоборот, **творение — это творчество, выходящее за пределы создания объектов.**

⁶⁷ Бердяев Н. О назначении человека. — М., 1993. — С. 119.

⁶⁸ Там же. — С. 119-120.

В творении есть та бытийственная глубина и завершенность, которых нет в творчестве. Творчество *дробит бытие*, творение стремится быть в целостности бытия. В слове «творение» язык выражает *единство процесса и результата акта созидания*, в слове «творчество» языком схватывается *процесс, который доминирует над результатом*, процесс, отчужденный от завершенной полноты жизни.

И вместе с тем стихия языка говорит нам — в творении продолжается горение духа, тогда как в творчестве дух охладевает и застывает, **опредмечивает**.

В культуротворчестве происходит сознательная объективация мира и **удовлетворенность объективацией как смыслом культуры**. Культуротворчество — это стихия талантливых творцов. Деятельность Гения выходит за пределы культуротворчества и становится культуротворением. Культуротворение — это предельное бытие культуротворчества, то состояние культуротворчества, в котором оно стремится разрешить противоречие культуры и жизни, более того, **культуры и личности** — объективированного и необъективируемого миров.

Культура — это оковы Гения. В культуротворении происходит попытка выхода Гения за пределы культуры, выхода в некое запредельное культуре бытие. Отсюда непонимание и одиночество Гения, который, в отличие от таланта, всегда **противостоит своему времени**. Более того, Гений противостоит времени вообще. Он стремится выйти из времени в Вечность. А так как культура находится на стыке времени и Вечности, то Гений с необходимостью стремится выйти за пределы культуры. Культуротворение гения — это вызов всему временному в культуре и страдание от всего временного в культуре.

Однако культуротворение еще не есть запредельное бытие человека, бытие, действительно вышедшее за пределы культуротворчества как творчества *своего* времени. Точно так же, как и культуротворчество, культуротворение противостоит жизнотворению — стихии порождения новых членов социума в родовой жизни. Между культуротворением и жизнотворением остается противоречие, разрешение которого и будет означать появление запредельного бытия человека.

Гений в своем культуротворении устремлен за пределы гениальности, *он стремится преодолеть себя как Гения*.

Что это означает? **Запредельное бытие гениальности**.

В своем запредельном бытии гениальность возвышается до **самотворения**, выходит за свои пределы и стремится слиться с героизмом и святостью. Насколько это возможно? Ответ на этот вопрос будет дан в последней части этой книги.

Сейчас же необходимо осознать, что в культуре весьма редким является даже то выражение гениальности, в котором трагически разделены культура и жизнь, но гармонически соединяются познание и творчество.

Ибо в целом в культуре познание и творчество **достаточно отчуждены друг от друга**. Это выражается в том, что сферы культурно значимой реализации — наука и искусство — воспринимаются как противоположные.

2. НАУКА И ИСКУССТВО КАК ФОРМЫ КУЛЬТУРЫ И ИХ ПРОТИВОСТОЯНИЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

§ 42

Наука: понятийное моделирование человека и мира

Воля к познанию, реализуемая в чистом виде, воплощается в науке. Научное познание в своих фундаментально-теоретических формах есть стремление уйти от стихии воли к жизни и воли к власти в *стихию воли к познанию*.

Вместе с тем *эти воли присутствуют в воле к познанию*, которая характерна для науки. Научное познание, развившееся со второй половины XIX века, — это познание, направленное на изменение эмпирического мира и овладение им. Современное научное познание — это совсем не то познание-представление, о котором говорит Шопенгауэр, противопоставляя его воле к жизни. *Часто оно непосредственно служит воле к жизни и воле к власти*.

Познавая материальный мир, научное познание *объективирует его*. Объективация как мысленное и экспериментальное расчленение мира на отдельные части и реальности необходима для реализации самой сути науки — *создания понятийной модели или теории исследуемого объекта*. Для научного познания XX века характерно *дробление объектов исследования*: наука в XX веке все больше специализируется, и хотя возникают новые синтетические науки на стыке старых (биохимия, биофизика, зоопсихология и т. д.), процесс дробления внутри научного познания доминирует.

Для фундаментальной науки характерно *стремление познать мир как-то он есть вне и независимо от человека и его познания*. Прикладная наука, напротив, стремится *изменить мир для удобства человека*. Она целиком зависит от социального заказа. Получаем противоречие внутри научного познания — между фундаментальными и прикладными исследованиями, точнее, *между экзистенциальными мотивами фундаментальных и прикладных исследований*.

Это противоречие неразрешимо *внутри* научного знания. До середины XX века его разрешение не было актуальным вообще — прикладные науки просто брали из банка фундаментальных открытий то, что им требовалось.

Но с появлением атомной бомбы и генной инженерии все принципиально изменилось — **возникает моральная ответственность фундаментального знания перед прикладным и наоборот.**

Разрешение противоречия фундаментального и прикладного начал в науке приходит *извне* — прежде всего из мира искусства, которое смягчает и отстраненность фундаментальной науки от непосредственной жизни человека, и узкопрагматическую направленность прикладной науки. Обращение к искусству всегда, а в конце XX века особенно, гуманизирует стихию науки, делает ее более целостной, человеческой, глубокой и органически включенной в культуру.

§ 43

Технотворчество как внешнее разрешение противоречия фундаментального и прикладного в науке

Здесь необходимо сделать важное замечание. В социуме, где воля к познанию опекается волей к власти, противоречие фундаментального и прикладного начал в науке постоянно разрешается *стихийно*. Это стихийное разрешение реализуется в форме *технотворчества*, в котором создается иллюзия глубинного соединения познавательной и творческой деятельности. Однако это только иллюзия, ибо такое соединение происходит на внешнем уровне, не затрагивая глубины личностного начала в человеке.

Технотворчество всегда возникает на стыке воли к познанию и воли к власти и в своих самодостаточных формах может превращаться в некротворчество — создание мертвого мира механизмов, противостоящего жизни людей.

Перед угрозой экологического кризиса и применения оружия массового поражения в планетарном масштабе технотворчество утрачивает свой подростковый оптимизм, переданный в XX век из XIX. Поэтому в стихии технотворчества XX века происходит попытка создать средства, **спасающие мир от последствий технического прогресса**. Одно из таких средств — компьютер.

§ 44

Компьютерная цивилизация и ее опасности

Компьютерная цивилизация, родиной которой является Америка, — это логическое завершение технотворчества западного мира. Она ведет к освобождению человека от рутинного труда, однако в ней кроется опас-

ность алгоритмизации и обезличивания человеческой жизни. Нет ли здесь противоречия? Да, есть, но это противоречие постоянно воспроизводится в человеческом бытии конца XX века. Забирая у человека механический труд, компьютер возвращает его человеку в виде **потребляемой информации**. Опасность заключается в том, что *компьютерная цивилизация превращает знание в информацию, а познание — в информирование*.

Знание — нечто принципиально иное, чем информация. **Знание есть экзистенциально и лично наполненная информация**. Люди, живущие, общающиеся и развлекающиеся при помощи компьютера, освобождаются и закабаляются одновременно. Они несут на себе печать компьютера. Они не хотят познавать мир, они желают получать информацию о нем. Алгоритмы, переданные человеком компьютеру, возвращаются в человека. Это рационализирует жизнь в компьютерной цивилизации и обездушивает ее, что может приводить к катастрофическому нарастанию одиночества человека. И проблема не в том, чтобы отказаться от компьютеров, не в том, что они излишни для человеческого рода. Проблема в неготовности человека выдержать *искушение компьютером, в отставании духовного и личного прогресса от технического*. Проблема в отставании прогресса культуры от прогресса цивилизации.

Освобождение человека от механической деятельности при помощи компьютера поэтому может привести в ближайшем будущем к социальным и экзистенциальным потрясениям. Высвобождающиеся из производственной сферы люди могут оказаться *перед угрозой утраты существования* — в силу неготовности к творческой актуализации, в которой все больше нуждается окружающий мир. Свобода для освобожденных компьютером может оказаться слишком тяжелым бременем. И они могут попытаться освободиться от этого бремени — **освободиться от свободы** — через разрушение компьютерной цивилизации...

Поэтому для мира на пороге III тысячелетия становится предельно важным развитие *идеи и практики творческой реализации личности в культуре*.

§ 45

Глубинное разрешение противоречия фундаментального и прикладного начал в науке. Наука на стыке культуры и цивилизации

Все сказанное выше позволяет сделать два важных вывода:

1. Противоречие фундаментального и прикладного начал в науке в конце XX века не только не разрешается в технотворчестве, но может и обостряться в нем.

2. Наука существует на стыке культуры и цивилизации. Фундаментальные исследования в науке есть сфера *культуротворчества*, прикладные исследования и разработки завершаются *технотворчеством*, творящим цивилизацию.

Таким образом, противоречие фундаментального и прикладного начал в науке — это противоречие культуры и цивилизации. А значит, **его разрешение возможно за пределами и культуры, и цивилизации.**

Эта идея заставляет нас глубже проникнуть в мысль, высказанную выше, — об искусстве как силе, при помощи которой действительно может быть снято противоречие фундаментального и прикладного в науке.

Что есть в искусстве такого, чего нет в науке?

§ 46

Искусство как художественное разрешение противоречий человеческой жизни

Размышляя о различии науки и искусства, мы можем констатировать, что искусство, безусловно, имеет в себе момент познания, но **познание здесь выступает лишь средством**, тогда как **творчество является самоцелью.**

Но что творит искусство?

Понятно, что оно не может лишь *повторять* окружающий мир — ибо тогда эта деятельность не будет созданием нового бытия, а потому она противоречит идее творчества. Процесс творчества происходит тогда, когда разрешаются до сих пор неразрешимые противоречия человеческой жизни. Поэтому **искусство обретает себя как художественное разрешение противоречий человеческой жизни.**

Художественное разрешение противоречий человеческой жизни в искусстве означает следующее:

1. Противоречие разрешается **чувственно-образно.**

2. Оно происходит в *объективированной форме произведения*, в котором *дисгармонические отношения мира предельно обостряются и переходят в гармонические.*

Несмотря на то что художественное разрешение противоречия в искусстве совершается в объективированной форме — в форме культуры, оно с необходимостью оказывает воздействие на разрешение противоречий в *непосредственной стихии человеческой жизни.*

Как это возможно?

Для ответа на этот вопрос необходимо осознать, что наиболее глубокое искусство — как и философия, и религия — *не берется разрешать противоречия, которые могут быть разрешены в стихии жизни и без него.*

Оно — как и философия, и религия — *тяготеет к постановке и разрешению трагических противоречий человеческого бытия*. При восприятии произведений такого искусства у зрителя возникает состояние потрясения и очищения — «катарсиса», как говорил Аристотель. Именно это состояние и соединяет искусство с жизнью.

§ 47

Проблема высокого искусства и ремесла

Но искусство может существовать не только в возвышенно-очищающих формах. Оно может способствовать разрешению обыденных противоречий человеческой жизни, становясь *ремеслом* в доиндустриальных обществах и *дизайном* в обществах индустриальных. Здесь искусство наполняется волевыми и рациональными импульсами, которые сближают его с **прикладной наукой**. Ремесло и дизайн могут быть столь же далеки от высокого искусства, как прикладная наука от фундаментальной.

Итак, мы видим, что и наука, и искусство как формы предельного бытия человека, сталкиваясь с обыденным бытием, порождают *достаточно сходные формы*. Технотворчество в науке близко по своим экзистенциальным корням к ремеслу в искусстве; дизайн как наиболее распространенное ремесло XX века почти полностью сливается с технотворчеством, выступая *эстетикой технотворчества*.

§ 48

Противостояние искусства и науки в начале XXI века. Возможность синтеза

Высокое искусство противостоит фундаментальной науке по способу бытия и содержанию. Прикладные сферы обеих этих форм культуры совмещены. Но не сближаются ли высокое искусство и фундаментальная наука *общей отстраненностью от обыденно-прикладной сферы?*

В первой книге нашего исследования, сопоставляя теоретическую философию, философскую эссеистику и философское искусство, мы выяснили, что теория выражается в форме понятия, искусство же — в форме образа. Понятийное мышление и действие в науке — рациональное мышление и действие; художественное мышление и действие в искусстве — интуитивное. В начале XXI века два эти способа отношения к миру достаточно явно противостоят друг другу. *В этом — одна из причин ослабления гениальности в науке и искусстве*. Очевидно, что полнокровное бытие науки и искусства как форм культуры требует соединения каждой из них со своей

противоположностью. Чистая воля к познанию и чистая воля к творчеству, воплощаясь в науке и искусстве, приходят к кризисам.

Почему?

Наука есть сфера *рационально-понятийного мышления*, соединенного преимущественно с волей. Искусство есть сфера *образного созидания*, соединенного преимущественно с вдохновением. Может быть, противостояние науки и искусства есть противостояние не познания и творчества, а *воли и вдохновения*? Действительно, наука и искусство в своей повседневности несут в себе волю *или* вдохновение и уже потому должны быть соединены.

Заманчиво ответить именно так, однако при этом признать равноправие науки и искусства в их синтезе. Весьма вульгарно было бы сводить науку *только* к воле. Более того, в высших своих проявлениях и наука, и искусство вдохновенны, тогда как в прикладных формах как науки, так и искусства доминирует односторонний и узко-рациональный волевой порыв. Эйнштейн по характеру своей деятельности ближе к Леонардо да Винчи, чем к сотруднику своей лаборатории.

В высших своих формах наука и искусство устремлены к синтезу, который осуществляется в гениальном познании и творчестве. Без достижений искусства теоретическое познание вырождается в механистическое огрубление картины мира и при помощи техники превращает саму действительность мира людей в механизм.

Отбрасывая возможности теоретического познания, художественное творчество становится вакханалией образов и произведений, между которыми часто утрачивается связь.

Соединение достоинств искусства, стремящегося к созиданию нового бытия, и возможностей науки, систематически познающей-осваивающей бытие, было необходимо всегда. И оно происходило всегда в личности Гения. Но на рубеже XX-XXI веков такое соединение стало болезненно актуально. Ибо всеми переживается необходимость *гуманизации мира, который мы построили*.

Гуманизация мира означает смягчение отношений между людьми, расширение горизонтов видения, преодоление уродливой специализации отчужденных людей-полуавтоматов XX века и возвращение им космической целостности, которой достойна каждая личность. Такая гуманизация требует *новой гениальности*, способной осуществить синтез науки, удивительно расширившей свои пределы и пределы *сознания*, и искусства, удивительно углубившегося в себя и в *подсознание* человека.

В результате должно появиться нечто, находящееся за пределами *и науки, и искусства*. Должно появиться нечто, находящееся за пределами объективации, обезличивающей и охлаждающей Познающего и Творящего.

Что это будет? Новая мифология? Философия? Религия?

Мы ответим на вопрос о сущности этого синтетического явления в последней части этой книги. Сейчас же подведем итоги лекции, которые позволяют подойти к более глубокому пониманию культуры *в ее отличии от рода и цивилизации.*

§ 49

Выводы и перспективы.

Культура как единство мужского и женского начал и нарастание противоречия между ними

1. **Культура выступает объективацией воли к познанию и воли к творчеству, которые устремлены к вдохновению.** Осознанная таким образом, культура выступает первичной по отношению к цивилизации. Последняя есть механическое тиражирование идей культуры под воздействием воли к жизни и воли к власти.

2. **В строгом смысле область культуры есть объективированное предельное бытие человека, выражающееся в науке и искусстве.** Все остальные сферы человеческого бытия либо пред-культурны — пребывают в стихии рода и цивилизации, либо над-культурны — лежат за пределами объективации.

3. Глубинное противоречие культуры — это противоречие познания и творчества, которое проявляется на сегодняшний день в противостоянии фундаментальной науки и высокого искусства. Такое противостояние в своих глубинных истоках есть противоречие воли и вдохновения и разрешается в рамках культуры в личности Гения и его творчестве.

4. Прикладные сферы науки и искусства — технотворчество и ремесло — лежат за пределами культуры — в цивилизации, ибо в их создании доминирует воля к самосохранению и продолжению рода, которую направляет воля к власти. Можно предположить, что высокое искусство и фундаментальная наука рождены преодолением такой экзистенциальной ситуации, как *тоска*, тогда как в их прикладных формах доминирует стремление освободиться от *скуки*.

5. Если род выступает первенством женского над мужским, а цивилизация — мужского над женским, то в культуре они *соединяются*. **Культура есть единство мужского и женского начал.** Именно поэтому она возвышается над родом и цивилизацией как **нечто более целостное.**

6. Род порождает *страсть*, цивилизацию — *воля*, культуру — *вдохновение*. Однако в культуре вдохновение не свободно от страсти и направляется волей. Мужское и женское начала вторгаются в культуру в своем прежнем бытии. Культура пытается вознести их над этим прежним бытием, но, вознося, **замыкает в произведении.**

7. Единство мужского и женского в культуре проявляется как *единство духовного и душевного начал*. Но перетекающие друг в друга духовность-мужественность и душевность-женственность в рамках культуры являются узниками объекта культуры и отношений, привязанных к этому объекту. В жизни же объект культуры, соединяя мужское и женское, **может парадоксально разделять их**.

8. Можно ли трактовать противоречие познания и творчества в культуре как противоречие женского и мужского начал? Нет, хотя бы потому, что мужское начало попыталось забрать себе в культуре *и познание, и творчество*. Но **если мужчина стремится именно к познанию и творчеству как объективации, то для женщины более характерно *жизнетворчество* как душевное познание и творчество** — смягчение и углубление отношений между людьми, их возвышение и очеловечивание.

9. Мужское и женское в культуре наиболее полно соединяются и наиболее мучительно спорят в творчестве Гения, ибо *Гений стремится разрешить конфликт культуротворчества и жизнетворчества в своем культуротворении*. Поэтому Гений пребывает на границе культуры и стремится выйти за ее пределы.

10. Культуротворчество и культуротворение трагически обостряют жизненное одиночество мужчины и женщины и делают его предельным. Можно допустить, что **преодоление такого одиночества возможно лишь на пути превращения культуротворчества и культуротворения в новое жизнетворчество и жизнетворение**. Но это не возврат к прежнему предкультурному жизнетворению как созиданию родового бытия, а очищение и возвышение его до создания личного бытия. Иными словами, познание и творчество, созидающие культуру, должны стать *самопознанием и самотворением*.

Но здесь речь идет уже о *запредельном бытии человека*.

СПИСОК РЕКОМЕНДОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Андрос Є.І. Проблема свободи в контексті раціоналізації людського буття // Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи. — К., 2005.
2. Бахтин М. Искусство и ответственность: Литературно-критические статьи. — М., 1986.
3. Быстрицкий Е.К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. — К., 1991.
4. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX века — М., 1979.
5. Гоннарченко Н. В. Гений в искусстве и науке. — М., 1991.

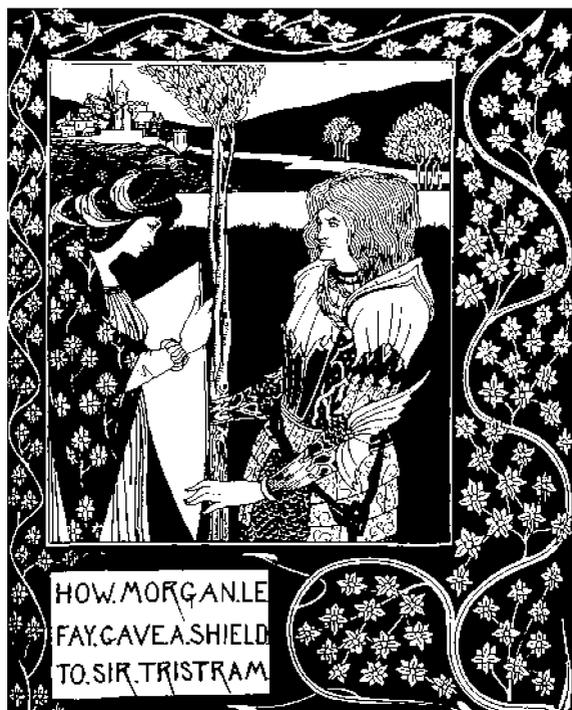
6. *Кун Т.* Структура научных революций. — М., 1975.
7. *Парахонский Б.* Стиль мышления: философские аспекты анализа стиля в сфере языка, культуры и познания — К., 1982.
8. *Попович М.В.* Творчество и идея целостности // *Світогляд і духовна творчість.* — К., 1993.
9. *Попович М.В.* Раціональність і виміри людського буття. — К., 1997.
10. *Поппер К.* Логика и рост научного знания — М., 1983.
11. *Рыжко В. А.* Научные концепции: социокультурные, логико-гносеологические и практические аспекты. — К., 1985.
12. *Соловьев В.* Общий смысл искусства // *Философия искусства и литературная критика.* — М., 1991.
13. *Табачковський В.Г., Булатов М.О., Хамітов Н.В. та ін.* Філософія. Світ людини. Курс лекцій. — К., 2003.
14. *Федоров Н.* Философия общего дела // *Сочинения.* — М., 1982. — Т.1.
15. *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. — М., 1986.
16. *Философская антропология: словарь /* Под редакцией Н. Хамитова. Издание 2-е. — К.: КНТ, 2014.
17. *Фролов Н. Т., Юдин Б. Г.* Этика науки. — М., 1986.
18. *Фуко М.* Жизнь: опыт и наука // *Вопросы философии.* — 1993. — № 5.
19. *Хайдеггер М.* Искусство и пространство // *Время и бытие.* — М., 1993.
20. *Хамитов Н.* Одиночество в жизни и в тексте // *Философская и социологическая мысль.* — 1993.— №6.
21. *Хамитов Н.* Освобождение от обыденности: искусство как разрешение противоречий жизни. — К., 1995.
22. *Хамитов Н., Крылова С.* Философский словарь. Человек и мир. — К., 2006.
23. *Хамитов Н., Крылова С.* Этика: путь к красоте отношений. Метаантропологический анализ. — Издание 2-е, дополненное и исправленное — К.: КНТ, 2014.
24. *Хамитов Н., Крылова С.* Этика и эстетика: словарь ключевых терминов. — К.: КНТ, 2009.
25. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. — М., 1992.
26. *Шпенглер О.* Закат Европы. — М., 1993

Лишь символ — все бренное,
Что в мире сменяется;
Стремленье смиренное
Лишь здесь исполняется;
Чему нет названия,
Что вне описания,
Как сущность конечная
Лишь здесь происходит,
И Женственность Вечная
Сюда нас возводит.

Иоганн Вольфганг Гете

ЧАСТЬ 3

ЗАПРЕДЕЛЬНОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА



§ 50

Возможно ли запредельное бытие человека?

Запредельное бытие, бытие-за-пределом... Возможно ли оно в земной жизни человека? Может только смерть кладет тот предел, за которым допустима таинственная запредельность?

В таком понимании запредельного бытия есть свой смысл, однако смерть есть лишь **последний предел жизни, предел пределов**. В рамках жизни человек преступает пределы детства, юности, молодости, зрелости... Однако ниже речь пойдет не только о преступлении этих пределов, а о запредельности как свойстве *любого возраста* — свойстве *не просто жизни, а бытия человека*. Речь идет не столько о преступлении временных пределов, сколько о преодолении предела, за которым ждет Вечное и вместе с тем Живое. Речь пойдет о преодолении *самого времени* — **запредельном бытии человеческого как бытия в Вечности**.

Запредельное бытие — это все, что лежит за пределами обыденного бытия с его запретами и скукой, и вместе с тем оно преодолевает всецелотрагический характер бытия-на-пределе с его тоской, ужасом, отчаянием. Это некая новая гармония, новая и ясная все-полнота человеческой жизни, которая дышит Вечностью и возвышается до Бытия.

Наиболее естественным и очевидным проявлением запредельного бытия человека, не вызывающим сомнения ни у кого и пережитым почти всеми, является **любовь**.

С нее мы и начнем свое постижение человеческой запредельности.

ЛЕКЦИЯ 6

Запредельное бытие мужского и женского: любовь

1. КОНЦЕПЦИИ ЛЮБВИ В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ.
2. ЛЮБОВЬ: СЕКСУАЛЬНОЕ И ЭРОТИЧЕСКОЕ.
3. ВЫСШЕЕ БЫТИЕ ЛЮБВИ: МЕТАЭРОТИКА.

§ 51

Предварительное замечание

Что такое любовь? Этот вопрос задаст себе хотя бы раз в жизни каждый человек. И из глубин личностного бытия каждому приходит ответ: *Любовь — это состояние единства, побеждающее одиночество.* Речь прежде всего идет о победе над одиночеством мужчины и женщины, одиночеством, которое выступает результатом рас-половиненности человеческого рода и которое в тайном или открытом виде присутствует в обыденности и предельном бытии человека.

Однако чем соединение в любви отличается от соединения в дружбе? Какие формы любви существуют в человеческом бытии?

Прежде чем ответить на эти вопросы, рассмотрим наиболее яркие концепции любви в западной философии.

1. КОНЦЕПЦИИ ЛЮБВИ В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

§ 52

Учение Платона об андрогинах

Первую наиболее последовательную и завершенную концепцию половой любви в философии Запада мы встречаем у Платона. С удивительной мифопоэтической силой мыслитель выразил ее в диалоге «Пир». В центре платоновской концепции любви — *учение об андрогинах.*

Платон вложил в уста Аристофана миф, который стал архетипическим основанием европейского понимания любви между мужчиной и женщиной. Сущность этого мифа такова:

«Когда-то наша природа была не такой, как теперь... Люди были трех полов, а не двух, как ныне, — мужского и женского, — рассказывает Аристофан участникам пира, — ибо существовал еще третий пол, который соединял в себе признаки этих обоих; сам он исчез, и от него сохранилось только имя... — андрогины, ... они сочетали в себе вид и наименование обоих полов — мужского и женского. Тогда у каждого человека тело было округлое, спина не отличалась от груди, рук было четыре, ног столько же, сколько рук, и у каждого на круглой шее два лица, совершенно одинаковых; голова же у двух этих лиц, глядевших в противоположные стороны, была общей... Было этих полов три ... потому, что мужской искони происходит от Солнца, женский — от Земли, а совмещавший оба этих — от Луны, поскольку и Луна совмещает оба начала... Страшные своей силой и мощью, они питали великие замыслы и посягали даже на власть богов... Они пытались совершить восхождение на небо, чтобы напасть на богов.

И вот Зевс и прочие боги стали совещаться, как поступить с ними, и не знали, как быть... Наконец Зевс, насилу кое-что придумав, говорит: — ... Я разрежу каждого из них пополам, и тогда они, во-первых, станут слабее, а во-вторых, полезней для нас, потому что число их увеличится. И ходить они будут прямо, на двух ногах. А если они и после этого не угомонятся и начнут буйствовать, я... рассеку их пополам снова...

Сказав это, он стал разрезать людей пополам, как разрезают перед за-солкой ягоды рябины или как режут яйцо волоском.

...Итак, каждый из нас, — продолжает Аристофан, — это половинка человека, рассеченного на две камбалоподобные части, и поэтому каждый ищет всегда соответствующую ему половину...»⁶⁹

Итак, половая любовь, по Платону, — это жажда утраченного единства. Если одна половина находит свою утерянную половину, человек и познает любовь — состояние, когда «обоих охватывает такое удивительное чувство привязанности, близости..., что они поистине не хотят разлучаться даже на короткое время»⁷⁰.

§ 53

Владимир Соловьев: Вечная Женственность

Идеи Платона о любви между мужчиной и женщиной находят свое продолжение в творчестве Владимира Соловьева. Однако здесь акцент еще больше переносится на духовное, метафизическое отношение между полами.

⁶⁹ Платон. Пир // Сочинения: В 4 т. — М., 1993. — Т. 2. — С. 98-100.

⁷⁰ Там же. — С. 100-101.

Любовь для Соловьева есть абсолютное преодоление эгоистической замкнутости человеческого Я. Философ видит смысл и достоинство любви в том, что «она заставляет нас действительно, всем нашим существом признать за другим то безусловное центральное значение, которое в силу эгоизма мы ощущаем только в самих себе»⁷¹.

Соловьев видит в половой любви высшее проявление любовного начала в мире людей. Рассуждая о половой любви, он пишет: «Она отличается от других родов любви и большею интенсивностью, более захватывающим характером и возможностью более полной и всесторонней взаимности; только эта любовь может вести к действительному и неразрывному соединению двух жизней в одну, только про нее и в слове Божьем сказано: будут два в плоть едину, т. е. станут одним реальным существом»⁷².

Сравнивая половую любовь с материнской любовью, Соловьев говорит о том, что последняя не может достигать той удивительной полноты и взаимопроникновения, которые есть в любви между мужчиной и женщиной. «В материнской любви не может быть полной взаимности и жизненного общения уже потому, что любящая и любимые принадлежат к разным поколениям... для последних жизнь — в будущем, с новыми самостоятельными интересами и задачами, среди которых представители прошедшего являются лишь как бледные тени»⁷³. Замыкаясь на себе и отчуждаясь от любви половой, любовь матери может порождать эгоизм — как свой, так и ребенка. «Мать, полагающая всю свою душу в детей, жертвует, конечно, своим эгоизмом, — пишет Соловьев, — но она вместе с тем теряет и свою индивидуальность, а в них материнская любовь если и поддерживает индивидуальность, то сохраняет и даже усиливает эгоизм... В материнской любви нет признания безусловного значения за любимым, признания его истинной индивидуальности, ибо для матери хотя ее детище дороже всего, но именно только как ее детище, не иначе, чем у прочих животных, т. е. здесь мнимое признание безусловного значения за другим в действительности обусловлено внешнею физиологическою связью»⁷⁴.

Соловьев убежден — предмет истинной любви двойственен:

«Мы любим, во-первых, то идеальное (но не в смысле отвлеченном, а в смысле принадлежности к другой, высшей сфере бытия) существо, которое мы должны ввести в наш идеальный мир, и, во-вторых, мы любим то природное человеческое существо, которое дает живой личный материал для

⁷¹ Соловьев Вл. Смысл любви // Философия искусства и литературная критика. — М., 1991. — С. 119.

⁷² Там же.

⁷³ Соловьев Вл. Смысл любви // Философия искусства и литературная критика. — М., 1991. — С. 118.

⁷⁴ Там же.

этой реализации и которое через это идеализируется... в смысле своей действительной объективной перемены или перерождения»⁷⁵.

Но что идеализируется в любви? Говоря об отношении мужчины к женщине, Соловьев говорит об *отношении к Вечной Женственности*. Вечная Женственность — это та часть единого Бога, которая выступает Вечной Возможностью, открывающей бесконечные горизонты для божественной Действительности. В любви каждого мужчины происходит соединение с Вечной Женственностью, существующей как объективное идеальное начало в каждой женщине. В таком соединении мужчина и женщина преобразуются и приобретают богочеловеческие черты. В этом — высший смысл любви.

§ 54

Николай Бердяев: возвышение Эроса

Николай Бердяев устанавливает три типа любви:

«1) Эрос в собственном смысле слова, половое индивидуальное избрание, слияние начала мужественного с вечной женственностью в Боге предназначенном конкретном образе; 2) мистическое влечение к ближнему и родному, к брату и сестре во Христе... 3) ощущение личности каждого существа, далекого, даже врага...»⁷⁶

По мнению Бердяева, самая могущественная, полная и одновременно трагичная — это половая любовь, она есть соединение двух полов в целостность, приближающую к целостности Бога, и другие формы любви входят в нее как составные части.

Именно благодаря любви между мужчиной и женщиной реализуются второй и третий типы любви — любовь к Ближнему и Дальнему — христианская братская любовь, «влечение к вечному образу каждого существа в Боге, признание в каждом далеком потенции близкого»⁷⁷. Ибо «с полом и любовью связана тайна разрыва в мире и тайна всякого соединения...»⁷⁸

Эротическая любовь двойственна. Бердяев связывает ее с земной, родовой любовью и с небесной, мистической любовью. Используя мифологию греков, Бердяев говорит об *Афродите протонародной*: любви вульгарной, безлично-родовой, природной и об *Афродите небесной*: любви божественной, личной, ведущей к индивидуальному бессмертию.

Любовь родовая, земная в понимании философа есть бесконечное дробление личностного начала, это разъединение полов, потеря индивидуаль-

⁷⁵ Там же. — С. 145.

⁷⁶ Бердяев Н. Метафизика пола и любви // Эрос и личность. — М., 1989. — С. 47.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же. — С. 17

ности. Бердяев пишет: «В роде и родовом инстинкте нет ... ничего личного, индивидуального, ничего даже человеческого, это природная стихия, одинаковая у всех людей и общая у мира человеческого с миром животным»⁷⁹. Философ считает, что родовая любовь стремится к бессмертию рода. Это связано у человека — как и у животного — с появлением множества несовершенных существ. Все творческие силы, данные человеку Божеством, расходятся на создание рода как телесности, подчиненной вечному возврату.

Личная же половая любовь, по Бердяеву, наполнена стремлением к целостности и соединению. «Пол, — пишет Бердяев, — это то, что должно быть преодолено, пол — это разрыв»⁸⁰. Соединить же разорванность полов возможно в «творческом соединении полов», при появлении «единого духа». Женская и мужская сущности не перестают существовать самостоятельно и вместе с тем они соединяются. Они соединяются в духовном, божественно-творческом порыве. Преодолев свой разрыв, соединив половину в целое — мужчина и женщина приближаются к Божеству.

«Личная любовь, — продолжает Бердяев, — Афродита небесная — сверхприрода, объявляет войну смерти и необходимости, она враждебна роду, дроблению индивидуальности... жаждет индивидуального слияния и вечности, с ней связана тайна индивидуальности и бессмертия»⁸¹.

Высшее проявление личной любви Бердяев вслед за Платоном и Бёме видит в *андрогинизме*.

«Достаточно ли ясна таинственная связь любви с андрогинизмом? — спрашивает Бердяев. — В связи с этим раскрывается окончательный смысл любви. Андрогинизм и есть окончательное соединение мужского и женского в высшем богоподобном бытии, окончательное преодоление распада и раздора, восстановление образа и подобия Божьего в человеке. Любовь есть возврат человеку утерянной девы — Софии. ...Через любовь отчужденная женская природа воссоединяется с природой мужской, восстанавливается целостный образ человека... Любовь есть путь восхождения падшего человека к богоподобию. ...В андрогинизме есть взаимопроникновение всех клеток мужской и женской природы, то есть склонность конечная, предельная. Каждая клетка человеческого существа андрогинична, несет в себе отблеск природы божественной... Окончательная тайна бытия андрогинического никогда не будет вполне разгадана в пределах этого мира. Но опыт любви эротической приобщает к этой тайне. Связь любви эротической с андрогинизмом и есть связь ее с личностью. Ибо

⁷⁹ Бердяев Н. Метафизика пола и любви // Эрос и личность. — М., 1989. — С. 23.

⁸⁰ Там же. — С. 25

⁸¹ Бердяев Н. Метафизика пола и любви // Эрос и личность. — М., 1989. — С. 26-27.

поистине всякая личность — андрогинична. Андрогинизм есть восстановленная целостность пола в богоподобном бытии личности. В любви должна открываться не тайна женственности и не тайна мужественности, а тайна человека»⁸².

§ 55

Отто Вейнингер: половая любовь как любовь к себе

«Во всякой любви мужчина любит только себя»⁸³. Для понимания столь разительного афоризма Отто Вейнингера необходимо осознать, что принятие половой любви для него представляло серьезную проблему. Ибо Вейнингер достаточно жестко противопоставил мужское и женское начала. Более того, он поместил их *в разные миры*. Мужское есть для Вейнингера духовное начало, тогда как женское — материально. Любовь же в его понимании может быть **исключительно духовным явлением**.

Отсюда ясно, почему Вейнингер считает, что любить способен только мужчина: мужчина как дух любит в женщине лишь проекцию собственного Я. Поэтому в половой любви мужчина «любит себя не как... существо, опутанное всякими слабостями и низостями, тяжеловесностью и мелочностью своей натуры. Он любит то, чем он хотел бы, чем он должен бы быть; он любит свое интимнейшее, глубочайшее, умопостигаемое существо, свободное от гнета необходимости, от груд земного праха... *Он проецирует свой идеал абсолютно ценного существа*, которого не в состоянии выявить в себе самом, на другое человеческое существо — в этом и только в этом кроется значение того, что он *любит* это существо»⁸⁴.

«Человек только тогда является во всех отношениях самим собой, когда он любит»⁸⁵. Таково признание Вейнингером высшего значения любви в человеческой жизни. Однако, по его мнению, любовь не может и не должна быть разделенной. И уж тем более, она не должна привести к сексуальному соединению. «Любовь ... вызывает порыв к духовному очищению, будит в нас стремление к какой-то цели, которая насквозь проникнута высшим духовным содержанием, а потому не терпит телесного соединения с возлюбленной в сфере *пространственной близости*»⁸⁶.

Итак, Вейнингер убежден, что носителем любви может быть лишь мужчина. Женщина выступает только объектом, живым зеркалом, на которое

⁸² Бердяев Н. Смысл творчества // Эрос и личность. — М., 1989. — С. 100-101.

⁸³ Вейнингер О. Пол и характер. — М., 1992. — С. 263.

⁸⁴ Вейнингер О. Пол и характер. — М., 1992. — С. 263.

⁸⁵ Там же. — С. 264.

⁸⁶ Там же.

проецируется и от которого отражается любовь мужчины. В таком отражении возникает идея женской красоты. «Красота женщины есть то же самое, что и любовь мужчины»⁸⁷, — пишет Вейнингер.

Однако мы вправе уличить Вейнингера во внутреннем противоречии его концепции любви. Почему мужчина-дух для реализации любви к самому себе нуждается в несовершенной женщине-материи?.. Вейнингер так и не дает убедительного ответа на столь очевидный вопрос...

§ 56

Виктор Франкл:

любовь как прорыв к неповторимости человека

«Любовь можно определить как возможность сказать кому-то «ты» и еще сказать ему «да». Иными словами: это способность понять человека в его сути, его конкретности, его уникальности и неповторимости...»⁸⁸.

Так просто и вместе с тем глубоко говорит о сущности любви Виктор Франкл. Любовь для него является проникновением в глубины человеческого Я — *собственного Я* и *Я другого*. Любовь — это высшая форма познания и самопознания человека.

«Абсолютно неправы те, кто утверждает, что любовь ослепляет, — пишет Франкл. — Наоборот, любовь дает зрение, она как раз делает человека зрячим. Ведь ценность другого человека, которую она позволяет увидеть и подчеркнуть, еще не является действительностью, а лишь простой возможностью: тем, чего еще нет, но что находится лишь в становлении, что может стать и что должно стать»⁸⁹.

Для Франкла исключительно важно увидеть в любви переживание человека как *возможности*. Возможности выхода за пределы здесь-и-теперь-бытия. Это позволяет Франклу говорить о любви как об **открытии перспективы**. Любовь для философа не замкнута в сегодняшнем дне человека с его недостатками и достоинствами.

Поэтому любовь не есть обожествление наличного и обыденного бытия в любимом и любимой. Напротив, «любовь видит и раскрывает возможную ценностную перспективу в любимом. Она... своим духовным взором предвосхищает нечто: те еще нереализованные личностные возможности, которые кроются в любимом человеке»⁹⁰.

⁸⁷ Вейнингер О. Пол и характер. — М., 1992. — С. 262.

⁸⁸ Франкл В. Человек в поисках смысла. — М., 1990. — С. 95-96.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Франкл В. Человек в поисках смысла. — М., 1990. — С. 98.

§ 57

*Эрих Фромм: любовь как забота,
ответственность, уважение и знание*

Эрих Фромм определяет любовь как способность *давать*, а не *получать*. Отдавать — не значит жертвовать и страдать, — говорит Фромм. Отдавать — значит жить. Если человек вносит что-то в жизнь другого, то это «что-то» так или иначе возвращается к нему. А значит, когда человек отдает, он все-таки получает. Фромм пишет, что самый богатый человек — это тот, кто способен отдавать, и что бедность доводит до разложения личности не только из-за непосредственных страданий нищеты, «но и из-за того, что бедняк лишается радости отдавать»⁹¹. Плодотворный подход к любви — способность отдавать — вызывает ощущение глубинной полноты и радости. «Отдавать много радостнее, чем получать, — не потому, что это лишнее, а потому, что, отдавая, я ощущаю, что живу»⁹².

Говоря о любви, Фромм развивает мысль о том, что любовь — это также и забота. «*Любовь есть деятельная озабоченность, заинтересованность в жизни и благополучии того, кого мы любим*»⁹³.

«Тесно связан с заботой еще один аспект любви — *ответственность*»,⁹⁴ — говорит Фромм. Но ответственность для него не есть некая обязанность, навязанная *извне*. Это абсолютно добровольный акт, ответ на потребности другого человека. Как пример безответственного человека Фромм приводит пример Каина, который на вопрос Бога об Авеле говорит: «Разве я сторож брату моему?» Тот, кто любит, всегда в добровольном ответе за любимого.

Однако ответственность могла бы превратиться в отношении к человеку как к собственности, стать ограничением его свободы. Для того чтобы это не произошло, необходима третья составляющая любви — *уважение*. «Уважать человека, — говорит Фромм, — значит быть заинтересованным в том, чтобы он развивался по своему собственному пути»⁹⁵.

Но любовь для Фромма не только забота, ответственность и уважение. Любовь — это еще и глубинное *знание* о человеке. В любви скрыта потребность постичь тайну человека. *Познание тайны человека в любви* противоположно *познанию тайны человека во власти*. Первое плодотворно, второе — нет. В любви жажда познания человека утоляется путем соединения, соединения с неповторимой индивидуальностью. Власть есть познание человека, *которое превращает его в вещь, собственность*.

⁹¹ Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. — М., 1992. — С. 124.

⁹² Там же.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. — М., 1992. — С. 125.

Итак, для Фромма любовь есть сила, дающая человеку возможность быть собой, это единственная форма, в которой может реализоваться проникновение в глубины человеческого «Я». Фромм говорит о специфическом характере любви между полами, эротической любви, как о любви к единственному и неповторимому человеку противоположного пола. Такая любовь делает человека более единым перед лицом Бытия. Именно с этих позиций Фромм критикует понимание любви Фрейдом — как реализации сексуального влечения, которое в *своих необыденных формах* трактуется просто психической ненормальностью.

Любовь для Фромма — это чувство, рожденное в самых глубинах существования. Благодаря ему все остальное в человеческой жизни наполняется светом и обретает смысл. Фромм пишет:

«Любовь возможна лишь в том случае, когда двое общаются друг с другом на самом глубоком уровне существования, и поэтому каждый из них переживает себя на этом уровне. Только здесь, в этом «глубинном» переживании, заложена человеческая действительность, жизненность, заложена основа любви. Любовь, переживаемая таким образом, — это постоянный вызов; это не место отдыха, а движение, развитие, совместная работа; и даже то, царит ли гармония или конфликт, радость или печаль в отношениях двоих, имеет второстепенное значение по сравнению с тем главным, что двое переживают себя из самой глубины своего существования, что они едины друг с другом благодаря тому, что они едины с самими собой, а не убегают от себя»⁹⁶.

Рассмотрев наиболее завершенные концепции любви западных философов, можно сделать вывод, что *половая любовь — это стремление к соединению двух личностей в единое целое и путь развития и обновления этого целого*, путь, в котором открывается тайна мужского и женского.

Это позволяет предположить, что в *самой любви возможны различные слои бытия*. Постараемся проникнуть в них.

2. ЛЮБОВЬ: СЕКСУАЛЬНОЕ И ЭРОТИЧЕСКОЕ

§ 58

Любовь и сексуальность. Понятие любви-страсти

Половое влечение как влечение к преодолению располовиненности мужчины и женщины предполагает их телесное воссоединение, называемое сексуальным. Такое соединение достаточно часто инстинктивно и отчуждено от любви. Стихия сексуального соединения сама по себе дает переживание бесконечного единства — *на время сексуального акта*. Но затем

⁹⁶ Фромм Э. Искусство любить // Душа человека.— М., 1992.— С. 163.

партнеров охватывает одиночество — вне стихии сексуальности-телесности они чужды друг другу.

Сексуальность как таковая не предполагает избирательности. Она является результатом инстинкта продления рода. Однако сексуальность может **подчиниться избирательности** — тогда мы говорим о любви. При этом происходит возрастание сексуальности, которая поднимается над инстинктом. *Во влюбленности и любви сексуальное влечение возвышается до страсти.*

Мы пришли к постижению **любви-страсти**.

Любовь-страсть — это любовь, в которой сексуальное начало выступает основным при выраженной избирательности партнера. Любовь-страсть есть переживание, выводящее мужчину или женщину в запредельное бытие.

Однако любовь-страсть является очень неровной и, как правило, трагичной. Глубинная устремленность на обретение единства в сексуальном акте делает любовь-страсть серией вспышек со-единения и одиночества-отчуждения. Со временем периоды одиночества как скуки и тоски могут нарастать. И все же в любви-страсти есть **привязанность** мужчины и женщины, которая не покидает их в скуке и тоске.

Именно поэтому **любовь-страсть часто может становиться неразделенной любовью при физической разделенности** — она желает того, что не может быть разделено **во всей полноте бытия**. Любовь-страсть весьма эгоистически насыщена и требовательна. Она уже освободилась от инстинктивной безличной сексуальности, но находится в плену сексуальности-страсти, которая устремляет к соединению не с личностью, а с ее физическим выражением.

Бесконечная сладость любви-страсти смешивается с неизбывной трагичностью. Оставаясь в рамках сексуальной страсти, она выступает неразвившейся любовью, первичным бытием любви. Она отличается от **влюбленности-страсти** лишь своей продолжительностью и еще большим нарастанием одиночества.

Углубление любви возможно через переход ее в сферу эротического.

§ 59

Любовь и эрос. Понятие любви-дружбы

Сфера эротического — это сфера душевного общения между полами. Входя в пространство и время эротического, любовь-страсть наполняется ровной теплотой и ответственностью, которых она не знала раньше. Появляется забота, со-понимание и общение за пределами сексуального акта. Все это позволяет говорить о таком специфическом феномене, как **любовь-дружба**.

Любовь-дружба есть форма любви, которая основана на доминировании душевного и эротического общения над страстью. Любовь-дружба

отличается от просто дружбы переживанием **абсолютной незаменимости своего партнера** и более полным соединением с ним.

Любовь-дружба может стать результатом развития любви-страсти. В этом развитии страсть как вспышка, за которой следует *еще большая темнота*, превращается в ровное и спокойное горение.

Любовь-дружба очищается от эгоизма любви-страсти и становится менее трагической. Однако при этом происходит *снижение яркости любви*. **В любви-дружке всегда присутствует тайная тоска по любви-страсти**. Ибо любовь-дружба есть шаг по направлению к обыденному бытию человека.

§ 60

Противоречие любви-страсти и любви-дружки и его разрешение. Любовь-целостность

Итак, между любовью-страстью и любовью-дружкой существует противоречие, которое не разрешается окончательно, когда любовная страсть переплетается в дружбу. Это противоречие должно разрешаться не антагонистически — путем угасания одной из противоположностей, — а *синтетически и плодотворно* — через их взаимослияние.

В какой форме любви возможно плодотворное разрешение противоречия любви-страсти и любви-дружки?

Эту форму мы могли бы назвать *любовью-целостностью*. **В любви-целостности происходит соединение мужского и женского в новом качестве** — том качестве, в котором побеждается непродолжительность и эгоизм страсти, а также ровная бесполость дружбы.

Но для того, чтобы понять смысл любви-целостности, нужно начать с осознания смысла *любви к себе*.

3. ВЫСШЕЕ БЫТИЕ ЛЮБВИ: МЕТАЭРОТИКА

§ 61

Любовь к себе: воля к самопознанию и самотворению

Любовь к себе есть преодоление эгоизма по отношению к себе. Она выводит человека из само-замкнутости и устремляет к преодолению своих пределов. И вместе с тем истинная любовь к себе порождает переживание значимости Я в любом состоянии. **В любви к себе снимается внутреннее одиночество человека** — *одиночество наедине с собой, которое выступает результатом постоянного самоизменения и самообновления человека*.

Любовь к себе принципиально отличается от воли к власти над собой. Воля к власти над собой устремляет личность к некоей цели, любовь к себе также целе-устремленна. Но воля к власти над собой есть стремление к **подчинению себя некоей цели**, сужение и одно-направленность личности, любовь к себе — это *стремление к свободе и разомкнутости на пути к цели*. Любовь к себе есть воля к самопознанию и самотворению. Самопознание и самотворение — это глубинное просветление власти. Воля к власти над собой становится конструктивной, если она дополняется любовью к себе.

Выступая волей к самопознанию и самотворению, любовь к себе порождает новое бытие человеческого Я. В этом бытии человек поднимается над познанием и творением объектов. Он меняется *сам* и одновременно творит *образ возлюбленного или возлюбленной* как своей противоположности-половины.

Любовь к себе предшествует любви-целостности. В ее одиночестве вызревают мужское и женское начала, вызревают, чтобы соединиться в целостность. И вместе с тем *любовь к себе обретает окончательную глубину и смысл только как сторона, половина любви-целостности*.

§ 62

Преодоление разделенности мужского и женского: любовь-целостность как любовь-сотворчество

Любовь-целостность — это соединение двух способов любить себя, которые доводятся до *единого способа любить друг друга*. Поэтому любовь-целостность выступает гармоническим соединением любящих, в котором одинаково возвышаются и страсть, и дружба. Любовь-целостность есть абсолютное единство любящих.

Именно любовь-целостность есть то, что многие мыслители вслед за Платоном называли *андрогинизмом* или, по крайней мере, решительный шаг на пути к андрогинизму.

Но как реализуется любовь-целостность? Только как **сотворчество мужчины и женщины**. *Только в сотворчестве яркость любви может быть продолжительной, более того, вечной*. Поэтому любовь-целостность в своих плодотворных проявлениях есть **любовь-сотворчество**.

Но любовь-сотворчество есть совместное создание объектов культуры. Однако возможна и более высокая форма любви-сотворчества — *любовь-сотворение как созидание нового бытия*.

§ 63

*Любовь-сотворение как бытие-творение.
Разрешение противоречия житнетворения
и культуротворения*

Любовь-сотворчество связана с созданием объектов культуры — культуротворчеством. *В любви-сотворении происходит создание новой реальности — реальности любящих.*

В своих высших формах любовь-сотворение есть бытие-творение. Бытие-творение — это создание новых отношений между людьми, которые просветлены культуротворчеством и культуротворением.

В бытиетворении происходит возвышение культуротворения как создания объектов. Более того, бытиетворение возвышает и житнетворение — процесс воссоздания и одушевления человеческого рода.

В бытиетворении происходит разрешение противоречия житнетворения и культуротворения и их глубинное соединение.

Житнетворение и культуротворение вырастают друг в друга в новом удивительном качестве. Но это вырастание возможно только как результат любви. Любви между полами, которая, пройдя страсть и дружбу, становится целостностью бытия двоих и совместным творением этого бытия.

Любовь-сотворение как бытиетворение глубоко изменяет сущность и существование человека, созидает его действительно запредельное бытие.

И в этом запредельном бытии происходит окончательное самораскрытие воли и переход во вдохновение.

§ 64

*Очищение воли и переход во вдохновение.
Разрешение противоречия любви и свободы*

Как мы увидели выше, воля есть *однаправленность человеческого бытия*, устремленность к одной цели. Воле неведома полифоничность мира. Именно поэтому любая воля, замкнувшись на себе, порождает **одиночество волящего**.

Воля есть концентрация человеческого бытия в луч, который разрушает препятствия. Воля больше склонна не созидать, а разрушать, преодолевать, подчинять. Именно поэтому в своих наиболее простых формах она стремится *вооружиться властью* и, наоборот, — *стать оружием в руках власти*.

Но возможен и иной исход воли — *переход к вдохновению*. Однако если воля к вдохновению реализуется лишь в создании объектов культуры, она

с неизбежностью будет подчиняться власти, власти в ее наиболее внешних формах.

Воля есть бутон, который может развернуться в цветы власти и вдохновения. Часто эти цветы растут на одном кусте, более того, на одном стебле. Во власти агрессивная однонаправленность воли усиливается, застывает и кристаллизуется; во вдохновении воля вспыхивает и разделяется на множество лучей. Эти лучи устремлены в тайны мира, которые составляют Единую Тайну. И в то же время они создают новое таинство Бытия. Воля, ставшая *вдохновением*, *соединяет в себе познание и творение*. Но такая просветленная воля возможна только в любви-сотворении.

Любовь-сотворение глубинно преобразует саму сущность волевого акта. Она превращает триумф воли в триумф вдохновения. Однонаправленность возвышается до все-единства.

Любовь-сотворение размыкает одиночество воли к власти, а также воли к познанию и творчеству. Более того, оно размыкает более возвышенное одиночество — *одиночество, ставшее уединением*, — **одиночество воли к самопознанию и самотворению**.

Любовь-сотворение превращает волю к самопознанию и самотворению во вдохновение самопознания и самотворения.

На этом пути разрешается *противоречие любви и свободы*. В акте вдохновения — высшем выражении со-творения любящих — свобода и любовь становятся одним и тем же.

§ 65

Вдохновение самопознания и самотворения: актуализация

Во вдохновении самопознания и самотворения, которые в стихии любви тождественны познанию и творению Другого, нам открывается глубинный смысл творчества.

Творчество в своих запредельных формах есть актуализация личностного начала в мире. Актуализация означает нарастание полноты бытия личности — свободы и любви в их единстве. На этом пути творчество перестает быть лишь объективацией, оно переходит в творение бытия, бытиетворение.

Актуализация личностного начала — конечный критерий глубины и истинности бытиетворения. Она поднимает человеческое объективированное творчество к божественному бытиетворению. Актуализация размыкает эгоизм объективирующего познания и творчества во всеполноту бытиетворения. Но бытиетворение как актуализация возможно только в любви и только как со-творение мужского и женского начал.

Любящие мужчина и женщина в сотворении актуализируют друг друга и сами себя. Актуализация в их бытиетворении противостоит объективации. Но это противостояние не есть антагонизм, ибо *актуализация способна включать объективацию в себя*. При этом объективация может быть лишь *моментом* бытиетворения, актуализация же выступает его *исходом и смыслом*.

Актуализация есть *персонализация мира*, его одухотворение и одушевление. Актуализация как персонализация выступает предпосылкой и завершением бытиетворения. Она пробуждает, удерживает и развивает свободу и любовь в бытии мужчины и женщины.

§ 66

Вдохновение самосотворения: метакультура

Вдохновение самосознания и самотворения, соединяясь в любви со вдохновением со-творения и бытие-творения любящих мужчины и женщины, может быть названо **вдохновением самосотворения**, которое тождественно любви-самосотворению. В таком вдохновении познание и творение себя является познанием и творением своей любящей противоположности.

Вдохновение самосотворения приходит к абсолютному преодолению одиночества объективированного познания и творчества. Поэтому оно реализуется уже *за пределами культуры с ее самоценной объективацией*. Утверждаясь в бытии, вдохновение самосотворения становится **триумфом самосотворения** и порождает **метакультуру** — *ту сферу человеческого общения, в которой актуализация доминирует над объективацией*.

В метакультуру можно включить мифологию, философию и религию. Во всех этих сферах объективация — нечто второстепенное; они требуют от человека не профессионализма и специализации, а *всей полноты бытия*. Поэтому мифология, философия и религия никогда не могут быть профессиями, которым отдаются в рабочее время и от которых избавляются во время свободное...

В мифологии, философии и религии оформляется и становится общезначимым запредельное бытие человека. Обыденность прорывается и в эти формы, охлаждая и фетишизируя их. Однако сейчас мы говорим о мифологии, философии, религии в их истинном, просветленном бытии.

Мифология есть запредельная ступень развития художественного творчества, **метаискусство**. В мифологии художественное бытие непосредственно входит в жизнь людей. Жизненность — фундаментальная категория мифологии. В мифологии наиболее ярко выражается самотворение, побеждающее культуротворение. Но мифология как метаискусство при соприкосновении с миром обыденного и предельного бытия может хаотизи-

роваться и терять духовную целостность.

В философии мы можем увидеть эту утраченную целостность мифологии. Но зато в ней появляется *символическая замкнутость* — доминанта рационально-познающего и объясняющего начала. **В философии вдохновение самопознания часто трагически разделено с вдохновением самотворения.** Как мы увидели в начале этой книги, философское искусство может уступать мифологии в жизненности образов. Мифология всегда *сверхсимволична*, она стремится вырваться за пределы символического и *быть за пределами символического*. Именно это может превратить ее жизненность в бушующий хаос.

Противоречие мифологии и философии разрешается в религии, которая есть *целостное соединение людей вокруг запредельного идеала*. **Однако в религии часто происходит догматизация этого идеала, охлаждение его творческого развития, что приводит к охлаждению самотворения.** Отяжеленная необходимостью просветления обыденности, религия часто становится лишь системой запретов и ритуалов. Это может приводить к ослаблению любви как единственно возможного принципа связи верующих и замене ее властью, подчинением и манипуляцией...

Таким образом, *вдохновение самотворения не реализуется до конца ни в одной из исторических форм мифологии, философии и религии.*

Возможна ли такая форма человеческого бытия, **которая может вместить вдохновение самотворения?** Задумавшись над этим вопросом, мы возвращаемся к понятию, выдвинутому в начале первой книги, — *мифософии*.

§ 67

Феномен мифософии

В первой книге нашего исследования мы определили мифософию как *синтез философского искусства и мифологии* — духовную форму, сочетающую в себе символ и миф. В свете всего сказанного выше под мифософией можно понимать реализацию запредельного бытия человека, в которой *символически-самопознающее начало соединяется с мифически-самотворяющим*.

Такое соединение возможно лишь в любви-самотворении, любви-актуализации. Именно поэтому мифософию стоит определить как *сотворение любви, снимающей противоположность символа и мифа, познания и творчества*.

В отличие от мифологии, философии, религии *мифософия возможна только как результат целостного соединения мужского и женского начал*. Именно поэтому в мифософии могут быть преодолены одиночество и уединение, преследующие человека и в мифологии, и в философии, и в религии.

В мифософии наиболее полно реализуются запредельный характер любви между мужчиной и женщиной, **возвышающей самое возвышенное одиночество и уединение**; более того, любовь выходит за пределы только любящей пары, становясь *любовью к миру*.

Итак, мифософия может быть понята не просто как объединение философии и мифологии. Мифософия выступает возможностью *тройного синтеза мифологии, философии и религии*. Таким образом, то, что мы назвали метакультурой, может обрести свое полное и устойчивое бытие только в мифософии.

Мифософия есть выражение бытиетворения, в котором максимально проявляется актуализация, свойственная любви. Поэтому мифософия есть *бытие-со-творение* любящих, *бытиесотворение*, *актуализирующее все личностное в Бытии*.

Мифософия проглядывает в жизни Гения, Героя и Святого, но может реализоваться до конца только в деятельности, выходящей *за пределы человека современного типа* — в деятельности, которая приводит к **эволюционированию человеческого** в направлении того бытия, которое европейская философия обозначила именами Сверхчеловека и Богочеловека.

§ 68

Любовь-самосотворение и идея Бога.

Любовь к Богу

Любовь-самосотворение как *бытиесотворение*, триумф вдохновения и актуализации личностного начала становится экзистенциальным основанием переживания идеи Бога. Вне любви-самосотворения человек глубинно отчужден от переживания Бога.

Божественное творение есть творение Бытия, тогда как человеческое творение в своем привычном русле является творением культуры и порождением жизни. Лишь в **бытиесотворении как актуализации перед человеком распахивается стихия божественного творения**. Ибо божественное творение есть *абсолютная актуализация личностного начала*.

В любви-самосотворении, любви-целостности происходит выход *за пределы человеческого, разделенного на два пола*. В любви-самосотворении создается не просто материальная жизнь и не просто объекты цивилизации и культуры. В ней создается свободное бытие любящих как личностная жизнь, *сверхжизнь*. Поэтому любовь-самосотворение есть такое углубление в запредельное бытие мужского и женского, целостное порождение бытия в личностном единении мужского и женского и близко к тому, что религии всех времен и народов называют *божественным порождением Бытия*.

Только через любовь-самосотворение, приближающую существование человека к Божественному бытию, мужчина и женщина способны испытать действительную любовь к Богу как *Абсолютной Личности, в которой соединено мужское и женское.*

С другой стороны, именно любовь к Богу дает любви-самосотворению конструктивную направленность и смысл. Любовь к Богу разворачивает любовь-самосотворение *в любовь-всеединство.*

§ 69

Любовь-самосотворение и бессмертие личности

Та целостность и полнота бытия, которые мужчина и женщина получают в любви-самосотворении, выводит их из времени и дает переживание Вечности.

Любовь-самосотворение становится экзистенциальным, эстетическим и моральным основанием переживания не только идеи Бога, но и идеи бессмертия личности. *Во вдохновении любви-самосотворения* идея личностного бессмертия утрачивает свой умозрительный характер. Она превращается в бытие.

Вне пределов любви-самосотворения бессмертие личности остается лишь гипотезой, которая выносится на суд обыденности и получает смертный приговор.

Попытаемся осознать это глубже. Но прежде сделаем выводы из этой лекции.

§ 70

Выводы и перспективы.

Любовь-самосотворение как разрешение трагического противоречия мужского и женского

1. **Выход в запредельное бытие мужского и женского начал возможен только через любовь,** в которой разрешается трагическое противоречие между ними. Любовь — это устремление мужского и женского начал к обретению целостности.

2. **Влюбленность и любовь — не одно и то же.** Влюбленность есть устремленность к целостности во времени, любовь — устремленность к целостности в Вечности.

3. **Любовь между мужчиной и женщиной — эротическая любовь, — развиваясь, приходит к противоречию любви-страсти и любви-дружбы, которое разрешается в любви-целостности.** *Любовь-целостность,* которая может быть названа *любовью-андрогинизмом,* первоначально ре-

ализуется в *любви-сотворчестве*, в которой соединяются напряженность страсти и ровный подъем дружеского общения.

4. **Любовь-сотворчество отличается от любви-сотворения, в которой происходит переход от совместного творчества объектов к созданию бытия, бытиетворению.** В бытиетворении разрешается противоречие *жизнетворения* и *культуротворения*.

5. **Любовь достигает своего высшего проявления в любви-самосотворении.** В ней воля к самопознанию и самотворению переходит во **вдохновение самопознания и самотворения**, соединенное с вдохновением со-творения. В любви-самосотворении происходит очищение воли как односторонности человеческого бытия и *ее переход во вдохновение — акт творческой всеполноты*.

6. **Любовь-самосотворение как бытиесотворение мужчины и женщины реализуется в метакультуре — форме человеческого общения, в которой актуализация личностного начала преобладает над объективацией и овеществлением.** Метакультура есть выражение запредельного бытия человека, которое проявляется в форме *мифологии, философии, религии*. Любовь-самосотворение устремлена к их синтезированию в духовной форме, которую можно назвать *мифософией*.

7. Через любовь-самосотворение мужчине и женщине становятся доступны иные формы любви — любовь к себе, любовь к Богу, любовь к миру. Любовь-самосотворение становится экзистенциальным основанием переживания бессмертия личности.

8. **Итак, трагическое противоречие мужского и женского наиболее полно разрешается именно в любви-самосотворении.** В результате происходит выход за пределы одиночества мужчины и женщины в обыденном и предельном бытии — появление запредельной полноты и смысла человеческого бытия.

СПИСОК РЕКОМЕНДОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н. Метафизика пола и любви // Эрос и личность. Философия пола и любви. — М., 1989.
2. Бердяев Н. Размышление об Эросе // Там же.
3. Богат Е. Что движет солнце и светила? — М., 1988.
4. Вейнингер О. Пол и характер. — М., 1993.
5. Гачев Г. Русский эрос. — М., 1994.
6. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Философия религии: В 2 т. — М., 1976. — Т. 1.
7. Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз): [монографія] / С. Крилова. — Ніжин: Аспект-

Поліграф, 2011.

8. Лосев А. Эрос у Платона // Бытие. Имя. Космос. — М., 1993.
9. Льюис К. С. Любовь // Философия любви. — М., 1990. — Т. 2.
10. Морсилио Фичино. Комментарий на «Пир» Платона. О любви // О любви и красотах женщин. Трактаты о любви эпохи Возрождения. — М., 1992.
11. Мэй Р. Любовь и воля. — К., 1997.
12. Платон. Пир // Сочинения: В 4 т. — М., 1993. — Т. 2.
13. Розанов В. Возрасты любви // Философия любви. — М., 1990. — Т. 2.
14. Соловьев Вл. Смысл любви // Философия искусства и литературная критика. — М., 1991.
15. *Философская антропология: словарь* / Под редакцией Н. Хамитова. Издание 2-е. — К.: КНТ, 2014.
16. Франкл В. Человек в поисках смысла. — М., 1990.
17. Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. — М., 1992.
18. Фуко М. История сексуальности: забота о себе. — К.; М., 1998.
19. Хамитов Н. Философия и психология пола. — К.; М., 2001.
20. Хамитов Н.В. Одиночество женское и мужское. Опыт вживания в проблему. — М.; Харьков, 2004.
21. Хамитов Н.В. Екзистенційний вимір статі // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. — К., 2004.
22. Хамитов Н.В. Освобождение от одиночества. — М.; Харьков, 2005.
23. Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь. Человек и мир. — К., 2006.
24. Хамитов Н., Крылова С. Этика: путь к красоте отношений. Метаантропологический анализ. — Издание 2-е, дополненное и исправленное — К.: КНТ, 2014.
25. Хамитов Н., Крылова С. Этика и эстетика: словарь ключевых терминов. — К.: КНТ, 2009.

ЛЕКЦИЯ 7

Телесное бессмертие и бессмертие личности

1. УЧЕНИЯ О БЕССМЕРТИИ В РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ ВОСТОКА И ЗАПАДА.
2. БЕССМЕРТИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК БЕССМЕРТИЕ ТЕЛЕСНОСТИ.
3. БЕССМЕРТИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК БЕССМЕРТИЕ ЛИЧНОСТИ.

§ 71

Предварительное замечание

Каждый из нас рано или поздно сталкивается со смертью. Смерть близких, родных, знакомых распахивает перед нами ее бездну. Вопрос о смерти подбирается к нам и выпускает когти. Уже в детстве мы понимаем насколько страшно умереть. Это значит для нас — не видеть света, потерять все, исчезнуть навсегда. В психике человека в такие моменты происходит надлом. И многие из нас вытесняют мысль о смерти в подсознание.

Но вытесненная, эта мысль вновь и вновь возвращается к нам. Трагическое противоречие жизни и смерти с неизбежностью становится достоянием всей нашей жизни. Мы несем его в себе как загадку, все обыденные разгадки которой кажутся бледными и завершаются знаком вопроса. Они напоминают лучи карманных фонариков, устремленные в бездонную пропасть.

Не случайно поэтому вопрос о *смысле смерти* вошел в ткань всех известных культур. Ответом на него стали учения о бессмертии, выходящие за пределы обыденности.

1. УЧЕНИЯ О БЕССМЕРТИИ В РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ ВОСТОКА И ЗАПАДА

§ 72

Подход к проблеме бессмертия на Востоке

Для Востока характерно *этико-натуралистическое представление о бессмертии человека*. Согласно этому представлению, добродетельная жизнь позволяет получить после смерти *лучшее положение в телесно-природном мире или бессмертную телесность*.

В индуизме развивается идея *реинкарнации* — перерождения человека, которое подчинено нравственно-космическому закону *кармы*. Для даосизма характерно представление о бессмертии как неумирании — праведная жизнь становится основанием телесного бессмертия праведника. И индуизм, и даосизм рассматривают бессмертие как *телесно-душевное возрождение и обновление*, возвышающиеся над миром культуры. Природное возрождение для восточного сознания есть *большая укорененность в бытии*, чем творение культуры. Культура для восточного сознания — лишь пена на поверхности потока бессмертия. Бессмертие человека интимно связано не с бессмертием культуры, а с бессмертием природы. Человек на Востоке желает *живого бессмертия*, природного бессмертия-возрождения, а не застывшего бессмертия в культуре.

Эту особенность сознания прекрасно выразил английский писатель-романтик Роберт Чарлз Метьюрин: «В странах Востока растительность как бы олицетворяет собой вечное торжество природы среди превращающихся в развалины творений человеческих рук... Роза вновь рождается каждый год, а какой из этих годов увидит, как вновь строится пирамида?..»⁹⁷

Итак, бессмертие в индуизме и даосизме выступает *посюсторонним явлением*, оно реализуется в рамках телесно-природного мира. Пониманию бессмертия в этих религиозных традициях противостоит буддизм с учением о *нирване* как выходе за пределы материального бытия, в котором действуют этико-природные законы, в любом случае обрекающие человека на страдания.

Бессмертие человека в буддизме — это потустороннее, *трансцендентное бессмертие*, бессмертие *за пределами обыденного мира*, перерождение в котором для Будды *равнозначно смерти*. Такая трактовка бессмертия роднит буддизм с христианством.

§ 73

Идея бессмертия в Античности

Для античной мифологии характерно представление о том, что человек не может обладать телесным бессмертием и после смерти попадает в царство Аида, в котором теряет память и становится безликой блуждающей тенью. Бессмертными выступают лишь олимпийские боги.

Но такое представление не является однозначным — вспомним миф об Орфее, который вывел свою жену из подземелья Аида. (А значит, уже в античной мифологии присутствует *идея воскрешения человека из мертвых*.)

При этом в античной культуре рядом с традиционными мифологическими представлениями распространилось и *учение о переселении душ*

⁹⁷ Метьюрин Ч. Р. Мельмот-скиталец. — М., 1979. — С. 293.

(*метемпсихозе*). Идею метемпсихоза принимали такие древнегреческие философы, как Пифагор и Платон. И вместе с тем они пытались выйти за ее пределы.

Согласно Пифагору, человек после смерти переселяется из одного тела в другое, но он способен выйти из мира воплощений и попасть в сферу бессмертия — высший мир. Для Пифагора телесность не выступает необходимым условием существования духовного и душевного начал. Более того, Пифагор понимает тело как темницу души, которая оказалась в ней в результате грехопадения.

Подобную позицию мы встречаем и у Платона. Платон полагает, что душа человека попадает в тело из *высшего мира бессмертных идей*. Материализация души — это переход из свободного бытия в сферу необходимости, несвободы и зависимости. Духовная жизнь человека приводит его к тому, что после смерти он освобождается от телесности и переходит в высшее бытие. Бездуховная и обиденная жизнь означает перевоплощение до тех пор, пока бессмертная душа не очистится для более возвышенного бытия.

Но как Платон обосновывает возможность бессмертного начала в человеке? Он убежден, что душа вечна, *ибо все противоположное возникает из противоположного* — сон из яви, явь из сна; жизнь из смерти, смерть из жизни.

Душа бессмертна потому, что бессмертно становление мира, переход одной противоположности в другую. Платон уверен в том, что смерть и небытие не могут быть абсолютными, ибо тогда «все... приняло бы один и тот же образ... одни и те же свойства, и возникновение прекратилось бы»⁹⁸.

Так рассуждает Сократ в платоновском диалоге «Федон» и продолжает далее: «Если бы все причастное к жизни умирало, а умерев, оставалось бы мертвым и вновь не оживало, — разве не совершенно ясно, что в конце концов все стало бы мертво и жизнь бы исчезла? И если бы даже живое возникло из чего-нибудь иного, а затем все-таки умирало, каким образом можно было бы избегнуть всеобщей смерти и уничтожения?»⁹⁹

Довод Платона можно трактовать так: умирает один человек, а за его смертью следует рождение другого, и такое жизненное равновесие сохраняется вечно. Очевидно, не так ли? Но другие поймут этот аргумент по-иному: смерть есть небольшая остановка, после которой открывается новая жизнь. Весь человек не умирает. Тленно его тело, а душа продолжает свое существование либо в новой телесности в рамках нашего мира, либо в ином трансцендентном бытии. Переход противоположностей происходит в *рамках одной личности*.

⁹⁸ Платон. Федон. Сочинения: В 4 т. — М., 1993. — Т. 2. — С. 25.

⁹⁹ Там же.

Обратимся теперь к римским мыслителям. Лукреций Кар, рассматривая возможность перевоплощения души, констатирует утрату памяти о прошлых жизнях. Это наполняет его сомнением в возможности бессмертия как перевоплощения. В своей поэме «О природе вещей» он пишет:

...Если душа по природе бессмертна,
Если она внедрена в наше тело при самом рождении,
То отчего мы не можем припомнить, что было с ней раньше,
И не храним никакого следа ее прошлых деяний?
Если в такой уже степени свойства души изменились,
Что от прошедшего всякая память изгладилась вовсе,
То, на мой взгляд, недалеко она и от смерти блуждает.¹⁰⁰

В отличие от Лукреция Кара, Вергилий не сомневается в бессмертии души, трактуя его как бесконечный *круговорот-возвращение из идеального мира в материальный*. Душа в нашем мире, согласно Вергилию, есть небесный огонь, притушенный плотью. Философ пишет об этом так:

Душ семена рождены в небесах и огненной силой
Наделены — но их отягчает косное тело,
Жар их земная плоть, обреченная гибели, гасит.
Вот что рождает в них страх, и страсть, и радость, и муку,
Вот почему из темной тюрьмы они света не видят.¹⁰¹

Итак, человеческое тело для Вергилия — как и для Пифагора — темница души. Размышляя далее, Вергилий говорит о том, что после смерти душа, пройдя определенные испытания как *возмездие за содеянное при жизни*, поднимается в божественный мир, а затем приходит к новому воплощению. Таким образом, по мнению Вергилия, окружающая реальность есть процесс бесконечного воплощения душ, освобождения от плоти и нового воплощения.

Как видим, идея перевоплощения, столь распространенная в восточной культуре, получила свое выражение в философской культуре античности. Однако тут земные перевоплощения с необходимостью завершаются выходом в трансцендентный мир, а значит, такое понимание бессмертия *ближе к буддизму, а не к индуизму и даосизму*. В целом для античной философии характерно *этико-трансценденталистское понимание бессмертия* — в отличие от *этико-натуралистического подхода* индуизма и даосизма. Именно такое понимание бессмертия получило свое развитие в средневековой философии и теологии.

¹⁰⁰ Лукреций Кар. О природе вещей. — М., 1933. — С. 79.

¹⁰¹ Вергилий. Энеида // Буколики. Георгики. Энеида. — М., 1979. — С. 260.

§ 74

Бессмертие личности в средневековой культуре

Средневековая философия воспринимает идею бессмертия души исключительно в духе христианской традиции. Индивидуальное бессмертие трактуется как апокалиптический и эсхатологический для человека акт. Смерть есть некая экзистенциальная воронка, необратимо затягивающая личность в трансцендентно иной мир. В зависимости от меры добра и зла, наполняющих бытие человека при жизни, он попадает в *рай* — мир вечного блаженства, в котором происходит снятие отчуждения от Абсолюта, либо в *ад* — мир воздаяния за грехи, — мир, в котором отчуждение от Бога максимально, а заброшенность страдающего существа сама становится почти абсолютной. Мировоззрение католицизма добавляет сюда идею *чистилища* как опосредующего звена между раем и адом — туда попадают после смерти души, не преступившие меры ни добра, ни зла; по сути дела, чистилище аналогично понятию инкарнации как процессу *последовательного очищения души* на пути слияния с Абсолютом.

Для средневекового человека не существует страха смерти как небытия-забвения, он страшится ее **как возмездия**. *Смерть для него не выступает вечностью*, как для античного человека, который воспринимает ее как царство душ-теней, полностью или частично утративших память, или как вечный сон; она есть лишь врата в мир иной.

Бессмертие человека вытекает уже из того факта, что он создан по образу и подобию Бога. С другой стороны, бессмертие воспринимается как воскрешение мертвых после апокалиптического завершения истории всего мира и Суда над ним. Таким образом, средневековое понимание бессмертия достаточно противоречиво. Это противоречие между *индивидуальным* бессмертием и бессмертием *всечеловеческим*, противоречие между жизнью после смерти *каждого* человека и воскрешением из мертвых в день Страшного Суда *всего* человечества. Это противоречие между идеей тленности тела, которое в момент смерти покидают бессмертные дух и душа, и идеей «воскресения во плоти».

§ 75

Новое Время: сомнения

Философия эпохи Возрождения, заменяющая *теоцентризм* на *антропоцентризм*, а идею *Личности Бога* на *пантеизм*, в отношении проблемы бессмертия практически не изменила свою позицию, сохраняя все архетипы христианского мировоззрения Средневековья. Скептическое отношение

к посмертному бытию души и духа, столь характерное для XX века, начинает проявляться лишь в эпоху Нового Времени. Так, например, Монтень заявляет о *невозможности доказать бессмертие*. Он отмечает:

«...Поразительно, что даже люди, наиболее убежденные в бессмертии души, которое кажется им столь справедливым и ясным, оказывались все же не в силах доказать его своими человеческими доводами...»¹⁰² В этих словах сказывается узкорационалистический подход Нового Времени к экзистенциальным проблемам человеческого бытия, которые не могут быть выведены и подтверждены логико-теоретическим путем, да и не нуждаются в подобном подтверждении.

Идеи Монтеня достаточно последовательно развивает Л.Фейербах. Он отрицает идею бессмертия как архаическую, достойную лишь примитивных народов, не различающих воображаемое и реальное, память и материальное бытие.

«Неверие образованных людей в бессмертие... отличается от мнимой веры в бессмертие еще неиспорченных, простых народов только тем, что образованный человек знает, что образ умершего есть только образ, а неразвитый человек видит в нем существо...»¹⁰³

Воззрения Фейербаха прорастают во всей последующей нигилистической традиции Западной Европы — от отрицания бессмертия у Ницше до утверждения абсурдности человеческого бытия у Сартра и Камю.

§ 76

Владимир Соловьев: бессмертие и самоубийство

Принципиально иную позицию занимает русская классическая философия. С одной стороны, она продолжает немецкую классическую традицию, которая воспринимает бессмертие как нечто самоочевидное — в традиционном христианском ключе, а с другой — вносит много нового в это традиционное понимание бессмертия. Это прежде всего идея Богочеловека и Богочеловечества, наполняющая бытие бессмертного человека принципиально новым смыслом.

Сама идея Богочеловека возможна лишь благодаря принятию идеи бессмертия. Владимир Соловьев говорит, что только идея бессмертия может придавать человеку трансцендентную осмысленность его жизни. В противном случае человек становится пессимистом, который рано или поздно придет к абсурдности своего существования и невозможности преодолеть эту абсурдность.

¹⁰² Монтень М. Опыты. — М.; Л., 1958. — Кн. II. — С. 27.

¹⁰³ Фейербах Л. Из Эрлангенских лекций по логике и метафизике // История философии: В 2 т. — М., 1967. — Т. 1. — С. 59-62.

Но, отрицая идею вечного и осмысленного бытия человека, многие пессимисты имеют разительное противоречие между мировоззрением и жизнью.

Соловьев пишет: «Если возможным решающим побуждением к жизни признается только перевес ощущений удовольствия над ощущениями страдания, то для огромного большинства человечества такой перевес оказывается фактом: эти люди живут, находя, что стоит жить. И к их числу принадлежат несомненно и те теоретики пессимизма, которые, рассуждая о преимуществах небытия, на деле отдают предпочтение какому ни на есть бытию. Их арифметика есть только игра ума, которую они сами опровергают, на деле находя в жизни более удовольствия, чем страдания, и признавая, что стоит жить до конца. Сопоставляя их проповедь с их действиями, можно прийти только к тому заключению, что в жизни есть смысл, что они ему невольно подчиняются, но что их ум не в силах овладеть этим смыслом...»¹⁰⁴

«Другие пессимисты — серьезные, т.е. самоубийцы»¹⁰⁵, — продолжает философ. Они соединяют свое мировоззрение со своей жизнью. Но самоубийство для Соловьева как наиболее честный выход для «серьезного пессимиста» есть в конечном счете не обретение смысла жизни, а отрицание его. Это уход от смысла в результате неверия в окончательную силу добра. Самоубийство всегда есть отрицание своей жизненной цели, бегство от противоречий мира, в преодолении которых личность с необходимостью должна утвердиться на пороге бессмертия. «Ромео убивает себя, потому что не может обладать Джульеттой, — говорит Соловьев. — Для него смысл жизни в том, чтобы обладать этой женщиной. Но если бы смысл жизни действительно заключался в том, чем бы он отличался от бессмыслицы? Кроме Ромео, сорок тысяч дворян могли находить смысл своей жизни в обладании тою же Джульеттой, так что этот мнимый смысл сорок тысяч раз отрицал бы самого себя»¹⁰⁶. Соловьеву можно было бы возразить, что любовь Ромео была разделенной и потому воля к смерти может быть оправданной. Однако нельзя оправдать акта самоубийства как результата *лишь страсти*.

Страсть разделяет людей и толкает к смерти. Для Соловьева обретение смысла жизни возможно только через приобщение к жизни целого, человечества, выход за рамки «своего маленького я». Смысл жизни и смерти постигается лишь нравственным усилием, выводящим за пределы эгоизма, и усилие это должно быть не только волевым, но и творческим.

Но творческое и нравственное усилие, необходимое для обретения смысла жизни и постижения смерти, невозможно без обретения *смысла до-*

¹⁰⁴ Соловьев Вл. Нравственный смысл жизни в его предварительном понятии // Собр. соч. — Спб., 1903. — Т. 7. — С. 5.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Соловьев Вл. Нравственный смысл жизни в его предварительном понятии // Собр. соч. — Спб., 1903. — Т. 7. — С. 6.

бра. Именно сила добра сообщает индивидуальному творчеству человека связь со всем остальным миром — своим народом, церковью и, наконец, Богом. «...Без силы добра, без возможностей его окончательного торжества над всем, до «последнего врага» — смерти — включительно, жизнь была бы бесплодна»¹⁰⁷.

§ 77

Николай Бердяев: смерть как надежда

В XX веке продолжение идей Владимира Соловьева мы встречаем прежде всего в творчестве Николая Бердяева. В работе «О назначении человека» Бердяев пишет: «...Смерть есть не только ужас человека, но и надежда человека, хотя он не всегда это сознает и не называет соответственным именем. Смысл, идущий из другого мира, действует опаляюще на человека этого мира и требует прохождения через смерть...»¹⁰⁸

В надежде кроются ростки бессмертия человека. Ибо в надежде человек побеждает время и касается Вечности. Смерть как надежда есть *надежда на Вечность*. Именно с этих позиций Бердяев определяет бессмертие личности как пребывание в Вечности. Он пишет: «Жизнь благородна только потому, что в ней есть смерть, есть конец, свидетельствующий о том, что человек предназначен к другой, высшей жизни. Она была бы подлой, если бы смерти и конца не было, и она была бы бессмысленной. В бесконечном времени смысл никогда не раскрывается, смысл лежит в Вечности. Но между жизнью во времени и жизнью в Вечности лежит бездна, через которую переход возможен только лишь путем смерти, путем ужаса разрыва»¹⁰⁹.

Итак, бессмертие есть для Бердяева **не бесконечная**, а *вечная* жизнь. Поэтому он так легко может говорить о смертности всего живого, о том, что все живое должно быть понято *как смертное*, а все умершее — *как живое*. И за чертой смерти, и перед ней Вечность личности наполнена смыслом, она есть необоримое устремление к Абсолюту.

Смерть дает Вечности трагизм и одновременно избавляет ее от него, возвышая и очищая человека. Бердяеву дана глубинная диалектика смерти как зла и тления и одновременно таинственной двери в мир иной.

«Смысл аскезы в том, что она есть борьба со смертью в себе, против смертного в себе, — говорит Бердяев. — Борьба со смертью во имя вечной жизни требует такого отношения к себе и к другому существу, как будто ты сам и другой человек может в любой момент умереть. В этом нравственное значение смерти в мире. Побеждай низменный животный страх смерти, но

¹⁰⁷ Там же. — С. 8.

¹⁰⁸ Бердяев Н. О назначении человека. — М., 1993. — С. 217.

¹⁰⁹ Там же.

всегда имей в себе духовный страх смерти, священный ужас перед тайной смерти. Ведь от смерти пришла людям самая идея сверхъестественного. Враги религии, напр. Эпикур, думают, что опровергли ее, признав ее источником страха смерти. Но им никогда не удастся опровергнуть той истины, что в страхе смерти, в священном ужасе перед ней приобщается человек к глубочайшей тайне бытия, что в смерти есть откровение»¹¹⁰.

§ 78

Персоналистическое восприятие бессмертия у Тейяра де Шардена

Позицию Бердяева и Соловьева в отношении бессмертия можно назвать персоналистической. Это означает, что смерть для них выступает формой глубинного перехода в трансцендентный мир, но логика этого перехода, равно как и восприятие этой логики, определяется всей направленностью личностной жизни человека. Эта направленность есть творение во имя добра. Подобное персоналистическое видение было присуще и известному французскому мыслителю XX века Тейяру де Шардену.

В работе «Феномен человека» Тейяр де Шарден стремится показать, что *бессмертие человека не сводимо к тем культурным ценностям, которые человек оставляет после смерти*. «Если послушать учеников Маркса, то человечеству достаточно накапливать последовательные достижения, которые оставляет каждый из нас после смерти: наши идеи, открытия, творения искусств и наш пример, чтобы возвыситься и оправдать накладываемые на нас ограничения. Не является ли все это нетленное лучшей частью нашего существа?»¹¹¹ — спрашивает философ.

И отвечает отрицательно. «...Полностью соглашаясь с этим хорошо обоснованным положением, — пишет он, — я вынужден также признать, что таким вкладом в общность мы передаем далеко не самое ценное, в самых благоприятных случаях нам удастся передать другим лишь тень самих себя»¹¹². Шарден подходит к идее несводимости духа к совокупности тех артефактов культуры, которые он сотворил. Дух всегда богаче этой совокупности, он наполнен жизненностью и потенциями, которых нет в них или, точнее, которые лишь *частично переданы им*. Они отчуждены от жизни духа уже *как явления культуры*¹¹³. Они гораздо менее значимы для целостности Универсума, чем *сам дух*.

¹¹⁰ Бердяев Н. О назначении человека. — М., 1993. — С. 220.

¹¹¹ Тейяр де Шарден. Феномен человека. — М., 1987. — С. 206.

¹¹² Тейяр де Шарден. Феномен человека. — М., 1987. — С. 206.

¹¹³ По этой проблеме см. также: Хамитов Н. Отчуждение и культура // Философская и социологическая мысль. — 1992. — № 10.

Поэтому нельзя не согласиться с Шарденом, который продолжает свою мысль следующим образом: «Наши творения? Но какое из человеческих творений имеет самое большое значение для коренных интересов жизни вообще, если не создание каждым из нас в себе абсолютно оригинального центра, в котором универсум осознает себя уникальным, неподражаемым образом, а именно нашего «я», нашей личности? Более глубокий, чем все его лучи, сам фокус нашего сознания...»¹¹⁴

§ 79

Жизнь после смерти с точки зрения психоанализа Карла Юнга

«При том, что невозможно найти удовлетворительных доказательств бессмертия души и продолжения жизни после смерти, существуют явления, которые заставляют об этом задумываться»,¹¹⁵ — так Юнг очертил свою позицию относительно проблемы бессмертия человека.

Какие же явления заставили такого серьезного психолога, как Юнг, задуматься о возможности жизни после смерти? Это прежде всего ряд *собственных* снов и видений, непосредственно связанных с событиями жизни. Юнг так описывает одно из своих видений, выходящее за рамки обыденной логики:

«Однажды ночью я лежал без сна и размышлял о внезапной смерти одного моего друга, чьи похороны происходили за день до этого. Эта смерть потрясла меня. Вдруг у меня возникло чувство, что он здесь, в этой комнате. Мне показалось, будто он стоит в изножье моей кровати и требует, чтобы я пошел за ним. У меня не было ощущения призрачности, — это был его зримый образ, созданный моим воображением. Но, оставаясь честным перед собою, я должен был спросить себя: «Есть ли у меня какие-либо доказательства того, что это всего лишь фантазия? Предположим, что это не так, и что мой друг в самом деле был здесь, я же решил, что он — плод моего воображения, — хорошо ли это с моей стороны?» Однако в равной степени у меня не было доказательств ни того, что он стоял передо мною, ни того, что я его вообразил. И тогда я сказал себе: «Не доказано ни то, ни другое! Вместо того, чтобы объяснить себе это как фантазию, я мог бы с тем же правом посчитать его призраком и попытаться отнести к нему как к чему-то реальному». В тот момент, когда я подумал это, он шагнул к двери и сделал мне знак — следовать за ним..

Он вывел меня из дому и повел через сад, на улицу, наконец мы пришли к его дому... Я вошел, и он повел меня в свой кабинет. Он встал на скамеечку

¹¹⁴ Тейяр де Шарден. Феномен человека. — С. 206.

¹¹⁵ Юнг К. Воспоминания, сновидения, размышления. — К., 1994. — С. 307.

и показал мне на вторую из пяти книг в красных переплетах, что стояли на второй полке сверху. На этом видение оборвалось...

...Это было так странно, что на следующее утро я отправился к вдове и спросил, нельзя ли мне посмотреть библиотеку покойного. Там, ...как в моем видении, под книжным шкафом стояла маленькая скамеечка, но даже прежде, чем я подошел к шкафу, я увидел пять книг в красных переплетах. Я встал на скамеечку, чтобы прочесть заглавия. Это были переводы романов Золя. Второй том назывался «Завещание мертвеца». Содержание его показалось мне не интересным, но заглавие было в высшей степени показательно¹¹⁶.

Юнг подчеркивает удивительную двойственность переживания смерти. Когда мы воспринимаем ее *рационально*, «она кажется катастрофой, некой жесткой и безжалостной силой, отнимающей у человека жизнь»¹¹⁷.

Когда же мы переживаем ее с *точки зрения души*, смерть «кажется событием радостным, словно некая свадьба... Душа как бы обретает свою недостающую половину, она достигает полноты...»¹¹⁸

§ 80

Рэймонд Моуди: опыт реанимации

В XX веке проблема бессмертия личности предстала в неожиданном свете и получила подтверждение в медицинской и психологической науке. Речь идет о *феномене реанимации* — возвращении к жизни после клинической смерти — и изучении психики людей, прошедших реанимацию.

Среди целого ряда исследований этой проблемы выделяются работы Рэймонда А. Моуди, получившие всемирную известность. Они выступают важным аргументом, подтверждающим персоналистическое понимание бессмертия личности.

Долгое время занимаясь исследованием психических состояний людей, прошедших клиническую смерть, Моуди пришел к выводу, что после смерти тела человеческое сознание и самосознание способно к продолжению своего существования.

Главный результат Моуди таков: в момент клинической смерти сознание (самосознание, духовное начало, психика) выходит из тела, и человек в состоянии оценить свою раздвоенность, так как способен увидеть свое тело со стороны. Обычно оно неподвижно и бездыханно. Оторвавшийся от тела человек ощущает блаженство, любовь.

Большинство опрошенных Моуди людей, которые пережили опыт клинической смерти, рисуют очень сходную картину. Моуди так обобщает их

¹¹⁶ Юнг К. Воспоминания, сновидения, размышления. — К., 1994. — С. 307-308.

¹¹⁷ Юнг К. Воспоминания, сновидения, размышления. — К., 1994. — С. 310.

¹¹⁸ Там же.

впечатления: «Умирает человек, и в момент наибольшей телесной обессиленности он слышит своего врача, его сообщение о том, что он мертв. До его слуха доходит неприятный гул, сильный звон, жужжание. В то же время он чувствует, как на большой скорости движется через длинный темный туннель. Затем неожиданно понимает, что находится вне собственного тела, но все еще в знакомом окружении. Собственное тело он видит с определенного расстояния, извне, и, являясь зрителем, наблюдает попытки реанимации»¹¹⁹.

Далее опрошенные Моуди люди описывают встречу с близкими, уже умершими. Кульминация увиденного — встреча с существом, сотканным из света и рассказ ему о своей жизни (многие считают его Христом, кое-кто ангелом). И наконец, финал — возвращение в свое материальное тело...

Где доказательства того, что подобные видения реальны, а не являются результатом галлюцинаций умирающего мозга? Моуди отвечает на этот вопрос двояко. Гипотезу о предсмертных галлюцинациях мозга опровергает, во-первых, удивительно *сходное содержание видений*.

Во-вторых, люди, пережившие опыт реанимации, то есть побывавшие, по мнению Моуди, за пределами тела — *в потустороннем мире*, кардинально **изменяют свое отношение к близким, жизни**. Для целого ряда людей опыт клинической смерти и реанимации становится толчком к личностному росту. Они осознают свою прежнюю жизнь как суету и сон. Клиническая смерть стала для них тем пределом, выход за который изменил мировоззрение и мироотношение.

Моуди пишет: «В некоторых случаях люди после пережитых ими событий стали обладать большими интуитивными способностями, а некоторые из них — сверхъестественными, сверхчувственными»¹²⁰. Эта сверхъестественность выражается прежде всего в *просветлении морального облика человека*. Вот свидетельство женщины, пережившей клиническую смерть:

«Я чувствую себя духовно обновленной. Многие заметили, что на них я оказываю умиротворяющее воздействие. Мне кажется, что я нахожусь в большей гармонии с людьми...»¹²¹

Таким образом, опыт клинической смерти опрошенных глубоко повлиял на отношение к *смерти как таковой*. Столкновение со смертью и ее сознание дало возможность избавиться от страха смерти. Более того, опыт клинической смерти и реанимации **изменил отношение людей к жизни**. Они стали воспринимать жизнь — свою и других людей — как неоценимый дар и вместе с тем пережили *безграничность жизни* и ее неподвластность смерти.

Моуди констатирует следующий факт: если в обыденном состоянии смерть воспринимается как забытое, небытие, отрицание сознания, то после

¹¹⁹ Моуди Р. Жизнь до жизни. Жизнь после жизни. — К., 1994. — С. 234.

¹²⁰ Моуди Р. Жизнь до жизни. Жизнь после жизни. — К., 1994. — С. 278.

¹²¹ Там же. — С. 279. — №1.

реанимации люди воспринимают смерть как «Переход из одного состояния в другое или переход на более высокий уровень бытия»¹²².

Основываясь на своих исследованиях клинической смерти, Моуди выдвигает идею *жизни до жизни*. В результате смерть парадоксально соединяется с рождением. Моуди приходит к пониманию жизни человека как *цепочки жизней-перерождений* в нашем мире. Это сближает его концепцию с философией индуизма и буддизма.

Однако такое понимание бессмертия человека вступает в противоречие с идеей бессмертия как *потустороннего бытия человека*, характерной для позиции самого Моуди периода ранних исследований клинической смерти. Строго говоря, из того состояния, которое мы называем смертью, Моуди предполагает три исхода:

- 1) возвращение к прежней жизни (реанимация);
- 2) перерождение в новое тело в пределах нашего мира;
- 3) переход в трансцендентный мир.

И Моуди так до конца и не проясняет логику взаимодействия между этими формами жизни после жизни...

2. БЕССМЕРТИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК БЕССМЕРТИЕ ТЕЛЕСНОСТИ

§ 81

Бессмертие как продление рода

В рамках обыденного бытия человек стремится реализовать бессмертие исключительно как телесный феномен. Наиболее естественным и привычным в обыденности является представление о бессмертии как *продлении рода*. Люди продолжают себя в детях и внуках — эту мысль мы привычно несем в себе всю жизнь. И в ней есть значительная доля истины.

Однако, *что именно* продолжается в родовой жизни? Внешнее сходство детей и родителей, закрепленное в генах — конституция тела, форма носа и губ, наследственные болезни? *Черты личности родителей в детях, переданные воспитанием? Образ родителей, удерживаемый в памяти?*

В любом случае необходимо признать, что от родителей к детям не передается **вся полнота и целостность личности родителей** и не может передаваться, ибо дети — это уже *новые личности*. Таким образом, бессмертие личности в продлении рода может быть признано лишь условным, символическим.

Именно поэтому человек пытается обрести бессмертие через *продление жизни*.

¹²² Там же. — С. 281.

Бессмертие и продление жизни

В любой культуре и в любом времени происходили и происходят поиски эликсира бессмертия, который остановил бы процессы старения и оказал омолаживающее воздействие на организм.

В целом ряде оккультных учений Востока и Запада эликсир бессмертия трактуется как химический состав, *извне* поступающий в организм и воздействующий на *любого* человека. В иных доктринах считается, что этот эликсир должен синтезировать *сам организм* под воздействием определенных упражнений и образа жизни. Такое понимание весьма характерно для даосизма¹²³.

Однако насколько действительно значимы подобные препараты? Или точнее: каков *смысл* таких эликсиров? Если предположить, что эликсир бессмертия найден и произошло значительное возрастание продолжительности жизни, более того, *ее продление до бесконечности*, то все равно такой препарат не избавляет от смерти в результате *несчастливого случая, убийства* и т. д.

С другой стороны, продление биологической жизни надолго или навсегда не решает проблему *психического старения и угасания* как нарастания скуки жизни. Это психическое старение может стать и **моральным старением**. Вспомним «Средство Макропулоса» Карела Чапека.

Эту же проблему весьма любопытно ставит Филипп Фармер. В романе «Пир потаенный» он изображает Союз Девяти Мудрецов, с незапамятных времен владеющих тайной эликсира, который почти бесконечно (по человеческим меркам) продлевает жизнь. Человек, регулярно принимающий этот эликсир, обретает продолжительность жизни в 30 тысяч лет. Соответственно замедляются все процессы старения — так что зрелости человек достигает в 18-20 тысяч лет. Эликсир обеспечивает также регенерацию всех поврежденных органов — кроме полного разрушения мозга.

Союз Девяти бессмертных создает почти религиозный культ своих личностей среди посвященных в тайну эликсира, которые принимают его в строго назначенное время и в строго назначенном месте.

¹²³ В конце XX века появляется совсем новый аспект продления жизни — через пересадку донорских органов. Сейчас ведутся исследования по пересадке искусственных органов (сердца, почек и т.д.). В перспективе возможна замена *любого износившегося органа* — когда-нибудь даже и мозга. Получаем вариант эликсира бессмертия, рожденный в компьютерной цивилизации, — **искусственное тело**. И все же для человека предпочтительным является эликсир, который воздействует **на собственное тело**.

В жизни Девяти, длящейся бесконечно долго, один за другим угасают все мотивы, кроме одного — *желания власти и манипулирования людьми в планетарном масштабе*. Однако власть и манипуляция всегда порождают ответную власть и манипуляцию. Среди последователей Девяти начинается восстание, которое приводит к их гибели...

Таков сюжет Фармера. Эликсир бессмертия попадает в руки людей, использующих его в качестве хлыста своей власти. Само такое использование есть *попытка найти смысл бесконечно длинной жизни*. Но бессмертие не может играть роль хлыста бесконечно. И этот хлыст выпадает из их рук.

Обязательно ли эликсир бессмертия станет достоянием немногих, манипулирующих человечеством? Фармер не дает однозначного ответа на этот вопрос.

Однако, если бы мы ответили на него отрицательно и предположили бы, что такой эликсир свободно предоставлен человечеству и его можно приобретать во всех аптеках, то это все равно не решает всех проблем.

Бессмертие, которое может быть оборвано несчастным случаем, бессмертие, выступающее искусственным затягиванием обиденного и предельного бытия, *становится слишком утомительным испытанием*. Понятно, что, как и бессмертие через продление рода, бессмертие в результате продления жизни всегда **достаточно условно и символично**.

3. БЕССМЕРТИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК БЕССМЕРТИЕ ЛИЧНОСТИ

§ 83

Бессмертие личности в культуре

Бессмертие человека через продление рода и собственной биологической жизни достаточно условно, ибо не гарантирует вечности личностного начала. Действительное бессмертие может быть понято только как *бессмертие личности* — единства духовного и душевного начал человека в их актуализации. Именно такое понимание бессмертия поднимает человеческое Я над абсолютностью смерти; смерть-как-разрушение охватывает лишь телесность. По отношению к личности смерть становится метаморфозой Я.

Насколько бессмертие личности может реализоваться в культуре? Обессмертили ли себя Пушкин или Гете в своих творениях? На первый взгляд кажется, что да. Однако, если мы углубимся в размышления, то увидим, что **они обессмертили в культуре не себя, а свое имя и свои произведения**. Они обессмертили нечто материализовавшееся, объективированное. Они обессмертили не себя как самосознание и самотворение, а внешние продукты самосознания и самотворения.

Поэтому бессмертие в культуре, в ее продуктах также является символичным. Оно основано исключительно на памяти других людей о личности творца культуры. Но, как уже было показано в первой книге нашего курса лекций, во-первых, память о личности не тождественна жизни личности а, во-вторых, такая память через объекты культуры и дела бессмертна только в том случае, если бессмертны личности вспоминающих.

§ 84

Бессмертие личности как бессмертие самосотворения

Из всего сказанного выше следует: *истинное бессмертие личности — это бессмертие за пределами объектов и омывающей их памяти.*

Бессмертие личности — лишь в самой личности. Это бессмертие духовного и душевного начал, которые не выражаются *до конца* ни в роде, ни в культуре, — *бессмертие самосознания и самосотворения человека.*

Такое бессмертие не отрицает бессмертия в продуктах культуры, но последнее является *лишь его аспектом.* Бессмертие личности как бессмертие самосотворения возвышается и над телесным продлением жизни — по определению, оно реализуется в любых телесных формах, находится с ними в *свободной* связи.

Однако насколько бессмертие самосотворения может быть реально возможным? Принятие такой возможности основано на *вере в вечность персонального начала.* Вера?.. Неужели нам стоит положиться на столь эфемерное основание?

Но, как мы уже увидели в начале книги, иные представления о бессмертии *также принимаются на веру.*

Ни одно из представлений о бессмертии не имеет доказательств, однозначно опровергающих иную позицию.

Вера в бессмертие личности как бессмертие самосознания и самосотворения и восприятие его как реальности возможны только **в любви как самосотворении.** Лишь через любовь личности открывается стихия собственного бессмертия. Лишь любовь оживляет абстрактную веру в бессмертие личности и наполняет ее смыслом.

Любовь, понятая как совместное творение собственного бытия, противостоит смерти и времени. В ней есть та полнота личностного начала, *которая может быть достойна Вечности и может действительно войти в Вечность.*

Здесь мы подходим к трагическому противоречию времени и Вечности.

***Жизнь-существование и жизнь-бытие.
Бессмертие личности как разрешение
трагического противоречия времени и Вечности***

Человеческая жизнь погружена во время. Она подчинена времени как потоку, который несет ее к завершению. Мы переживаем конечность человеческой жизни и страдаем. Безжалостное время чертит на нашем лице морщины, и мы носим их как шрамы, полученные в поединке с ним. Конечность человеческой жизни открывается нам как **конечность любого существования**. *Человеческое существование всегда трагично, ибо такое существование есть жизнь, постигшая свою временность и конечность*. Это жизнь в предельной тоске конечности и временности.

Итак, существование насквозь пропитано временем и побеждено им. **Бытие, напротив, принадлежит Вечности**. «*Конечность Бытия*», «*временность Бытия*» — эти словосочетания наш язык отвергает как **бессмысленные**. Бытие постоянно переживает небытие и остается собой.

Может ли человеческая жизнь, понятая как самосознание и самотворение личности, войти в стихию Бытия? Для ответа на этот вопрос необходимо приблизиться к пониманию взаимоотношений бытия и существования. Существование есть атом бытия. **Существование — это бытие, раздробленное временем**, бытие, каждый из этапов которого замкнулся в одиночестве и конечности. Переживание одиночества существования и его конечности есть результат достаточно долгого развития человека. Поэтому человеческая жизнь *становится существованием* в весьма развитых формах. **Мы можем говорить о жизни-существовании как о предельном состоянии человека**.

Жизнь-существование возвышается над *жизнью-про-живанием*, в которой человеческое неотделимо от животного. В жизни-существовании жизнь проделывает путь от про-живания до пере-живания. В жизни-существовании человек переживает свою временность как мучительное одиночество перед лицом Бытия, но только в этом переживании и рождается истинно человеческая жизнь.

Жизнь-существование противостоит Бытию, ибо *не может выйти за пределы времени*. Она пугается стихии Бытия-Вечности, видя в ней небытие, смерть. Живущий-существующий во времени не способен увидеть конструктивный смысл Вечности. Он видит в Вечности лишь *смертельно скучное дление времени*. Вечное Возвращение времени.

Выход жизни-существования человека из времени в Вечность и Бытие возможен только через любовь-самотворение. В любовно-

творящем акте *фрагменты существования человека*, уносимые потоком времени, *становятся единым Бытием*. Любовь-самосотворение есть высшее выражение личностного начала. Поэтому только личностно окрашенное существование становится Бытием. И в этой окрашенности человек перестает быть сиротой Бытия и пасынком Вечности. Ему не нужно умирать, чтобы соединиться с ними. Он побеждает время и входит в Бытие и Вечность, **не переставая быть живым**. Его жизнь наполняется всемогуществом и всеединством вечного Бытия. Она превращается в *жизнь-бытие*.

Жизнь-бытие есть не только развитие существования, это развитие самого бытия. Ибо, как мы видели на протяжении нашего исследования, бытие может парадоксально предшествовать существованию как нечто пред-человеческое. Стихия про-живания есть стихия такого бытия. Это стихия обыденного бытия.

Пред-личностное бытие как природа включено в Вечность в качестве *бесконечного продления времени*. Это тождество Вечности и Бесконечности, безличное единство всего со всем, против которого восстает человеческое существование как предельное бытие; в этом восстании пред-личностное бытие в муках рождает личность.

Именно в существовании, экзистенции происходит выход за пределы всего обыденного и безличного в человеческом бытии. Это глубоко пережил Хайдеггер, проясняющий понятие экзистенции через *эк-статичность человека* — устремленность к постоянному выходу за свои пределы. Именно на этом основании Хайдеггер связывает экзистенцию человека с «просветом бытия». «Стояние в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека, — пишет Хайдеггер, — Только человеку присущ этот род бытия. Так понятая эк-зистенция... есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения»¹²⁴.

И все же **Жизнь, понятая как жизнь-бытие, есть решительный шаг за пределы жизни-существования**. Жизнь-бытие преодолевает переживание конечности и временности, характерное для жизни-существования. **Жизнь-бытие проходит сквозь смерть как метаморфозу и обретает себя в новом качестве. Она обретает Вечность как высшее благородство Бытия, недоступное существованию**.

Жизнь-бытие — это личностное бытие. Более того, жизнь-бытие есть тот высший способ бытия личности, который мы назвали бытиетворением и любовью-самосотворением. В жизни-бытии как *личностном бытии* Вечность получает совсем новое звучание. **Она перестает быть бесконечным временем**.

Именно в жизни-бытии личности разрешается трагическое противоречие времени и Вечности. Поток времени как поток существования впа-

¹²⁴ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. — М., 1993. — С. 198.

дает в океан Вечности, сама же Вечность превращается *во всеединство времен*.

Вечность как всеединство времен разворачивается только в личностном бытии. **В бытии личности и любви-самосотворении как его предельном выражении смерть отделяется от времени.** Она становится лишь символом. Разрушительная сила смерти растворяется в материи. Личность же переходит в *иные слои Бытия*.

Итак, истинное бессмертие личности может быть понято лишь как Вечность Личности. Вечность Личности выступает не бесконечным существованием, продлением жизни одного и того же тела, а единством в *памяти и самосотворяющем действии* прошлого, настоящего и будущего личности.

Вечность Личности — это не отрицание времени, а победа над его равнодушным беспamięтством, его линейно-невозвратимым характером. Бессмертие личности как ее Вечность означает *новое бытие памяти*. В своей истинной силе *память сама есть бытие*. Она есть бытие-воскрешение, оживление и возвращение всего личностного из бездны прошлого. Эта идея с предельной ясностью и трагическим оптимизмом выражена в христианской культуре.

Вечность Личности — это свободная актуализация прошлого, свободная открытость настоящего и свободное самосотворение будущего. Это воскрешение в Вечности всего достойного Вечности и его развитие.

Переживание бессмертия как Вечности личностного начала дается человеку как дар Бытия. *Это дар веры в свою сопричастность Вечности.* Но такой дар может быть дан лишь заслужившим его. Заслужить веру в бессмертие своей личности означает выйти за пределы всего безлично-обыденного в своей жизни — того, что чуждо Вечности, — и стать на путь любви и самосотворения.

§ 86

Об этической значимости бессмертия личности.

Диалог персоналиста с религиозным и атеистическим экзистенциалистами

ПЕРСОНАЛИСТ: Представление о бессмертии личности может быть доказано и опровергнуто с одинаковой вероятностью. Поэтому я принимаю идею бессмертия личности *как эстетически и этически более приемлемую для меня, чем идея смертности личности.* Из двух равнодоказуемых возможностей я выбираю более прекрасную и этически возвышенную — такую, которая позволит в наибольшей степени уважать личностное начало в социуме.

АТЕИСТИЧЕСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТ: Я также исхожу из идеи уникальности и неповторимости человеческого существования. Однако не кажется ли вам, что идея личностного бессмертия за пределами культуры парадоксально нивелирует уникальность личности? Если перед каждым лежит Вечность — то не сливаются ли все в бесконечном саморазвитии в единую скупающую массу? Напротив, конечность человеческого существования актуализирует его и делает действительно уникальным. Зная о своей конечности, человек стремится реализоваться и завершиться здесь и теперь. Если бы человек обладал бессмертием, то есть бесконечным самосознанием и саморазвитием, на него обрушилась бы *бесконечная скука*.

ПЕРСОНАЛИСТ: Действительно, Ваши аргументы имеют смысл. *Но не кажется ли Вам, что Вы боитесь Вечности только потому, что проецируете на нее обыденную жизнь человека?* Представление о вечной обыденности в самом деле вызывает тоску как предчувствие безмерной скуки. Однако обыденность не обладает уникальностью ни в бесконечном, ни в конечном своем проявлении; она принципиально безлика и потому *скупа в любом случае*. Если же мы допустим бессмертие предельного и запредельного в человеческом бытии — в любви, вдохновении, творческом экстазе, то такое бессмертие вряд ли может нивелировать всех личностей в безликую скупающую массу.

АТЕИСТИЧЕСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТ: Хорошо. Допустим, что это так. Закроем глаза на то, что Ваши допущения противоречат нашей повседневной практике. Давайте рассмотрим еще одну сторону проблемы. Вы выводите идею уважения личности из идеи ее бессмертия. Но не очевидно ли, что уважение к личностному началу как результат принятия идеи бессмертия вполне может быть заменено *точно таким же уважением, вырастающим на почве идеи конечности персоны*. С точки зрения этой парадигмы поощрение свободы личности может быть **попросту выгодно для социума** — конкуренция свободных личностей будет способствовать его развитию.

ПЕРСОНАЛИСТ: Прежде всего отвечу на первое Ваше замечание. Идея бессмертия личности в самом деле противоречит нашей обыденной практике — в силу того что в ней ослаблено личностное начало. Но нет ли намек на личностное бессмертие в любви, вдохновении и подобных им переживаниях? Лишь предельное и запредельное бытие человека является действительно личностным, и лишь находясь в этом бытии — за пределами нашей повседневной практики, — мы можем переживать бессмертие личности как реальность.

Что касается прагматической ценности идеи бессмертия личности, то такая ценность отнюдь не является для меня доказательством бессмертия. Более того, я готов допустить, что на почве атеистического и материалистического сознания вполне может вырасти уважение к личности. При этом

стоит только заметить, что не было ни одного атеистического режима, который бы вознес личность *на вершину пирамиды ценностей*. Вспомним СССР, Китай, Северную Корею...

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТ: Вы связываете идею бессмертия личности и идею Бога?

ПЕРСОНАЛИСТ: Такая связь неизбежна. Если трактовать Бога как Абсолютную Личность и сверхличное начало, устремляющее Вселенную к Истине, Добру и Красоте, а человека как нечто соединенное с Богом и единосущее с ним, то такое рассмотрение с необходимостью предполагает бессмертие человеческой личности и задает смысл этому бессмертию.

АТЕИСТИЧЕСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТ: Если человеческая личность бессмертна, сотворена ли она? Принимаете ли Вы идею эволюции человека из Бога, природы и т.д.?

ПЕРСОНАЛИСТ: На Ваш вопрос можно было бы ответить так: личность сотворена бессмертной и для бессмертия; возникнув в эволюционном процессе, она уже не может раствориться в безликой материи.

Но все, что возникло во времени, может быть вновь когда-нибудь возвращено туда, *откуда оно возникло*, то есть утратить свое неповторимое и уникальное Я. Поэтому, оставаясь последовательным в своем персонализме, я склонен считать, что личность несотворима и неуничтожима. Здесь вспоминается такой персоналист, как Бердяев, видящий укорененность и человеческой, и божественной Личности в несотворенной свободе, некоей изначальной бездне, праоснове-возможности всего.

Принимая позицию Бердяева, можно лишь добавить, что **несотворенная свобода может быть атрибутом только личности**; поэтому из тезиса о несотворенной свободе с необходимостью следует несотворенность и неуничтожимость любой личности. Другое дело, что специфика человеческой личности заключается в том, что она, будучи первичной по отношению к эволюционному процессу конкретного материального мира, входит в этот процесс и обогащает себя и Абсолют опытом просветления этого мира, опытом неповторимой *эволюции любви и самосотворения*.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТ: Вы только что соединили идею бессмертия человеческой личности и идею Бога. Теперь Вы говорите о несотворимости человеческой личности и по-прежнему понимаете Бога как бытие, а не как символ. Нет ли здесь противоречия? Ведь во всех мировых религиях Божественная Личность есть Творец личности человека. Почему бы не допустить, что Бог сотворяет человека как учитель сотворяет ученика, а отец — сына и при этом дает ему возможность быть бессмертным?

ПЕРСОНАЛИСТ: Я могу согласиться с Вами, добавив только, что Абсолют творит личность человека *не во времени, а в Вечности*. Сотворение личности есть совместное дело человеческого и Божественного начал.

Ибо *сотворение личности есть беспредельная актуализация личностного начала, которое уже есть в Вечности*. И вместе с тем это создание чего-то нового. Но это новое — само-другое-себя личности. Поэтому возникающие личности сотворенно-несотворимые другими личностями.

Признание бессмертия личности как несотворимого начала есть признание бессмертия *всех* личностей. И одновременно необходимо признать сотворение личностного начала. Но это сотворение означает лишь то, что более просветленное личностное начало актуализирует другие личностные начала. При этом образ Бога можно понимать как образ *Абсолютного Актуализатора личностного начала в мире*.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТ: Итак, именно актуализация есть выражение сущности Божественного творения?

ПЕРСОНАЛИСТ: И человеческого тоже. Актуализация выступает конечным исходом любого процесса созидания. *В ходе актуализации уже существующего рождается ранее несуществовавшее*. Творчество объектов тогда становится *творением отношений и самотворением*, которое может пройти испытание бессмертием и Вечностью. Самосотворение, понятое как актуализация собственного личностного начала, соединенная с любовью к Другому, выступает высшим этическим обоснованием идеи бессмертия личности.

АТЕИСТИЧЕСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТ: Но нельзя же отрицать *реальность смерти*? Может стоит сказать более безжалостно и правдиво: Человек есть представитель смерти в Вечности? Конечного в Бесконечном? Ибо человек все время расплющивается между молотом смерти и наковальной Вечности. Ему дано переживание Вечности, но только как *переживающие тоски по ней*.

ПЕРСОНАЛИСТ: Я бы сказал несколько иначе: **Человек есть почтальон в переписке смерти и Вечности**. Все новые и новые поколения уходят за черту смерти, но все новые поколения надеются на Вечность. Вечность присутствует в человеческой жизни — в высших проявлениях любви, в стремлении к свободе, в гениальных творениях культуры.

Но Вечность личности — это не только *фрагменты Вечности* в конечной человеческой жизни. **Вечность личности — это сама жизнь личности, развернувшаяся во всеединство времен и побеждающая бесконечное материальное угасание**.

Человек не просто странный мостик между смертью и Вечностью. Понятый как несотворимая личность, он наполняет смерть смыслом, который выходит за пределы смерти и становится *смыслом Вечности*.

Личность — это переход Бесконечности в Вечность. Временной поток — мука раздробленного Бытия — становится в Бытии Личности океаном всеполноты времен, океаном Вечного Самосотворения.

Итак, человек не переходит из времени в Вечность только потому, что он человек. Этот переход есть личностный подвиг и возможен он как *возвышение всего человеческого*, слияние в Единое всего разорванного. В человеке достойно Вечности только то, что может быть названо богочеловеческим.

§ 87

Выводы и перспективы.

Бессмертие человека как символ и реальность.

Жизнь-время и жизнь-Вечность

1. Бессмертие человека может реализоваться как нечто символическое и реальное.

2. Символическое бессмертие — это *бессмертие телесности* — в продолжении рода, через продление жизни, а также *бессмертие личности в культуре*. Бессмертие человека через продление-порождение телесности и творческую объективацию может быть только условно. Эти формы понимания и *проявления* бессмертия человека условны и символичны потому, что в них человек *утрачивает свое личностное саморазвитие*.

3. Бессмертие как реальность, действительное бессмертие возможно лишь как *Вечность Личности* — Вечность самосознания и самосотворения. Именно такое бессмертие есть *онтологическое бессмертие человека* — бессмертие всей полноты личностного бытия.

4. Бессмертие личности как *вечность самосознания и самосотворения* выступает преодолением времени как Бесконечности и делает его Вечностью как всеединство времен. Выход в Вечность — подвиг личности, высший триумф самосотворения и любви. Поэтому выход в Вечность — это *сотворение Вечности*. Более того, это *самосотворение Вечности*.

5. В итоге мы приходим к тому, что в зависимости от личностной наполненности жизни человек может быть в *жизни-времени* и в *жизни-Вечности*.

Жизнь-время есть развернутость в телесности рода и цивилизации, жизнь-Вечность реализует себя в культуросотворении и выходе за его пределы к сотворению любви и свободы — бытиетворению. Поэтому жизнь-Вечность — глубинное выражение запредельного бытия человека.

Рано или поздно человек делает выбор между жизнью-временем и жизнью-Вечностью.

Выбор жизни-Вечности — это *персонализация жизни*, вытеснение из нее скуки и тоски, порожденных временем как бесконечным возвращением одного и того же. Жизнь-Вечность — это победа над временем как уснувшим и беспмятным самосотворением. Именно такая жизнь дает человеку возможность не только верить в бессмертие, но и *быть в бессмертии*.

СПИСОК РЕКОМЕНДОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н. О назначении человека. — М., 1993.
2. Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. — М., 1993.
3. Блаватская Е. Перевоплощение // Переселение душ. — М., 1994.
4. Вергилий. Энеида // Буколики. Георгики. Энеида. — М., 1979.
5. Горак Г.І. Смысл життя, безсмертя буття і доля людини // Філософсько-антропологічні читання '96. — 1996. — Вип. 2.
6. Зеньковский В. Единство личности и проблема перевоплощения // Переселение душ. — М., 1994.
7. Калиновский П. Смерть и после. — Спб., 1994.
8. Конотоп Л. Г. Проблема життя та смерті в релігії та історії філософії. — Острог, 2003.
9. Крилова С. Становлення гуманітарної еліти України та ідея безсмертя особи в українській класичній філософії // Розбудова держави.— 1997.— № 4.
10. Крилова С. Безсмертя особистості: ілюзія чи реальність? — К., 1999.
11. Лу Куань Юй. Даосская йога. Алхимия и бессмертие. — Спб., 1993.
12. Лукреций Кар. О природе вещей. — М., 1933.
13. Мирославский П. Исследования о странствиях и переселениях душ // Переселение душ. — М., 1994.
14. Моуди Р. Жизнь до жизни. Жизнь после жизни. — К., 1994.
15. Платон. Федон // Сочинения: В 4 т. — М., 1993. — Т. 2.
16. Роменец В. А. Жизнь и смерть в научном и религиозном истолковании. — К., 1989.
17. Федоров Н. Философия общего дела // Сочинения. — М., 1982. —Т. 1.
18. Фейербах Л. Вопрос о бессмертии души с точки зрения антропологии // Избранные философские произведения. — М., 1955. — Т. 1.
19. Философская антропология: словарь / Под редакцией Н. Хамитова. Издание 2-е. — К.: КНТ, 2014.
20. Хамитов Н., Кіхно О. Служіння смерті у фашизмі й комунізмі // Сучасність. — 1992. — № 2.
21. Хамитов Н. Філософія містики. Фрагменти з книги // Генеза. — 1995. — № 1.
22. Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь. Человек и мир. — К., 2006.
23. Хамитов Н., Крылова С. Этика: путь к красоте отношений. Метаантропологический анализ. — Издание 2-е, дополненное и исправленное — К.: КНТ, 2014.
24. Уильямс Б. Случай Макропулос: размышления о скуке бессмертия // Проблема человека в западной философии. — М., 1988.
25. Юнг К. Воспоминания. Сновидения. Размышления. — М., 1994.

Трагическое противоречие человека и Бога и его разрешение: Богочеловек

1. ИДЕЯ БОГОЧЕЛОВЕКА КАК КОНСТРУКТИВНОЕ РАЗРЕШЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ ЧЕЛОВЕКА И БОГА.
2. БОГОЧЕЛОВЕК КАК ЕДИНСТВО ГЕНИЯ, ГЕРОЯ И СВЯТОГО.
3. КАТЕГОРИЯ БОГОЧЕЛОВЕКА: ОСНОВАНИЕ И ЗАПРЕДЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО.

§ 88

Предварительное замечание

В чем *смысл* бессмертия личности?

Сказать, что он — в предельном и запредельном бытии, неком самоотворении, — значит сказать слишком мало и неконкретно. Нужны иные слова, в которых для нас прояснится сумрачный и даже пугающий смысл бессмертия.

Может нас спасет слово «любовь»? Любовь, понятая как целостность мужчины и женщины? Но любовь в человеческой жизни содержит лишь намек на бессмертие. Ибо стихия обыденности постоянно стремится вытеснить любовь из мужчины и женщины. И это ей удается. Любовь как Вечность в человеческом бытии сама нуждается в **защите смыслом**.

Спасти бессмертие и любовь личности от бесконечного времени, несущего скуку и тоску, **можно лишь выйдя за пределы человеческого вообще**. Иными словами, для того, чтобы постичь смыслы бессмертия и любви, нам нужно выйти за пределы человека. Нам нужно постичь совсем иное бытие.

Это бытие *Богочеловека*.

Кто такой Бого-человек? Насколько можно говорить о сочетании столь несочетаемого?

Бог противостоит человеку как нечто *надчеловеческое*. И вместе с тем он всегда *очеловечен*. Как встречаются очеловеченное и надчеловеческое в Боге? Отвечая на этот вопрос, религиозные и философские системы стихийно или осознанно ставят проблему разрешения противоречия человека и Бога.

1. ИДЕЯ БОГОЧЕЛОВЕКА КАК КОНСТРУКТИВНОЕ РАЗРЕШЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ ЧЕЛОВЕКА И БОГА

§ 89

Противоречие человека и Бога: деструктивное и конструктивное разрешение

Противоречие человека и Бога порождает любую культуру, поэтому попытка постичь его есть нерв философствования. Если мы начнем рассмотрение европейской культуры с античности, то увидим, что здесь божественное и человеческое синтезируются в идее олимпийских богов, которые лишь **экстенсивно отличны от человека** — телесным бессмертием и столь же телесным могуществом. Размышляя о них, античная философия остается в русле античной мифологии, создающей очеловечено-телесные образы богов. Даже такой идеалист, как Платон, разделивший мир идей и материи, говорит о совпадении в Боге души и тела¹²⁵, причем под телом в значительной мере понимается конкретная телесность воплощения, подобная телесности человека. Олимпийские боги могут принимать иные воплощения, но они всегда привязаны к главному из них. При этом они еще более сходны с человеком *морально*, будучи погружены в стихию человеческих страстей. Божественные страсти олимпийцев есть лишь увеличенные человеческие. А потому античные боги, так же как и люди, лишены свободы — над ними действует необходимость судьбы.

С возникновением и развитием христианства противоречие человека и Бога приобретает совсем другой характер. Бог в христианстве принципиально — духовно и нравственно — отличен от человека. Он становится Абсолютным Благом и Свободой. Человек теперь не связан с Богом телесно, только бессмертная душа соединяет их. Телесность же разделяет человека и Бога, делая человеческое греховным и павшим. Но, в отличие от античного человека, христианский человек освобожден от судьбы. Он обладает свободой как *выбором между Богом и телесностью с ее искушениями* — Добром и Злом.

Противоречие между человеком и Богом обостряется, но оно **не разрешается синтетически**, а выступает как **констатация разрыва**. При этом человек может приближаться к Богу, *лишь отказываясь от своей человечности как греховности*. Такая точка зрения пронизывает всю христианскую культуру Средневековья — и религию, и философию, и искусство.

¹²⁵ Платон. Федр // Собр. соч.: В 4 т. — М., 1993. — Т.2. — С. 155.

В культуре романского Возрождения разворачивается идея человека-титана как Гения, подобного Богу. Но такой титан подобен скорее не христианскому Богу, а античному. При этом идея человека-титана не характерна для всех национальных форм Возрождения: в целом продолжает развиваться воззрение на человека как греховное и ничтожное существо, высшей добродетелью которого является отмаливание у Бога прощения.

Это воззрение пронизывает все «историческое христианство», проходя почти неизменным через эпохи Нового и Новейшего Времени. Говоря об историческом христианстве, мы используем термин Н.Бердяева¹²⁶, означающий внешнюю, социализированную сторону христианского учения, отошедшую от его глубинного смысла.

И в Новое, а тем более в Новейшее Время происходит восстание против такого отрицания свободы человека. Самым простым оказалось рассмотрение противоречия человека и Бога в *качестве антагонизма*. Впервые этот путь до конца прошел Людвиг Фейербах, постулирующий свободу человека через заявление об иллюзорности реальности за образом Бога и называя этот образ лишь *символом лучшего в человеческой природе*. Фейербах говорит о любви к реальному человеку. Однако очевидно *несовершенство реального человека и необходимость его преодоления*.

Последователи символической трактовки Бога, развернутой Фейербахом, — Карл Маркс и Фридрих Ницше — предельно обостряют проблему преодоления эмпирического человека и человечества. Но разрешая противоречие человека и Бога путем отсечения божественного, оба они находят *новые формы обожествления*. Маркс приходит к обожествлению социально-экономического базиса человеческой жизни, а Ницше — мистифицирует социально-биологическую селекцию вида «гомо сапиенс», которая может привести к появлению Сверхчеловека. Маркс надеется, что понимание логики развития способа производства материальных благ позволит найти счастье для несовершенного человечества в новом общественном устройстве, где воцарится свобода всех и каждого, Ницше видит в Сверхчеловеке бесконечный триумф свободы как воли к власти.

Но свобода ускользает от них. Без идеи Бога как *действительной противоположности человека* и та, и другая концепции преодоления человеческого несовершенства саморазрушаются. *Они саморазрушаются как пути к свободе*. Маркс приходит к необходимости классовой борьбы и насилия в истории, которые насилуют его же идеи, а Ницше, отказавшийся

¹²⁶ См.: Бердяев Н. Самопознание. — М., 1991, а также: Бердяев Н. Судьба человека в современном мире // Философия свободного духа. — М., 1994, где автор пишет: «Суд над христианством есть суд над изменой христианству, над извращением и загрязнением христианства, и правда этого суда есть правда суда над павшим миром и над его греховной историей» (С. 361).

от Бога и бессмертия, пытается заменить их образом Вечного Возвращения мира, который обесценивает свободу и *сам смысл* Сверхчеловека.

Точно так же саморазрушаются и политические режимы, основанные на этих учениях.

Деструктивная постановка противоречия человека и Бога приводит к деструктивным выводам. Все трагические противоречия человеческой жизни становятся абсолютно безысходными, а сама жизнь обесмысливается.

То же самое мы можем видеть в концепции человека у Зигмунда Фрейда, также находящей свое основание в учении Фейербаха. Фрейд переживает образ Бога как символ земного и телесного отца, необходимый взрослому, лишившемуся родительской опеки и власти¹²⁷. На место Бога он ставит бессознательное, доступное психоаналитическому исследованию и контролю, а также **само это исследование и контроль**. Но такое обезличивание Бога может объяснить лишь самые простые проявления психической жизни и уж во всяком случае не ведет к очищению человеческого — противоречие между Богом и человеком разрешается *только в пользу человека*.

Фрейдовская констатация **необходимости образа Бога для нормально-го существования общества** вступает в разительное противоречие с основами его учения, а его преклонение перед наукой порождает новые мифы.

Говоря об иллюзорности Бога, Фрейд попадает в плен двух глобальных и опасных иллюзий, которые носят почти религиозный характер:

- 1) иллюзии всемогущества науки в духовной жизни человека;
- 2) иллюзии о том, что высшие формы бытия могут быть объяснены через низшие и сведены к ним.

В результате психоанализ как концепция человека переживает на сегодняшний день достаточно глубокий кризис. Можно только радоваться, что фрейдизм не стал, подобно марксизму или ницшеанству, идеологией тоталитарного общества — такое общество могло быть ужасней и фашизма, и коммунизма...

Итак, концепции, превращающие противоречие человека и Бога в антагонизм, осознанно или бессознательно ведут к ограничению свободы личности и ее перспектив не только в теории, но и на практике. В чем же может заключаться конструктивное разрешение противоречия человека и Бога? Только в их соединении. И философия персонализма Николая Бердяева, берущая свое начало в философских построениях Владимира Соловьева, приходит к синтезу противоположностей человека и Бога в **идее Богочеловека**.

¹²⁷ См.: Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. — М., 1989.

§ 90

Идея Богочеловека и творчество

В идее Богочеловека человеческое и божественное объединяются для взаимного обогащения человеческого и божественного. Поэтому Богочеловек есть единственно возможное конструктивное разрешение противоречия человека и Бога. Такое разрешение открывает простор для человеческой свободы и не позволяет этой свободе найти для себя ужасные тупики тоталитарного произвола. В идее Богочеловека *личностное доминирует над общественным*, и это лучшая преграда на пути желания сделать свободу человека **лишь средством** для построения общественного счастья. А значит, можно полностью согласиться с Бердяевым, проясняющим идею Богочеловеческого прежде всего *через категорию духа*, наиболее полно выражающую триумф свободы.

Свобода духа и духовный опыт как ее предпосылка и результат выводят человека из времени в Вечность, позволяя **пережить божественное бытие как свое собственное бытие**. Свобода духа есть прежде всего свобода жизни как свобода творения и только через нее — свобода понимания. «Движение в Боге, которое раскрывается в духовном опыте, не есть процесс во времени, в нем ничего не следует одно за другим, — пишет Бердяев. — Это есть в Вечности происходящее идеальное совершение, вечная божественная мистерия жизни. Только символически-мифологическое понимание отношений между Богом и человеком приближает нас к этой божественной мистерии. Метафизически-понятийное понимание этих отношений закрывает тайну внутренней жизни»¹²⁸. Тайна богочеловеческого открывается только свободному духу — поднимающемуся от рассудочных *схем* обыденности к творению *образов*, выражающих целостность мира в его устремленности к Истине, Добру, Красоте и причастность человека к этой целостности и устремленности. Тайна богочеловеческого открывается человеку, приобщившемуся к высшему творчеству духа — мифотворчеству. Под мифотворчеством здесь понимается создание произведений, в которых в образной форме разрешаются трагические противоречия человеческого бытия, в том числе — противоречие человека и Бога. Эти произведения приводят к потрясению и очищению отдельных личностей и целых народов. Их не переживают, *ими живут* — тем сильнее, чем ярче гений мифотворца. В этом смысле идея и образ Богочеловека **есть миф, но отнюдь не иллюзия**.

Разрешая трагические противоречия человеческого бытия и создавая новую реальность, **потустороннюю обыденности**, мифотворец не только постигает бытие Богочеловека, но и **творит это бытие**, входя в него как в **собственную реальность**. **Постигая Богочеловека, он становится на путь Богочеловека.**

¹²⁸ Бердяев Н. Философия свободного духа. — М., 1994. — С. 133.

§ 91

*Философское и мифологическое постижение
Богочеловека*

Можно ли через философию прийти к пониманию Богочеловека? Да, ибо философия ставит трагические противоречия и обращает на них взор всей духовной жизни. Нет, ибо разрешение этих противоречий происходит уже за пределами философии. Мифология в ее вечно-творческом смысле есть следующее звено за философией как метафизикой и метаисторией. Именно соединяясь с мифологией в высшем смысле этого слова, философия становится метаантропологией. **Мифология есть метафилософия, ибо она полагает то, что философия констатирует как данность и аксиому.** Мифология есть процесс разрушения и творения аксиом. Она выступает образно-интуитивным видением мира как целого. Это видение впоследствии называется самоочевидностью. Однако в понятии самоочевидности утрачивается предшествующий ему акт творческого озарения. То, что сегодня является очевидным для всех, вчера было проблемой и трагедией, вставшими перед *одним из всех*. Возможно, завтра оно вновь станет трагедией и проблемой, которые будут ждать своего творчески-личностного разрешения.

Итак, мифология полагает основания философствования. Разрешая противоречие человека и Бога, и Маркс, и Ницше, и Фрейд тоже создают мифологии. Однако эти мифологии строят основания, *ограничивающие человеческое*. Разрешение противоречия через уничтожение одной из противоположностей закрывает путь развитию второй. **Отрицание Бога в конце концов означает отрицание перспектив человека.** Неверие в Бога всегда есть следствие неверия в человека — явного или глубоко спрятанного.

Более того. Человек не только перестает духовно развиваться, но и спускается по исторической лестнице вниз, к каменной двери начала. Порыв Маркса и Ницше за пределы истории завершается возвращением к ее древнейшим слоям. Это находит свое окончательное выражение в неоязыческой практике коммунизма, превратившего главную площадь страны в кладбище, и фашистском поклонении стихии огня — пляшущей на факелах ночных шествий и взывающей в ночи кострами из книг. Неоязыческие вожди-сверхлюди фашизма и коммунизма, властвующие над безликой массой, — вот расплата за отказ от идеи Богочеловека.

Фрейд же опускается по эволюционной лестнице еще ниже — выводя из сексуальности и инстинкта самосохранения духовные проявления человека, он соединяет его со всеми млекопитающими животными и превращает в *зверочеловека*, вооруженного новейшими достижениями науки. И этот зверочеловек действительно не нуждается в такой «иллюзии», как Бог...

§ 92

*Богочеловек и мифотворчество.
Углубление понятия мифософии*

Вернемся, однако, к конструктивному разрешению противоречия человека и Бога. Мы можем увидеть, что идея Богочеловека позволяет нам прийти к интересному выводу. Мифотворчество как постижение и развитие богочеловеческого начала может выступить соединением двойственности: *мудрец — философ*. Или иначе: **гармония мудреца, отрицаемая дисгармоничностью философа, вновь находит себя в бытии мифотворца.**

Миф позволяет совсем по-новому включиться в жизнь. В отличие от философского текста, это текст, пронизанный жизненностью и порождающий жизненность. Более того, это текст, который непосредственно переходит в мир поступков. Мифология есть путь преодоления отчужденности философа от мира и самого себя.

Но противоречие мудреца и философа разрешается в личности мифотворца не окончательно. Более того, возникает *новое противоречие* — **философа и мифотворца**, противоречие рационально-символического и образно-мифологического в человеческом бытии. Разрешение такого противоречия мы назвали выше *мифософией*. **Вероятно, именно через понятие мифософии мы можем подойти к постижению бытия Богочеловека.**

Очень важно осознать, что мифология также есть ограниченное бытие человека. Несмотря на это, из всех исторически существующих способов человеческого бытия в мире именно мифология ближе всего подошла к мифософии. В мифологии мужское духовное начало достигает трагической глубины в общении с миром — через интуитивно-образное творение постигает необходимость слияния с женской душевностью.

Здесь стоит сделать принципиальное замечание. Когда мы говорим, что мифология есть метафилософия, а мифотворец в своем бытии поднимается над бытием мудреца и философа, необходимо отделить мифологию *как глубинное бытие духа*, освобождающегося от трагизмов мира и устремляющегося к богочеловечности, и мифологию, понимаемую *как набор иллюзий обыденности*. Теперь и дальше мы будем употреблять понятие мифологии именно в первом смысле. Назвать мифологией набор иллюзий в голове обывателя, значит оскорбить человечество в его высших порывах.

*Мифология: путь к Богочеловеку?
Мифософия как миротворение*

Почему же современное словоупотребление так тесно связывает мифологию с обыденным мировоззрением? Можно выделить по меньшей мере две внешние по отношению к мифологии причины.

Во-первых, в XX веке множество учений претендовали быть мифологией, ею не являясь.

Во-вторых, и это главное, наука XIX-XX веков не только попыталась представить себя *независимой от мифологии*, но и заявила о том, что мифология как цельное переживание мира есть предшествующая ступень теоретического мышления как мышления **аналитиков** и **профессионалов**. Поэтому более глубокое понимание мифологии — как запредельного бытия человеческого духа — доступно науке лишь в кризисных состояниях, когда, столкнувшись с неразрешимыми загадками мира, рушатся «самоочевидные» истины науки и обнажаются ее мифологические корни.

А значит, категории обыденного мировоззрения было бы уместней называть не мифами или мифологемами, а в самом деле иллюзиями и *идеологемами*, навеянными обыденным опытом и реально господствующей в массах некоего государства системой идей.

Однако мифология в социуме и внутри себя не всегда несет то идеальное бытие, которое мы определили ее содержанием. Мифотворец не всегда удерживается на высоте разрешения трагического. Часто безграничная свобода создания мифов-оснований приводит его к иллюзии *обладания всеполнотой* и к остановке развития. Тогда мифология становится системой догматов. С другой стороны, обладание мифотворческими способностями бывает лишь временным и, соорудив несколько аксиом, мыслитель до конца жизни уходит в выведение теорем из них, глухой к *другим аксиомам* и всему миру.

Поэтому мифология — это лишь **путь к Богочеловеку**, а не *путь Богочеловека*. Мифотворец еще не есть Богочеловек. Мифология здесь понимается в ее современном, более того — в ее *историческом* бытии. Она с необходимостью должна быть дополнена философией и мудростью, удерживающими ее от бесчеловечности, *скрывающейся за маской богочеловеческого*.

Мифология должна стать мифософией. В мифологии мужское духовное начало достигает своей полноты, но именно в этой полноте открывается *незавершенность мужского*. Мифософия — это мифология, очищенная и дополненная женским жизнетворящим началом. Мифософия — это мифология, которую преобразила любовь к Другому. Это мифотворчество,

которое стало *мифотворением*, более того — *миро-творением и бытие-творением*.

И мудрец, и философ обретают себя в мифологии как своей высшей потенции; она есть их завершение и предел. Но мифология и мифотворчество в самом высоком смысле есть незавершенное просветление человека. А значит, даже в своем единстве мудрец, философ и мифотворец не могут слагать то запредельное бытие, которое мы называли богочеловеческим.

Когда мы говорим о мифософии как выражении богочеловеческого бытия, мы неизбежно натываемся на вопрос: что может быть поставлено рядом с мифотворением в человеческой жизни? Только *мифовоплощение*, единое с процессом *очищения и освящения мифов*. Вероятно, в единстве этих начал нам удастся найти ключ к тайне богочеловеческого.

Постижение единства мифовоплощения и мифоочищения будет также постижением *глубинного смысла религии* в человеческом бытии — *постижение смысла святости в ее противостоянии героизму и гениальности*.

2. БОГОЧЕЛОВЕК КАК ЕДИНСТВО ГЕНИЯ, ГЕРОЯ И СВЯТОГО

§ 94

Гениальность как одухотворение

Мифотворческие способности — это способности Гения. Путь *мудрец — философ — мифотворец* ведет прежде всего к гениальности.

Гениальность есть власть человеческого духа над самим собой и через это — над духовной и душевной жизнью окружающих людей. Гений обретает власть над окружающим, *одухотворяя* его. Одухотворение внешнего и окружающего возможно только через одухотворение себя. Поэтому Гений есть человек, пришедший к стихии воли к власти над собой и развивший ее во *вдохновение самотворения*.

Именно это позволяет Гению прийти к разрешению трагических противоречий, общих для всех людей, и в результате *сделать свое саморазвитие развитием человечества*. Именно это приводит к трагическому одиночеству Гения в своем времени и в своей культуре.

§ 95

Героизм и его противостояние гениальности

Гениальности в мире противостоит героизм. Под героизмом можно понимать власть человеческого духа над собственным телом с его инстинктом самосохранения и над социальной жизнью людей. В отличие от

Гения Герой более тесно включен в жизнь общества; его дух находит себя в противоположной стихии — телесного бытия людей. Герой, как и Гений, рождается как *воля к власти над собой*. Но если Гений продолжает развивать ее дальше и превращает в *волю к вдохновению*, то Герой делает ее *средством*, постепенно переходя в пространство воли к власти над внешним миром. Это происходит потому, что Герой овладевает собственным телом, а не духом. Такое овладение *конечно*, и если оно не завершается подвигом и смертью Героя, он стремится овладеть окружающими людьми и подчинить их своей воле.

На этом пути он превращается в Вождя, властвуя над своим народом и стремясь овладеть другими народами. В бытии Вождя жизнь Героя интимно связывается с жизнью Гения — *Герой как Вождь* нуждается в мифотворчестве для возвеличивания и освящения своей власти. Но это мифотворчество есть **усеченное мифотворчество**, оно лишается своей свободы и вырождается в идеологию.

Герой властвует над телесностью мира. Однако телесность мира *сама властвует над ним*, разрушая его свободу аффектами и страстями, которые могут привести к абсолютному одиночеству властвующего.

Создавая произведения, Гений также властвует над телесностью, но он властвует над ней, **одухотворяя телесность**. Когда художник создает картину, то он из безжизненного холста и мертвых красок порождает нечто живое и одухотворенное.

Герой же как *Вождь и Властелин*, даже если он служит *идее, выходящей за пределы его личности*, в конце концов приходит к **превращению духовного в телесное** — он превращает свободных людей в объекты своего властвования. Однако Герой, в отличие от Гения, способен воздействовать на мир *поступком*, постоянно рвущимся за пределы его личности. Поэтому Гений влияет на мир *не только своими текстами и образом жизни*, но и **благодаря деятельности Героев**, желающих воплотить их мифологии в реальность через *обоснование своей власти*. В мифологии Герой пытается отыскать и **смысл своей власти**, выходящий за пределы телесности. Поиск этого смысла приближает их к Гениям...

Гениальность есть возвышение над героизмом, но героизм есть **трагическое воплощение гениальности в мире людей**. Воля к власти над миром возвышается до воли к власти над собой и вдохновения, однако воля к власти над собой и вдохновение должны вернуться к миру и побудить его к изменению.

Но стремление к такому изменению часто приводит в тупик. Герой превращается в тирана, мифология — в идеологию, Гений же еще больше отчуждается от мира. Поэтому совершенно очевидно, что деятельность и Гения, и Героя нуждается в очищении. И таким очищением в человеческой истории выступает святость.

§ 96

Святость как душевность

Для того чтобы найти сущностное определение святости, вспомним определения Духа и Души, данные выше. Под Духом мы решили понимать способность к творческому порыву и сам этот порыв, под Душой — способность к любви и состраданию, а также их бытие. Отсюда представляется корректным определить **святость как власть души человека над собственным духом и телом**. Святость — это *власть любви и непротivления злу насилieм*, проявляющиеся в собственной жизни. Это власть примера и поступка. В той мере, в которой качества души — *устремленность к любви, мягкость, терпимость* — свойственны женскому началу, очищенному от его эмпирических проявлений, — в той самой мере **мы можем назвать святость женственным началом в самом его высоком смысле**. Святость как душевность соединяет дух и материю, снимая их трагическую противоположность. И вместе с тем она есть образ и символ максимального разрыва духа и материи в нашем мире. В этих противоположных определениях выявляется истина святости — она есть намек на совершенно иные отношения душевного начала с духовным и материальным миром.

§ 97

Двойственность женственности как душевного основания святости

Тут важно осознать одно обстоятельство. Дух и тело выступают достаточно однозначными категориями. Категория души лишена этой однозначности — она трагически двойственна. В этой категории, в ее экзистенциальной реальности распаивается бездна между двумя крайностями — *жалостью и любовью*.

Жалость относится лишь к телу и душе, дух не терпит жалости. Она унижает и сковывает его. Ницше восстает против душевности исторического христианства, ибо эта душевность *жалостлива*.

Поэтому Бердяев прав, когда говорит, что «душа принадлежит природе, ее реальность есть реальность природного порядка, она не менее природна, чем тело»¹²⁹. Но душевность как женственность может подняться над жалостью и стать любовью, которая соединит ее с духом. Именно тогда она становится святостью.

В этом возвышении душевного «дух изнутри срывается с душой, преобразая душу»¹³⁰. Однако *душевность как любовь* сама преобразует дух и

¹²⁹ Бердяев Н. Философия свободного духа. — М., 1994. — С. 26.

¹³⁰ Там же.

мужественность как устремленность к героическому и гениальному. Душевность, поднявшаяся от жалости до любви, очищает и возвышает героизм как духовность, замкнувшуюся во власти над телесным, до гениальности. *Святость есть освобождение героизма от стихии материи.* Она выступает одухотворяющим и одушевляющим освобождением героизма. В этом освобождении и рождается гениальность.

§ 98

Героизм одухотворения

Гениальность поэтому выступает утратой телесного героизма как непосредственно проявленной мужественности. Она становится **героизмом одухотворения**. Героизм одухотворения возвышен над телесным героизмом душевностью-женственностью. В этом смысле интересна мысль И. Ефремова, высказанная в романе «Таис Афинская». «Часто боги, одаряя художника даром видения..., вкладывают ему нежную, чувствительную душу, отнимая за это часть мужества... — говорит один из его персонажей и добавляет: — Я не хочу обвинить художников в малой мужественности в сравнении со средним обычным человеком. Я говорю о геракловом мужестве в гневной душе, наполняющем героев и людей выдающихся»¹³¹.

Героизм одухотворения означает усиление влияния Гения на мир по сравнению с Героем и в то же время ослабление этого влияния.

Ибо героизм одухотворения часто замыкается в произведениях Гения, преобразуя лишь *его* героев. Мир же воспринимает этих героев как иллюзию, прекрасную и недостижимую.

С другой стороны, освобождаясь от **собственной** воли к власти над телесностью, Гений становится зависимым от воли к власти над телесностью, **внешней** по отношению к нему. Гений попадает в зависимость от «сильных мира сего».

И наконец, одухотворенные и одушевленные персонажи Гения не всегда и не до конца меняют *его жизнь*... Его творчество еще не до конца превращается в познание Истины *своей* жизни и саму эту жизнь...

Таким образом, мы вновь приходим к мысли о том, что Гений как мифотворец еще не есть Богочеловек.

То же самое мы можем сказать о Герое и Святом, жизни которых далеки от творчества как одухотворения себя и мира.

¹³¹ Ефремов И. Таис Афинская. — К., 1993. — С. 281.

§ 99

*Трагизм триединства гениальности, святости
и героизма в истории*

Итак, мы утверждаемся в идее о том, что трагическая триада: *дух — душа — тело*, открывающаяся в экзистенции детства, соответствует трагической триаде зрелости: *Гений — Святой — Герой*. Отсюда понятно, что святость выступает связующим звеном между героизмом и гениальностью. При этом она не разрешает противоречия между ними, а лишь становится формой конструктивного взаимоперехода. Святость выступает синтезом героизма и гениальности ровно настолько, насколько душевность является единством тела и духа. Точно так же и героизм, и гениальность не могут претендовать на универсальность и снятие в себе остальных двух начал.

Мы можем говорить только о **триединстве гениальности, святости и героизма**. И это триединство глубоко трагично, потому что постоянно разрывается в человеческой истории. Преодоление трагизма триединства гениальности, святости и героизма приводит нас к тому, что эти начала должны породить *нечто четвертое*.

§ 100

*Соединение гениальности, святости и героизма
как невозможность и действительность*

Соединение святости, гениальности и героизма в качестве *синтеза* выступает для нас чем-то глубоко невозможным. Ибо соединяются те качества и те типы человеческого, которые всегда настолько вознесены над обыденностью, что их соединение представляется иллюзорным даже в отдаленной перспективе. Однако если мы допускаем принципиальную возможность **духовного эволюционирования человечества**, то должны признать, что **соединение гениальности, святости и героизма в одной личности выступает действительной вехой такого эволюционирования**.

Синтез Гения, Святого и Героя в новом качестве и будет составлять то, что мы назвали Богочеловеком.

Здесь вновь уместно представить диалог персоналиста и материалиста, чтобы проследить аргументы «за» и «против» логики нашего вывода. Вообразим персоналиста последователем философии Николая Бердяева, материалиста же — сторонником психоаналитической трактовки человека Зигмунда Фрейда.

*Смысл Богочеловека:
диалог персоналиста и фрейдиста*

ФРЕЙДИСТ: Здесь была представлена попытка определить пределы человека через так называемое трагическое противоречие человека и Бога. В результате получается идея Богочеловека. Можно допустить, что Богочеловек представляет собой синтез Гения, Святого и Героя. Однако *насколько действителен этот синтез?* Не подсовывается ли человеку иллюзия, которая будет мешать ему трезво и по-взрослому смотреть на мир?

ПЕРСОНАЛИСТ: Действительность синтеза Гения, Святого и Героя заключается в самой устремленности человеческого рода к преодолению своей ограниченности. Человек не может не продолжать эволюцию всего остального мира, он есть вершина эволюционного процесса природы, *но отнюдь не его завершение.* Эволюция и развитие человека как духовная эволюция и духовное развитие протекает как синтезирование и соединение. Соединение ранее разорванного в единое — нечто более ценное и цельное, чем сумма составляющих его частей, — вот что может выступать критерием прогресса человечества. Отсюда закономерность и действительность Богочеловека.

ФРЕЙДИСТ: Но существует ли вообще духовная эволюция человека? Не странно ли говорить о прогрессе духовности в современном мире? Не проще ли будет предположить, что человек остается духовно и душевно неизменным на протяжении всей своей истории, эволюционируя сугубо технически и рационально?

ПЕРСОНАЛИСТ: Несмотря на Ваше стремление избежать иллюзий в мышлении и в жизни, Вы должны признать, что человечество прошло определенный путь от каннибализма каменного века до современных моральных заповедей.

ФРЕЙДИСТ: Практически все моральные заповеди не органичны большинству людей. Они выступают для них *внешними запретами*, подавляющими естественные желания под угрозой наказания.

ПЕРСОНАЛИСТ: Насколько корректно говорить об угрозе наказания применительно к морали в современном обществе? Нравственные заповеди выступают результатом свободного выбора личности.

ФРЕЙДИСТ: Конечно, наказание за неморальное поведение менее очевидно, чем наказание за нарушение закона. Но оно существует. То большинство, для которого мораль есть сила внешнего подавления, находится под прессингом отчуждения от жизни рода. Боязнь такого отчуждения и одиночества заставляет людей подавлять свои желания, что приводит к неврозам.

Верующие же люди находятся еще и под страхом божественного наказания. И подобная боязнь последствий моральных преступлений для современного общества оправдана. Думаю, что вряд ли кто будет отрицать слова Фрейда: «Надо... считаться с тем фактом, что у всех людей имеют место деструктивные, то есть антиобщественные и антикультурные, тенденции и что у большого числа лиц они достаточно сильны, чтобы определить собою их поведение в человеческом обществе»¹³².

Не думаете ли Вы, что идея Богочеловека, предложенная человечеству как итог его эволюции, вместо того чтобы облагородить его, приведет к тому, что восторжествует идея чудовищной раскрепощенности и вседозволенности?

ПЕРСОНАЛИСТ: Вряд ли можно отрицать, что культура и нравственные принципы могут вызывать страдания у множества людей, которые принимают их из боязни быть отвергнутыми обществом. Однако почему общество в целом все же решает принять культуру и мораль? Из инстинкта самосохранения? Очевидно, что такого инстинкта недостаточно, ибо воля к власти и воля к удовольствию бывают сильнее его. Вам остается допустить, что некое меньшинство создает идею Бога, чтобы влиять на большинство и держать его в моральной узде. Но получается, что это меньшинство все же *духовно прогрессирует*. Фрейд пишет: «...Нельзя обойтись без господства меньшинства над массами, потому что массы косны и недалновидны, они не любят отказываться от влечений, не слушают аргументов в пользу неизбежности такого отказа, и индивидуальные представители массы поощряют друг в друге вседозволенность и распушенность»¹³³. Однако Фрейд признает, что в массе появляются некие духовные вожди, которые составляют культурное меньшинство и которые «делаются из противников культуры ее носителями»¹³⁴.

Итак, говоря, что человечество духовно не прогрессирует, Вы противоречите самому себе.

ФРЕЙДИСТ: Действительно, некое меньшинство прогрессирует по отношению к остальным. Но это прогресс не в направлении некоего богочеловеческого бытия, а *прогресс осознания*. Меньшинство осознает ничтожество человеческой природы, зависимость от влечений и благодаря этому учится трезво смотреть на мир. Эта трезвость сначала затуманена из-за необходимости существования религии как инструмента воздействия на массы для их же блага; в настоящее же время культурное меньшинство освобождается от религии при помощи науки, допуская для большинства сохранение идеи Бога как необходимой для выживания человека иллюзии.

¹³² Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. — М., 1989. — С. 96.

¹³³ Там же.

¹³⁴ Там же. — С. 100.

ПЕРСОНАЛИСТ: Итак, Вы полагаете, что культурная элита прогрессирует не в *своем культурном бытии*, *возвышаясь над прежним состоянием*, а в *осознании зависимости своего духовного бытия от материального начала*. Не кажется ли Вам, что такой прогресс невозможен, ибо осознание несовершенства своего нынешнего состояния возможно только *на пути выхода за пределы этого состояния*? Таким образом, даже говоря о *прогрессе осознания*, мы должны говорить о *прогрессе бытия*, а это значит, что идея Богочеловека имеет под собой действительное основание. При этом вряд ли можно говорить о разрушающем воздействии этой идеи на массы, если будет сохранена идея Бога как Абсолюта.

ФРЕЙДИСТ: Таким образом, Вы относитесь к идее Богочеловека не символически, а весьма реалистически. Вы воспринимаете ее не как иллюзию, которую культурное меньшинство может использовать в своих целях, а как необходимый этап развития человеческого рода. Не кажется ли Вам, что она все же иллюзия — *хотя бы только потому, что так сильно отвечает нашим желаниям и потребностям*?

ПЕРСОНАЛИСТ: А для Вас реально все то, что *противоречит нашим желаниям*?. Не кажется ли Вам, что такой способ доказательства реальности философских идей *еще более шаток*? Именно соответствие некой идеи нашим самым возвышенным желаниям делает ее реальной и истинной — ибо человек устремляется в своем бытии к ее реализации.

3. КАТЕГОРИЯ БОГОЧЕЛОВЕКА: ОСНОВАНИЕ И ЗАПРЕДЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО

§ 102

Категория Богочеловека как соединение мифологически-личностной и символической трактовок Бога

Категория Богочеловека — в той мере, в которой она *не отрицает идею Бога*, — обладает значимостью для всех тех людей, которые принимают идею сотворения человека Божественной Личностью по своему образу и подобию. Это дает им возможность обрести *смысл сотворения человека*. Они приходят к пониманию человека не просто как ничтожного существа, отмаливающего грех материального существования, а воспринимают его как *личность, способную своим бытием обогатить Бога как своего Духовного Отца*. Образ Богочеловека дает ответ на вопрос: «Зачем Богу как Абсолютной Гармонии понадобилось создавать такое дисгармоническое существо, как человек?»

Но образ Богочеловека имеет значение и для людей, принимающих Бога как *символ эволюции мира*. Он позволяет им пережить безграничность ду-

ховного совершенствования человека как продолжение совершенствования природы.

Более того, образ Богочеловека *синтезирует* мифологически-личностную, реалистическую трактовку Бога и символически-сверхличную.

§ 103

Богочеловек и разрешение трагического противоречия женского и мужского

Соединение гениальности, святости и героизма с неизбежностью приводит к решению *проблемы трагического противостояния женского и мужского*. Святость как женственная стихия может соединиться с героизмом как мужественностью и гениальностью как *возможностью универсальности* через любовное соединение женщины и мужчины. Именно поэтому можно предположить, что Богочеловек будет *не один, а представит собой любящую и гармонически единую пару — мужчину и женщину*.

Будут ли они соединены общей телесностью — как андрогины в мифе Платона? Этот вопрос представляется не столь существенным — чисто технически биологическая наука может подойти к нему в ближайшем будущем, а его эстетическое и моральное разрешение станет актуальным лишь тогда, когда желающие общей телесности поставят проблему сексуальной, эротической и духовной свободы каждого из двоих.

Спросим глубже: *Будет ли каждый из любящей пары нести богочеловеческие черты?* В той мере, в которой мы занимаем последовательно персоналистическую позицию, нельзя не ответить: *Да*. И в то же время *совместно они также будут составлять единого Богочеловека как нечто сверхперсональное*. Это становится возможным потому, что соединение между ними будет соединением *не необходимости, а свободы*. Именно в таком соединении может быть наиболее полное разрешение противоречия *между любовью и свободой*.

Теперь зададим вопрос, выводящий нас к новой проблеме.

Является ли Богочеловек уделом только будущего человеческого рода? Нет. Ибо мы можем назвать Боголюдьми основателей мировых религий.

§ 104

Основатель мировой религии как Богочеловек

Действительно, в личностях основателей мировых религий неодолимо и трагически мощно соединились гениальность, святость, героизм, их поступки отличаются предельным мужеством, а их сочувствие и любовь не-

сут в себе всю святость женственности. И Христос, и Будда раскрывают себя миру как **единство духовного и душевного, преобразующее плоть — андрогинное единство, родящее их с Божеством как Единым.**

В образе Христа, более близком западному человечеству, мы переживаем поразительный парадокс: *отличие от всего человеческого соединяется в его личности с максимальной человечностью.* Огромная часть человечества принимает за реальность, что Христос не только Сын Человеческий, но и Сын Бога, **воплотившийся и очеловеченный Бог.** Другая часть человечества воспринимает это как аллегория. Однако нельзя воспринимать как аллегория отличие образа Христа от образа *любого другого человека в истории.*

Христос есть Гений, ибо гениальны притчи его, из века в век воздействующие на читателей. Христос есть Святой, ибо его любовь к миру побеждает любую ненависть. Христос есть Герой, ибо имея все телесные возможности уничтожить распявшее его человечество, он прощает его. Более того, он освобождает человека и человечество от первородного греха.

Но вместе с тем Христос есть нечто большее, чем Гений, Святой и Герой. Он выступает соединением этих начал в новом и непостижимом для обыденного рассудка качестве — в Богочеловеке. Довольно жалкими являются те люди, которые называют его «экстрасенсом», «гипнотизером» и т.д. ... Мерками человеческого нельзя измерить Богочеловека. До него можно только возвыситься в соперничании и самосотворении-любви, в которых сгорают узость и оторванность человека *от целостности божественного...*

Образ Будды не так запределен человеку. Будда есть Богочеловек, пришедший освободить *не человечество, а себя для человечества.* Он ближе и понятней обыденному миру. Поэтому путь его личности освещает спокойная улыбка просветления. Но достижение нирваны еще не есть воскресение. Это — предшествующая воскресению ступень — *ступень просветленного, но обезличенного слияния с Бытием.* Воскресение Христа несет в себе **максимальную личностную наполненность.**

Однако основатели мировых религий есть **трагические Боголюди.** Ибо их пример еще не привел к появлению **Богочеловечества.**

§ 105

Богочеловек и Богочеловечество

Идея Богочеловечества означает преобразование всего человеческого рода. Богочеловечество выступает соборным единством Боголюдей и именно это позволяет богочеловеческому началу наиболее полно утвердиться в бытии.

Только в Богочеловечестве Богочеловек теряет трагический и страдательный характер. Разорванное соединяется. Поэтому явление Богочеловечества выступает наиболее глубинным устремлением всех мировых религий и прежде всего — христианства.

Впервые наиболее ярко и последовательно идея Богочеловечества прозвучала в философии Владимира Соловьева. Необходимость выхода человека в человечество и вместе с ним — за свои пределы Соловьев выводит из самой сущности человеческого.

«Положим, каждый человек имеет в жизни свою маленькую особенную роль, — пишет он, — но из этого никак не следует, чтобы он мог довольствоваться только условным, относительным содержанием жизни. В исполнении драмы каждый актер также имеет свою особенную роль, но мог ли бы он исполнять хорошо и ее, если б не знал всего содержания драмы? А как от актера требуется не только чтобы он играл, но чтобы играл хорошо, так и от человека и человечества требуется не только чтобы оно жило, но чтобы оно жило хорошо»¹³⁵.

Идея Богочеловечества не случайно появилась именно в христианской культуре. Тайна Христа не просто в его Богочеловечности. Сказать так — значит постичь лишь половину истины. *Тайна Христа заключается в том, что он есть Богочеловек, предложивший всем путь Богочеловечества*. И эта тайна взывает ко всем проникнувшим к ней: путем Христа должен пойти каждый. И это путь Богочеловечества, лишенный трагической распятости *одинокого* Богочеловека. Уже сам факт явленности Бога в мире в человеческом облике говорит о том, что каждый должен и может идти по этому пути.

Нельзя не согласиться с Бердяевым, который пишет: «Бог без человека, Бог бесчеловечный был бы Сатаной, не был бы троичный Бог. Основной миф христианства есть драма любви и свободы, разыгравшаяся между Богом и человеком, рождение Бога в человеке и рождение человека в Боге. Явление Христа-Богочеловека и есть совершенное соединение двух движений — от Бога к человеку и от человека к Богу, окончательное порождение Бога в человеке и человека в Боге, осуществление тайны двуединства, тайны богочеловечности»¹³⁶.

Богочеловечество есть человечество, принципиально изменившее свои отношения с космосом. Это происходит через одухотворение отношений с космосом. Космос перестает быть силой, чуждой и противоположной человеку, все духовное и вечное в нем открывается навстречу

¹³⁵ Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения: В 2 т. — М., 1989. — Т.2. — С. 31.

¹³⁶ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. — М., 1994. — С. 129.

человеку. «В духовном... человеке, — говорит Бердяев, — в духовном роде человеческом, в Богочеловечестве пребывает космос, все творение. Космос отделился от падшего человека и стал внешней, поработавшей его природой. Космос возвращается к возрожденному, духовному человеку. В духовном мире космос пребывает внутри человека, а не вне его, как человек пребывает внутри Бога. Человек по природе своей есть микрокосм, в нем заключены все сферы космической действительности, все силы космоса»¹³⁷.

Итак, Богочеловечество выступает действительной перспективой человеческого рода, если мы в самом деле принимаем идею его духовного эволюционирования. Но мы должны констатировать и другое: соединение святости, героизма и гениальности — бесконечно сложное дело. Вся человеческая история есть подтверждением этому.

Но идея Богочеловечества не более утопична, чем любая другая идея, допускающая духовную эволюцию человека и человечества. *Если идея Богочеловечества — утопия, то утопией является сама духовная эволюция человечества.* При этом в идее Богочеловечества подается устремленность к Истине, Добру и Красоте всего человеческого рода. В отличие от коммунистической утопии, в которой Истина, Добро и Красота принимают *историческое* и *социально-классовое звучание*, перерождаясь в свою противоположность без идеи Бога как Абсолюта, учение о Богочеловечестве говорит о вечности и абсолютности Истины, и Добра, и Красоты. И в том, что такая идея может оказать облагораживающее воздействие на современное человечество с его внешними и внутренними глобальными катаклизмами — угрозой появления новых видов оружия массового уничтожения, экологическим кризисом, религиозными войнами, — высшее доказательство истинности и действительности идеи Богочеловечества. И если идея Богочеловечества как максимальный порыв мировых религий сможет *предотвратить хоть один религиозный конфликт* — например, глобальный конфликт мусульманства и христианства, — уже в этом проявится ее значимость для нашей эпохи.

Итак, *идея Богочеловечества возможна только как планетарная, всекосмическая идея, а не идея нации или расы.* Это идея *общего духа*, а не *общей крови*. Однако здесь возникает совсем другая проблема. Могут ли Богочеловек и Богочеловечество выступать результатом *лишь духовной эволюции человека?*

¹³⁷ Там же. — С. 135.

§ 106

*Духовная и душевная эволюция человека.
Эволюция личности*

Выражает ли идея духовной эволюции всю полноту развития человеческого бытия? Или иначе: только ли духовная эволюция противостоит материальной? Приведенные выше рассуждения позволяют нам говорить также о необходимости *душевной эволюции человека*. Духовная и душевная эволюции должны дополнить друг друга и соединиться — именно это будет означать действительную *эволюцию личности*.

В эволюции личности сливаются пути эволюционирования мужского и женского начал. Это понятие во многом близко понятию *актуализации личности*, но конкретизирует его, задавая ему смысл и направленность.

Идея эволюции личности означает, что выход за пределы человеческого не должен привести к нивелированию уникальности каждого человека, что на этом пути всеобщее не должно подавлять особенное.

И вместе с тем в идее эволюции личности содержится устремленность не только *отдельного* человека, *но и всего социума*. Только на этом пути возможно действительное эволюционирование человеческого. Однако в идее эволюции личности выражена первичность личностного начала по отношению к общественно-коммуникационному в человеческом бытии.

Отменяет ли идея эволюции личности идею *духовной эволюции*? Нет, точно так же, как и идею *душевной эволюции* человека и человечества. Для каждой личности на том или ином этапе развития может быть актуальным либо *духовное*, либо *душевное* развитие. Другое дело, что эти пути эволюционирования должны в конце концов гармонически соединяться в каждой личности.

Смыслом и ориентиром эволюции личности могут быть названы идеи Богочеловека и Богочеловечества. И наоборот, идеи Богочеловека и Богочеловечества обретают смысл лишь в результате свободной эволюции личности.

Однако здесь было бы уместно рассмотреть возможные возражения против такого ее понимания. Представим на этот раз диалог персоналиста, выражающего авторскую позицию, с марксистом.

§ 107

*Богочеловек и Богочеловечество в их отношении
к человеку и человечеству:
диалог персоналиста и марксиста*

МАРКСИСТ: И все-таки, не кажется ли Вам, что идея Богочеловечества есть превращенная и мистифицированная идея коммунизма? Такой сторонник этой идеи, как Бердяев, в молодые годы и сам был марксистом.

ПЕРСОНАЛИСТ: А сам коммунизм не выступает ли материалистической трансформацией идеи Царства Божьего на земле? Только Вы удаляете из него идеи Бога и бессмертия личности, что и приводит к саморазрушению Вашей утопии.

МАРКСИСТ: Но где у Вас гарантия, что идея Богочеловечества не приведет к таким последствиям?

ПЕРСОНАЛИСТ: Гарантия этого и заключается в принятии идеи Бога и бессмертия личностного начала, более того — в конструктивном соединении идеи Бога и человека. Практика коммунизма показала — **без идеи Бога не может нарастать одухотворение и одушевление человека.** А без одухотворения и одушевления человека все проекты социального переустройства приводят к тоталитарной деспотии и уничтожению свободы миллионов ради их «счастья». Заметьте, я не говорю об экономическом и социальном переустройстве общества — они должны идти *естественным путем.* Речь идет о *духовной и душевной метаморфозе человека* — нарастание в его бытии Истины, Добра, Красоты. Поэтому **явление личности Богочеловека первично по отношению к явлению Богочеловечества.** В противном случае идея Богочеловечества может принять все черты коммунистической или фашистской утопии. **Именно личностное начало в идее Богочеловечества порождает соборность, а не наоборот.**

МАРКСИСТ: Вы говорите о каких-то абстрактных и внеисторических Истине, Дobre и Красоте как основаниях идеи Богочеловечества в отличие от идеи коммунизма. Практика нашей жизни не подтверждает их существования. С другой стороны, Ваш Богочеловек мало чем отличается от гармонически развитой личности коммунизма, свободно живущей в обществе свободных. Таким образом, если убрать деформации идеи и практики коммунизма, отказаться от утопической задачи экономического и социального регулирования, не станет ли идея коммунизма более реальной и значимой для людей, чем идея мифического Богочеловечества? Зачем усложнять простые вещи?

ПЕРСОНАЛИСТ: Во-первых, именно учение о конкретно-историческом и классовом характере Истины, Добра и Красоты, а также принципов

морали привело к весьма деструктивным последствиям. Реальность же *на-дисторических* Истины, Добра и Красоты в *истории* доказывает факт общения разных культурных эпох и регионов. Если бы не было абсолютных и универсальных Истины, Добра и Красоты, культура не могла бы иметь глубинной преемственности, что противоречит реальности. Конечно, существует относительное добро, относительная истина, красота и т. д., но они не соединяют, а разъединяют людей, их относительность противостоит оду хотворению и персонализации человека.

Во-вторых, Богочеловек отличается от «гармонически развитой личности коммунизма» тем, что образ его имеет более конкретный характер. Постараюсь пояснить это. Во всех известных культурах, которые пережили хотя бы столетие, существует идея Бога, которая в наиболее мощной форме объединяет идею личности и идею совершенства. *Идея Бога — это сконцентрированное в личности универсальное совершенство мира.* Отсюда ее сильнейшее очищающее воздействие на человека. Соединение идеи Бога с идеей человека с необходимостью раздвигает и возвышает перспективы человеческого рода. Поэтому идея Богочеловека для человечества эпохи мировых религий экзистенциально значит куда больше, чем «гармонически развитая личность коммунизма», а идея коммунизма не способна заменить идею Богочеловечества.

МАРКСИСТ: Не кажется ли Вам, что современное человечество стало достаточно атеистическим, чтобы всерьез принимать Ваши термины как значимые для него?

ПЕРСОНАЛИСТ: Вы правы, но лишь отчасти. Обращу Ваше внимание на два существенных обстоятельства:

1. Идея Богочеловека обладает значимостью и для тех людей, которые принимают Бога в качестве символа развития мира. Она дает им морально-символическое выражение перспектив духовного развития человека и человечества.

2. С другой стороны, опять хотелось бы сакцентировать Ваше внимание на том, что атеизм сам выступает религией, но по отношению к христианству или к другим религиям он является более примитивной религией, *неоязычеством*. Эта религия вместо личности и сверхличности Бога ставит в основу мирового процесса некую Абсолютную Необходимость (Неотвратимость, Неизбежность) — как безличную судьбу мира, что соответствует древнейшим воззрениям человека. При этом науке отводится та же роль, которая ранее отводилась первобытной магии, — роль заклинателя мировой необходимости. Понятно, что в таком случае человеческая свобода как свобода духовного и душевного начала отрицается. Она всецело подчиняется необходимости, выступая способом приспособления и подчинения ей. Идея Богочеловека и Богочеловечества могут дать атеизму как неоязычеству возможность пройти эволюцию от бытия необходимости к бытию свободы.

§ 108

Выводы и перспективы.

*Богочеловек как образ, символ и категория
духовной и душевной эволюции человека*

1. Трагическое противоречие человека и Бога может иметь конструктивное и деструктивное разрешение. Результатом конструктивно разрешения выступает идея Богочеловека.

2. Богочеловек может быть понят как *единство гениальности, святости и героизма*, а также как *андрогинное единство женского и мужского начал*. Таким образом, категория Богочеловека имеет прежде всего этическую наполненность. Поднимая вопрос о Богочеловеке, метаантропология становится *метаэтикой*.

3. Мы можем понимать в качестве Боголюдей основателей мировых религий, соединивших гениальность, святость и героизм.

4. Отсюда понятно, что Богочеловек может быть образом, символом и категорией духовной и душевной эволюции человека. *Это категория, в которой выражена возможность разрешения всех трагических противоречий человеческого бытия*. Возможность достижения бытия Богочеловека — это возможность духовной и душевной эволюции человека и человечества, понятой как эволюция личности.

5. Эволюцию личности человека можно определить как *поступательное развитие человеческих качеств и возможностей по направлению к тому бытию, которое мы назвали богочеловеческим*. Идея Богочеловека может выступать критерием эволюции личности человека, избавляющим ее от *односторонности и бесчеловечности*.

Прояснив значимость идеи Богочеловека и Богочеловечества для современной культуры, мы вновь приходим к вопросу: Как личность может соединить в себе черты Гения, Святого и Героя? Бесконечная сложность такого соединения приводит только к одному ответу: между Человеком и Богочеловеком должны быть *промежуточные* этапы и пути, выражающие новое качество личностного бытия человека.

Какие это этапы и пути? Ответу на этот вопрос посвящена последняя лекция.

СПИСОК РЕКОМЕНДОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н. Философия свободного духа. — М., 1994.
2. Бердяев Н. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Философия свободного духа. — М., 1994.

3. *Бердяев Н.* Самопознание. — М., 1991.
4. *Гаврилюк Т.* Людина перед очима трансцендентного та трансцендентне в очах людини // *Філософська думка.* — 2006. — № 2.
5. *Соловьев Вл.* Чтения о Богочеловечестве // *Сочинения: В 2 т.* — М., 1989. — Т. 2.
6. *Тоффлер О.* Особистість майбутнього // *Генеза.* — 1996. — № 1.
7. *Философская антропология: словарь* / Под редакцией Н. Хамитова. Издание 2-е. — К.: КНТ, 2014.
8. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // *Сумерки богов.* — М., 1989.
9. *Фромм Э.* Может ли человек преобладать // *Э. Фромм. Ради любви к жизни.* — М., 2000.
10. *Фромм Э.* Ради любви к жизни // *Там же.*
11. *Хамитов Н., Крылова С.* Философский словарь. Человек и мир. — К., 2006.
12. *Хамитов Н., Крылова С.* Этика: путь к красоте отношений. Метаантропологический анализ. — Издание 2-е, дополненное и исправленное — К.: КНТ, 2014.
13. *Честертон Г. К.* Вечный человек. — М., 1991.
14. *Тейяр де Шарден.* Феномен человека. — М., 1987.
15. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. — М., 1991.

Сверхчеловек и Метачеловек как пути к Богочеловеку. Противоречие между ними

1. СВЕРХЧЕЛОВЕК: ЕДИНСТВО ГЕНИЯ И ГЕРОЯ.
2. ПУТЬ МЕТАЧЕЛОВЕКА: СОЕДИНЕНИЕ ГЕНИАЛЬНОСТИ И СВЯТОСТИ.
3. ЭВОЛЮЦИЯ ЛИЧНОСТИ КАК РАЗРЕШЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ СВЕРХЧЕЛОВЕЧЕСКОГО И МЕТАЧЕЛОВЕЧЕСКОГО.

§ 109

Предварительное замечание

В предыдущей лекции мы увидели, что соединение Гения, Святого, Героя требует промежуточных эволюционных ступеней. Попробуем предположить возможность соединения **качеств триады Гений—Святой—Герой** по два. Получим *три возможности*:

- 1) *гениальность*, соединенная с *героизмом*;
- 2) *гениальность*, соединенная со *святостью*;
- 3) *героизм*, соединенный со *святостью*.

Очевидно, что *наиболее проявленным в истории человеческого воображения и поступков является путь, соединяющий героизм и святость*. Вспомним Героя любой мифологии, который сражается с Чудовищами Хаоса, — Гильгамеша, Геракла, Тесея. Вспомним образы христианской мифологии — Георгия Победоносца и архангела Михаила. С другой стороны, все личности, оставившие героический след в истории как **вожди народов**, в той или иной степени пытались окружить себя ореолом святости или хотя бы сакральности. Тут весьма показателен Александр Македонский, объявивший себя сыном Зевса и сам поверивший в это. Такая вера придала ему нечеловеческую жестокость по отношению ко всем, противящимся его воле. На памяти XX века освящение образов таких вождей, как Сталин и Гитлер...

Так идея соединения героизма и святости, столь плодотворная в мифологии, переходя в реальность поступка, приобретает разрушительные черты.

Абсолютное соединение героизма и святости характерно для языческих культур. В христианстве абсолютность этого соединения утрачивается. Пути героизма и святости расходятся, святость обретает собственную сти-

хию. Христианские святые не обязательно герои — часто они приобретают святость вопреки героическому — властвуя над плотью, они не развивают ее, а умирляют и преодолевают.

Героизм как таковой не становится в христианской культуре основанием для святости. Напротив, святость рассматривается как высший героизм. Неоязыческие тоталитарные режимы XX века могли возникнуть только как отрицание христианства.

Но историческое христианство с его культом святости пыталось соединить устранение от жизни со стихией героизма и воли к власти, с активным *освящением стихии героизма*. Наиболее ярко это проявилось в католицизме. Здесь идея монашества дополняется практикой создания монашеско-рыцарских орденов, создаваемых изначально для ведения крестовых походов. Но эта практика часто приводила к победе *либо* героизма, *либо* святости.

Очевидна невозможность соединить святость и героизм без идеи творчества и гениальности. Только творчество и гениальность как его высшее проявление реально переводят волю к власти и волю к состраданию в некое более высокое качество — *вдохновение*. Святость без идеи творчества есть отчуждающее преклонение перед Божеством, героизм вне гениальности — материальное самовозвеличивание, также приводящее к отчуждению и одиночеству.

Однако *гениальность сама по себе еще не соединяет героизм и святость*. И в той мере, в которой она не может сразу и мгновенно соединиться со святостью и героизмом, актуальными становятся *два первых* пути к Богочеловеку — путь соединения *гениальности и героизма*, а также — *гениальности и святости*.

Назовем первый *путем Сверхчеловека*, а второй — *путем Метачеловека*. Что они означают и каково отличие между ними?

1. СВЕРХЧЕЛОВЕК: ЕДИНСТВО ГЕНИЯ И ГЕРОЯ

§ 110

Путь Сверхчеловека: возможность демонического

Идея Сверхчеловека в философии впервые была высказана Фридрихом Ницше. Для него Сверхчеловек выступает следующим эволюционным звеном вида «гомо сапиенс». В этом смысле ценность человека для Ницше — промежуточная. «Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, — говорит Ницше, — канат над пропастью.

Опасно прохождение, опасно остаться в пути, опасен взор, обращенный назад, опасны страх и остановка.

В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и уничтожение»¹³⁸.

Идея Сверхчеловека у Ницше явилась закономерным следствием теорий эволюции конца XIX века, в том числе и теории Дарвина. Если человек произошел от неких звероподобных предков, то необходимо допустить, что его нынешнее состояние может быть представлено как основание для более высокого. Сверхчеловек станет по отношению к современному человеку тем, чем для последнего является обезьяна.

Перепополненный желанием превзойти человека и человеческое, Ницше пишет:

«Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором.

Вы совершили путь от червя к человеку, но многое в вас еще осталось от червя. Некогда были вы обезьяною, и даже теперь еще человек больше обезьяна, чем иная из обезьян»¹³⁹.

При этом Ницше говорит прежде всего об *эволюции воли к власти*, принимающей в конце концов формы *биологического и социального доминирования*. Именно эти черты Сверхчеловека Ницше пытаются воплотить в своем бытии вожди тоталитарных государств XX века. Такое понимание и «бытие» Сверхчеловека приводит к *бесчеловечности, в которой утрачивается и всякое «сверх»*.

Ницше отбрасывает идею Бога, *заменяя* ее идеей Сверхчеловека. Поэтому воля к власти, наполняющая этого Сверхчеловека, приводит его к неспособности очистить волю к власти и направить внутрь себя. Отрицание Бога ведет к отрицанию смысла дальнейшего эволюционирования Сверхчеловека. Сверхчеловек замыкается в себе — в своей смертной телесности и во власти над смертной телесностью.

Но в своем личном бытии Ницше противостоит такому Сверхчеловеку. В его экзистенции соединяются реально существующая гениальность и жажда героизма.

Поэтому если мы захотим найти *конструктивный смысл Сверхчеловека*, то, вероятно, его можно было бы определить **как личность, соединившую гениальность и героизм.**

¹³⁸ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М., 1990. — С. 14.

¹³⁹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М., 1990. — С. 14.

§ 111

*Конструктивный смысл Сверхчеловека:
единство гениальности и героизма*

Внешняя воля к власти, замкнувшись на себе, приходит к тупику и разрушению. Поэтому *воля к власти над собой*, развивающаяся во вдохновение самосотворения как гениальность, должна быть ведущей в образе Сверхчеловека. Это прекрасно выразил Иван Ефремов:

«Люди обычные повинуются тысячелетним законам, выросшим из здорового опыта поколений. Они связаны необходимостью жизни, верой и службой богам и власти. Великий человек ставит себя превыше всего общечеловеческого, разрушая устои бытия, и совершает вечную ошибку, сводящую на нет его деяния и низвергающую в бездну Тьмы. Богоравные люди только тогда приносят счастье, когда они не имеют власти: философы, врачи, поэты или художники»¹⁴⁰.

В идее Сверхчеловека концентрируется то могущество по отношению к природе и миру, которым не обладает сегодняшний человек. Это подъем на новую высоту общения с миром и преодоления противоречий мира. Поэтому П. Д. Успенский абсолютно прав, когда говорит о глубочайшей древности идеи Сверхчеловека. «Народная мудрость всех веков и племен понимала, что человек, каков он есть, не способен сам устроить свою жизнь; народная мудрость никогда не считала человека достижением, венчающим творение. Она правильно оценивала место человека, принимала и допускала ту мысль, что могут и должны быть существа, которые, хотя они тоже являются людьми, все же стоят гораздо выше обыкновенного человека, сильнее его, сложнее, «чудеснее»»¹⁴¹.

Культура Европы Нового и Новейшего Времени, сделав своим ведущим началом эмпирическую науку, отчуждается от идеи Сверхчеловека. Живая мощь сверхчеловеческого начала, которая лучится из всех мифологий, не может проникнуть в мир, отгородившийся от действительности стеной вульгарного рационализма. «Лишь тупая и стерилизованная мысль последних столетий европейской культуры, — говорит Успенский, — утратила соприкосновение с идеей сверхчеловека и поставила своей целью человека, каков он есть, каким он всегда был и всегда будет. За этот сравнительно короткий период европейская мысль так основательно забыла идею сверхчеловека, что когда Ницше бросил ее Западу, она показалась новой, оригинальной и неожиданной. В действительности же она существовала с самого начала известного нам человеческого мышления»¹⁴².

Вместе с тем Успенский показывает, что идея Сверхчеловека постоянно

¹⁴⁰ Ефремов И. Таис Афинская. — К., 1993. — С. 380.

¹⁴¹ Успенский П. Д. Новая модель Вселенной. — Спб., 1993. — С. 128.

¹⁴² Успенский П. Д. Новая модель Вселенной. — Спб., 1993. — С. 128.

всплывает в любом времени. Она спит в коллективном бессознательном, готовая пробудиться и овладеть умами. «Что такое «наполеоновская легенда» и все сходные с ней легенды, как не попытка создать новый миф о сверхчеловеке? Массы по-своему еще живут с идеей сверхчеловека; их не удовлетворяет человек каков он есть; и литература, предназначенная для масс, неизбежно преподносит им сверхчеловека»¹⁴³.

Но внешнего могущества недостаточно для обретения конструктивного смысла Сверхчеловека. Такое могущество приводит к нарушению гармонии человека со средой и к трагическому финалу, который завершается счастливым концом лишь в романах и фильмах. Необходимо внутреннее могущество, могущество собственного духа, переход воли во вдохновение. Именно это порождает Сверхчеловека в конструктивном смысле этого слова. Но такой переход бесконечно сложен. Во вдохновении часто утрачивается героизм и внешнее могущество. С другой стороны, и стихия вдохновения поглощается волей к власти над внешним миром. Лишенные святости, гениальность и героизм с трудом соединяются вместе.

Именно поэтому путь Сверхчеловека как путь соединения гениальности и героизма должен быть *уравновешен другим путем*.

2. ПУТЬ МЕТАЧЕЛОВЕКА: СОЕДИНЕНИЕ ГЕНИАЛЬНОСТИ И СВЯТОСТИ

§ 112

Метачеловек: мужское или женское начало?

Под Метачеловеком можно понимать то запредельное состояние человеческого, в котором соединяется гениальность и святость. Это соединение означает *одушевление гениальности*, входящей в стихию нравственного, и *одухотворение святости*, перестающей быть лишь пассивным подчинением извне заданным нравственным заповедям.

Гениальность становится более плодотворной. Возрастает терпимость по отношению к идеям предшественников и современников, проявляется желание *концентрироваться на моменте сходства, а не различия*. Критика идей заменяется их развитием; отрицание возвышается до синтезирования.

В святость же входит идея творчества, поднимая ее от жалости к мировому несовершенству до любви к совершенствующемуся. *Любовь-преклонение* перед Абсолютом доводится до *любви-самосотворения*, которая возвышает к Абсолюту.

Исходя из всего сказанного в предыдущих параграфах, можно пред-

¹⁴³ Там же.

положить, что Метачеловек есть результат эволюционирования женского начала; метачеловеческое поэтому с необходимостью соединяется со сверхчеловеческим как мужским. Это единство и составит богочеловеческое.

Однако тут необходимо сделать несколько принципиальных замечаний.

§ 113

Проблема слияния метачеловеческого и сверхчеловеческого

Мужское начало должно развивать в себе и *сверхчеловеческое*, и *метачеловеческое*. То же самое касается и женского начала. Лишь в этом случае их соединение будет соединением не необходимости, а свободы. Именно такое соединение мы можем назвать андрогинным — действительной любовью-целостностью, побеждающей скуку обыденности и тоску предельного бытия.

И все же мы можем говорить об устремленности к метачеловеческому *от* сверхчеловеческого и наоборот. Вероятно, в разных личностях первичным будет *либо* сверхчеловеческое, *либо* метачеловеческое. При этом сверхчеловеческое и метачеловеческое не обязательно совпадают с физиологическим полом — именно потому, что в конце концов они должны соединиться в одной личности независимо от ее пола.

3. ЭВОЛЮЦИЯ ЛИЧНОСТИ КАК РАЗРЕШЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ СВЕРХЧЕЛОВЕЧЕСКОГО И МЕТАЧЕЛОВЕЧЕСКОГО

§ 114

Эволюция личности как проблема нашего времени

В наше время становится особенно очевидным несовершенство человека и его беспомощность по отношению к им же самим созданным силам. Нарастает и множится экологический кризис. Появляются и эволюционируют специфические болезни цивилизации XX века, например СПИД. Вместе с тем мы становимся свидетелями духовного кризиса современного человека, заключающегося в том, что технический и моральный прогресс противостоят друг другу. Слова П. Д. Успенского удивительно точно выражают ситуацию:

«Человек — по преимуществу переходная форма, постоянная только в

своих противоречиях и непостоянстве, движущаяся, становящаяся, изменяющаяся на наших глазах. Даже без какого-то особого исследования ясно, что человек — совершенно не определившееся существо, сегодня иное, чем вчера, завтра иное, чем сегодня. В человеке борется столько противоположных начал, что их совместное гармоническое существование, гармоническое сочетание совершенно невозможно. Этим объясняется, почему невозможен «положительный» тип человека»¹⁴⁴.

Необходимость духовной эволюции все более открывается мыслителям XX века как необходимость выживания вида «гомо сапиенс». Способ мышления Нового Времени, представляющий человека абсолютно законченным существом, которое нужно «просветить» о своей природе, отходит в прошлое. Успенский так характеризует его:

«...Обычное мышление склонно считать человека более законченным типом, чем он является в действительности. Такой же наивный взгляд на человека лежит в основе современных социальных наук и теорий. Все эти теории имеют в виду только человека и его будущее. Они хотят или стремятся предвидеть будущее человека и рекомендуют лучшее, с их точки зрения, чтобы организовать жизнь человека, дать человеку счастье, освободить от ненужных страданий, от несправедливости и т. д. Но люди не видят, что попытки насильственного применения таких теорий к жизни приводят в результате только к увеличению страданий и несправедливости»¹⁴⁵. Однако эволюция личности как духовная и душевная эволюция человека не есть процесс, подобный росту дерева, совершающийся сам собой, без осознания и усилий. «У человека такая эволюция может быть только сознательной, — пишет Успенский. — Бессознательно у него происходит только вырождение»¹⁴⁶.

Идея духовного и душевного эволюционирования человека, символически выраженная нами в образах Богочеловека, Сверхчеловека и Метачеловека, не может стать некой социальной утопией. Духовное и душевное эволюционирование и выбор пути эволюционирования — *дело свободной персоны*. Мы можем лишь констатировать неизбежность такой эволюции и описать возможные противоречия на ее пути.

Одним из фундаментальных противоречий эволюции личности является противоречие сверхчеловеческого и метачеловеческого.

¹⁴⁴ Успенский П. Д. Новая модель Вселенной. — С. 132.

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ Там же. — С. 136.

§ 115

*Противоречие сверхчеловеческого
и метачеловеческого
как основное противоречие нашего времени*

Сверхчеловеческое — даже в его конструктивном смысле — весьма сильно дискредитировало себя в XX веке. Ведь именно вожди тоталитарных общностей XX века пытались соединить в своем бытии «гениальность» и «героизм», выделяя себя в особый тип человека. С другой стороны, именно идея метачеловеческого как соединения гениальности и святости в нашем столетии весьма плодотворно проявила себя в целом ряде мыслителей и государственных деятелей Запада и Востока. Это путь ненасилия, свободы личности и всеединства Николая Бердяева, Шри Ауробиндо, Индиры Ганди, Мартина Лютера Кинга.

Однако мы все же должны говорить о *синтезировании* сверхчеловеческого и метачеловеческого начал, потому что именно соединение этих начал может означать *действительное преобразование человеческой природы*. Только разрешение противоречия сверхчеловеческого и метачеловеческого, а не бегство от него, может выводить человечество к той эволюции личности, триумфу самосотворения, которая способна преодолевать глобальные проблемы человечества на пороге III тысячелетия. Эти проблемы можно преодолеть лишь с *позиций принципиально более высокой духовности и душевности*. Именно поэтому противоречие сверхчеловеческого и метачеловеческого может быть названо *основным противоречием нашего времени*.

Бегство от противоречия сверхчеловеческого и метачеловеческого — это бегство от эволюции и свободы человека. Более того, это бегство от самой жизни. Это бегство от жизни, понятой как нечто биологическое, и бегство от подлинно человеческой жизни — *духовной и душевной, жизни личности*.

§ 116

Выводы и перспективы.

*Эволюция личности:
преодоление пределов мужского и женского*

1. К богочеловеческому бытию ведут пути Метачеловека и Сверхчеловека. Именно разрешение противоречия между ними и порождает богочеловеческое.

2. Под **сверхчеловеческим** можно понимать **соединение гениальности и героизма**, под **метачеловеческим** — **соединение гениальности и святости**. В своем единстве эти начала и порождают **соединение гениальности, святости и героизма**, которое может быть понято *лишь как единство мужского и женского начал и выход за их пределы*.

3. Все это позволяет нам углубить понятие духовной и душевной эволюции как эволюции личности. **Духовная эволюция человека и его душевная эволюция во многом соответствуют тому, что мы назвали сверхчеловеческим и метачеловеческим**. Если духовность трактовать как *доминирующий принцип мужского*, а душевность — как *доминирующий принцип женского*, то сверхчеловеческое и метачеловеческое могут быть поняты как **пути развития мужского и женского**. И вместе с тем они должны соединяться в *каждой* личности.

4. Единство сверхчеловеческого и метачеловеческого в эволюции каждой личности предполагает и телесное преображение человека, ибо *более целостное содержание* требует новой формы.

5. **Итак, духовная и душевная эволюция как эволюция личности в своей перспективе есть объединение сверхчеловеческого и метачеловеческого начал в личности Богочеловека, что приводит к глубинному изменению бытия мужчины и женщины**. Это освобождение мужского и женского *от замкнутости в своих пределах*. Их взаимоотношения становятся взаимоотношениями не необходимости и зависимости, а **свободы**. В этом — истинное разрешение трагического противоречия мужского и женского, глубинное преодоление одиночества и сиротства человека в Бытии.

Понятая таким образом, духовная и душевная эволюция наполняет смыслом бессмертие личности и поднимает любовь мужчины и женщины над стихией обыденности и времени.

СПИСОК РЕКОМЕНДОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // Философия свободного духа. — М., 1994.
2. Гончаренко Н. Гений в искусстве и науке. — М., 1991
3. Киселев В. Мартин Лютер Кинг: путь ненасилия // Философская и социологическая мысль. — 1995. — № 3-4.
4. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М., 1990.
5. Тоффлер Э. Шок будущего. — М., 2002.
6. Успенский П. Новая модель Вселенной. — СПб., 1993.
7. Философская антропология: словарь / Под редакцией Н. Хамитова. Издание 2-е. — К.: КНТ, 2014.

8. *Фролов И. Г.* Перспективы человека. — М., 1983.
9. *Фромм Э.* Ситуация человека — ключ к гуманистическому психоанализу // Проблема человека в западной философии. — М., 1988.
10. *Хамитов Н.* Сверхчеловек и Бог // Философская и социологическая мысль. — 1995. — № 3-4.
11. *Хамитов Н.В.* Майбутнє екзистенціалу «свобода» // Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи. — К., 2005.
12. *Хамитов Н., Крылова С.* Философский словарь. Человек и мир. — К., 2006.
13. *Хамитов Н., Крылова С.* Этика: путь к красоте отношений. Мегаантропологический анализ. — Издание 2-е, дополненное и исправленное — К.: КНТ, 2014.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проблема смысла жизни

Проблема смысла жизни решается каждым самостоятельно. Здесь не может быть готовых рецептов и предписаний. Самые мудрые назидания умолкают перед пониманием того, что каждый человек — особая Вселенная, достойная свободы и *собственной* жизни.

Однако проделанный нами поиск пределов человеческого все же позволяет сказать нечто общезначимое о проблеме смысла жизни.

Смысл жизни — в нарастании полноты жизни, которая не ущемляет полноту жизни других людей. Такое нарастание полноты жизни, вероятно, возможно только через **осуществление эволюции личности от обыденности к чему-то яркому и запредельному** — вдохновению самосотворения и обретению своей неповторимой личностной гармонии.

И тогда жизнь человека перестанет восприниматься случайностью, возникшей между безднами рождения и смерти. Она перестанет восприниматься тенью, идущей сквозь ветер времени и растворяющейся в сумерках смерти. Она перестанет восприниматься вспышкой суетных и проходящих желаний над бездной чуждой и равнодушной Вечности.

Человеческая жизнь сама станет Вечностью и наполнит окружающее Вечное смыслом и новизной.

ПОСЛЕСЛОВИЕ ко второму изданию

Итак, в ходе нашего курса лекций мы убедились, что бытие мира дано нам только через человеческое бытие. А человеческое бытие открывается каждому из нас только как бытие мужчины и женщины.

Фатальность такого антропоцентризма размыкается тем, что человек — это существо, постоянно выходящее за свои пределы.

Для каждого из нас возможно бытие-за-пределами мужского и женского. Это *бытие личности*. Такое бытие позволяет любому человеку познать не просто бытие *мира*, а бытие *миров*, бытие *все-мирности*. Более того, личностное бытие позволяет нам *включиться* в бытие все-мирности как бытие множества миров. Магия творящего бытия личности делает чужое *иным*, а потустороннее - внутренним. Это еще один из аспектов метаантропологии.

Поэтому категории «бытие» и «ничто» входят в наше существование не только через категории «время» и «смерть», но и через категории «Вечность» и «бессмертие». Личность как *бытие-в-мирах*, *бытие-во-всемирности*, способна подняться над временем и смертью.

Или иначе: личность способна подняться над временем и смертью только как *бытие-в-мирах*, *бытие-во-всемирности*.

Но размышление над этим требует уже новой книги.

Навчально-довідкове видання

Хамітов Назіп Віленович

**ФІЛОСОФІЯ:
БУТТЯ. ЛЮДИНА. СВІТ**

від метафізики до метаантропології

Курс лекцій

*3-є видання,
виправлене і доповнене*

(російською мовою)

Текст у редакції автора.

Підписано до друку 25.09.2015.

Формат 60x84 1/16. Умов.-друк. арк. 18,6.

Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman

Друк офсетний.

Тираж 300 прим.

Зам. №

ТОВ «КНТ»

Тел. (099)-232-40-59, (096)555-19-80

E-mail: knt2012@ukr.net

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи

ДК № 581 від 03.08.2001.