

Предметом исследования являются  
свобода, отчуждение  
и идентичность человека;  
рациональность  
научного знания;  
феномен общения  
в методологическом  
и онтологическом  
аспектах проблемы;  
сущность и формы  
творческого процесса;  
соотношение  
общего и особенного  
в условиях глобализации.



ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ • ВЫПУСК ВТОРОЙ



# ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

СБОРНИК  
НАУЧНЫХ ТРУДОВ



МГУ им. М. В. Ломоносова

МОСКОВСКИЙ  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ  
им. М. В. ЛОМОНОСОВА  
ФАКУЛЬТЕТ  
ГОСУДАРСТВЕННОГО  
УПРАВЛЕНИЯ  
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ  
ГУМАНИТАРНЫХ ФАКУЛЬТЕТОВ

## Философия и социальная теория

Сборник научных трудов  
Выпуск второй

Составитель,  
ответственный редактор  
Г. Г. Кириленко

Главный редактор  
издательских проектов  
В. М. Быченков

Сборник посвящается  
250-летию  
Московского университета.  
В пяти разделах представлены  
статьи, посвященные  
актуальным проблемам  
философской антропологии,  
онтологии, гносеологии  
и методологии науки,  
философии техники,  
социокультурной теории,  
глобалистики.



МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМ. М. В. ЛОМОНОСОВА  
ФАКУЛЬТЕТ ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ  
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ ГУМАНИТАРНЫХ ФАКУЛЬТЕТОВ

*К 250-летию Московского университета*

**ФИЛОСОФИЯ  
И  
СОЦИАЛЬНАЯ  
ТЕОРИЯ**

**СБОРНИК  
НАУЧНЫХ ТРУДОВ**

**ВЫПУСК ВТОРОЙ**



**МОСКВА  
2004**

**ФИЛОСОФИЯ  
И  
СОЦИАЛЬНАЯ  
ТЕОРИЯ**

**СБОРНИК  
НАУЧНЫХ ТРУДОВ**

**СОСТАВИТЕЛЬ,  
ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР  
КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК  
Г. Г. КИРИЛЕНКО**



**МОСКВА  
2004**

ББК 87.3

Ф 56

*Утверждено*  
*кафедрой философии гуманитарных факультетов*  
*факультета государственного управления*  
*Московского государственного университета*  
*им. М. В. Ломоносова*

Составитель, ответственный редактор  
кандидат философских наук *Г. Г. Кириленко*

Рецензенты:  
доктор философских наук *В. П. Иванов,*  
доктор филологических наук *А. А. Тертычный*

Главный редактор издательских проектов  
доктор философских наук *В. М. Быченков*

**Ф 56 Философия и социальная теория:** Сб. научных трудов: Вып. 2 / Сост., отв. ред. Г. Г. Кириленко; гл. ред. издат. проектов В. М. Быченков; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, ф-т гос. упр., каф. филос. гум. ф-тов. — М.: Полиграф-Информ, 2004. — 344 с.

ISBN 5-93999-130-0

В сборнике представлены статьи, посвященные актуальным проблемам философской антропологии, онтологии, гносеологии и методологии науки, философии техники, социокультурной теории, глобалистики. Предметом исследования являются свобода, отчуждение и идентичность человека; рациональность научного знания; феномен общения в методологическом и онтологическом аспектах проблемы; сущность и формы творческого процесса; соотношение общего и особенного в условиях глобализации.

Статьи публикуются в авторской редакции.

ББК 87.3

ISBN 5-93999-130-0

© Коллектив авторов. 2004.  
© Г. Г. Кириленко. Составление. 2004.  
© RuBriCa. Оформление. 2004.

# Содержание

---

От редакции.....	7
------------------	---

## Раздел I

### Человек: свобода, отчуждение, идентичность

<i>Кишлакова Н. М.</i> Концепция человека в социальной философии Эриха Фромма.....	9
<i>Гонюцкая Н. В.</i> Отчуждение: сущность, истоки, современные модификации.....	32
<i>Быченков В. М.</i> «Давайте себя принесем на съеденье»: бромоморфизм — в шутку и всерьез.....	54
<i>Алексеева В. И.</i> Мир техники в философии русских космистов (А. В. Сухово-Кобылин, Н. Ф. Федоров, П. А. Флоренский, К. Э. Циолковский).....	71

## Раздел II

### Мышление: число, понятие, слово

<i>Радул Д. Н.</i> О философских основаниях математического знания.....	114
<i>Цыбулевская О. В.</i> Понятие «жизненный разум» и рациональность.....	136

## Раздел III

### Общение: диалог, соавторство, со-бытие

<i>Рахманкулова Н. Ф.</i> Философия как свободное духовное общение.....	152
<i>Базалийская Е. О.</i> Диалогическая онтология.....	174

## Раздел IV

## Творчество: экзистенция, интуиция, иллюзия

<i>Чекушина Е. А.</i> Экзистенциальная философия творчества в России и во Франции.....	193
<i>Себежко Е. С.</i> Философия и поэтика онейрической сюрреальности.....	219
<i>Погорелая С. В.</i> Воздействие идей Ницше на мировоззрение и творчество А. Н. Скрябина.....	241
<i>Кравченко Д. В.</i> Журналистика и живопись в системе культуры.....	279

## Раздел V

## Человечество: традиционализм, глобализация, гармония

<i>Махаматов Т. Т.</i> Глобализация и традиционные общества: основное противоречие.....	291
<i>Лаврова В. А.</i> Глобализация и развитие антропогенного фактора.....	310
<i>Подвойская Л. Т.</i> Развитие взглядов на гармонию социальных общностей в социально-философской мысли.....	320

**В**ТОРОЙ выпуск сборника научных трудов «Философия и социальная теория», подготовленный кафедрой философии гуманитарных факультетов МГУ им. М. В. Ломоносова, является продолжением одноименного издания, вышедшего в свет в 2003 году к пятидесятилетнему юбилею кафедры<sup>1</sup>. Настоящий сборник публикуется в преддверии важнейшей даты в истории отечественного образования и отечественной науки — 250-летия Московского университета, и авторский коллектив посвящает свою книгу этому юбилею.

Как и предыдущий сборник, настоящее издание состоит из пяти разделов: одни тематически продолжают соответствующие разделы первого выпуска, другие — появляются впервые. Тем самым сохраняется преемственность проблематики и в то же время расширяется тематическое пространство издания, панорама исследований становится полнее и многообразнее.

В сборнике представлены статьи, посвященные актуальным проблемам философской антропологии, онтологии, гносеологии и методологии науки, философии техники, социокультурной теории, глобалистики. Предметом исследования являются свобода, отчуждение и идентичность человека; рациональность научного знания; феномен общения в методологическом и онтологическом аспектах проблемы; сущность и формы творческого процесса; соотношение общего и особенного в условиях глобализации.

Становится традицией открывать сборник разделом, посвященным философско-антропологической проблематике. Как и в первом выпуске, его тема — «Человек: свобода, отчуждение, идентичность». *Н. М. Кишлакова* анализирует разработанную Эрихом Фроммом концепцию человека. Сущность, истоки отчуждения, погружающего человека в мир неподлинного бытия, его новые, часто скрытые формы в современном обществе, в котором исчезает само различие между отчужденностью и неотчужденностью, исследует *Н. В. Гоноцкая*. Анализируя такое литературно-лингвистическое явление, как «бромоморфизм» — пищевая метафора и аналогия в применении к человеку и обществу, — *В. М. Бычков* показывает, как литературная шутка превращается в своего рода объяснительный принцип, наполняясь не только эстетическим, но и антропологическим и социологическим содержанием. Предмет статьи *В. И. Алексеевой* — человек и культурно-цивилизационный потенциал техники, как он понимается в учениях русских космистов.

---

<sup>1</sup> Философия и социальная теория: Сб. научных трудов. — Вып. 1 / Сост., отв. ред. Г. Г. Кирилленко; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, ф-т гос. упр., каф. филос. гум. ф-тов. — М.: Полиграф-Информ, 2003. — 304 с.



В статье, открывающей раздел «Мышление: число, понятие, слово», *Д. Н. Радул* определяет философские подходы к разъяснению первых оснований математики. Создание параллельного мира — мира теоретических конструкций — было в свое время необходимым и неизбежным, пишет *О. В. Цыбулевская*, но теперь настало время передать власть чистого разума разуму жизненному.

В сборнике впервые появляется раздел «Общение: диалог, соавторство, со-бытие». Обаяние философии отчасти объясняется ее потенциалом свободного духовного общения, утверждает *Н. Ф. Рахманкулова*, развивая в своей статье персоналистски-аксиологическое понимание общения и свободы. Универсальность диалогизма, переходящего из онтологического плана в гносеологический, психологический, социальный, культурный, подчеркивает *Е. О. Базалийская*.

Новым является и раздел «Творчество: экзистенция, интуиция, иллюзия». *Е. А. Чекушина* сопоставляет интерпретации творчества в работах Бердяева, Сартра и Камю, отмечая, с одной стороны, их сходство, проистекающее из соотнесения творчества и свободы, с другой — их различие, обусловленное принципиальным противоречием религиозно-философского персонализма Бердяева и атеистического экзистенциализма французских мыслителей. Создание образного мира — то общее, что сближает сон и художественное творчество, констатирует *Е. С. Себежко*, уделяя в своей статье особое внимание художественному феномену *сно-видения*, делающему чрезвычайно зыбкой для художника границу между реальностью яви и онейрической сюрреальностью. Увлечение *А. Н. Скрябина* творчеством *Ф. Ницше*, пишет *С. В. Погорелая*, связано с наличием соответствий в мировоззрении музыканта, всю жизнь ощущавшего в себе задатки философа, и философа, которому лишь случайные причины помешали сделаться музыкантом. *Д. В. Краченко* исследует отражение сферы изобразительного искусства в публицистическом творчестве.

Заключительный раздел сборника — «Человечество: традиционализм, глобализация, гармония». *Т. Т. Махаматов* анализирует противоречия между процессом глобализации и порождаемым ею феноменом массовой культуры, с одной стороны, и традиционными обществами с их многовековыми ценностными системами и канонами — с другой. Особенности антропогенного фактора в условиях глобализации, противоречия, складывающиеся между человеком и природной средой и между элементами самой социальной среды, выявляет *В. А. Лаврова*. Отмечая, что человеческая история вступает ныне в такую фазу, в которой лимит развития через антагонизмы исчерпан, *Л. Т. Подвойская* подчеркивает, что коэволюция социальных общностей, как и коэволюция природы и общества, должна стать важнейшим условием выживания человечества.

Представленные в сборнике статьи публикуются в авторской редакции.

# Человек: свобода, отчуждение, идентичность

Н. М. КИШЛАКОВА,  
*профессор*

## КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ЭРИХА ФРОММА

**К**ОНЦЕПЦИЯ человека является ядром социальной философии Эриха Фромма. Его понимание природы и сущности человека складывалось на протяжении всей научной деятельности. Однако основополагающие идеи были высказаны им уже в первых публикациях, которые увидели свет в период пребывания Фромма в Берлинском психоаналитическом институте.

Первой крупной работой Фромма, в которой в общих чертах было изложено его представление о человеке, стала книга «Бегство от свободы», появившаяся в 1941 году. В ней, в сущности, были сформулированы все основные понятия и гипотезы, доказательство и объяснение которых стали предметом его последующих работ. Как пишет сам Фромм, «эта книга является частью широкого изучения характера и структуры современного человека и проблемы взаимодействия социальных и биологических факторов»<sup>1</sup>. Ее основные идеи составили фундамент теории человеческих потребностей, теории отчуждения, социального характера, развитых в его последующих работах.

Хотя о завершенности и целостности фроммовской концепции человека говорить трудно, однако, если мысленно окинуть взглядом ту теоретическую конструкцию, которую

---

<sup>1</sup> *Fromm E. Escape from Freedom. — New York, 1965. — P. vi.*

возвел Фромм, то следует признать, что она представляет собой детально разработанную теорию сущности и существования человека, состоящую из взаимосвязанных элементов. В то же время она не лишена определенной противоречивости, обусловленной сочетанием в ее рамках идей, принадлежащих различным философским течениям.

Если говорить в самом общем плане, то основные постулаты философской и социальной теории Фромма, в том числе и концепции человека, оформились под влиянием таких философских направлений конца XIX — начала XX века, как немецкий экзистенциализм, философская антропология и фрейдизм. Их идеи оказали определяющее влияние на становление мировоззрения Фромма, на его понимание кардинальных философских проблем. В своих работах Фромм ссылается на Кьеркегора и Хайдеггера, Сартра и Камю. В его рассуждениях звучат отголоски идей, высказанных Платоном и Аристотелем, Спинозой и Паскалем, Ницше и Шопенгауэром, философскими антропологами Максом Вебером и Шелером, теоретическими предшественниками экзистенциализма. Он также широко использует идеи своих союзников по идейной борьбе за реформацию психоанализа — Салливена и Карен Хорни. В то же время он, как и все представители Франкфуртской школы, испытал определенное влияние идей марксизма, хотя влияние К. Маркса не стоит преувеличивать, ибо, как будет показано ниже, из всего марксизма Фромм в принципе заимствует лишь одну идею о социальной детерминации психики и поведения индивида.

Продолжая традиции гуманистов прошлого, он формулирует свой тезис о целостности человека, о единстве его социальных и природных качеств. Провозглашая постулат о неподлинном существовании личности в условиях рационально организованной социальной системы, Фромм идет по стопам Паскаля, Кьеркегора, современных экзистенциалистов, положивших идею разрыва между «Я» и «самостью» в основу своего учения о бытии человека.

Если попытаться в самых общих чертах, не вдаваясь в критический разбор, обрисовать концепцию человека Эриха Фромма, то ее можно представить следующим образом. Человек — это особый вид живого существа, по своей природе и физиологическим функциям принадлежащий к животному царству. И как таковой человек является существом гармо-

ничным: «не в смысле отсутствия борьбы, а в том смысле, что его унаследованные способности превратили его в постоянную и неизменяющуюся часть его мира»<sup>2</sup>. В этой своей природной сущности он обладает способностью приспособиваться к условиям своего бытия и использовать их подобно тому, как «зерно использует все условия — солнце, климат и т. д. в своем эволюционном процессе»<sup>3</sup>.

В определенной точке биологической эволюции происходит событие, которое «можно сравнить лишь с первым появлением жизни на Земле и первым появлением живого существа»<sup>4</sup>. Им является ослабление механизма наследственных инстинктов. Вследствии этого возникает угроза существованию человека. В своем стремлении сохранить себя как вид человек пытается отыскать компенсаторные механизмы, которые могли бы вернуть ему утраченную способность адаптации. «Появление человека, — пишет Фромм, — может быть определено как точка перелома в процессе эволюции, в которой инстинктивная адаптация достигает своего минимума. Но он появляется с новыми качествами, которые отличают его от животного. Он осознает себя как самостоятельное существо, он обладает способностью помнить прошлое и представлять будущее... он может представлять и понимать мир, его воображение уходит далеко за пределы его ощущений»<sup>5</sup>. С этого момента природа теряет абсолютную власть над своим творением, которая осуществлялась посредством механизмов принудительного приспособления. С этого момента человек, будучи самым беспомощным живым существом, противопоставляет себя природе и начинает приспособивать ее к условиям своего уже не животного, а социального бытия. «Человек самое беспомощное из всех животных, но эта чрезвычайная биологическая слабость является основой для его силы, первопричиной для развития его специфических человеческих качеств», — отмечает Фромм<sup>6</sup>.

С момента выделения человека из животного мира начинает разворачиваться «всемирная трагедия человечества».

<sup>2</sup> *Fromm E. Man for Himself.* — New York, 1964. — P. 39.

<sup>3</sup> *Fromm E. The Sane Society.* — New York, 1955. — P. 22.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Fromm E. Man for Himself.* — P. 39

<sup>6</sup> *Ibid.*

Самосознание, разум «превращают человека в аномалию, каприз природы, подчиняющийся ее физическим законам и неспособный изменить их»<sup>7</sup>. Акт выделения из природы разрушает существовавшую гармонию живого существа с миром, элементом и частью которого он чувствовал и осознавал себя. Человек превращается в «бездомного, хотя привязанность к миру он разделяет со всеми живыми существами». Однако, он чувствует себя заброшенным в этот мир, где он обречен на одиночество. «Сознавая себя, он понимает свою беспомощность и ограниченность своего существования. Он предвидит свой конец — смерть»<sup>8</sup>.

Постоянной раздвоенностью своего бытия платит человек за возможность быть человеком. Вечная дихотомия — разделение души и тела — вот его удел. С момента своего второго рождения он попадает в экзистенциальную ситуацию, в сущности неразрешимую, но которую он будет пытаться разрешить, несмотря на сознание беспомощности своих попыток. К этому его постоянно принуждает разум, который стремится достичь радости и блаженства. В экзистенциальной ситуации обнаруживается двойственность природы человека, который одновременно является и биологическим, и социальным существом. Разрешение этого противоречия, согласно Фромму, невозможно, ибо человек не в состоянии ни вернуться в животный мир, отказавшись от своего разума, ни отказаться от своей биологической субстанции — тела. Эта двойственность и рождает страх, неуверенность человека в мире, ощущение отчужденности от других людей и животных. Даже среди себе подобных человек не находит гармонии и примирения с самим собой. Это происходит от того, что человеческое общество не может заменить природу. Оно всегда противостоит человеку как нечто чуждое.

Однако, по мнению Фромма, так было не всегда. На первом этапе социогенеза общество сыграло положительную роль, сформировав первичные базовые потребности, которые присущи человеку как роду: потребность в человеческих связях, в самоутверждении, в привязанности, в самосознании, потребность в системе ориентации и объекте поклоне-

---

<sup>7</sup> Ibid. — P. 40.

<sup>8</sup> *Fromm E. Man for Himself.* — P. 40.

ния. В их удовлетворении пытается человек найти выход из экзистенциальной ситуации, ощутить себя снова частью единого целого.

Система экзистенциальных потребностей, по мнению Фромма, и составляет природу человека. Реализуя их, человек предстает как гуманное существо — воплощение добра, справедливости и любви. Однако общество, противостоящее ему, не позволяет в полной мере раскрыться природным задаткам человека. Репрессивными методами оно навязывает человеку потребности, которые чужды его природе. «Деструктивность и жестокость, — пишет Фромм, — являются не истинными влечениями, а страстями, коренящимися в тотальном существовании человека»<sup>9</sup>. Формирование ложных потребностей приводит к усилению отчуждения человека, который вынужден жертвовать своей природой, чтобы избежать страха одиночества.

Особую роль в этом процессе играет техника. Будучи одним из социальных институтов, она не только репрессивна по отношению к человеку, как и все общество, но ведет к усилению и углублению существующего между тем и другим противоречия. Ее методы и принципы, ставшие методами и принципами социального бытия, ведут к нивелировке человеческой личности, разрушают природу человека.

По мере превращения общества в технизированную, тотально организованную систему возрастает отчуждение человека. К экзистенциальному отчуждению добавляется историческое. Отчуждение человека становится всеобщим. Снятие экзистенциального и исторического отчуждения осуществляется по-разному. Если переориентация техники и социальных институтов, изменение принципов их функционирования соответственно высоким гуманным целям приводят к устранению исторического отчуждения, то его экзистенциальная Форма является неустранимой. Экзистенциальное отчуждение «коренится в природе человеческого существования, и человек не может от него избавиться»<sup>10</sup>. Частичное освобождение от экзистенциального отчуждения человек мо-

---

<sup>9</sup> *Fromm E. The Anatomy of Human Destructiveness. — New York, 1973. — P. 73.*

<sup>10</sup> *Fromm E. Beyond the Chains of Illusion. — New York, 1963. — P. 10.*

жет достичь при удовлетворении его экзистенциальных потребностей.

Противостоя природе в процессе удовлетворения экзистенциальных потребностей, человек может слиться с обществом и найти в единении с себе подобными ту опору, которую он утратил при выделении из животного мира. В представлении человека существует два пути удовлетворения экзистенциальных потребностей, однако один из них является ложным. Он не приводит к становлению человека как рода, а дает возможность удовлетворения потребностей только отдельного индивида. По своей сути он регрессивен и приводит в итоге к «потере человеком самого себя, к попытке избавиться от бремени своей человеческой сущности»<sup>11</sup>.

Так, например, по мнению Фромма, потребность в человеческих связях может быть удовлетворена, если человек властвует над другими или подчиняется другим. Но это ложная удовлетворенность. И в том, и в другом случае человек лишается своей свободы, утрачивает свою индивидуальность. Достичь истинного единства с другими существами можно только в любви, в которой самоотречение тождественно самоутверждению своего неповторимого «Я».

Потребность в самоутверждении может быть удовлетворена, как считает Фромм, разрушением или созданием. И в том, и в другом случае человек «выходит за пределы пассивной роли твари»<sup>12</sup>, но истинным путем является второй, который позволяет человеку слиться с миром, тогда как первый только углубляет трагичность его экзистенциальной ситуации.

«Растворение в стаде» или полное творческое развитие всех способностей человека могут привести к удовлетворению потребности в самосознании.

Потребность в системе ориентаций и объекте поклонения может быть удовлетворена созданием идолов или религиозных систем. Однако, по мнению Фромма, суть идеологии есть ложь, она порождена общественными условиями и требует ориентации каждой личности на ценности общества, которые противоположны экзистенциальным потребностям

---

<sup>11</sup> *Fromm E. The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil — New York, 1964. — P. 148.*

<sup>12</sup> *Fromm E. Man for Himself. — P. 22.*

человека. Это же свойственно старым авторитарным религиям и идолопоклонству. Поэтому требуется новая религия, которой может стать реформированный психоанализ с его культом человека, способный создать систему ориентиров, указывающих человеку выход из экзистенциальной ситуации.

Выбор пути удовлетворения экзистенциальных потребностей определяется в первую очередь социальными условиями. Разделяя идею о тотальной враждебности общества и человека, достигшей наивысшей степени в современном капиталистическом обществе, Фромм следующим образом формулирует свое понимание взаимодействия между социологическими и психологическими факторами. По его мнению, постоянное репрессивное давление общества, нестерпимые ощущения одиночества, тревоги и собственной ничтожности, угроза потери человеческой индивидуальности обуславливают возникновение защитных механизмов, которые возникают как психологические механизмы бегства от негативной свободы и рациональности. Эти механизмы по своему характеру неосознаваемы и воспринимаются индивидом как бессознательные стремления, реализация которых дает ему ощущение уверенности, снимает чувство страха и одиночества. Их действие создает иллюзию реализации первичных экзистенциальных потребностей. В действительности же удовлетворяются только ложные потребности, навязанные человеку обществом. Однако их ложный характер не осознается индивидом, который, используя компульсивные механизмы защиты, в конечном счете не только не сохраняет свою «самость» но, напротив, попадает под еще более сильный гнет социальной системы.

Механизмы защиты, согласно Фромму, являются компульсивными структурами, обуславливающими иррациональность действий, совершаемых человеком. Иррациональность компульсивных механизмов проявляется в том, что через них происходит насильственное навязывание мотивации, вследствие чего деятельность человека теряет свою гуманистическую направленность. Процесс насильственного навязывания мотивации, по мнению Фромма, совершается на бессознательном уровне, в глубинных слоях человеческой психики. «Побуждения, которые по мнению людей определяют их поведение, — пишет он, — не являются в действительности теми побуждениями, которые вынуждают их



поступать, чувствовать и думать так, как они поступают, чувствуют и думают»<sup>13</sup>.

С точки зрения Фромма, существует три типа компульсивных механизмов защиты, отличающихся друг от друга различными способами бегства от негативной свободы.

Действие первого из них, садо-мазохистского комплекса, заключается в том, что индивид в своем стремлении избавиться от чувства одиночества и страха подчиняет себя другой личности или подчиняет другую личность себе. Оба способа, согласно Фромму, являются иррациональными по своей сути, ибо индивид, выбравший мазохистский механизм бегства, независимо от степени своего подчинения не способен полностью избавиться от своего «Я». Точно так же не приносит освобождения личности и подчинение другого человека. Бремя «Я» не снимается, а лишь облегчается при виде страданий другого человека, в которых садистская личность находит отражение своих собственных страданий.

Сущность второго компульсивного механизма бегства — деструктивизма — сводится к попытке избавиться от своего противопоставления миру путем разрушения последнего. Однако это не под силу отдельной личности, попытки которой уничтожить мир в конечном счете приводят к обострению чувства обреченности, одиночества и тревоги. В итоге, по мнению Фромма, деструктивная энергия индивида направляется на него самого как на нечто, являющееся частью мира.

Третий же механизм бегства — конформизм — основан на идентификации, полном подчинении личности тем образцам, которые предлагаются человеку обществом. «Если выразить его кратко, — пишет Фромм, характеризуя сущность конформизма, — то он заключается в том, что человек перестает быть самим собой, отказывается от ряда личностных свойств, полностью адаптируется к определенным моделям культуры. В результате этого человек становится таким же, как и все другие. Различие между «Я» и миром исчезает, а вместе с тем исчезает и чувство страха, одиночества и бессилия. Этот механизм можно сравнить с защитной окраской, которые напускают на себя некоторые животные, чтобы выглядеть подобно своему окружению. Личность, которая отказывается от своей индивидуальности и становится по-

<sup>13</sup> *Fromm E. Escape from Freedom.* — P. 134.

добной многим другим, не ощущает одиночества и беспокойства. Но цена, которую человек платит за это, слишком высока — утрата самого себя»<sup>14</sup>. Однако, по мысли Фромма, замещение изначального «Я» — «Я» конформистским не означает полного вытеснения первого. Разум и чувства человека испытывают давление, с одной стороны, природного и естественного, а с другой — привнесенного и навязанного. Это приводит в конечном счете к углублению чувства тревоги и одиночества. Таким образом, и этот механизм бегства оказывается иррациональным по существу.

Компульсивные механизмы насильственно навязанной мотивации формируют характер личности. По мысли Фромма, механизмы бегства находят свое проявление в страстях, которые входят составной частью в характер человека. Под последним Фромм понимает «относительно постоянную систему всех инстинктивных стремлений, через которые человек соотносит себя с другим человеком и природным миром»<sup>15</sup>. В зависимости от того, какие страсти входят в характер человека, формируется авторитарная, деструктивистская или конформистская личность.

Содержание страстей и, соответственно, характер, определяются, в первую очередь, социальными условиями. Общество, по мысли Фромма, и определяет тот тип личности, который присущ большинству его членов. «Структура общества и функции индивида в нем могут рассматриваться в качестве тех причин, которые определяют содержание характера», — пишет Фромм<sup>16</sup>. Подтверждение этой идее он находит в рассмотрении различных ступеней в историческом развитии общества. По его мнению, энергия человека возникает в социальном процессе частично как простая жизненная энергия и частично в специфических формах психической энергии, Член первобытного общества, живущего посредством набегов и ограбления других племен, должен иметь характер воина, обладать страстью к войне, убийству и грабежу. Феодальное общество функционирует нормально, если его члены имеют склонность к подчинению авторитетам и выражают восхищение силой тех, кто их превосходит. Капитализм формирует

<sup>14</sup> Ibid. — P. 185.

<sup>15</sup> *Fromm E.* The Anatomy of Human Destructiveness. — P. 276.

<sup>16</sup> *Fromm E.* Beyond the Chains of Illusion. — P. 82—83.

людей, которые стремятся работать, которые дисциплинированы и пунктуальны, чьим основным интересом является достижение прибыли и чей основной жизненный принцип — выгода, получаемая вследствие производства и обмена<sup>17</sup>.

Современное же конформистское общество «нуждается в людях, умеющих без затруднения сотрудничать в больших организациях, желающих потреблять все больше и больше, чьи вкусы стандартизированы и могут быть легко изменены и предсказаны. Оно нуждается в людях, которые чувствуют себя свободными и независимыми и в то же время охотно готовы подчиняться, делать то, что от них ждут, быть хорошо притертыми деталями социального механизма»<sup>18</sup>. Таким образом, социальный характер, с точки зрения Фромма, является исторической формой существования и проявления абстрактной природы человека, «специфической формой, которую человеческая энергия принимает посредством динамической адаптации человеческих потребностей к определенному способу существования данного общества»<sup>19</sup>. Говоря другими словами, это искаженная модификация изначальной человеческой природы, возникающая под репрессивным давлением общества. Однако, как ни велика репрессивная функция общества, оно не в состоянии подавить первичные потребности человека. Данные изначальны, они не исчезают, наоборот, стремление к ним увеличивается по мере увеличения репрессивной силы общества. В этом состоит источник исторического развития, конечная цель которого — создание общества, достойного человека.

Такова в самых общих чертах концепция человека Эриха Фромма, лежащая в основе его критической философии. Если попытаться кратко выразить его основные идеи, то они сводятся к следующему:

а) существует изначальная природа человека, нечто данное человеку как роду;

б) человеческая природа обладает двойственным характером: будучи продуктом общества, она передается от поколения к поколению как биологический феномен;

---

<sup>17</sup> *Fromm E. The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory // Socialist Humanism. — New York, 1965. — P. 207.*

<sup>18</sup> *Fromm E. The Sane Society. — P. 102.*

<sup>19</sup> *Fromm E. Escape from Freedom. — P. 278.*

в) человек противостоит обществу и природе, в этом источник его экзистенциального и исторического отчуждения;

г) сущность человека раскрывается в экзистенциальной ситуации, которая не поддается разрешению.

Проанализируем главные постулаты концепции человека Фромма, отталкиваясь от основных положений марксистской теории. Прежде всего остановимся на рассмотрении той идеи, которая с полным правом считается краеугольным камнем всего психоанализа, как ортодоксального, так и реформированного.

Как было показано выше, природа человека в концепции Фромма отождествляется с совокупностью первичных влечений, которые подобно бессознательным инстинктам передаются от поколения к поколению. Первичные влечения составляют ядро бессознательного и детерминируют поведение человека. Данный тезис является исходным в рассуждениях Фромма, он постулирует его, не опираясь на естественнонаучные посылы, повторяя при этом основную ошибку Фрейда, которая привела последнего к построению противоречивой концепции. С марксистской же точки зрения основной детерминантой поведения личности является социальная среда, воздействие которой формирует определенный тип личности, хотя без сомнения в становлении человека как социального существа играют свою роль и биологические задатки, и бессознательные влечения. Однако переоценка их роли в процессе социогенеза является глубоко ошибочной.

Столь же ошибочной является и другая идея Фромма — представление о человеке как о несовершенном животном, «ошибке эволюции». Фромм не учитывает того общеизвестного факта, что, во-первых, природный и социальный уровень бытия качественно отличаются друг от друга, что делает невозможным отождествление человека и животного, а во-вторых, — что возникновением человека завершается длинный путь биологической эволюции (это было показано еще Дарвиным), то есть человек является высшей ступенью в развитии, не ошибкой, а закономерным результатом антропогенеза.

Однако наиболее существенной ошибкой Фромма является постулирование им природы человека как неизменяющейся сущности и, более того, утверждение о близости

этой точки зрения марксистской концепции человека. В действительности марксистское понимание данной проблемы коренным образом противоположно фроммовскому. Фундаментальнейшим положением марксизма является представление об историческом характере природы человека, изменяющейся в процессе социогенеза. Маркс подчеркивал, что человек, изменяя вещный мир, «в то же время изменяет свою собственную природу»<sup>20</sup>, то есть природа человека является продуктом истории.

Фромм, постулировав дуалистичность природы человека, создает логический круг, который он безуспешно пытается разорвать в ходе своих рассуждений. Как следует из его концепции, природу человека составляют первичные потребности, социальные по своему характеру, но передающиеся от поколения к поколению как биологически врожденные инстинкты. Потребности даются человеку, согласно Фромму, в своей абсолютной форме. Возникает вопрос: «На какой ступени исторического развития произошло их формирование? Что представляет собой “праобщество”, сформировавшее их, чем вызвано прекращение их дальнейшего развития?» На это Фромм не дает ответа в своей концепции человека.

Двойственный характер первичных потребностей порождает еще одну проблему. Фромм неоднократно подчеркивает врожденный характер первичных потребностей. Однако, если природа человека социогенна по своему характеру, то она не может передаваться по наследству, подобно биологическому феномену. Провозглашая один из основных своих тезисов, Фромм противоречит данным современной науки, которая установила принципиальное различие в передаче генетической информации о биологических и психических процессах. Первичные потребности Фромма по своей сути являются сложными психическими феноменами, однако, как свидетельствуют исследования, в передаче даже таких простых психологических характеристик человека, как запоминание словесных раздражителей, существенную роль играет не генетический код, а социальные факторы.

Хотя накопленные естественно-научные материалы пока еще не отличаются широтой, однако сегодня представляется достаточно ясным, что уже «условные рефлексy формируют-

<sup>20</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 23. — С. 188.

ся в процессе онтогенеза при взаимодействии организма с внешней средой»<sup>21</sup>. Еще более определенно на этот счет высказывается один из ведущих советских генетиков академик Н. П. Дубинин, который пишет: «Для передачи следующим поколениям содержания этой (надбиологической) сферы человечество выработало особый, свойственный только ему способ унаследования опыта... Социальная сущность человека является содержанием надбиологической сферы и передается по иным каналам, нежели генетическая информация, записанная в молекулах ДНК. Впервые в истории жизни создалась качественно особая ситуация, когда сущность живых организмов передается к следующему поколению вне генетической программы»<sup>22</sup>.

Природа человека у Фромма носит не конкретно-исторический, а абстрактный характер, а это означает, что она не может быть применена для анализа конкретного индивида в условиях конкретной общественно-исторической формации. Как показал Маркс, при анализе природы человека необходимо исходить из совершенно иных методологических посылок — не из абстрактной природы абстрактного человека, а из конкретно-исторических условий бытия чувствующего и действующего индивида. «В качестве исходного пункта, — пишет Маркс, раскрывая методологические принципы социального анализа в марксизме, — следует принять определенный характер общественного человека, то есть определенный характер общества, в котором он живет»<sup>23</sup>. Используя другой метод, Фромм, в сущности, возвращается к фейербахианской схеме, ошибочность которой была глубоко проанализирована классиками марксизма-ленинизма.

Однако Фромм считает, что его концепция человека представляет собой новое слово в марксизме, что в ней получают свое развитие те антропологические идеи, которые были высказаны Марксом в его ранних работах. Хотя принципиальное отличие фроммовской и марксистской концепции человека было нами уже отмечено, однако притязания Фромма на роль создателя гуманистической концепции

---

<sup>21</sup> Биологическое и социальное в развитии человека. — М., 1977. — С. 29.

<sup>22</sup> Там же. — С. 82.

<sup>23</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 19. — С. 376—377.

марксизма, новой марксистской антропологии вынуждают нас обратиться к выяснению того, в какой степени Фромм воспринял идеи Маркса. Целесообразность данного шага очевидна, ибо критический анализ любой философской доктрины, выступающей под флагом «дополнения», «развития» марксистской теории, преследует в первую очередь выяснение отличия взглядов классиков марксизма-ленинизма от идей, высказываемых буржуазными фальсификаторами.

Для подтверждения близости своих взглядов взглядам Маркса Фромм прежде всего апеллирует к марксовому пониманию природы человека. По его мнению, «Маркс никогда не утверждал, как это делают многие социологи и психологи, что не существует такой вещи, как природа человека, что человек от рождения подобен чистому листу бумаги, на котором культура пишет свой текст»<sup>24</sup>. Он убежден в том, что Маркс считал необходимым определять человека не только биологически, анатомически, физиологически, но также и психологически<sup>25</sup>.

Доказательство своей правоты Фромм ищет в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркса, которые, по его мнению, являются кульминационным пунктом развития марксистской теории. В интерпретации Фромма данная работа предстает как источник всех основных идей, на базе которого было в дальнейшем построено здание марксистской философии, как квинтэссенция теоретической концепции Маркса, в которой основной упор делается на проблему человека. По мнению Фромма, исследование природы человека, процесса нормирования потребностей и феномена отчуждения составляют суть данной работы Маркса, а следовательно, и суть всего его учения, Фромм пытается превратить марксизм из целостной философской системы в разновидность философской антропологии.

«Заботой Маркса, — пишет он, — был человек, и его целью было освобождение человека от господства материальных интересов. Кто не понимает этой заботы Маркса, тот никогда не поймет его теории или будет фальсифицировать ее»<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> *Fromm E.* Marx's Concept of Man. — New York, 1961. — P. 206.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Fromm E.* The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory. — P. 206.

По твердому убеждению Фромма, главная работа Маркса не была написана. «“Капитал”, — пишет он, — был только шагом к большой работе, которая, если бы он смог ее написать, должна была бы называться “Человек и общество”»<sup>27</sup>.

В «Капитале», считает Фромм, Маркс подробно исследовал экономические предпосылки отчуждения человека, однако не до конца решил вопрос о его природе и сущности, хотя, без сомнения, у него уже было выработано понятие как природы, так и сущности человека. «Как мог бы Маркс использовать в “Капитале” понятие “отчужденный человек”, если бы он не имел представления о “модели” человеческой природы?», — вопрошает Фромм<sup>28</sup>. Подтверждение своей мысли он ищет в ранних работах Маркса и «находит» его в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» и в «Тезисах о Фейербахе».

Свое утверждение о признании Марксом изначально данной субстанциональной природы человека Фромм основывает на следующем высказывании из «Экономическо-философских рукописей 1844 года», где Маркс пишет: «Так как для социального человека *вся так называемая всемирная история* есть не что иное как порождение человека человеческим трудом, отвоевание природы для человека, то у него есть наглядное, неопровержимое доказательство своего *порождения* самим собою, процессе своего возникновения»<sup>29</sup>. Еще более прозрачно та же мысль высказана Марксом, по мнению Фромма, в «Тезисах о Фейербахе», где он прямо говорит, что сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду.

Последнее высказывание Маркса Фромм довольно часто приводит в своих работах, ограничиваясь только первой частью цитаты, отбрасывая существенный вывод Маркса о том, что человек в своей действительности есть совокупность всех общественных отношений. Так Фромм поступает и в работе «Концепция человека у Маркса», в которой наиболее полно изложены основные идеи его интерпретации Маркса, а также в книге «Человек для себя», где он пишет: «Понятие марксистской науки о человеке опирается на допущение, что

<sup>27</sup> Ibid. — P. 210.

<sup>28</sup> Ibid. — P. 209.

<sup>29</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 42. — С. 126.



существует человек, и что он обладает человеческой природой — характеристикой человеческого рода»<sup>30</sup>. Однако Фромм выпускает из виду, что у Маркса речь идет о *сущности* человека, тогда как сам Фромм говорит о его *природе*.

В своих работах Фромм достаточно четко разделяет понятия сущности и природы человека. Для него, как это было показано выше, природу человека составляет система изначальных потребностей, сущность же человека раскрывается и определяется через анализ экзистенциальной ситуации. Как видим, содержание обоих терминов у Фромма совершенно различно. И то, что он не различает их у Маркса, который, оперируя обоими терминами, разделяет их не менее строго, чем это делает сам Фромм, можно объяснить только желанием интерпретировать Маркса в духе «гуманистического марксизма». Подобная операция позволяет Фромму сделать следующий вывод, который искажает марксово понимание природы и сущности человека. «По Марксу, — пишет он, — человеческая природа есть сущность человека в отличие от различных форм его исторического существования»<sup>31</sup>.

Постараемся показать, что Маркс видел сущность человека именно в исторических формах его существования, против которых столь резко восстает Фромм.

В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» впервые Марксом была высказана та мысль, которая нашла свое предельно четкое выражение в «Тезисах о Фейербахе», — мысль о том, что сущность человека коренится не в комплексе постоянных, имманентно присущих человеку свойств, а в изменяющемся общественном бытии, основой которого являются производственные отношения. Рассматривая процесс производства и превращения труда в отчужденную силу, стоящую над человеком, Маркс пишет: «Отчужденный труд переворачивает это отношение таким образом, что человек именно потому, что он существо сознательное, превращает свою *жизнедеятельность*, свою *сущность* только лишь в средство для своего существования»<sup>32</sup>.

Однако, что такое жизнедеятельность человека? На этот вопрос сам Маркс дает исчерпывающий ответ — это «сам

<sup>30</sup> *Fromm E. Man for Himself.* — P. 20.

<sup>31</sup> *Fromm E. Marx's Concept of Man.* — P. 25.

<sup>32</sup> *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* — Т. 42. — С. 93.

труд, сама производственная жизнь»<sup>33</sup>. Отсюда Маркс делает вывод о том, что становление родовой сущности человека происходит в результате деятельности, причем такой, которая не является отчужденным трудом. По мысли Маркса, человек не разворачивает свои изначальные потенции в процессе социогенеза, как это представляет себе Фромм. Он становится человеком, обретая себя и свою сущность в процессе производственной деятельности.

Эта мысль, неоднократно повторяемая в других разделах «Экономическо-философских рукописей 1844 года», развивается и дополняется в других работах Маркса. Так, в «Немецкой идеологии», определяя сущность человека, он пишет: «Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляют себе в виде субстанции и в виде "сущности человека"»<sup>34</sup>. Эта же идея содержится и в «Экономических рукописях 1857-59 годов», где Маркс пишет: «Производительные силы и производственные отношения являются различными сторонами развития общественного индивида»<sup>35</sup>. Ее же подчеркивает Маркс и в своих «Замечаниях на книгу А. Вагнера "Учебник политической экономии"», где он резко выступает против злоупотребления абстрактной категорией человека, человеческой сущности, считая их непродуктивными для науки. По его мнению, чтобы понять человека, необходимо «в качестве исходного признака принять определенный характер общественного человека, то есть определенный характер общества, в котором он живет»<sup>36</sup>.

Как видим, Маркс в своих определениях сущности человека разрабатывал и дополнял то понимание, которое сложилось у него к моменту написания «Экономическо-философских рукописей 1844 года». Его позиция выражена предельно ясно — сущность человека скрыта не в отдельном индивиде, а может быть постигнута при рассмотрении тех общественных отношений, в которых он находится. Таким

---

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же. — Т. 3. — С. 37.

<sup>35</sup> Там же. — Т. 46. — Ч. II. — С. 214.

<sup>36</sup> Там же. — Т. 19. — С. 36.

образом, понимание Марксом сущности человека коренным образом отлично от того, которое присуще Фромму. То же самое можно сказать и о понимании природы человека.

Если при анализе сущности человека Маркс основной упор делал на рассмотрение социальных аспектов человеческого бытия, то природа человека раскрывается им через соотношение социального и биологического. Как пишет В. В. Кешелава<sup>37</sup>, «из поля зрения Маркса не исчезал человек как природное существо. Как материалист, он прекрасно понимал, что мир, созданный человеком, есть “вторая природа”, что человек есть часть этой природы и, следовательно, обладает, кроме своей “человеческой сущности, еще и природной”<sup>38</sup>».

Маркс, как показывает анализ, употреблял понятие природы человека в двух смыслах, вкладывая в этот термин близкое, но несколько различное содержание. В некоторых его работах природа человека интерпретируется как категория, описывающая природное, естественное, органическое в человеке; в других — под природой человека понимается то общее в личностных характеристиках людей, что присуще им независимо от общественно-исторических условий, то есть совокупность характеристик, принадлежащих роду «*Homo sapiens*». Фромм пытается доказать близость своих воззрений взглядам Маркса, спекулируя на втором, более широком понимании природы человека.

Раскрывая понятие природы человека, Маркс писал: «Человек является непосредственно *природным существом*. В качестве природного существа, притом живого природного существа, он, с одной стороны, наделен *природными силами, жизненными силами, являясь деятельным природным существом*; эти силы существуют в нем в виде задатков и способностей, в виде влечений...»<sup>39</sup> Для него природа человека — «совокупность потребностей или влечений, иначе говоря, мой *интерес*, выступающий во всеобщей рефлексированной форме»<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Кешелава В. В. Гуманизм действительный и мнимый. — М., 1972. — С. 108.

<sup>38</sup> Там же. — Т. 42. — С. 172.

<sup>39</sup> Там же. — С. 162—163.

<sup>40</sup> Там же. — Т. 46. — Ч. 1. — С. 192.

Подтверждение своим взглядам Фромм видит не только в вышеприведенных высказываниях Маркса, но и в ряде высказываний Маркса, содержащихся в «Немецкой идеологии». Так, Маркс, критикуя Макса Штирнера за ложное понимание потребностей, выделяет «желания, которые существуют при всяких отношениях и лишь по своей форме и направлению изменяются различными общественными отношениями» и желания, которые «обязаны своим происхождением лишь определенной общественной форме, определенным условиям производства и общения»<sup>41</sup>. Анализируя приведенное высказывание Маркса, Фромм делает вывод о том, что «Маркс в каждой культуре отмечал два типа человеческих стимулов и инстинктивных потребностей — постоянные или жизненные, такие как голод или сексуальные побуждения, которые изменяются только по форме соответственно *культуре* (курсив мой. — Н. К.) и релятивные потребности, которые не являются интегральной частью человеческой природы»<sup>42</sup>.

Если исходить из марксистской концепции человека, то данное высказывание Фромма является весьма спорным. Прежде всего следует отметить, что термин Маркса «определенные условия производства и общения», то есть производственные отношения, у Фромма превращаются в антропологический термин «культура». Это первое искажение мысли Маркса, которое сводит на нет ее классовую направленность. Маркс, говоря о потребностях человека, связывает их удовлетворение и развитие с преобразованием общественных отношений, в первую очередь производственных. В интерпретации же Фромма мысль Маркса теряет свою революционную, классовую направленность и превращается в абстрактную фразу.

Фроммом добавляется и фраза «интегральная часть человеческой природы», которая отсутствует в высказывании Маркса, взятом из «Немецкой идеологии».

Основываясь на своей интерпретации марксистской теории, Фромм утверждает, что Маркс признавал существование неизменной человеческой природы. Однако ни в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», ни в «Немецкой идеологии», ни в более поздних работах Маркс

<sup>41</sup> Там же. — Т. 3. — С. 245.

<sup>42</sup> *Fromm E. Marx's Concept of Man.* — P. 25.

не говорит о *постоянных*, неизменных потребностях человека. Речь в его работах, как видно из приведенных выше высказываний, идет о первоначально данных потребностях человека, но не постоянных, как это представляет себе Фромм. Согласно Марксу, первичные потребности человека являются биологическими по своему содержанию, но они не остаются неизменными, а, качественно трансформируясь, наполняются новым социальным содержанием. Потребности человека, как и сам человек, для Маркса всегда являлись не абстракциями, а социально-историческими категориями, изменяющимися в процессе развития человеческого общества. И это относится не только к социальным потребностям человека, но и к биологическим. Если изначальные потребности по Фромму остаются постоянными («фиксированными» по его терминологии), хотя и изменяются под влиянием социальной среды по форме своего выражения, то Маркс совершенно определенно говорил о том, что «размер так называемых необходимых потребностей, равно как и способы их удовлетворения сами представляют собой продукт истории»<sup>43</sup>.

Можно привести и другие высказывания Маркса, в которых опровергается идея Фромма: «Голод есть голод, однако голод, который удовлетворяется вареным мясом, поедаемым с помощью ножа и вилки, это иной голод, чем тот, который заставляет проглатывать сырое мясо с помощью рук, ногтей и зубов»<sup>44</sup>.

Таким образом, более детальное рассмотрение точки зрения Фромма на проблему постоянных потребностей убеждает нас в том, что она весьма далека от марксистского решения проблемы. Видимость близости точек зрения создается Фроммом благодаря своеобразной интерпретации теории Маркса. Отмечая этот момент, С. К. Роцин пишет: «Там, где Фромм пытается сделать из Маркса союзника, он истолковывает его, скрывая основное содержание его высказываний, либо откровенно и грубо извращает их смысл, приписывая Марксу собственные идеи»<sup>45</sup>. С этой оценкой фром-

<sup>43</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 23. — С. 182.

<sup>44</sup> Там же. — Т. 12. — С. 718.

<sup>45</sup> Роцин С. К. Два лица Эриха Фромма // Вопросы психологии. — 1976. — № 2. — С. 79.

мовского метода доказательности истинности своих теоретических концепций можно полностью согласиться.

Но самое существенное отличие точек зрения Маркса и Фромма на природу человека обнаруживается при рассмотрении содержания изначальных потребностей человека. Если для Фромма они являются абстрактами, то Маркс наделяет потребности предметным содержанием. Эта предметность и является тем связующим звеном, которое обуславливает социальный контакт между индивидами, тогда как по мысли Фромма отношения и взаимосвязь между субъектами обусловлена единством их биопсихических признаков. «Если бы индивид А, — пишет Маркс, — имел ту же потребность, что и индивид В, и осуществлял свой труд в том же предмете, что и индивид В, то между ними не существовало бы никакого отношения. У обоих есть потребность дышать, для обоих существует воздух в качестве атмосферы; все это не устанавливает между ними никакого социального контакта, как дышащие индивиды они относятся друг к другу только как природные тела, а не как личности»<sup>46</sup>.

Мысль о предметности человеческих потребностей вытекает у Маркса из его понимания предметности человеческой сущности, к которой он пришел, критически анализируя гегелевскую «Философию права». В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс пишет:

Когда действительный, телесный человек... вбирающий и в себя и излучающий из себя все природные силы, *полагает* благодаря своему отчуждению все действительные, предметные *сущностные силы* как чужие предметы, то не *полагание* есть субъект: им является субъективность *предметных* сущностных сил, действие которых должно поэтому быть тоже предметным. Предметное существо действует предметным образом, и оно не действовало бы предметным образом, если бы предметное не заключалось в его существенном определении. Оно только потому творит или полагает предметы, что само оно полагается предметами и что оно с самого начала есть *природа*. Таким образом, дело обстоит не так, что оно в акте полагания переходит от своей «чистой деятельности» к *творению предмета*, а так, что его *предметный* продукт только подтверждает его *предметную* деятельность, его деятельность как деятельность предметного природного существа<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 46. — Ч. I. — С. 189.

<sup>47</sup> Там же. — Т. 42. — С. 162.

Таким образом, по мысли Маркса, природа человека, его сущность и окружающий мир предметны. Для Фромма же предметным оказывается только мир человека. Однако это есть не что иное, как возвращение к мысли Гегеля о не-предметной человеческой сущности, против которого было направлено острие критики Маркса.

У Гегеля отчуждение человеческой сущности, тождественной самосознанию, полагает вешность, которая есть для него предметность. Таким образом, предметный мир — это отчужденная сущность человека. Трудно не заметить, что рассуждения Фромма повторяют схему рассуждений Гегеля. Фромм, основываясь на идее предметного мира, противостоящего сущности человека, делает вывод о подавлении человеческой природы вещами, о приходе эры, где предметы будут управлять людьми.

Подводя итог рассмотрению фроммовской концепции человека, необходимо в первую очередь отметить то, что, несмотря на все усилия, Фромму не удалось создать непротиворечивой и последовательной теории, в которой были бы преодолены недостатки социологизаторского и биологизаторского подхода. Поставив на место разума бессознательное, он с самого начала лишает себя возможности решить стоящую перед ним проблему природы и сущности человека. В ее понимании Фромм, как показывает анализ, не выходит за рамки представлений, сложившихся в лоне философско-антропологического и экзистенциалистского направления философской мысли.

С представителями философской антропологии его роднит понимание двойственности бытия человека, принадлежащего одновременно к природному и социальному миру, что рождает разорванность сознания индивида, разнонаправленность его стремлений.

Влияние же идей экзистенциализма отчетливо проявляется в толковании Фроммом феномена сущности и существования человека, который решается им в русле идей М. Хайдеггера, А. Камю, Ж.-П. Сартра, которые особо подчеркивали антиномичность человеческого существования и выводили сущность человека из онтологического факта существования. Подобным образом — от существования к сущности — строит ход своих рассуждений и Фромм.

В то же время интерпретация Фроммом сущности человека отличается от экзистенциалистского понимания. Для него «сущность человека заключается в главном противоречии между бытием в природе и фактом осознания себя»<sup>48</sup>. Природа же является порождением, проекцией его сущности. Страсти и желания, в которых находят выражение первичные человеческие потребности «являются не чем иным как результатом попытки решить проблему человеческого существования»<sup>49</sup>. В этом, без сомнения, сказалось влияние Фрейда с его концепцией биологически-субстанциональной сущности человека.

Таким образом, концепция человека Фромма представляет собой эклектическую конструкцию, сложившуюся из элементов теорий различных философских направлений. Она, вопреки утверждениям Фромма, отнюдь не является развитием идей Маркса и не может рассматриваться как вклад в марксистскую теорию личности и общества.

---

<sup>48</sup> *Fromm E. The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory.* — P. 210.

<sup>49</sup> *Fromm E. The Sane Society.* — P. 29.



---

---

Н. В. ГОНОЦКАЯ

## ОТЧУЖДЕНИЕ: СУЩНОСТЬ, ИСТОКИ, СОВРЕМЕННЫЕ МОДИФИКАЦИИ

**П**ОНЯТИЕ отчуждения сложно свести к одному исчерпывающему определению, поскольку в психологии, в социологии, в философии отчуждение определяется по-разному, и на протяжении истории философской мысли в понятие отчуждения вкладывался различный смысл.

Для обозначения частичного индивида, утратившего свою подлинную сущность, в философии используется понятие отчуждение.

В основном отчуждение понимается как феномен, имеющий негативный смысл: отчуждение возникает всегда, когда человеку противостоят чуждые ему силы.

Но существует иная точка зрения на отчуждение как на явление, не несущее в себе категорически отрицательное содержание. Отчуждение, понимаемое таким образом, возникает на заре человеческой истории с выделением человека из природы. «Частичная утрата (ослабленность, недостаточность, поврежденность) и есть первоначальное отчуждение, исключившее из природной тотальности»<sup>1</sup>.

Человек, изгнанный из природной тотальности, оказывается свободным существом, утратившим прежнюю инстинктивную коммуникацию с природной средой. Обретенная свобода оборачивается тяжелым бременем ответственности и выбора. Царство «необходимости» в природном мире сменяется свободой и необходимостью в мире человеческом. Необходимость — поскольку человек, как и животное, — часть природы, они — пленники этого мира. Человек, как и животное, — вещь в ряду остальных, но, обладая свободой, он более не подчинен только законам природного мира. В отличие от животного человек обладает властью над своим существованием.

---

<sup>1</sup> Вильчек Вс. Прощание с Марксом. — М., 1993. — С. 17.

Это «больное животное» вынуждено компенсировать свою коммуникационную дефективность, создавая искусственную систему ориентиров — «вторую природу». И это «подражание природе» как попытка преодоления первоначального отчуждения создает культуру. Естественное стремление к возврату в прежнее состояние, к восстановлению поврежденной связи с природой породило «удваивание» природы, которое в процессе эволюции создает огромное разнообразие форм, впоследствии дифференцирующееся и развивающееся в религию, искусство, науку, право, политику, технологию. Неизбежным следствием изгнания человека из природного бытия является создание культурного и общественного бытия. Глубинный смысл этого — в преодолении отчуждения, однако антиномия «отчуждение — освобождение» отнюдь не преодолевается, а лишь воспроизводится на более сложном уровне, — как покажет дальнейший анализ исторических форм отчуждения, в процессе цивилизационного прогресса отчуждение усиливается и в современном обществе уже носит тотальный характер. Такая двойственность человеческой природы непреодолима, иначе это означало бы преодоление сущности человека. Таким образом, человек воспроизводит себя в качестве человека.

Похожая точка зрения на отчуждение у испанского философа А. Муньеса-Алонсо: источником отчуждения является присущая человеку свобода, которая неизбежно влечет за собой противопоставление человека — природе, другому человеку, свобода разрушает его природное бытие, но вместе с тем возвышает его до человеческой жизни. Данное понимание отчуждения несколько схоже с вышесказанным: свобода как основное антропологическое определение и отчуждение как следствие этой свободы оказываются основной характеристикой человека, хотя причина и следствие здесь меняются местами.

Социально-исторические стороны человеческого развития необходимо учитывать при рассмотрении феномена отчуждения, иначе отчуждение будет лишь пустой абстракцией, лишенной внутреннего содержания. Наполненность внутренним содержанием понятию отчуждения придает необходимая связь его с историческими этапами развития человека и общества.

Одной из философских тем отчуждение становится в Новое время, с утверждением капиталистического способа производства. Метафорическое значение отчуждения сперва сменяется юридическим, а затем достигает своей классической формы. С отчуждением как *проблемой* мы впервые встречаемся в философии Маркса, до него реальному содержанию данного явления не уделяется внимания. Хотя отчуждение и стало темой философской рефлексии, оно используется лишь для объяснения каких-либо явлений, а сущность феномена отчуждения остается нераскрытой. Тематизация отчуждения ограничивается вычлениением, фиксацией, артикуляцией этого феномена. Особую артикуляцию отчуждение приобрело в философии Гегеля, но проблематизация отчуждения была осуществлена Марксом. Критикуя политическую экономию за ее некритическое отношение к отчуждению труда, Маркс раскрывает его сущность, что означает выявление истоков отчуждения, законов его развития, возможностей его преодоления. «Политическая экономия не дает нам ключа к пониманию основы и причины отчуждения труда от капитала и от земли... предполагает в форме факта, события то, что должна дедуцировать...»<sup>2</sup>

Отчуждение на протяжении истории развития философской мысли понималось различным способом. М. Ойзерман в книге «Проблема отчуждения и буржуазная легенда о марксизме» пишет: «Проблема отчуждения существовала задолго до того, как возникло понятие, резюмирующее ее содержание»<sup>3</sup>. Так, у Платона, представителя античной философии, встречается такое понимание отчуждения: существование отделено, отчуждено от сущности вещей. Характеристики мира вещей не свойственны миру идей, реально существующий мир является лишь бледной, искаженной копией мира истинных сущностей; движение, изменение, распад чужды непреходящей, неизменной вечной реальности. Пропась, лежащая между телесным и бестелесным, непреодолима, и душа человека, некогда принадлежавшая миру идей, является затворенной в человеческое тело, как в темницу. Такое понимание мира идей и мира вещей у Пла-

<sup>2</sup> Маркс К. Социология. — М., 1998. — С. 225—226.

<sup>3</sup> Ойзерман М. Проблема отчуждения и буржуазная легенда о марксизме. — М., 1967. — С. 21.

тона весьма распространено: идеи, лежащие в основании всех вещей вечны, неподвижны, в отличие от самих вещей, отчуждены от реально существующих вещей. Но утверждение, что идеи Платона неподвижны и не имеют никакой связи с вещами неверно. Античная философия, и философия Платона в частности, развивалась в пределах рабовладельческой формации, поэтому, анализируя философию античности, необходимо исходить из рабовладельческого характера античного мышления. Раб и рабовладелец при всей противоположности друг другу представляют единое неразделимое целое. Аристотель пишет: «Раб является своего рода частью господина, как бы одушевленной и отделенной частью его тела» (*Политика*, I 2, 20, 1255b)<sup>4</sup>. То есть раб понимается не как человек, но как вещь, хотя живая, одушевленная. Раб принадлежит господину, как часть принадлежит целому и в какой-то степени является самостоятельно существующей, но в то же время совершенно бессмысленно существующей, если она взята в отрыве от целого (господина). Безынициативная деятельность раба становится целенаправленной и смыслообразующей благодаря рабовладельцу. Рабовладелец придает рабской деятельности целесообразную направленность. Раб — живая вещь — действует не по своей инициативе, но в результате воздействия на нее формообразующей деятельности. Так и идея пронизывает вещь, благодаря чему та и получает целенаправленную значимость. Безусловно, идея отлична от вещи, как и господин от раба, но эта идея есть смысловое содержание вещи, это смысл самих же материальных вещей. Сущность идеи заключается в том, что идея осуществляет собой вещь. И мысль о том, что мир идей, умопостигаемый мир Платона, совершенно неподвижен, опровергается самим же Платоном в его диалогах «Парменид» и «Тимей». В действительности идеи, лежащие в основе всех вещей, находятся в состоянии непрерывного становления. Это Платон показывает в «Пармениде»: одна категория переходит в другую «вдруг» при помощи некоего момента, в котором неразложимы конец предыдущей и начало следующей категории (155e—156e)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Аристотель. *Политика*. — М., 1999. — С. 11—12.

<sup>5</sup> Платон. *Парменид* // Платон. *Собр. соч.*: В 4 т. — Т. 2. — М., 1993. — С. 393—395.

Таким образом, мир идей не только неподвижен и вечен, но и идеи слиты в непрерывном потоке становления.

Отчуждения в его современном понимании в античности не существовало. Это будет очевидно после сравнительного анализа нескольких современных определений отчуждения с мировоззрением античного человека. Первое гласит: «Отчуждение есть такое отношение человека к миру во всей совокупности проявлений этих взаимоотношений, когда: либо человек не является самоценностью для мира, либо мир не является самоценностью для человека»<sup>6</sup>. Основа данного определения — противопоставление человека и мира, субъекта и объекта, характерное для новоевропейской философии, не характерно для античности. Во-первых, латинский термин *subjectum* и русский термин *субъект* не одно и то же. Латинский термин никакого отношения к русскому не имеет. *Subjectum* происходит от *subicio*, что значит «подложено» под конкретное свойство вещи, то есть не только совокупность определенных свойств, но и носитель этих свойств. Латинский *subjectum* соответствует русскому *объект*, то есть вещи самой по себе. (*Objectum* же — это та вещь, которая дана непосредственно нашим чувствам.) Во-вторых, все существующее, в том числе и человек, — это эманация абсолютизированного космоса. Процессы, происходящие на небе, касаются также и земли, сам Космос определяет судьбу всего земного, и отсюда — греческий фатализм и героизм; фатализм — это необходимость законов, закономерностей Космоса, за пределы которого выйти нельзя; героизм — возможность поступать вне зависимости от судьбы, ибо она выше человека и недоступна постижению. Античный человек космологичен, он часть Космоса, и, следовательно, данного в первом определении противопоставления «человек — мир» не существует.

Следующие два определения говорят об одном: «отчуждение — философская категория для обозначения общественного процесса, в границах которого происходит превращение результатов и продуктов деятельности людей в независимую силу, становящуюся выше своих творцов и подав-

---

<sup>6</sup> Отчуждение как социо-культурный феномен: Тезисы докл. Всесоюз. науч.-практ. конф. Симферополь, 16—18 апреля 1991 года. — Симферополь, 1991. — С. 27.

ляющую их»<sup>7</sup>; «любая деятельность независимо от исторических условий отчуждает человека, то есть порабощает его, обедняет его жизнь, ограничивает человека»<sup>8</sup>. Здесь необходимо указать один важный момент, чтобы показать неприменимость данного определения к античности. Греческий термин *τέχνη* — это ремесло, искусство. Однако отношение к ремеслу у древнего грека и новоевропейского человека отлично. В античности *τέχνη* — это и человеческое ремесло, искусство, и космологическое. Они неразличимы. Доказательство тому — Демиург Платона. Платон назвал творца космоса Демиургом, то есть мастером, плотником, ремесленником, а это свидетельство тому, что любая практическая деятельность для грека одухотворена, одушевлена. При таком отношении к деятельности говорить об отчуждении в вышеуказанном смысле не следует.

В эпоху средневековья вся действительность мыслилась в состоянии грехопадения. Первородный грех явился источником отчуждения. Нарушив запрет, человек лишил себя гармонии с природой, частью которой он являлся, но нарушается гармония не только с природой, но и другим человеком, и самим собой. И этот первородный грех настоятельно требовал своего окончательного преодоления. По мнению Августина, отчуждение преодолимо посредством экстаза, позволяющего человеку покинуть свою оболочку, соединиться с Богом, а не отдаляет его.

Термин «отчуждение» в средние века имел буквальное значение. Отчуждение по-латински — *alienatio* — значит сумасшествие, психопатологическое состояние, потеря личностного тождества. Употреблялось данное слово применительно к умалишенным. *Alienati mente* — «отчужденные в разуме», то есть те, поведение которых было отлично от общепринятых норм поведения, будь то мораль, религиозная вера (различные ереси) и т. д. «Будучи помрачены в разуме, отчуждены от жизни Божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их»<sup>9</sup>, — так Апостол Павел говорил о необходимости отказаться от прежнего, несправедливого образа

<sup>7</sup> Кемеров В. Е. Отчуждение // Кемеров В. Е., Керимов Т. Х. Социальная философия: Словарь. — М., 2003. — С. 293.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Еф. 4: 18.

жизни и «обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины»<sup>10</sup>.

В Новое время термин отчуждение приобретает юридическое значение. Гоббс и Руссо рассматривают отчуждение как акт передачи части прав человека государству.

В теории государства и права Гоббса отчуждение означает передачу значительной части прав индивида искусственно созданному телу — государству («Левиафану»). Во избежание «войны всех против всех» люди заключают между собой соглашение на добровольной основе и таким образом переходят от «незащищенного естественного состояния» к «состоянию гражданскому». Государство обретает статус суверена, а человек — качество подданного. Целью создания «искусственного тела» является избежание возврата к дообщественному животному состоянию. Это дообщественное состояние — «войну всех против всех» — Гоббс характеризует так: «В таком состоянии нет места для трудолюбия... нет земледелия... нет... ремесла, литературы, нет общества... есть вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна»<sup>11</sup>.

Но, возникнув в результате добровольного общественного договора, государство становится отчужденным, то есть права граждан оно превращает в орудия своей воли. Этот созданный людьми Левиафан из средства для благополучного совместного существования превращается в цель, тотально поглощая все сферы общественной жизни и жизни отдельного человека.

Проблема отчуждения была серьезно разработана Руссо. Термин «отчуждение» он заимствовал из юриспруденции, где этот термин используется для обозначения акта передачи или продажи части имущества.

Проблема отчуждения у Руссо — это прежде всего политическая и нравственная проблема. С помощью концепции отчуждения Руссо объясняет сущность государства и общества, происхождение и характер общественных отношений. По

<sup>10</sup> Еф. 4: 23, 24.

<sup>11</sup> Гоббс Т. Левиафан, или Материя, Форма и Власть Государства Церковного и Гражданского // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1991. — С. 96.

мнению Руссо, все формы общественного бытия являются отчужденными продуктами человеческой деятельности. Церковь, государство, мораль, искусство, как и любой другой институт в современном капиталистическом обществе, несут в себе возможность отчуждения. Они образуют самостоятельный, живущий своей собственной жизнью мир, который противоречит сущности человека. У человека, живущего в таком пронизанном отчуждением мире, оказывается в отрыве его подлинная сущность от ее цивилизованного проявления. В обществе для человека оказывается выгоднее казаться не тем, кем он есть в действительности: для цивилизованного общества «быть и казаться — это уже различные»<sup>12</sup>. Человек занимает определенное место в обществе благодаря обладанию вещами. Обладание вещами — показатель места человека в социальной иерархии. Так человек оказывается тождественным месту, занимаемому им в обществе.

Руссо выявил и классифицировал причины и механизмы отчуждения, которые сводятся к уровням товарно-денежных, рыночных, институциональных, межличностных отношений. Два основных типа отчуждения личности это — самоотчуждение, то есть внутриличностный конфликт, и отчуждение личности как следствие противоречий между обществом, его институтами и личностью. Все достижения современного общества, наука, искусство, оказываются губительными для личности, поскольку искажают естественные связи между людьми. «Науки, литература и искусство... обвивают гирляндами цветов оковывающие людей железные цепи, заглушают в них чувство свободы..., заставляя их любить свое рабство и создавая так называемые цивилизованные народы... Наши души развращались, по мере того как совершенствовались науки и искусства»<sup>13</sup>. Переход к цивилизации обеспечил человечество всевозможными благами, но в действительности эти блага — лишь видимость, за которой скрывается нелицеприятная реальность: неравенство, социальная зависимость, утрата человеком самого себя. Частная собственность ограничивает человека, человек замыкается на себе и своей собственной выгоде, преследует только свои узкоко-

---

<sup>12</sup> *Можейко М. А.* Руссо // Новейший философский словарь / Под ред. А. А. Грицанова. — Минск, 2001. — С. 863.

<sup>13</sup> Там же. — С. 862.



рыстные цели. Чем больше развиваются социальные связи, тем больше человек становится зависимым от них, теряется непосредственность во взаимодействии человека и общества по причине институализации всех сфер общества. И эти обезличенные, анонимные отношения превращают свободного по своей природе человека в раба. В таком мире все извращается — и отношения между людьми, и отношения людей к вещам. «Все сводится к внешности, все становится деланным и притворным, и честь, и дружба, и добродетель, а часто и самые пороки»<sup>14</sup>. Естественное состояние человека противопоставляется у Руссо гражданскому, которое регулируют созданные самим же человеком социальные институты.

Разрыв сущности и существования пронизывает всю совокупность отношений человека к предметному миру, другому человеку, к самому себе. Руссо ищет пути решения данной проблемы и находит их в воссоздании прозрачных, непосредственных человеческих отношениях, где нет ни разделения труда, ни социальной иерархии, ни потребностей. Этот идеал достижим при таком социальном устройстве, где «каждый из нас отдает свою личность и всю свою мощь под верховное руководство общей воли, и мы вместе принимаем каждого члена как нераздельную часть целого... каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы таким же свободным, каким был раньше»<sup>15</sup>.

Новый подход к исследованию и интерпретации феномена отчуждения дала немецкая классическая философия. Как философское понятие отчуждение формулируется именно в немецкой классической философии.

Отчуждение выделяется в самостоятельный объект исследования, анализ отчуждения переносится здесь в сферу мышления, и причины отчуждения не выносятся за рамки чистого сознания. Термин французских мыслителей *aliener* заменяет немецкий *Die Entfremdung*.

Процесс отчуждения впервые истолковывается как процесс перехода духа в чуждое ему материальное состояние в концепции Фихте. Отчуждение есть онтологический переход мирового духовного начала Я в противоположное ему со-

<sup>14</sup> Руссо Ж. Ж. О причинах неравенства. — М., 1907. — С. 107.

<sup>15</sup> Можейко М. А. Руссо. — С. 864.

стояние не-Я как выведение вовне, экстериоризацию. Вся сфера человеческого бытия, природа являются продуктом деятельности Я, таким образом, любая деятельность человека, любая форма объективации его способностей содержит в себе отчуждение. Абсолютное Я у Фихте заменяет место кантовского «сознания вообще». Внешний мир, являющийся результатом деятельности абсолютного Я, обладает относительной самостоятельностью и, более того, частично определяет своего создателя Я. Совпадение индивидуального Я и абсолютного Я означает осознание производного характера всей предметной сферы человеческой деятельности как отчужденной от субъекта и выступающей в качестве внешней по отношению к нему. Этот идеал является практически неосуществимым, поскольку в противном случае это означало бы прекращение абсолютной человеческой деятельности.

Главной проблемой в творчестве Шиллера является проблема целостности и всесторонности человека. Подавленность человека понимается как следствие отчуждения человека в обществе, причина которого, полагает Шиллер, в общественном разделении труда. Но в отличие от своих предшественников, в частности Руссо, выход из сложившейся ситуации он видит не в революции как гаранте восстановления в индивиде целостной человечности, а в сфере эстетического. Революционное уничтожение существующего государства — это стремление низших классов общества, которые действуют, находясь во власти самых губительных инстинктов, таким образом подвергая опасности устойчивость наличного общества. Считая революционный путь преобразования общества неприемлемым, Шиллер вовсе не отказывается от возможности его улучшения и восстановления целостной человеческой личности. Пороки современной цивилизации можно исправить путем эстетического воспитания<sup>16</sup>. В состоянии отчуждения в человеке нарушается гармония его существа, его чувственных и духовных начал. Целостность и гармоничность личности помогает восстановить красоту. Только эстетическая деятельность способствует воссозданию чистоты человеческого духа независимо от воздействия внешних сил. Шиллер выдвигает

---

<sup>16</sup> См.: Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собр. соч.: В 7 т. — Т. 6. — М., 1957.

идею о раскрытии сущности человека в процессе игры. Человек в игре творит свободно иную реальность, которая выше и совершеннее существующей. В игре человек обретает целостность своей личности, утраченную, изуродованную современным обществом.

Несмотря на то, что уже Фихте употреблял термин «отчуждение» в философском смысле, а именно в смысле, что объектом является ставший внешним разум, полноценной разработки данная проблема в его философии не получила. Центральным понятие «отчуждение» станет только в философии Гегеля. Не доведенной до полной логической завершенности эта же проблема предстает в работах молодого Шеллинга.

То, что Гегель позже назовет «отчуждением», Шеллинг называет «обусловливанием». «Обусловливание означает действие, посредством которого нечто превращается в вещь; обусловленное означает то, что стало вещью; тем самым становится ясным, что ничто не может быть положено как вещь через себя самое, то есть что безусловная вещь представляет собой противоречие. Безусловное есть как раз то, что совершенно не превращаемо в вещь, в принципе не может быть превращено в вещь»<sup>17</sup>.

Предпринятые предшественниками Гегеля попытки решить проблему отчуждения в философском смысле носили эпизодичный характер, и только у Гегеля идея отчуждения приобретает всеобъемлющий характер. Благодаря Гегелю понятие «отчуждение» далеко выходит за пределы первоначальной сферы употребления — политической экономии, юриспруденции и социальной философии — и выходит на уровень предельного философского обобщения. Отчуждение у Гегеля имеет несколько различных значений.

Отчуждение понимается как сложное субъект-объектное отношение, связанное с любой человеческой деятельностью в обществе. Гегелем ставится проблема объективного развития общества в связи с субъективным развитием человечества. В этом — значительный вклад Гегеля в диалектическое понимание развития общества, поскольку до Гегеля социальная философия не могла связать противоречия субъективного развития человеческих сил с развитием обще-

<sup>17</sup> Schelling F. Werke. — Bd. 1. — Hamburg, 1979. — S. 166.

ственных явлений. Гегель преодолевает чуждость объективного мира и мира практической деятельности человека, которая была характерна для философии Канта и Фихте.

Помимо этого значения Гегель употребляет термин «отчуждение» в том смысле, что позднее Маркс назовет фетишизмом, хотя отчетливого представления об этой характерной для капиталистического общества форме отчуждения у него найти нельзя.

Существует также предельно общий философский смысл понятия «отчуждение». Философский смысл «отчуждения» тождественен «предметности». Отчуждение есть форма, в которой получает философское выражение история возникновения предметности, объективный мир посредством опредмечивания.

В непосредственном наличном бытии духа, в сознании, есть два момента: момент знания и момент негативный по отношению к знанию предметности. Так как дух развивается и раскрывает свои моменты в этой стихии, то им свойственна эта противоположность, и все они выступают как формы сознания. Наука, идущая этим путем, есть наука опыта, совершаемого сознанием; субстанция рассматривается в том виде, в каком она и ее движения составляют предмет сознания. Сознание знает и имеет понятие только о том, что есть у него в опыте; ибо в опыте есть только духовная субстанция, и именно как *предмет* ее самости, но дух становится предметом, ибо он и есть это движение, состоящее в том, что он становится для *себя* чем-то иным, то есть *предметом* своей самости, и что он снимает это инобытие. Это-то движение и называется опытом — движение, в котором непосредственное, не прошедшее через опыт, т. е. абстрактное, — относится ли оно к чувственному бытию или к лишь мысленному простому, — отчуждает себя, а затем из этого отчуждения возвращается в себя, тем самым только теперь проявляется в своей действительности и истине, составляя также достояние сознания<sup>18</sup>.

Исторический процесс предстает как отчуждение духа во времени, дух сам творит историю, является механизмом движения истории, целью движения которого является снятие самого себя, возвращение в самоидентифицирующийся субъект-объект. Дух осуществляет свое самопознание путем отчуждения себя в различные формы объективности: природу, гражданское общество, образование, государство, мораль. Разви-

<sup>18</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М., 2000. — С. 24.

тие формообразований абсолютного духа есть развитие отчужденного бытия человеческой культуры. В формах «абсолютного духа» — искусстве, религии и, наконец, философии — дух возвращается к самому себе, снимает собственную предметность и постигает себя в абсолютной истине.

Процесс, противоположный опредмечиванию, овещнению, отчуждению по направленности и по содержанию применительно к индивидам, — это «освоение», «присвоение». Индивиды находят наличный мир общественного существования в соответствующих исторических формах объективного и абсолютного духа и делают это субстанциональное для себя бытие своим личным состоянием, присваивая способы деятельности и образы мыслей. В характеристике этого процесса главным для Гегеля является понятие «образование».

Образование в гегелевском варианте имеет смысл, близкий к «окультуриванию» человека, преобразованию человеком своей природной ограниченности. Выход за рамки естественных потребностей позволит человеку преодолеть и индивидуальную ограниченность, возвысить себя до уровня всеобщего. Образование — возвышение человека к духу, а следовательно, и к свободе, поскольку свобода есть субстанция духа. Дух свободен априори. Согласно Гегелю, царство свободы и природный мир находятся в сложных диалектических взаимопереходах: свободный дух осуществляет себя в действительности, в сфере «объективного» духа, в истории. Всемирный исторический процесс у Гегеля предстает как прогрессирующее воплощение свободы и ее осознания духом.

В философии Фейербаха отчуждение представляется как экстериоризация духовных сил человека вовне — в представление о всемогущей божественной личности. «Бесконечная или божественная сущность — есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо»<sup>19</sup>. Истоки религиозной веры лежат в глубинах человеческой психики, вера в сверхъестественное существо, являющееся носителем всех совершенных характеристик, является реакцией на собственное несовершенство, ограниченность. Преодоление отчужденности человеческих духовных сил от него самого воз-

---

<sup>19</sup> Фейербах Л. Избр. филос. произв.: В 2 т. — Т. 1. — М., 1955. — С. 320.

можно, согласно Фейербаху, благодаря построению Новой Теологии, где Человек и есть Бог.

К. Маркс осуществил синтез экономического и философского подходов при исследовании феномена отчуждения и придал данной проблеме более конкретный смысл. Исходной точкой исследования послужило раскрытие экономического фактора социальной реальности. В своем подходе к проблеме Маркс, в отличие от Гегеля, сделал акцент на предметной самореализации человека, а не только его сознания: именно человек в целом своим утверждением в предметном мире создает и ситуацию отчуждения, и ситуацию освоения. Говоря языком Маркса, в процессе трудовой деятельности происходит распредмечивание — опредмечивание социальных качеств человеческих сил, в ходе которого опредмеченные силы могут отчуждаться от человека и превращаться в средства, враждебные своему создателю. Маркс детализирует представление об отчуждении как процессе: он описывает отчуждение результатов деятельности, собственно процесса деятельности и самого человеческого индивида, то есть самоотчуждение. И тогда отчуждение определяется как утрата человеком контроля над результатом своей деятельности, над процессом собственной деятельности над самим собой, и в этом смысле — утрата человеком самого себя. Согласно Марксу, отчуждение появляется неизбежно вместе с разделением труда, то есть с утверждением цивилизации, господством товарно-денежных отношений, превращение труда человека в «средство для поддержания его индивидуального существования»<sup>20</sup>. Маркс доказывает социальный характер отчуждения и отмечает, что и в субъективном, и в объективном плане отчуждение пронизывает все проявления человеческой жизни.

Отчуждение человека от результатов его деятельности трактуется через общественное отношение, через утрату вещи, присвоенной другим человеком. Таким образом, суть проблемы не в разделении деятельности, предполагающем обмен ее результатами, а в присвоении отчужденной деятельности людьми, обладающими собственностью на средства производства, силой и властью. Поскольку присваивался неоплаченный труд, речь должна была идти не о вещах

---

<sup>20</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 42. — С. 94.

только, но и о самом процессе деятельности, самореализации или нереализации личности работника. Но, поскольку в экономическом анализе и в реальном производстве личностный процесс и процесс деятельности фактически оставался в тени, фокус проблемы смещался в плоскость отношений к вещам, к представлению отношений между людьми как отношений вещей, к пониманию логики человеческих связей как логики вещей. Происходило то, что сам Маркс в своей концепции отчуждения называл фетишизацией.

Необходимость понять, каким образом средства производства участвуют в отчуждении, предполагает рассмотрение средств производства не как вещи, но как воплощения деятельности определенного социального качества. Отчуждаются и присваиваются не вещи сами по себе, а социальные качества. Поэтому отчуждение деятельности, воплощенной в социальные качества, оказывается и отчуждением самой жизни человека, реалий и потенций его личностного развития. Поэтому и эксплуатация, в конечном счете, — это отчуждение и присвоение чужой жизни, чьих-то личностных возможностей.

Таким образом, отчуждение раскрывается не только как утрата человеком себя в деятельности, оно воспроизводится и как постоянное растворение личности в абстрактных социальных качествах. Тогда любой человек, независимо от личностных характеристик, является лишь персонификацией абстрактных социальных качеств, тогда личность оказывается лишь персонифицированным представителем класса, группы, совокупности отношений, культуры, социализации и т. п., а конкретный человек с его личностными особенностями оказывается вне рассмотрения.

В дальнейшем тема отчуждения осталась без внимания у представителей ортодоксального марксизма, в частности у Э. Бернштейна, К. Каутского, Г. В. Плеханова, В. И. Ленина, но подвергалась осмыслению и разработке у представителей неортодоксального марксизма: А. Грамши, М. Марковича, Л. Колаковски, К. Косика, Д. Лукача.

В концепции Лукача значение категории отчуждения определяется тем, что прогресс в человеческой истории понимается как развивающаяся эмансипация человека как личности от господствующих над ним социальных сил. В механизме этого господства отчуждение пронизывает все его звенья. Лукач пишет:

Неискаженное представление о тенденциях, ставших действительными, не только выявляет возникновение отчуждения из достигающего все большего совершенства процесса воспроизводства человека и человечества, но и показывает также отчуждение в его развивающейся противоречивости; это развитие не создало единого, всегда одинакового способа отчуждения, оно, напротив, непрерывно уничтожает его отдельные формы путем соответствующего развития его внутренней противоречивости<sup>21</sup>.

Опредмечивание, овеществление, отчуждение тесно связаны между собой. Определенное — это непреходящий способ осуществления жизни человека, без него ни человеческое существование, ни его социальность вообще невозможны. Благодаря определению окружающий человека мир очеловечивается, создается «вторая природа». Понятием «овеществление» у Лукача обозначается результат определения материальной деятельности человека. Если определение устремлено на объекты, то овеществление рассматривается Лукачем в той мере, в какой оно обращено на самого субъекта: возникает как овеществление замыслов и целей человека, так и психологическое овеществление человеческого сознания. Овеществление не обязательно влечет за собой отчуждение независимо от социально-экономических условий. Но в условиях капитализма оно распространяется на все сферы повседневного и идеологического сознания, поскольку частнособственническая идеология обладания и господства настолько всемогуща, что мощно воздействует на сознание как нечто реальное. Отчуждение возникает еще в эпоху становления первой классово-антагонистической формации, постепенно возрастало и трансформировалось, приобрело различные духовные формы. Отчуждение предстает в формах товарного фетишизма, идеологической философии, религии и т. д. Искоренение различных форм отчуждения возможно только при коренных социальных изменениях, а именно: самоуправление народа и демократизация. Однако, «окончательное социальное преодоление отчуждения может совершиться только в актах отдельных людей в их повседневной жизни»<sup>22</sup>. Различные моменты отчуждения воздей-

<sup>21</sup> Лукач Д. *Онтология общественного бытия*. — М., 1991. — С. 261—262.

<sup>22</sup> Там же. — С. 255.



ствуют по-разному на общество и на индивида, причем на индивида отчуждение действует более резко, его последствия — духовное опустошение, крушение надежд, распад личности. И хотя первичная роль в преодолении отчуждения остается за преобразованием социального бытия индивида, без изменения сознания человека упразднение отчуждения невозможно: «отчуждение, само собой разумеется, остается в своей основе общественным явлением и устранено оно может быть в конечном счете только общественным путем, — для жизненного бытия отдельного индивида оно постоянно выступает как центральная проблема успешной реализации или же крушения личного развития, как преодоление или сохранение отчуждения в самом индивидуальном бытии»<sup>23</sup>.

Идеи марксизма осмысливались под иным углом зрения в рамках Франкфуртской школы. Человек, пытаясь подчинить себе природу, становится рабом технологической цивилизации. Отчуждение в современном обществе усиливается вместе с все более и более усовершенствующимися способами манипулирования человеком.

Т. Адорно, М. Хоркхаймер выступают с критикой веры в исторический прогресс вопреки социальной теории Маркса. История общества является, по их мнению, универсальной историей просвещения. Человечество на протяжении своей истории существования занималось совершенствованием управления миром, исходя из своих субъективных целей, что привело к изменению сущности мышления. Из-за постоянной ориентации разума на господство постепенно нивелируется способность осуществлять собственную саморефлексию. Созданная самим человеком система господства над окружающим миром подавляет самого же человека. В итоге история просвещения оказывается постепенной рационализацией мира, что разрушает целостность человека. По мнению Адорно, «сама жизнь искажена, изуродована настолько, что ни один человек уже не способен самостоятельно жить правильно, не в состоянии правильно реализовать свое собственное предназначение»<sup>24</sup>. Рациональность становится идеологией властвующих групп и начинает довлеть над человеком, подавляет его природу с помощью абстракций. Челове-

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Адорно Т. Проблемы философии морали. — М., 2000. — С. 191.

ческие чувства ставятся под давление норм культуры, положений науки, сложившихся стереотипов. Навязываемые рациональностью абстрактные формы мышления есть формы давления, контроля над человеком со стороны власти. Индивиды становятся носителями коллективных ценностей. Люди оказываются «загипнотизированы» собственной псевдоколлективностью.

Ю. Хабермас проводит различие между отчуждением и самоотчуждением. Отчуждение есть продукт внешних обстоятельств, самоотчуждение — не следствие отчуждения, но результат потери тождества каждого «я», невозможность человеческого общения, общения с другим «я», результат «искаженных коммуникаций», то есть идеологии. Самоотчуждение не зависит от общественного разделения труда, как полагал Маркс, оно независимо от характера общественных отношений. Такая интерпретация феномена отчуждения близка к экзистенциалистскому пониманию проблемы отчуждения.

Экзистенциалисты внесли значительный вклад в исследование феномена отчуждения, хотя для этой философской концепции характерно сведение отчуждения к психологическому переживанию человека. Акцент делается на субъективных проявлениях отчуждения: озабоченность, заброшенность, страх, бессилие.

Экзистенциализм возрос на почве пессимистического взгляда на технический, научный и нравственный прогресс, обернувшийся кошмаром мировых войн и тоталитарных режимов. В основе экзистенциализма — уникальность индивидуального человеческого бытия, его трагичность, нонконформизм, призывающий сделать выбор в пользу подлинных человеческих ценностей. Отчуждение человека от подлинного бытия неизбежно при его погруженности в мир повседневности, посредственности, подчиненности внешним, анонимным силам. Предметное внешнее бытие является выражением неподлинного существования (Кьеркегор), человек обезличивается, превращается в функциональную единицу общества (Хайдеггер), «мир — это препятствие для меня» (Сартр). Подлинное существование человека возможно тогда, когда человек обращается к своему внутреннему бытию, выявляет сущность своей экзистенции. Только сам человек может посредством акта экзистенциального мышле-

ния обнаружить совокупность всех своих потенций и реализовать возможность подлинного существования. Таким образом, отчуждение рассматривается как внутреннее отношение человека к предметному миру, отчуждение сводится к психическому состоянию. Особенности конкретного исторически данного общества превращаются в характеристики человеческого бытия вообще. Но конкретные проявления отчуждения не могут быть сведены к собственно отчуждению. Страх, скука, тошнотворность, чувство бессилия, одиночество — могут быть многообразными проявлениями отчуждения, касающимися индивидуальной психики человека, но само отчуждение не может быть сведено к этим эмоциональным состояниям. Тем не менее они важны, поскольку являются следствиями воздействия социальных факторов на человека и оказывают обратное воздействие на общество.

В психологии впервые феномен отчуждения исследовался З. Фрейдом. Отчуждение связывается с разрушением, расщеплением личности, потерей чувства реальности личности, что в итоге приводит к неврозу. Совокупность бессознательных влечений человека находится в постоянном конфликте с культурными установлениями, социальными нормами, общественными идолами, религией. Вся культура изначально враждебна естественности человека, постепенно внешнее принуждение переходит во внутреннее и человеческая психика разрушается. Происходит деперсонализация, потеря самого себя, это сопровождается чувством бессилия, опустошения, пассивности. Для того чтобы избавиться от этого угнетенного состояния, человек проецирует свои личные качества на другой объект, благодаря чему он ощущает цельность самого себя. В качестве объекта преклонения могут быть любые объекты религиозной, политической, социальной сферы. Эта иллюзия спасает человека от полного краха личности, но в случае утраты идола существует большая вероятность и утраты самого себя. Кроме отчуждения как перенесения личностных качеств на объект извне, есть иное отчуждение: человек может стать рабом какой-либо из своих собственных страстей. Цельность личности распадается, и одно из желаний обособляется, подчиняя себе полностью человека. Не человек управляет своими страстями, но они господствуют над ним. Невозможность преодолеть отчуждение Фрейд связывает с неустранимым конфликтом между

принципом удовольствия и принципом реальности. Отчуждение есть неизбежность, его природа неисторична.

Э. Фроммом была осуществлена попытка соединения психологических и социальных факторов в феномене отчуждения на основе марксизма, фрейдизма, буддизма. Все достижения человечества являются одновременно и ловушкой. Они способны из средства к существованию стать самоцелью, результаты труда обретают самостоятельное существование, утрачивают какую-либо связь с их создателями. Современное ему общество Фромм характеризует как «больное», находящееся на грани катастрофы. Это он связывает со спецификой именно капиталистического общества. Социально-экономическая система капитализма провоцирует преобладание в обществе «неплодотворных» ориентаций человека, направленных на «обладание». Этим непродуктивным ориентациям характера (ориентация на получение внешних благ пассивным образом; эксплуататорская ориентация; стяжательская; рыночная; некрофильная—любовь к мертвому) противопоставляется «продуктивная» — ориентация «быть», что предполагает внутреннюю активность, реализацию способностей, единение с другими людьми, любовь. Выход из сложившейся кризисной ситуации Фромм видит в комплексном подходе: гуманистическая переориентация человека и общества в целом. Единственный путь к этому — социализм.

Чем богаче предметный мир человека, тем грандиознее и могущественнее познанные им природные и социальные силы, тем более утонченные, более завуалированные формы приобретает феномен отчуждения.

В современном постиндустриальном обществе отчуждение проявляет себя в новых формах, не менее разрушительных, чем формы отчуждения, характерные для индустриального общества. Отчуждение становится более изощренным, пронизывает все сферы общественного и личного бытия человека: «отчуждение... достигло того предела, за которым оно граничит с безумием, поскольку подрываются и разрушаются религиозные, духовные и политические традиции...»<sup>25</sup>

Овеществление человеческого интеллекта в технике, технологии имело негативные последствия для человека — тех-

<sup>25</sup> Фромм Э. Душа человека. — М., 1992. — С. 321—322.

ника, средства труда имеют свойство делаться независимыми от своего создателя, постепенно превращая человека в раба техносферы. Освободившись от жесткой природной необходимости, человек на ее место поставил другую жесткую необходимость — техническую.

К. Ясперс дает диагноз современной цивилизации как «парализующего триумфа средств над целями». Средства эмансипируются от целей, происходит инверсия средств и целей. Техническое отчуждение есть следствие действия техники как самостоятельной силы, пронизывающей общество целиком, изначально подчиняя себе и человека, и общество.

Другой формой современного проявления отчуждения является институциональное отчуждение. Человек замещается безличными социальными институтами и из субъекта социальных отношений превращается в слугу властвующих над ним социальных абстракций. Социальные институты, порожденные юридической, экономической, политической необходимостью, выходят за пределы отведенной им роли, то есть быть посредником в отношениях между людьми, и становятся самостоятельно действующей силой. От человека отчуждаются его личностные качества и переносятся на безличные институты, человек превращается в вещь, а абстракция обретает субъективные личностные качества<sup>26</sup>.

Глобализация современного мира как новый тип интеграции, взаимосвязанности мира, как необходимое следствие информационной эпохи, имеет своей оборотной стороной усиливающуюся разобщенность, фрагментарность, децентрализацию и т. д. Информационным отчуждением характеризуется ситуация, когда человек погружен в непрерывный поток информации, но вместе с тем от него ускользают информационные смыслы. Человек утрачивает способность к разгадыванию предназначенных для него смыслов, так как содержательная сторона сообщения обращена к человеческому фрагменту, представленном в моде, макияже и т. д., она обращена к телу, чувственности, успеху, а «личностные смыслы» становятся всеобщими, универсальными, а значит,

---

<sup>26</sup> См.: *Быченков В. М.* Социальные институты в системе субъект-субъектных отношений: Автореф. дис. ... докт. филос. наук. — М., 1999.

становятся бессмысленными. Человек, погруженный в мир непрерывно воспроизводимой информации, не способен более связать информацию со знанием, означаемое — со смыслом.

Информация, предназначение которой — сохранение устойчивости функционирования социальной системы, начинает оказывать обратное действие. Когда информация начинает гипертрофированно разрастаться, она порождает невежество, поскольку в социальной информации знание более не присутствует. За знаками информации скрываются смыслы, никому не ведомые, все поглощено информацией, о которой никто не вопрошает, которая не нацелена на субъекта. Вместо того чтобы структурировать социальные структуры, информация их разрушает и создает мир гиперреальных структур, социально подобных мутантов, симулякров.

Когда вещи, знаки, действия освобождаются от своих идей и концепций, от сущности и ценности, от происхождения и предназначения, они вступают на путь бесконечного самовоспроизводства. Все сущее продолжает функционировать, тогда как смысл существования давно исчез. Оно продолжает функционировать при полном безразличии к собственному содержанию<sup>27</sup>.

Современный человек, подобно человеку, заключенному в платоновскую пещеру, полностью погружен в информационные сети. Согласно словам Бодрийяра, «мы отчуждены не другими и не от других, а от наших бесчисленных возможных клонов. Однако это означает, что мы вообще больше не отчуждены. Сегодня субъект ни отчужден и раздвоен, ни разорван. Поскольку другие практически исчезли»<sup>28</sup>. Частичный субъект более не отчужден, поскольку более не чувствует своей частичности, более не стремится к преодолению своей частичности, к своему совершенствованию.

В современном обществе отчуждение принимает иные, часто скрытые формы, все более и более затягивая человека в мир неподлинного бытия. Отчуждением пронизана буквально каждая сфера общественного бытия, и получается, что если отчуждение везде, то его больше нигде нет, поскольку нет больше различия между отчужденностью и неотчужденностью.

<sup>27</sup> Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. — М., 2000. — С. 11–12.

<sup>28</sup> Baudrillard J. Videowelt und fraktes Subjekt. — Paris, 1989. — S. 157.

---

В. М. БЫЧЕНКОВ,  
доктор философских наук

## «ДАВАЙТЕ СЕБЯ ПРИНЕСЕМ НА СЪЕДЕНИЕ»: БРОМОМОРФИЗМ — В ШУТКУ И ВСЕРЬЕЗ

**Т**ЕРМИНОМ «бромоморфизм» (от греч. βρωμα 'пища' и μορφη 'форма') я обозначаю — с определенной долей иронии — пищевую метафору, пищевую аналогию, уподобление человека и его качеств, общества и его институтов, мира в целом и его отдельных сфер — пище. Чаще всего бромоморфизм — не более чем литературный прием, словесная игра, иногда устойчивые обороты (*соль земли, сливки общества*), но среди выразительных средств языка он занимает особое место, чему есть и свое металингвистическое объяснение.

Прежде всего приведу несколько примеров, позаимствовав их главным образом из английской литературы XVII—XVIII столетий.

### Знание как «пища»

«Наши сочинения подобны блюдам, наши читатели — гости», — утверждает английский писатель XVII века Роберт Бертон в своей монументальной «Анатомии Меланхолии»<sup>1</sup>, замечая при этом, что выискивает идеи для своей книги в трудах древних и новых авторов, подобно пчеле, которая «собирает воск и мед из множества цветов и делает новую смесь из всего этого»<sup>2</sup>. Содержание книги по большей части принадлежит им, этим авторам, и в то же время оно мое, пишет Бертон, как если бы он был убежденным постомо-

---

<sup>1</sup> *Burton R. The Anatomy of Melancholy / Ed. Th. C. Faulkner, N. K. Kiessling, Rh. L. Blair. — Oxford: Clarendon, 1997. — Vol. 1. — P. 13.*

<sup>2</sup> *Ibid.* — P. 11.

дернистом наших дней; что природа делает с пищей для наших тел, которая поглощается, переваривается, усваивается, то же делал и я с тем, что заимствовал, превращая все это в макароническое блюдо, и только метод — лишь мой собственный, ибо *nihil dictum quod non dictum prius, methodus sola artificem ostendit*, мы не можем сказать ничего такого, что не было бы сказано прежде, наши только композиция и метод, что и выдает ученого<sup>3</sup>.

Фактически тем же самым принципом *nihil dictum quod non dictum prius*, правда, с большей долей иронии, Джонатан Свифт объясняет современную ему моду на отступления в литературном произведении, позволяющие автору выходить за пределы избранной им темы. Хорошо было грекам и римлянам, во времена которых знание было лишь в колыбели и его надо было только растить, кормить и одевать; тогда можно было писать толстые книги о чем угодно. Теперь же ситуация в корне изменилась: все темы рассмотрены, все мысли высказаны. Для пушей убедительности своих рассуждений Свифт, так же как и Бертон, прибегает к аргументам, выдержанным в бромоморфистском духе:

Но с наукой вышло так, как с многочисленной армией, расквартированной в плодородной стране. В течение нескольких дней она питается плодами земли, на которой стоит, а потом, истребив их, посылает за фуражом за много миль...<sup>4</sup>

Делая экскурсы в области, в той или иной степени удаленные от основной линии повествования, литератор превращает свое произведение в подобие некоего сложного, составленного из различных ингредиентов блюда, и потому свою похвалу отступлениям Свифт начинает с глубокомысленного сравнения литературы с кухней, заявляя, что

новейшие усовершенствования в области знания идут параллельно усовершенствованиям нашей национальной кухни [*parallel to those in dyet in our nation*], которые, по мнению гастрономов, выражаются в разнообразии составных частей, входящих в супы, ольи, фрикасе и рагу<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Свифт Дж. Сказка бочки // Свифт Дж. Избранное. — Л.: Худ. лит., 1987. — С. 249.

<sup>5</sup> Там же.



Есть, однако, люди, которые не признают подобных утонченных нововведений, и хотя они допускают, что в сравнении с кухней присутствует некая доля истины, само это сравнение представляется им порождением испорченного вкуса. В интерпретации Свифта их доводы также звучат вполне бромоморфно:

Они говорят нам, что обычай смешения пятидесяти веществ в одном блюде появился в угоду развращенному и *пресыщенному аппетиту и болезненному организму*; и если мы видим человека, вылавливающего в олье *голову и мозги гуся, дикой утки или вальдшнепа*, то это верный признак, что его желудок не способен переварить более существенную пищу<sup>6</sup>.

Сложные блюда типа ольи или фрикасе, каковым уподобляется литературный текст, — вообще излюбленный бромоморфный образ Свифта. Именно в таком ключе он составляет, например, приписываемый им некоему философу с острова Бразиль рецепт приготовления «универсальной системы всего, что нужно знать, предполагать, воображать и делать в жизни»: для этого надлежит взять исправные красивые, хорошо переплетенные в телячью кожу и с тиснением на корешке издания всевозможных современных наук и искусств на любых языках, перегнать их в водяной бане, подлив туда квинтэссенцию мака с тремя пинтами Леты и т. д.<sup>7</sup>

Выдержанные в бромоморфистском духе образы, сравнения, уподобления вообще очень часто встречаются у Свифта: знание предстает у него родом пищи, литературный труд — ее приготовлением:

С иного мозга можно лишь одиножды снять сливки; так пусть же обладатель осторожно собирает их и расходует свой небольшой запас экономно, а пуще всего да остережется от ударов сильнейших противников, которые могут взбить их до состояния дерзкого безрассудства, а новых ему уже неоткуда будет набраться. Разум без знаний — это род сливок, которые за ночь скопляются наверху, и искусная рука сумеет их взбить; но, коль скоро они сняты, то, что осталось внизу, никуда не годится, разве что на поило для свиней<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. — С. 242.

<sup>8</sup> *Свифт Дж.* Полное и правдивое известие о разразившейся в прошлую пятницу битве старых и новых книг в Сент-Джеймской библиотеке // *Свифт Дж.* Избранное. — С. 278.

## Человек как «пища»

КЛАССИЧЕСКИЙ пример бромоморфного отношения к человеку можно найти в стихотворении Оливера Голдсмита «Retaliation» (в русском переводе — «Каждому по заслугам»), где описывается, как, приходя на дружескую пирушку, каждый гость приносит в качестве блюда себя:

Of old, when Scatton his companions invited,  
 Each guest brought his dish, and the feast was united;  
 If our landlord supplies us with beef, and with fish,  
 Let each quest bring himself, and he brings the best dish:  
 Our Dean shall be venison, just fresh from the plains;  
 Our Burke shall be tongue, with a garnish of brains;  
 Our Will shall be wild fowl, of excellent flavour,  
 And Dick with his pepper, shall heighten their favour:  
 Our Cumberlands sweet-bread, its place shall obtain,  
 And Douglas's pudding, substantial and plain:  
 And Garrick's a fallad, for in him we see  
 Oil, vinegar, sugar, and saltness agree:  
 To make out the dinner, full certain I am,  
 That Ridge is anchory and Reynolds is lamb;  
 That Hickey's a capon, and by the same rule,  
 Magnanimous Goldsmith, a goos berry fool...<sup>9</sup>

Друзья приходили к Скаррону<sup>10</sup> толпою,  
 По яству у каждого было с собою.  
 А мы, чтоб хозяин<sup>11</sup> вкусил наслажденье,  
 Давайте себя принесем на съеденье.  
 Декан<sup>12</sup> наш — оленины свежий кусок,  
 Недавно покинувший мирный лужок,  
 А Берк<sup>13</sup> наш — язык мягкотелый, как воск  
 (Гарниром к нему предлагается мозг);  
 Наш Вилли<sup>14</sup> — бекас, что истает во рту,  
 А Дик<sup>15</sup> своим перцем придаст остроту.

<sup>9</sup> *Goldsmith O. Retaliation: A Poem.* — Westport, CT: Richard W. Ellis; The Georgian Press, 1929. — P. 5—6.

<sup>10</sup> Поль Скаррон (1610—1670) — французский писатель и поэт, дома у которого часто собиралось веселое общество.

<sup>11</sup> Хозяин кофейни, где собирались Голдсмит и его друзья.

<sup>12</sup> Томас Барнард — декан собора в Дерри (Северная Ирландия).

<sup>13</sup> Эдмунд Берк (1729—1797) — английский политический деятель и публицист.

<sup>14</sup> Уильям Берк — член парламента, родственник Эдмунда Берка.

<sup>15</sup> Ричард Берк — адвокат, брат Эдмунда Берка.

Наш Камберленд — «сладкое мясо» чудесное,  
 А Дуглас<sup>16</sup> наш — сытное нечто, но пресное.  
 Наш Гаррик<sup>17</sup> — салат. Не согласишься? Изволь:  
 В нем уксус, и масло, и сахар, и соль.  
 А Ридж<sup>18</sup> — не анчоус ли? — Вкус его тонок.  
 А Рейнолдс<sup>19</sup>, не правда ли, нежный ягненок?  
 Наш Хикки<sup>20</sup> — каплун, и венчает союз  
 Возвышенный Голдсмит — крыжовенный мусс<sup>21</sup>.

Пер. А. Парина.

Между прочим, и для Мишеля де Монтеня приятная компания — это наиболее вкусное блюдо, приправленное аппетитным соусом.

А вот у Свифта, который активно использует однажды испробованный броморфный образ на протяжении всей своей творческой жизни, он становится в конце концов уже не забавной шуткой, а средством литературной и политической сатиры. Так, «истинные критики», которых Свифт очень и очень не жалует, — это «порода людей, любящих лакомиться наростами и излишествами книг»; они инстинктивно влекутся к самым благородным писателям, как «крыса к старому сыру или оса к сочному плоду»; «истинный критик, читая книгу, подобен собаке у стола пирующих, все помыслы желудка которой устремлены на бросаемые объедки и которая поэтом тем больше рычит, чем меньше костей в кушаньях»<sup>22</sup>.

Политически-сатирический смысл свифтовский броморфизм приобретает в знаменитом «Скромном предложении», где автор высказывается в том духе, что проблема детей бедняков в Ирландии может быть решена легко и просто — путем употребления детей в пищу. Нужно лишь обильно кормить младенцев в последний месяц, с тем чтобы они сделались упитанными и жирными и стали вполне пригодными для изысканного стола:

<sup>16</sup> Джон Дуглас — шотландский дворянин.

<sup>17</sup> Дэвид Гаррик (1717—1779) — английский актер.

<sup>18</sup> Джон Ридж — ирландский адвокат.

<sup>19</sup> Джошуа Рейнолдс — художник, друг Голдсмита.

<sup>20</sup> Джозеф Хикки — поверенный в делах Эдмунда Берка и Рейнолдса.

<sup>21</sup> Голдсмит О. Каждому по заслугам: Поэма // Голдсмит О. Избранное. — М.: Худ. лит., 1978. — С. 72.

<sup>22</sup> Свифт Дж. Сказка бочки. — С. 232, 234.

Один очень образованный американец, с которым я познакомился в Лондоне, уверял, что маленький здоровый, годовалый младенец, за которым был надлежащий уход, представляет собой восхитительное, питательное и полезное для здоровья кушанье, независимо от того, приготовлено оно в тушеном, жареном, печеном или вареном виде. Я не сомневаюсь, что он так же превосходно подойдет и для фрикасе и рагу<sup>23</sup>.

Свифт подробно развивает свое «предложение», делая расчеты, свидетельствующие о том, что младенец обладает значительной пищевой ценностью, и предлагая соответствующие рецепты для наилучшего его приготовления и хранения в виде пищевых припасов:

Из одного ребенка можно приготовить два блюда на обед, если приглашены гости; если же семья обедает одна, то передняя или задняя часть младенца будет вполне приемлемым блюдом, а если еще немного приправить его перцем или солью, то можно с успехом употреблять его в пищу даже на четвертый день, особенно зимою<sup>24</sup>.

### Общество как «пища»

Мы видели, как бромоморфные образы используются применительно к отдельному человеку и к группам и общностям людей. Это и ставшая объектом дружеской бромоморфной шутки компания друзей, и подвергшаяся безжалостной бромоморфной насмешке корпорация «истинных критиков», и ирландские младенцы, абсурдно-бромоморфистские пассажи в отношении которых, — может быть, последняя возможность привлечь внимание к их бедственной участи. Но аппетит приходит во время еды, так почему бы не обратить бромоморфистский взор и на общество в целом? То, что обще-

---

<sup>23</sup> *Свифт Дж.* Скромное предложение, имеющее целью не допустить, чтобы дети бедняков в Ирландии были в тягость своим родителям или своей родине, и, напротив, сделать их полезными для общества // *Свифт Дж.* Избранное. — С. 350. О том, что Свифт весьма последователен в своем излюбленном бромоморфизме, свидетельствует хотя бы то, что в «Скромном предложении» (1729) он упоминает названия тех же блюд — фрикасе и рагу, — что и в приведенной выше цитате из «Сказки бочки», напечатанной четвертью века раньше, в 1704 году.

<sup>24</sup> Там же.

ство — вполне подходящий объект для подобных истолкований, демонстрирует, например, в своей «Басне о пчелах» Бернард де Мандевиль. Сопоставляя человеческие качества с пищевыми свойствами и продуктами, он само социальное целое превращает в подобие сложного, многокомпонентного напитка:

Авторам всегда позволяется сравнивать малые вещи с великими, особенно если сначала они попросят разрешения. *Si licet exemplis etc.*, но сравнивать великое с низким и тривиальным недопустимо, разве что только в бурлеске; в противном случае я сравнил бы общество (я признаю, что сравнение является очень низким) с чашей пунша. Скупость должна придавать ему кислый привкус, а расточительность — сладкий. Водой я бы назвал невежество, глупость и доверчивость изменчивой бесцветной толпы, в то время как мудрость, честь, сила духа и все остальные возвышенные качества людей, отделенные искусством от отбросов природы, вознесенные и очищенные огнем славы, который превратил их в духовную эссенцию, должны быть равнозначны коньяку<sup>25</sup>.

### Мир как «пища»

В таком контексте эпиграмма Свифта уже не создает впечатления, что он слишком далеко заходит в своем литературном бромоморфизме, будучи не против того, чтобы и весь мир превратился в пищу:

Ever eating, never cloying,  
All devouring, all destroying,  
Never finding full repast  
Till I eat the world at last<sup>26</sup>.

Ненасытно все съедая,  
Пожирая, разрушая,  
Сыт не буду я совсем,  
Целый мир пока не съем<sup>27</sup>.

Эта эпиграмма невольно вызывает ассоциацию с одним из произведений древнеегипетской литературы, известным

<sup>25</sup> Мандевиль Б. Басня о пчелах. — М.: Мысль, 1974. — С. 116.

<sup>26</sup> Swift J. Selected Poems / Ed. C. M. Sisson. — Manchester: Fyfield Books; Carcanet, 1977. — P. 89.

<sup>27</sup> Пер. автора статьи.

под названием «Гимн каннибала». Окончивший свое земное существование царь намеревается пожирать всех, кто встретится ему на пути — как людей, так и богов:

Заволакивается небо, меркнут звезды... дрожат кости Акру [бог земли]... когда видят они [умершего царя] воссиявшим, могучим в качестве бога, что питается отцами своими и кормится матерями своими... [Он] тот, кто пожирает людей и питается богами... [Он] тот, кто пожирает чары их и поглощает блеск их; великие из них — ему на завтрак, средние из них — ему на обед, малые из них — ему на ужин; старики и старухи из них — ему на каждение<sup>28</sup>.

Если учесть, что боги олицетворяют собой различные сферы и свойства мироздания, то речь здесь фактически идет о *миропоедании*. Поглощая богов, умерший царь присваивает себе их силу и, вбирая ее в себя, как бы инкорпорирует и сам мир, устанавливая свое господство над ним в такой весьма специфической форме.

Аппетит распространяется на весь мир — это апогей бромоморфистского отношения к реальности, которое находит здесь свое исчерпывающее выражение и в той мере, в какой оно является принадлежностью, художественного творчества, — логическое завершение. И здесь же, следовательно, мы должны покинуть область чисто литературную, обратившись к вопросам философским и — что может показаться на первый взгляд странным — к вопросам религиозным.

## Философский аспект проблемы

БРОМОМОРФНАЯ символика не сводится только к литературному приему или словесной игре, в рамках определенных культурных традиций она выступает своего рода мировоззренческим, философским и религиозно-философским обобщением. Именно в пищевых терминах трактуется мир в древнеиндийской «Брихадараньяке упанишаде»: «Поистине весь этот мир — лишь пища, огонь — поедатель пищи» (I, 4, 6)<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Цит. по: Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. — СПб.: Амфора, 2001. — С. 89.

<sup>29</sup> Брихадараньяка упанишада // Упанишады: В 3 т. — Т. 1. — М.: Наука: Гл. ред. вост. лит.; Ладомир, 1991. — С. 74.

Это сопряжение пищи и огня как ее творца и поглотителя — один из древнейших, архетипических социокультурных мотивов. «Я пища, я поедатель пищи», — эти слова звучат в Упанишаде, как рефрен. Вначале не было ничего, гласит «Брихадараньяка», все было окутано смертью или голодом, ибо голод — это смерть (I, 2, 1)<sup>30</sup>. Сам термин *анна* 'пища' часто употребляется в Упанишадах в значении 'материя':

Поистине, из пищи возникают существа —  
Те, которые пребывают на земле;  
Затем пищей они и живут,  
И в нее же они входят под конец,  
Ибо пища — старейшее из существ... (II, 2.)<sup>31</sup>

Особое значение в религиозно-философском контексте приобретает символика пира. Вселенная — это пир для всякого хорошего вкуса, говорил Филон Александрийский, пир, насыщающий дух. В христианстве же, пожалуй, наиболее цельное и яркое выражение идея божественного пира находит у Дионисия Ареопагита.

### Божественное как «пища»

Отвечая в одном из своих посланий Титу иерарху, вопрошающему, что есть дом Премудрости, что — чаша и что — еда ее и питье, Дионисий пишет:

Хорошо ведь сверхпремудрая и благая Премудрость Речениями воспевается, как чашу тайную поставляющая и священное свое питье изливающая, скорее же — прежде того твердую пищу предлагающая и с высоким проповеданием сама нуждающихся в ней благолепно приглашающая. Двойную ведь пищу божественная Премудрость предлагает: одну — твердую, плотную, а другую — жидкую, изливаемую, *каковую* и подает в чаше промыслительной ее благодати. Чаша округлая и открытая, да будет символом открытого и на все исходящего безначального и нескончаемого обо всех промысла<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Там же. — С. 67.

<sup>31</sup> Тайттирия упанишада // Упанишады: В 3 т. — Т. 2. — М.: Наука: Гл. ред. вост. лит.; Ладомир, 1991. — С. 84.

<sup>32</sup> Дионисий Ареопагит. Послание 9. Титу иерарху // Дионисий Ареопагит. Сочинения; Максим Исповедник. Толкования / Пер. Г. М. Прохорова. — СПб.: Алетейя, 2003. — С. 847.

Но что такое твердая пища и что жидкая, подательницей и промышленницей которых воспевается благая Премудрость? И та и другая суть пища, поскольку исходят от Премудрости Божией, они едины в своей благодати, поскольку черпают свое происхождение в едином благодатном источнике, но они различны в своей «консистенции» постольку, поскольку воплощают в себе две стороны божественного единства: постоянство, тождественность и нераздельность божественного разума, и различие, многообразие, раздельность путей, каковыми совершается Богопознание:

Твердая пища служит, как я думаю, знаком разумного и неколебимого единства и совершенства тождества, благодаря которым божественное с его постоянным, сильным, единым и нераздельным разумом становится причастным для тех разумных чувствительных, которым божественнейший Павел, приняв от Премудрости, воистину твердую пищу подает. Жидкая же — *символ* разливаемого и до того спешащего дойти течения, различными, многими и разделяющимися путями к простому и спокойному богопознанию питаемых соответствующими им благами руководящего. Потому-то и уподобляются божественные умопостигаемые Речения росе, воде, молоку, вину и меду: из-за живородной их, как у воды, силы; растительной, как у молока; оживляющей, как у вина; и очищающей, а также и предохраняющей, как и у меда. Их ведь божественная премудрость дарует приходящим, подавая и щедро изливая поток изобильных и неистощимых яств<sup>33</sup>.

Таково, по Дионисию, священное раскрытие образа пира, и в соответствии с ним и о самом всяческого добра виновнике, Боге, говорится, что он упивается, — из-за преизобильного, превосходящего воображение Его пиршества, или, точнее сказать, по причине совершенного состояния Божия и невыразимой его безмерности. Под опьянением как непомерным наполнением вином применительно к Богу следует разуметь преизобильную, по причине того, что она в Нем, безмерность всех благ, а под сопутствующим опьянению умоиступлением — «превосходящее мысль превосходство Божие», соответственно которому Бог возвышается над мышлением, Он есть выше разума и выше самого бытия. В таком же ключе трактует Дионисий и пиры преподобных в царствии Божиим — этот образ выражает некое общее и единомысленное единение святых в приобщении божественным благам.

<sup>33</sup> Там же. — С. 850—851.



Так образ пищи как знания и образ пира как познания и упоения познанием, которые в начале статьи мы рассмотрели в их шутивно-литературной форме, возвышаются до такого уровня, что становятся символами божественного знания, благодати и Богопознания.

### «Существование» и «бодрствование»

КАК ФЕНОМЕН языка и культуры бромоморфизм восходит к архетипическому сознанию — во многом общему для разных народов, — а оно в свою очередь имеет, если можно так выразиться, глубокие онтологические корни.

Существование (*Dasein*, если воспользоваться термином Освальда Шпенглера<sup>34</sup>) как первично определенное бытие есть проявление имманентности существа окружающему миру, среде, а имманентность животного, по определению Жоржа Батая, есть данность в ситуации, когда одно животное *поедает* другое<sup>35</sup>, имманентность же растения заключается в том, что оно *впитывает* в себя соки из почвы. Питание, следовательно, оказывается тождественным существованию, пищевое — синонимичным бытийному.

Как противоположность бодрствованию (*Wachsein*) — более высокой ступени бытия — существование в чистом виде, по выражению Шпенглера, есть сон, а его «субъектом» в качестве наиболее яркой фигуры служит растение, ведущее существование без бодрствования<sup>36</sup>, ибо всякое жизненное «бодрствование» (*Lebens «wachheit»*), как писал Макс Шелер, отсутствует у растения вместе с сознанием ощущения<sup>37</sup>. И именно растение в наиболее отчетливой форме воплощает тождественность питания и существования.

Поразительно, но отвлеченная философская идея первичного бытия как чисто растительного существования получает вполне конкретное лингвистическое обоснование.

<sup>34</sup> Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1998. — С. 10.

<sup>35</sup> Батай Ж. Теория религии // Батай Ж. Теория религии; Литература и Зло. — Минск: Современный литератор, 2000. — С. 14..

<sup>36</sup> Шпенглер О. Закат Европы. — Т. 2. — С. 10.

<sup>37</sup> Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избр. произв. — М.: Гнозис, 1994. — С. 138.

## Быть и есть

КАК ИЗВЕСТНО, многим индоевропейским языкам свойствен супплетивизм форм глагола со значением существования в самом общем его виде — *быть/есть*, — в корнях этих слов присутствуют соответственно значение *становления* и значение *наличия, пребывания*. Исторически и этимологически для той части его парадигмы, которая связана с формами типа *быть* (индоевропейский корень \**bhu*-<sup>38</sup>), характерно семантическое развитие по линии *вырасти* — *стать* — *существовать*.

Реконструированное изначальное значение древнейшего ностратического глагола \**biHi* — ‘вырасти, стать’, отсюда и происходит индоевропейский глагол \**bheuH* ‘вырасти, стать, быть’. В ряде языков слова с соответствующим корнем служат для обозначения растений, как, например, старославянское *bylъje* ‘растение, лекарственная трава’ (ср. русск. *былинка*). В особенности это характерно для уральских языков, где от данного корня образованы слова со значением ‘дерево’: *rii* — в финском языке, *ri* — в марийском, *fa* — в венгерском и т. д. Такая же картина и в некоторых семитохамитских языках (древнеегипетское слово, означающее ‘кустарник’, коптское. — ‘дерево — обычно фруктовое’ и др.)<sup>39</sup>.

Социальным персонажем, олицетворяющим феномен существования, выступает земледелец. Человек-растение — эта метафора Жюльена Офре де Ламетри имеет и социальную проекцию: с появлением земледелия человек, по словам Шпенглера, сам превращается в растение. Крестьянин — существо, ведущее растительный образ жизни, утверждает Хосе Ортега-и-Гассет, усматривая в великих азиатских и африканских цивилизациях своего рода огромные антропоморфные растительные образования<sup>40</sup>. *Поле* — среда и символ существования.

<sup>38</sup> Астериском обозначают гипотетические, реконструированные языковые формы.

<sup>39</sup> *Иллич-Свитыч В. М.* Опыт сравнения ностратических языков (семитохамитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидийский, алтайский): Введение; Сравнительный словарь (b—K). — М.: Наука, 1971. — С. 184—185.

<sup>40</sup> *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // *Ортега-и-Гассет Х.* «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. — М.: Радуга, 1991. — С. 183.

Социальной функцией, соответствующей растительному существованию, является владение: «имение», по Шпенглеру, начинается с растения, владеющего почвой, в которой оно коренится. Растение обладает почвой постольку, поскольку «сидит» в ней, никуда не перемещаясь со своей территории.

Удивительно, но это значение *укорененности* — *сидения* — *обладания местом* с последующей трансформацией в более абстрактное *владение* отражает другая часть парадигмы глагола со значением существования, — та, что связана с формой типа *есть* (индоевропейский корень \**es-*). Ностратическое слово \**esA* 'осесть на место, быть на месте' дает уральское *esA* 'осесть на место; место, стоянка': В ряде языков (хеттский, греческий, санскрит) родственные слова имеют значение 'сидеть, садиться'.

Таким образом, *собственность* — ключевое понятие первичного уровня бытия, адекватно отражающее изначальную растительно-хтоническую укорененность, сидение как обладание местом. Латинские слова *habitare* 'жить, обитать' и *habere* 'иметь', — одного корня. И в то же время обладание местом есть *принадлежность месту*: растение «прикреплено» к своему участку почвы, к своему владению, которое само становится обладателем растения. «Слово "быть" (*sein*) означает на немецком языке и существование, и принадлежность кому-то», — отмечал в своих записях Франц Кафка<sup>41</sup>. *Быть* в этом страдательном, объектном смысле значит *иметься*. Сначала *иметься*, *haberi*, затем *иметь*, *habere*.

Но *собственность* как функция существования, как укорененность в ареале существования имеет значение и ценность еще не сама по себе, а как способ питания. *Быть* — это не просто *иметь*, это — *иметь что есть* и *иметь, чтобы есть*. Короче, *быть* — это *есть*. И, наоборот, голод есть *небытие*.

Поедание, таким образом, — первое и непосредственное отношение живого существа к окружающему миру. Знание животных движимо голодом и жаждой, повествуется в древнеиндийской «Айтарея-араньяке», таково их разумение и

<sup>41</sup> Кафка Ф. Размышления об истинном пути // Кафка Ф. Соч.: В 3 т. — Т. 3. — М.: Худож. лит.; Харьков: Фолио, 1994. — С. 11. В немецком языке *sein* — существительное, означающее «бытие», *sein* — притяжательное местоимение «его».

существование<sup>42</sup>. Но и человеку-дикарю, по словам Бронислава Малиновского, мир представляется как смутная картина, где выделяются в первую очередь те животные и растения, что съедобны<sup>43</sup>. Концепция природы у племен полинезийского региона Тикопия построена на дихотомии *э кай* и *сизе э кай* — вещи съедобных и несъедобных. Бытие дикаря сводится к тому, чтобы есть и не быть съеденным самому. Мир делится на две категории — съедобное и опасное, то есть само способное съесть. «Она [пища] питает и [сама] питается существами / И поэтому зовется пищей»<sup>44</sup>.

Весьма симптоматичны и, очевидно, не случайны близость и даже совпадение определенных форм глаголов *быть* и *есть* ('питаться'), по крайней мере, в некоторых языках. Первое лицо единственного числа греческого глагола со значением 'есть' — *estio* — напоминает третье лицо множественного числа глагола со значением 'быть' — *esti(n)*. Третье лицо русского глагола 'быть' — *есть* — совпадает с неопределенной формой глагола 'есть'. В латинском языке глагол *edere* 'есть' (1-е л. ед. ч. *edō* — ср. русск. *еда*) имеет еще один вариант неопределенной формы *esse*, почти совпадающий с неопределенной формой глагола *esse* 'быть': различие лишь в долготе первого гласного. Сходны и другие их формы: в настоящем времени (Praesens indicativi activi) — *ēs* и *es* (2-е л. ед. ч.), *ēst* и *est* (3-е л. ед. ч.) *ēstis* и *estis* (2-е л. мн. ч.) и т. д. Таким образом, *es ergo ēs* — ешь, следовательно, существуешь. Латинский глагол *vivere* имеет два значения — 'жить' и 'питаться', — а греческое слово *diaita* означает 'образ жизни' и 'пир'. Английские слова *to live* 'жить' и *life* 'жизнь', как и немецкие *leben* и *Leben* с теми же значениями, по своему происхождению родственны греческому слову *lipos* 'жир'.

Однако *есть* значит не только *есть* в утилитарном, физическом смысле. Чувство наслаждения, которое дает обладание чем-либо, не представляющим пищевой ценности, на самом деле сродни наслаждению сытостью и производно от него, и есть *вкушение*. Удовольствие от обладания и удовольствие от поедания (можно просто «пожирать», а можно

<sup>42</sup> Айтарей-араньяка // Древнеиндийская философия: Начальный период. — 2-е изд. — М.: Мысль, 1972. — С. 79.

<sup>43</sup> Malinowski B. Magic, Science and Religion. — Boston, 1948. — P. 27.

<sup>44</sup> Тайттирия упанишада. — С. 81.

«пожирать глазами») — в принципе одно и то же чувство, ибо поедание и обладание суть лишь разные формы присвоения. Поедание изначально предполагает обладание, наслаждение же обладанием само по себе есть форма «духовного поедания».

### Стол и очаг, пища и огонь

НАКОНЕЦ, поедание, совместная трапеза — стержень и основа примитивной социальности. Сами наименования первичных социальных общностей так или иначе связаны с терминами, относящимися к питанию. Так, ядром общины у ротуманцев (Западная Полинезия) являлась территориальная единица *кауанга*, что в буквальном переводе означает 'едящие вместе'. По свидетельству Аристотеля, Харонд называет членов одной семьи *homosypioi* 'едящие из одного ларя', 'товарищи по мучному ларю' а Эпименид — *homokaroi* 'питающиеся из одних яслей'<sup>45</sup>. Распространенное во многих языках слово *companu* происходит от лат. *panis* 'хлеб'. Примером древнерусского аналога может служить фраза из Псковской судной грамоты, где говорится о братьях, живущих «в одном хлебе».

Социальную и символическую роль архетипической связи «огонь — пища» в поддержании единства человеческих общностей отмечает Фердинад Тённис:

И подобно тому как лес, поле и пашня образуют внешнюю природную сферу, — очаг [Herd] с поддерживаемым в нем живым огнем составляет как бы ядро и саму суть дома, место, вокруг которого мужчины и женщины, стар и млад, господа и слуги собираются для того, чтобы принять участие в трапезе. Поэтому очаг и стол [Tafel] приобретают символическое значение: первый — как сохраняющаяся в чередующихся поколениях жизненная сила дома, второй — как то, что объединяет нынешних его членов ради поддержания и обновления их тела и души. Стол — это и есть сам дом, поскольку каждому отведено за ним свое место и подобающая доля. Если до того товарищи по общему труду были отделены и оторваны друг от друга ради его выполнения, то теперь происходит их воссоединение ради надлежащего распределения и пользования<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: В 4 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1984. — С. 377.

<sup>46</sup> Тённис Ф. Общность и общество: Оновные понятия чистой социологии. — СПб.: Владимир Даль, 2002. — С. 45—46.

Аргументация от дома с его очагом и столом, с совместной трапезой за столом, на который подана пища приготовленная на очаге, сохраняет свою силу на протяжении тысячелетий, оставаясь в какой-то мере объяснительным принципом в истолковании социальных явлений. Именно к домашним устоям апеллирует Эдмунд Берк в своей апологии политического устройства Англии с ее наследственной династией, наследственным пэрством, палатой общин и народом, унаследовавшим свои привилегии и свободы от долгой линии предков. Общество, государство оправдывается как подобие дома:

Принимая престолонаследие, мы основываем правление на кровных связях, а законы страны увязываем с семейными узами и привязанностями, храня в памяти с любовью и милосердием наше государство, домашние очаги, могилы предков и алтари<sup>47</sup>.

А Герберт Кийт Честертон в какой-то степени возводит европейскую культуру к идее домашнего очага, к древнему обычаю относиться к огню как к средоточию домашнего уюта, сожалея при этом, что сам очаг как таковой почти везде остался в прошлом:

Идея домашнего очага, которая восходит еще к Древнему Риму, воспринята всеми европейскими странами, унаследовавшими римскую культуру. Таким образом, эта идея укоренилась повсеместно; идея, но не сам очаг. Очаг как таковой сохранился разве что в Англии<sup>48</sup>.

Феномен власти как важнейший элемент социальности также получает бромоморфные соответствия, находящие свое выражение в описательных, перифрастических конструкциях. У Гомера *basileus* 'царь' определяется как *diotrephes* 'вскормленный Зевсом'. Английское слово *lord* восходит к древнему *hlāf-weard* 'страж хлеба' (властитель, обеспечивающий пропитание своим подданным — «едокам хлеба»), а слово *lady* — к *hlaef-dīge* 'месящая тесто для хлеба'. «Он дает пропитание тем, кто следует за ним», — говорится о царе в одном из древнеегипетских текстов.

---

<sup>47</sup> Берк Э. Размышления о революции во Франции. — М.: Рудомино, 1993. — С. 52—53.

<sup>48</sup> Честертон Г. К. Об англичанах за границей // Честертон Г. К. Писатель в газете: Художественная публицистика. — М.: Прогресс, 1984. — С. 232.

## Ядение и речь

ПЕРЕХОД от существования к бодрствованию связан с высвобождением творческой способности человека из-под гнета его утилитарной потребности и есть рождение и становление культуры. На стадии существования самоценно поглощение материального, на стадии бодрствования — творение духовного. Но поразительно, что и поглощение материального, и выражение духовного происходит через уста и язык, которым, как говорит герой романа испанского писателя XVII века Бальтазара Грасиана «Критикон», природа дала два дела. Уста — врата, через которое входит пища, и в то же время — «дверь для королевских выходов личности», «главная дверь дома нашей души», через которую «сама душа выходит на свет, обнаруживаясь в речах»<sup>49</sup>. Язык, *lingua*, «лучшее и худшее, что есть у человека», — орган поедания и орган пищевого вкуса; в то же время — это орган речи и вкуса нравственного и эстетического; наконец — это сами мысль и речь.

Зачем мудрая природа соединила в одно месте ядение и речь, недоумевает Андреннио, один из персонажей «Критикона», первое занятие — низменно и присуще всем скотам, второе возвышенно и даровано только людям. Главное неудобство, что язык рассуждает под влиянием вкуса пищи — сладко или горько, кисло или едко; от еды он грубеет, спотыкается и запинается, мелет невесть что, путается, тупеет и распускается. Не лучше ли было сделать язык только оракулом духа нашего? В совмещении вкуса и речи есть высший смысл, возражает ему его собеседник Критило, пусть язык, прежде чем произнести слова, пожует их, попробует на вкус и, коль скоро ощутит горечь, придаст им сладости; пусть отведает, какого вкуса «нет», и подумает, не испортит ли это «нет» желудок ближнему; пусть сдобрит отказ учтивостью.

Это совмещение *ядения и речи, вкуса физического и вкуса духовного* оказывается в некотором смысле и ключом к пониманию бромоморфизма, который из перифразы, литературной шутки, художественного приема превращается в своего рода объяснительный принцип, наполняясь не только эстетическим, но и социологическим содержанием.

---

<sup>49</sup> Грасиан Б. Критикон // Грасиан Б. Карманный оракул; Критикон. — М.: Наука, 1984. — С. 143.

---

В. И. АЛЕКСЕЕВА

## **МИР ТЕХНИКИ В ФИЛОСОФИИ РУССКИХ КОСМИСТОВ (А. В. СУХОВО-КОБЫЛИН, Н. Ф. ФЕДОРОВ, П. А. ФЛОРЕНСКИЙ, К. Э. ЦИОЛКОВСКИЙ)**

**Т**ЕХНИЧЕСКИЕ идеи А. В. Сухова-Кобылина, Н. Федорова, П. А. Флоренского, К. Э. Циолковского входят составной частью в концепцию общества будущего, выработанные этими представителями русского космизма. Культурно-цивилизационный потенциал техники представлен в их учении как важнейшая составляющая метаэволюционной стадии развития общества (солярного человечества Сухова-Кобылина, единого целокупного человечества Федорова, единого общества космического диапазона Циолковского). При этом мыслители обосновали, по существу, общую для всех них концепцию развития техники как не противоречащей природным основаниям человеческого бытия, но объективирующей истинные природные потенции самого человека и совершенного общества, достигшего цели своего существования.

Отсутствие противопоставления природы и человека, естественного и искусственного, биологического и социального выявляется в принципе «подобное в подобном», заложенном в идее органопроекции Флоренского, философии вагонного движения Сухова-Кобылина, символике сферы Циолковского. Содержание этого принципа в данном случае заключается в том, что техническое мышление человека и сама сумма применяемых им артефактов отражают закономерности развития мирового начала (Бога, Вселенной, Причины космоса), являются подобными ему.



Тезис Флоренского «...Человек и Природа взаимно подобны и внутренне едины»<sup>1</sup> был им конкретизирован в идее органопроекции. Органопроекцией мыслитель вслед за автором термина Эрнстом Каппом<sup>2</sup> считал уподобление технических изобретений естественным органам человека. Орудийная техника, инструментарий, дом предстают в качестве естественного продолжения организма, а органы человеческого тела — первообразами технических объектов. Удивительно схожие мысли выразил Сухово-Кобылин, считавший, что человеческий организм указывает на ряд аналогий между механизмом и организмом: телескоп и глаз, насос и сердце, струна и ухо, дудка и гортань, электрический кабель и спинной мозг, телеграф и мозг<sup>3</sup>.

Однако у Флоренского речь идет не просто о том, что человек, изобретая артефакты, не может выйти за пределы тех направлений орудийной деятельности, которыми он сам владеет от природы. Функциональное подобие артефактов телесным органам в такой версии предстало бы как неспособность творческой мысли выйти за пределы заданного природой ряда, как прямолинейная экстраполяция возможностей телесных органов на неорганическую среду. Скажем, рука может служить орудием сбора плодов, рычагом, подъемным механизмом; глаз — анализатором оптических сред; кости организма являются силовой конструкцией. Следовательно, изобретаемые механизмы и орудия не могут функционально выйти за пределы природных органов — рычаг усилит руку, гладило — утюг — имитирует ладонь, микроскопы и телескопы расширят возможности глаза, системы стропил воспроизведут в архитектуре силовой каркас человеческого тела. При этом речь не идет о механистическом подходе к пониманию организма человека в духе Ламетри.

По Флоренскому, который действительно проводит прямые аналогии между глазом — микроскопом, нервами — электричеством, плечами — коромыслом весов, сам смысл технических изобретений человечества далеко не ограничи-

---

<sup>1</sup> Флоренский П. А. Макрокосм и микрокосм // Флоренский П. А. Оправдание Космоса. — СПб., 1994. — С. 185.

<sup>2</sup> Флоренский П. А. Органопроекция // Русский космизм. — М.: Педагогика-Пресс, 1993. — С. 149.

<sup>3</sup> Сухово-Кобылин А. В. Учение Всемир. — М.: С.Е.Т., 1995. — С. 95.

вается нашим осознанным или неосознанным подражанием собственному телу в стремлении расширить его возможности в познании и преобразовании среды обитания.

Существуют изначальные идеи-функции<sup>4</sup>, объективируемые организмом в виде телесных органов, а человеческим разумом — в виде технических изобретений. Эти изобретения расширяют возможности органов (рычаг, гладило, микроскоп), воспроизводят их совокупность в виде неорганической среды, — например, дом как отражение целостного организма. Дом, жилище выступает как орудие орудий, объединяющее в себе все бытовые орудия человека и отображающее совокупность и скоординированность функций человеческого тела, развернутого вовне. Здесь водопровод соответствует кровеносной системе, электрические провода — нервной системе, печь — легким, дымовая труба — горлу. Флоренский ссылается на Микеланджело, утверждавшего, что даже части архитектурного целого находятся в таком же соотношении, как анатомические органы<sup>5</sup>.

Идея неисчерпаемости духовно-телесной природы человека приводит Флоренского не только к привычному сравнению мира с макрокосмом, а человека, его уменьшенной копии, — с микрокосмом. Напротив, человека возможно понимать как макрокосм, пронизанный миром, — микрокосмом<sup>6</sup>. Если человек есть сумма мира, его сокращенный конспект, то мир есть его раскрытие, проекция. Органические первообразы (телесные органы — глаз, горло, ухо) неисчерпаемо сложны, следовательно, технические инструменты — их подобию (зрительная труба, флейта, фортепиано) — есть лишь несовершенные копии совершенных идей, способные приумножаться и развиваться. Идеи — функции, образцы — предстают идеями Платона, коренящимися в недрах самого человеческого существа.

Неисчерпаемость первообразов означает незавершенность ряда органопроекций, который может развиваться до бесконечности. Техника исторична, имея начало в виде первых грубых подобию человеческим органам, она не будет иметь конца. «Историческая задача техники, — писал Флоренский, —

<sup>4</sup> Флоренский П. А. Органопроекция. — С. 154.

<sup>5</sup> Там же. — С. 159.

<sup>6</sup> Флоренский П. А. Оправдание космоса. — С. 185.

сознательно продолжить свое органопроецирование, исходя из решений, даваемых беспристрастным тело-строительством души»<sup>7</sup>. Философ постулирует неисчерпаемость как самого человека с его комплексом идей-функций, так и возможной суммы органопроекций. Наличные телесные органы человека и их известные технические аналоги далеко не исчерпывают возможности организма. Человек имеет потенциальные, как телесные, так и технические, органы. Таким образом, современный человек сам является в какой-то мере временной, преходящей проекцией себя самого. Жизнь через сознательное человеческое творчество может осуществить проекцию идей-функций в области техники раньше, чем осуществится соответствующий анатомический орган с его физиологическими функциями. В этом смысле технические изобретения станут не только объективацией идей-функций, но и реактивом к нашему самопознанию. Техника и биология взаимно провоцируют друг друга. В самих себе мы открываем еще не осуществленную технику, в технике — еще не реализовавшегося человека.

Идеи-функции выступают творческим началом, одинаково заведующим как биологическим строительством тела, так и (как на подсознательном уровне, так и на уровне сознания) техническим творчеством. Орудийно-строительная деятельность происходит как разворачивание духовного потенциала человека изнутри к снаружи, разворачивание того глубинного природного бытия, которое, подобно прорастающему зерну, с природной необходимостью проходит стадии своего развития. По выражению Флоренского, первопроекты как телесных органов, так и технических орудий одни и те же, у них общая лаборатория, общий источник проектирования. Эта духовная лаборатория порождает образы, воплощающиеся двумя путями — биологическим и техническим. Образцы облекаются веществом, соответственно телесным органическим или неорганическим. Строительным материалом одинаково служит как живое, так и косное вещество<sup>8</sup>. Идеи-функции проектируются через тело и разум как телесное и техническое строительство. Единство идей-функций, объективирующихся как в целесообразности час-

<sup>7</sup> Флоренский П. А. Органопроекция. — С. 160.

<sup>8</sup> Там же. — С. 150.

тей человеческого тела и его физиологии, так и в технических приспособлениях, проявляется в решении однотипных задач. По существу, природой ставится и решается одна и та же задача, становление человека в окружающем мире.

Отсюда вытекает морфологическое и функциональное тождество между органом и техническим орудием. Из постулата тождества органического и технического вытекает тождество спонтанной (подсознательной, инстинктивной) деятельности человека, феномена научного открытия и природы технического изобретения. Далее следует отсутствие онтологической, гносеологической и аксиологической границы между человеком и окружающей средой. Сама среда представляется уже не внешним, зачастую враждебным по отношению к человеку пространством, но местом пребывания, реализации, разворачивания самого человека. При его развитии изнутри к снаружи человек пронизывает среду, разрастается в ней, реализуя свой комплекс идей-функций, но никак не противопоставляет себя среде. Невозможен подход «природа — мастерская, а человек в ней работник», так как человек и есть сама мастерская, а природа является его продолжением. Внутренняя духовная сущность человека не способна противопоставлять себя внешней природе. Техническое не может ни оказывать давление, какое-либо насилие на природу, ни противостоять ей, ни деформировать ее.

Мировоззренческое осмысление техники в этом варианте стремилось противостоять той картине фактического развития технического потенциала планеты, которое заявляло о себе в форме железнодорожного, воздухоплавательного, авиационного, речного и морского транспорта; промышленно-технических заводских и фабричных комплексов, развития военной техники, применение которой особенно волновало космистов. Безусловно, русские космисты не были до такой степени оторванными от реалий социальной жизни, чтобы не видеть уже наметившихся к началу XX века и позднее значительно усугубившихся противоречий между антропологическими и социально-техническими аспектами бытия; между потребительскими тенденциями природы самого человека и потенциалом живой природы; между военной и мирной сферой применения нарастающего технического потенциала общества. Произвол в любой форме, в том числе и в научно-технической, воспринимался как разрушительный,

нарушающий законы космической гармонии в их конкретном воплощении на земле.

Флоренский писал:

Трижды преступна хищническая цивилизация, не ведающая ни жалости, ни любви к твари, но ищущая от твари лишь своей корысти, движимая не желанием помочь природе проявить сокрытую в ней культуру, но навязывающая насильственно и условно внешние формы и внешние цели. Но тем не менее и сквозь кору наложенной на природу цивилизации все же просвечивает, что природа — не безразличная среда технического произвола, хотя до времени она и терпит производ, а живое подобие человека<sup>9</sup>.

Нет дихотомии «естественное — искусственное», но есть дихотомия «природное — произвольное». Произвол человека, его неразумность, жадность и склонность к насилию приводят как к варварскому образу хозяйствования, в результате которого природа превращается в «окружающую среду», так и к созданию технических орудий как средств ведения войны.

Поливариантная в своем прочтении формула Протагора «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, не существующих, что они не существуют» соприкасается с формулой Флоренского «Человек есть сумма Мира, сокращенный конспект его; Мир есть раскрытие Человека, проекция его»<sup>10</sup>. Вещи существуют как отражение человека, мир существует как подобие человека. Это отражение-подобие, обоснованное Флоренским, находит неожиданную интерпретацию в одном из примеров Циолковского. Человек, пребывая в открытом космосе, является точкой его отсчета, центром сферы, когда он, вращаясь в пространстве с помощью системы ручных реактивных приборов, руководя своим собственным вращением, имеет полную иллюзию того, что вращает вокруг себя весь небесный свод.

Вы видели, конечно, как я вертелся волчком. Но я совершенно не замечал этого вращения: мне казалось, что небесный свод со всеми своими украшениями и даже с ракетой поспешно вращается вокруг меня. Но я мог все-таки остановить это вращение благодаря двум рукояткам от механизмов, приделанным к скафандрам. Этими рукоятками можно придать очень быстрое вращение двум взаимно перпендикулярным немассивным дискам;

<sup>9</sup> Флоренский П. А. Макрокосм и микрокосм. — С. 185.

<sup>10</sup> Там же. — С. 187.

благодаря им я не только мог остановить свое вращение и придать своему телу любое направление, но и получить новое вращение любой скорости вокруг желаемой оси. Мне же казалось, и никто бы не мог разубедить меня в этом, что я вращаю своими рукоятками всю небесную сферу с Солнцем и звездами, как карусель: захочу — заверчу эту небесную сферу быстро, захочу — медленно, захочу — останавливаю. Ось вращения сферы также зависела от меня. Ракета мне казалась то справа, то слева. Только я как будто был неподвижен и вертел миром, как хотел...<sup>11</sup>

Культурная парадигма русского космизма — это не цивилизационные построения человеческого эго, но глубинное чувство единства мира и человека, в значительной мере присущее и античной философии. Мысли Флоренского о единстве и взаимном подобии природы и человека конкретизировались в тезисе: «...помочь природе проявить сокрытую в ней культуру»<sup>12</sup>. В культурном мире человека это проявляется в отсутствии различий между техническим — искусственным и биологическим — естественным. Технический мир не должен являться обособленным с некими специфическими законами развития. Мало того, он не является и подражанием природе, поскольку есть развитие, становление самой природы.

Символика античной космологии и эпохи Возрождения находит продолжение в технических представлениях Сухово-Кобылина и Циолковского. Уже первые целостные образцы теоретического конструирования моделей бытия античности были связаны с образом сферы — это и неподвижный шаровидный мир-бытие Парменида, и единое шаровидное, вечное и неподвижное бытие Эмпедокла, и живой дышащий мир Пифагора, и бесконечность множественных шаровидных миров Демокрита, проходящих стадии рождения, существования и исчезновения; и дуальный мир Платона, состоящий из сферы идеального и сферы вещественного; и круговой сферический мир с конечным радиусом Аристотеля. «Но, поскольку есть крайний предел, оно завершено отовсюду, подобное глыбе прекруглого Шара, от середины везде равносильное, ибо не больше, но и не меньше вот тут

<sup>11</sup> Циолковский К. Э. Вне Земли // Циолковский К. Э. Путь к звездам. — М.: Изд-во АН СССР, 1961. — С. 167.

<sup>12</sup> Флоренский П. А. Макрокосм и микрокосм. — С. 185.

должно его быть, чем вон там вот... Ибо отовсюду равно себе, однородно в границах», — считал Парменид<sup>13</sup>.

Николай Кузанский указывает на шар как на последнее совершенство фигур, больше которого нет. «Через подобие максимума максимальному шару мы ясно видим теперь, что он есть единая простейшая и точнейшая мера всей Вселенной и всего существующего во Вселенной...»<sup>14</sup> Эта совершенная мера всего есть Бог. «Бог есть единое простейшее основание всего мирового целого, и как после бесчисленных круговращений возникает шар, так и Бог, наподобие максимального шара, есть простейшая мера всех круговращений...»<sup>15</sup> Так высшее начало мира — Бог, как и символ совершенства мира, ассоциируется с этими геометрическими фигурами.

Наука подтвердила мировоззренческие и эстетические воззрения прошлого. Природные астрономические тела имеют приблизительно шарообразную форму; естественное движение в природе есть искривленное силами тяготения движение, круговое, эллипсоидное и пр. Высшие метафизические законы совершенства, как и физические законы космоса, предлагают нам сферический, шарообразный мир.

Укорененность своих идей в античности ясно осознавал, например Сухово-Кобылин, ссылавшийся на гераклитику. Бытие в его представлении есть бесконечный шар с центром — Богом, бесконечно вращающийся<sup>16</sup>. Шар предстает универсальной формой всего, в том числе и символом свободы. Предвидение Сухово-Кобылина о том, что вещество, предоставленное самому себе, то есть пребывающее в состоянии свободы, принимает форму шара<sup>17</sup>, блестяще подтвердилось в технологических экспериментах, проводившихся в космических полетах. Сухово-Кобылин ссылался на космические миры, звезды и планеты, имеющие универсальную форму свободной материи, форму шара. Эксперимен-

---

<sup>13</sup> Цит. по: *Перевезенцев С. В.* Практикум по истории западноевропейской философии. — М.: Учебная литература, 1997. — С. 58.

<sup>14</sup> *Кузанский Николай.* Соч.: В 2 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1979. — С. 87.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> *Сухово-Кобылин А. В.* Учение Всемир. — С. 17.

<sup>17</sup> Там же. — С. 23.

тальная космическая технология продемонстрировала тот же эффект в человеческой деятельности. Расплавленные в невосомости материалы, в том числе сплавы веществ с разным удельным весом, обретают форму идеальной сферы.

Принцип «подобное в подобном» выявляется и в философии вагонного движения, разработанной Сухово-Кобылиным. Вагонное колесо выступает как подобие Всемира; Всемир, разворачиваясь в социальном пространстве, обретает конкретику в вагонном движении. Учение о Всемире демонстрирует логику становления и развития техники как образца, примера принципов устройства и функционирования самого бытия. Различая Всемир и Вселенную как бытие, которое существует, и чувственно воспринимаемый материальный мир, который экзистировует, философ утверждает, что Всемир как абсолютная бесконечность есть одновременно и дом Бога, и абсолютный человек<sup>18</sup>. Все элементы бесконечного бытия — Всемира (который представляет собой шар, сферу) — также бесконечны: центр, периферия, радиус. В частности, центр находится везде, так как шар Всемира бесконечен.

Всемир выступает как трехчлен, единство трех миров. Эти три бесконечности суть: Бог (логическое), природа (физическое) и дух (социальное). Человечество занимает промежуточное положение между природой и духом, являясь их связкой. Бог творит природу, природа родит дух. Дух познает себя, свою божественную суть — логическую бесконечность. Эволюционируя, он вновь возвращается к Богу.

Сфера Всемира есть сумма бесконечного количества кругов (любой срез сферы через ее центр дает круг). Круг как высочайшая разумная спекулятивная форма имеет математическое (графическое), генетическое (эволюционное) и философское (рационально познаваемое) выражение. Идея круга позволяет понять принцип существования бытия и всех его конкретных проявлений. Гегельянец Сухово-Кобылин утверждает, что мир существует и развивается через действие противоположностей. Графический аналог функционирующего бытия может быть представлен следующим образом: любая математическая прямая имеет два противоположных конца, выступающих в качестве экстремов

---

<sup>18</sup> Там же. — С. 15.



(противоположностей), несущих противоположные качества, — один неподвижен, другой находится в движении. Если мы предположим любые иные варианты, то круг бытия не сможет функционировать. Так при условии, что оба конца неподвижны, не будет движения, жизни. Неподвижное вагонное колесо никуда не едет. Если оба конца находятся в движении, то нет точки отсчета движения, упорядочивающей идеи, центра конструкции. Если нет оси, на которую надета пара колес, неподвижной относительно колес, то возникнет хаос вместо упорядоченного поступательного движения. Все элементы системы не могут быть одновременно неподвижными или подвижными. Не только функционально, но и бытийно любая жизнеспособная система существует во взаимодействии противоположностей.

Неподвижное и подвижное, неизменное и изменчивое, эволюционирующее и инволюционирующее неизбежно сосуществуют. Неподвижный центр олицетворяет идею, нутро, постоянное и неподвижное, единение внутреннего и внешнего, начало движения, идеальность, точечность, точку слитости, нерасчлененности, вечное начало бытия. Подвижная периферия олицетворяет изменчивость, протяженность, внешность, множественность материальных проявлений бытия, чувственно данную реальность. Радиус образует связующую среду между центром и периферией. Круг есть полнота трех: радиуса, его неподвижного и подвижного концов. Подвижный конец, замыкая круг, возвращается к самому себе. Круг как символ абсолютного имеет принципом своего существования единство покоя и движения.

В символике технического изобретения разворачивается принцип его подобия шару — Всемиру. Железнодорожный вагон, поставленный осью на центр круга — колеса, одновременно и двигается, и остается в покое, то есть остается себетождественным. Человек в вагоне, перемещаясь, не двигается; одновременно продвигается вперед и покоится; изменяет положение в пространстве и также остается себетождественным. Вагон летит в пространстве, оставаясь вагоном; человек покоится, не прерывает своих занятий и одновременно упраздняет пространство<sup>19</sup>. Здесь наличествует единство двух экстремов, о которых говорилось выше, —

<sup>19</sup> Там же. — С. 65.

покой и движение нераздельны, не существуют друг без друга. Так осуществляется принцип подобия идеального бытия и реальных технического мира, созданного человеком. Идеальность, центр бытия сохраняется, а периферия — социальная и техническая реальность — летит вперед.

Для обозначения полного цикла движения философ вводит понятие «волюция» от латинского *volvere*, «катиться»<sup>20</sup>. Полный цикл состоит из двух противоположных периодов — эволюции и инволюции. Эволюция представляет собой: в шаре — движение от центра к периферии, в круге — качение снизу вверх. Инволюция есть движение с противоположным вектором; в шаре — это движение внутрь, с периферии к центру; в круге — это движение сверху вниз. Эволюция как философское понятие представляет собой обвнешнение, развертывание от центра к периферии, объективацию идеального; инволюция есть обвнутрение, возвращение к источнику существования или связь с ним, завершение цикла. Волюция выступает как универсальная форма существования и функционирования Всемира и всех его проявлений в материальном мире. В геометрических фигурах и технических конструкциях волюция интерпретируется как вращение шара, качение вагонного колеса. Вагонное колесо как конкретный, материальный, чувственно воспринимаемый утилитарный предмет человеческой жизни является слепком, сколком идеального — Всемира, круговое движение которого есть форма его существования. Переход всех точек периферии на всех уровнях существования — бытия, материального мира, жизни, человека, артефакта — происходит попеременно из высшего положения в низшее, из отрицательного в положительное и *vice versa*. Попеременная смена противоположностей завершает цикл развития.

Для Сухова-Кобылина, как и для Флоренского, нет существенной разницы, противоречия между естественным и искусственным, природным и цивилизационным. Человеческий дух в своем развитии одновременно выступает и как теоретический, познающий натуру Бога, и как практический, деятельный, совершающий технические изобретения. Изобретение никоим образом не нарушает и не разрушает мир природы. Оно вносит в создаваемый духом человека соци-

---

<sup>20</sup> Там же. — С. 63.

альный — новый и высший, разумный мир новую разумную форму, в частности форму вагонного движения, движения по железной дороге.

Это небывалое, неслыханное вагонное движение, которое сразу сорвало с современного нам человечества скорбные и позорные для него кандалы пространства, в которые доселе этот Божий Сын был материей закован и сию в рабстве одержим, есть величайшее из всех технических изобретений, и купно есть наиче-виднейший пример значения силы и достоинства категории конкретного<sup>21</sup>.

Сухово-Кобылин придавал железнодорожному вагону такое же социальное значение, какое Циолковский признавал за космической ракетой. Это средство чтобы сделать первый шаг земного, теллурического человечества за пределы своего мира на встречу с космосом. При этом идея Циолковского служит реальным научно — техническим средством выхода за пределы планеты в космические пространства; идея Сухово-Кобылина представляется скорее техническим символом упразднения пространства между планетой и далекими мирами. Буквально на железнодорожном составе двигаться в космос невозможно.

Однако цикличность вращения мирового бытия, качество технического круга не совпадает с эволюцией человека и общества в общепринятом понимании этого слова. С одной стороны, шар и круг вращаются, вагонное колесо катится, живое горит — живет, сгорает — кончается, из своего конца загорается, как бесконечный феникс<sup>22</sup>. Перед нами типичный цикл зерна и ростка, зародыша и плода, потомка как изошедшего в себя самого предка. Однако человек проходит стадии развития от низшего к высшему, и философ приводит слова Державина: я царь — я раб — я червь — я Бог<sup>23</sup>. Стадии развития человечества — теллурическое, солярное, сидерическое представлялись философу не только как рост пределов деятельности социума в масштабах планеты, Солнечной системы, межзвездных пространств, но прежде всего как изменение духовно-физиологической природы человека.

---

<sup>21</sup> Там же. — С. 21—22.

<sup>22</sup> Там же. — С. 68.

<sup>23</sup> Там же. — С. 64.

Наметившееся противоречие между цикличностью мирового процесса (в частности, постоянной смене жизни и смерти; циклом качения вагонного колеса) и постулированной стадийностью развития человека и общества Сухово-Кобылин разрешает следующим образом. Философ утверждает, что кат и волюция означают одно, но в разных сферах. Вагонное движение есть кат, колесо катится, а не вольтвирует. Человечество, проходя стадии своего развития: античное — рассудочное — божественное (разумное), или, в другой системе отсчета — теллурическое, солярное, сидерическое, — вольтвирует<sup>24</sup>.

Техническое изобретение интерпретировалось им как закономерность в развитии человечества, как практическая деятельность духа по покорению пространства. По выражению Сухово-Кобылина, вагонное движение сорвало с современного человека скорбные и позорные для него кандалы пространства, в которые сын Божий был до этих пор закован материей. Однако вагонное движение выступает частным средством для преодоления пространства. В более общем виде он представлял себе осуществление свободы человека, его развитие в космических пределах, его духовное совершенствование как достижение способности летать.

Философия летания сходна с идеей органопроекции Флоренского в том, что способность к полету развивается как в биологическом, так и в техническом плане. В основном Сухово-Кобылин уделяет внимание возможностям телесной трансформации человека, неразрывно связанным с его духовным развитием, однако символикой становления процесса летания становится техническое средство — велосипед. Стадийная история развития человечества как история его самодвижения проявляется в механических изобретениях, в меньшей степени в локомотиве, в большей — в велосипеде, который он считает летящей машиной.

Трем стадиям развития человечества соответствуют три типа самого человека. Изначальный тип есть дьявол — чувственный человек, исторически соответствующий античности. Переходный тип человека (видимо, современного

<sup>24</sup> Там же.

философу) представляет собой рассудочный человек, основные характеристики которого — техник и биржевик. Высшему типу будущего разумного мира соответствует летающий человек — ангел, чистый дух. Всемирная история человечества представляет собой процесс исхождения в дух, что выражается, в частности, в освобождении от уз пространства. Символом духовных достижений, степени одухотворения животных и человека становятся его физические возможности. Высшим символом свободы, отсутствия весомости тела являются крылья. Ангелы и высочайшие божественные люди летают.

Горизонтально летящий на велосипеде человек есть уже двигающийся к форме ангела высший человек, который изобрел эти машины горизонтального летания, подвинулся этим изобретением к лику ангельскому или к идеальному человечеству. Всякому мыслящему человеку понятно, что велосипеды — это и есть механические крылья, почин или зерно будущих органических крыльев, которыми человечество порвет связующие его кандалы этого теллурического мира и изойдет своими техническими изобретениями в его тело окружающий солярный мир<sup>25</sup>.

Генезис человека-птицы философ представлял себе как параллельный технико-биологический процесс: уменьшение удельного веса тела человека (в частности, за счет увеличения объема легких) и внедрение технических средств перемещения в пространствах космоса. Этими двумя взаимосвязанными путями человечество исходит в дух: тело в пределе достигает нулевого веса, то есть становится бесконечно протяженным, следовательно, везде присутствующим. Вспомним, что центр Всемира находится везде, и везде присутствующий человек как центр мира есть Бог, обретает характеристики Бога. С другой стороны, технические средства при бесконечном увеличении скорости передвижения практически уничтожают протяженность пространства, а прохождение по нулю пространства будет мгновенным. В борьбе двух экстремов, материи и духа, человек как венец творения проходит путь от материи к духу. В этом движении техническое изобретение точно так же, как в представлениях Флоренского, выступает не противоречащим природе средством достижения высших способностей и целей.

<sup>25</sup> Там же. — С. 72.

Космическая философия не знает более грандиозной технической утопии, чем утопия Циолковского, где статические технические среды и динамические искусственные сооружения до такой степени сращиваются с человеком и окружающей средой, что дают основание говорить о технобиоценозах как сущностной характеристике социума. Человеком создается единая искусственно-природная пространственная реальность. Техника выступает как комплексная овеществленная функция материальных потребностей общества, осознавшего себя в качестве единого целого. Мир технических конструкторов по представлениям Циолковского коррелирует с природным миром в том, что он пронизан геометрическими фигурами — символами гармонии и совершенства — шаром и сферой. В различных контекстах появляются созданные человеком шары, сферы, торы, скругленные цилиндры. Это статические и динамические сооружения, сопоставимые по размерам с планетами и Солнечной системой (системы поездов, эстакады, торообразные жилища); в итоге это может быть сфера подвижных технокомплексов, заменившая планеты Солнечной системы и имеющая Солнце в качестве источника энергии и структурирующего элемента космической системы.

Многokrратно в самых разных контекстах появляются шары, сферы, замкнутые в виде торов скругленные цилиндры. Часто статические и динамические сооружения в том или ином виде повторяют контуры земного шара по необходимости — это глобальные системы наземных поездов, эстакады вокруг земного шара невольно скругляются, следуя за обводами планеты. Однако по мере удаления в космос они все чаще имитируют сам земной шар, делая его наиболее приспособленным к нуждам человечества — управляемым, нужных размеров, специализированным. Эфирные города, являясь жилищно-производственными комплексами, одновременно представляют собой транспортное средство. Эти шарообразные и кольцообразные подвижные структуры, состоящие из множества сегментов промышленного, бытового, транспортного назначения, по размерам многократно превосходят планеты и астероиды.

Даже в случае неудобства пользования шаром он заменяется на тор:

Шаровая форма неудобна потому, что сообщение между шаровыми поверхностями устраивать не особенно легко. Лучше, в этом отношении, круглые цилиндрические, очень длинные поверхности. Жилище диаметром в 2-3 метра имеет вид трубы, длина которой неопределенно велика<sup>26</sup>.

В ранней работе по космонавтике «Свободное пространство» (1883) фигурирует стальной или железный шар с человеческими существами, с замкнутым экологическим циклом, расположенный в глубинах космоса, — своеобразная проекция планеты, обитаемой не снаружи, а внутри<sup>27</sup>.

В научно-фантастической повести «Грезы о Земле и небе» описан вывернутый наизнанку земной шар:

Так, вычисления показывают, что полый шар не производит никакого механического действия на тела, расположенные внутри его или на внутренней его поверхности. Если наша планета — пустой стеклянный шар, содержащий воздух и растения, очищающие его, то мы имеем прекрасную обстановку для производства всяких опытов... Можно еще предположить, что земной мир превратился в пустую сферу и вывернулся наизнанку: воздух, деревья, дома, люди, реки — все это будет внутри шара, а наружу пусть выйдут центральные массы Земли. При этом тяжесть будет уничтожена естественным порядком<sup>28</sup>.

Среда обитания человека будущего, по Циолковскому, представляет собой полностью переработанную с помощью техники данность. Соотношение биологического и технического, естественного и искусственного в его концепции иное, чем в представлениях Флоренского и Сухова-Кобылина. По Циолковскому, техника, разворачиваясь в пространстве в качестве необходимого элемента зрелого общества, не сосуществует в гармонии с живой природой. Она теснейшим образом срачивается с ней, трансформируя исходные параметры биосферы, вытесняя из нее тотально все, что является слишком примитивным, бесполезным и агрессивным по отношению к человеку.

---

<sup>26</sup> Циолковский К. Э. Цели звездоплавания // Циолковский К. Э. Промышленное освоение космоса. — М.: Машиностроение, 1989. — С. 131.

<sup>27</sup> Циолковский К. Э. Свободное пространство // Циолковский К. Э. Промышленное освоение космоса. — С. 21—23.

<sup>28</sup> Циолковский К. Э. Грезы о Земле и небе // Циолковский К. Э. Путь к звездам. — С. 51—52.

Философия Циолковского имеет базовым основанием теорию атома-духа, согласно которой все живые формы, в том числе и человек, представляют собой преходящие конгломераты атомов; следовательно, невозможно уничтожить ни единой частицы жизни, конечным носителем которой и является бессмертный атом-дух, возможно лишь способствовать их переходу в последующие живые формы. В какой бы степени ни казалась нам антигуманной его концепция крайнего утилитаризма и техницизма, ее необходимо рассматривать именно в непосредственной связи с ее базовым основанием, сходным с онтологией живого в буддизме. Циолковский полагал, что невозможно уничтожить жизнь, как невозможно уничтожить саму субстанцию; следовательно, человек разумный должен позаботиться о качестве, сущностных характеристиках, общественной организации этой жизни.

Кардинально изменяется модель окружающего мира — мира гигантских научно-промышленных комплексов, технических сооружений, по размерам сопоставимых с размерами планет и Солнечной системы. Создаются искусственные ландшафты, по существу, полностью искусственная среда обитания. Отрицается ли окружающая человека природа в связи с полным преобразованием естественных ландшафтов на планете и возведением гигантских искусственных сооружений? На Земле, по замыслам ученого, исчезают леса, поля, горы, воды мирового океана. Атмосфера заменяется тонким слоем воздуха, ограниченного стеклянным покрытием, укрепленным металлической сеткой. Отрыв от казалось бы естественных корней человека происходит не в качестве побочного неблагоприятного эффекта, возникающего в результате решения неких грандиозных общественных задач, но является спланированным и ожидаемым. На Земле: изменяются ландшафты, структура лесонасаждений; производится осушение вод мирового океана, естественная атмосфера заменяется тонким слоем искусственно возобновляемого воздуха под сеткой со стеклянным покрытием. Место созданных природой занимают геометрически правильные спланированные ландшафты с прямоугольниками жилищных комплексов, оранжерей, шоссейными и железнодорожными путями глобального и местного назначения, транспортными узлами. Биосфера планеты, кардинально измененная челове-



ком, обретает исключительно функциональное эколого-экономическое назначение<sup>29</sup>. Для подобных глобальных преобразований массово применяются эффективные орудийные средства.

Естественное и искусственное сближаются, сосуществуют, становятся функционально подобными. Движение в физическом мире есть способ бытия. Все виды транспорта суть изобретения человека с целью усовершенствовать движение. Изобретенные средства дополняют, но никак не отменяют природные. Что может быть совершеннее космического экипажа — планеты со всеми ее обитателями — пассажирами. Экипаж столь совершенен, что полет его с космической скоростью человек не способен замечать. Что представляют собой искусственные поселения вне Земли, как не многочисленные подобию планеты, усовершенствованные в главном, — они могут двигаться в пространстве по воле человека. Планета как управляемый человеком экипаж становится идеалом средства перемещения в космическом пространстве. Природная планета с вынесенными наружу внутренними массами, с искусственным солнцем внутри, подобна нашей железно-стеклянной сфере вокруг природного Солнца. Планета — Земля — выступает в его системе как природный транспорт, несущий человечество по раз и навсегда заданному пути, — мы совершаем пассивное путешествие. Искусственные эфирные города тоже выступают в качестве жилища-транспорта, но двигаются они согласно нашей воле. Однако управляемый технический мир копирует природу, берет на себя ее функции, многократно тиражирует уникальные природные объекты, повторяет их в различных вариациях.

В трудах Циолковского идея сферы развернута очень конкретно, представлена в проектах не только космических, но и земных жилищ-коммун<sup>30</sup>. На земле создаются обширные круглые помещения — жилища, основной архитектурный замысел которых реализует идею равенства всех его

---

<sup>29</sup> Циолковский К. Э. Будущее Земли // Циолковский К. Э. Промышленное освоение космоса. — С. 200—207; Циолковский К. Э. Будущее Земли и человечества // Там же. — С. 207—225.

<sup>30</sup> Циолковский К. Э. Идеальный строй жизни. — М.: Самообразование, 1998. — С.16.

жителей по отношению друг к другу. Словесное описание Циолковского графически вполне возможно проиллюстрировать рисунком Шамбалы — кругом, разделенным на равные сегменты, где пребывающие в них жители равны по отношению друг к другу и организующему их мир центру. Какой смысл вкладывал Циолковский в формы сферы, круга, шара, интуитивно стремясь вписаться в мир космоса, не нарушая его изначальной гармонии? Сфера, шар, тор выступают в архитектуре Земли и космоса как предельно развернутые формы совместного бытия людей, где обеспечиваются коллективность, коммуникабельность, открытость. Это буквально открытое общество с возможностями тесного общения, равенством прав и возможностей. Эти формы обеспечивают децентрализацию всех сфер человеческой жизни и одновременно равномерное расположение жилищных, транспортных, промышленных зон. Они символизируют равенство условий жизни, равенство возможностей для всех своих обитателей, подобно тому как центр геометрической сферы находится на одинаковом расстоянии от всех точек его поверхности.

Еще один вариант принципа подобия представлен в философии общего дела Федорова в виде тождества феномена электричества и нервной системы человека. Электричество философ понимал как универсальный источник всех физических сил природы, который действует во всем, везде и всегда. Оно подобно силе нервной системы, регулирующей все отправления человеческого организма. Однако если нервная система человека управляет его организмом в достаточной мере эффективно, то электрическая сила природы действует стихийно, — в природе нет правящей, производящей равновесие силы, — считал философ. Отсутствие регулирующей силы в пределах земного шара и космоса проявляется в электромагнитных бурях на Солнце, грозах и полярных сияниях, стихийных бедствиях на Земле. Вся жизнь вселенной есть непрерывная гроза и буря разной напряженности, способная к саморазрушению, так как сила вселенной еще не является регулируемой<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Федоров Н. Ф. Падающие миры и противодействующее падению существо // Федоров Н. Ф. Философия общего дела. — Т. 2. — М.: АСТ, 2003. — С. 115.

На возможный вопрос о причине дисгармонии в степени регулируемости электрической силы в природе и в организме человека Федоров отвечал:

Если верно также, что все переходы от одного явления к другому совершаются чрез посредство электричества, силы подобной или даже тождественной нервной силе, служащей орудием воли и сознания, то нынешнее состояние солнечной системы можно уподобить тем организмам, в коих нервная система еще не образовалась, не отделилась от мускульной и других систем. Хозяйственная задача человека состоит именно в устройстве такого регулирующего аппарата, без коего солнечная система остается слепую, не свободною, смертоносною силою...<sup>32</sup>

Поставлена двоякая задача познания и действия. Возможно познать все совершающееся в «подсолнечной» (в пределах Солнечной системы) и проложить такие проводники, при посредстве которых природные физические процессы, стихийные и разрушительные, возможно обратить в регулируемые человеком, упорядоченные.

Все подлежит управлению, в том числе одиннадцатилетний цикл солнечной активности, отрицательно сказывающийся на стабильности земных процессов. Регуляция человеком солнечной активности уподобит систему физических связей в пределах Солнечной системы действию нервной системы человека. Центром подобной регуляции станет планета Земля, нервами-проводами электромагнитных импульсов — межпланетная среда.

...Космическая пыль или частицы... не могут ли действием земли, как электромагнита, когда он будет управляем совокупным действием человеческого рода, быть устроены в виде как бы нитей от земли к солнцу, как бы нервной солнечной системы?<sup>33</sup>

Центром стихийного функционирования Солнечной системы является ее крупнейший электромагнит, Солнце; Земля лишь отражает его бури, грозы и молнии. Центром управляемого, целенаправленного функционирования станет Зем-

---

<sup>32</sup> Федоров Н. Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства // Федоров Н. Ф. Философия общего дела. — Т. 1. — М.: АСТ, 2003. — С. 378.

<sup>33</sup> Федоров Н. Ф. Падающие миры и противодействующее падению существо. — С. 114.

ля под руководством объединенного человечества. Средством подобной регуляции должны стать новые, искусственные, созданные человеком органы — покровы. Стихийная природа с механизмом своего существования обретет сознательного, знающего механика, способного наладить физический механизм окружающего мира. Бог, создав природный механизм, упорядочивает его через сознание, действие и труд человека-механика<sup>34</sup>. Планета Земля, по предположению философа, является фото-, термо- или электроходом, и человечество не может существовать в качестве его праздного пассажира, но обязано превратиться в экипаж, приводящий свой корабль в действие. В такой же мере управлению подлежат и другие планеты — «землицы», предназначенные для расселения возрожденных поколений предков человеческого рода.

Физический мир — место обитания человека — организуется самим человеком по образу и подобию наиболее совершенного образца, созданного Творцом.

В организме с его чувствующими и двигательными нервами, связанными в мозговом узлу, дан образец для управления всею вселенною и все миры вселенной должны быть соединены двумя рядами проводников, проводниками силы чувствующей и проводниками силы действующей. Через такое объединение вселенная достигнет полного самосознания и самоуправления, или подобия Богу-Творцу<sup>35</sup>.

Физический мир обитаемой Вселенной пронизывается дополнительными системами управления, подобными нервной и мускульной системам человека, — идея, представляющая собой вариант органопроекции Флоренского.

Техника русского космизма функциональна и эволюционна. В концепциях Флоренского и Федорова техносфера функционально подобна телесным органам человека и его нервной системе, в концепции Сухова-Кобылина вагонное колесо функционально подобно развитию Всемира. В представлении Циолковского техносфера развивается как природно-искусственная данность, усовершенствовавшая функциональные параметры природной окружающей среды.

<sup>34</sup> Федоров Н. Ф. Вопрос о братстве, или родстве... — С. 323.

<sup>35</sup> Федоров Н. Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез // Федоров Н. Ф. Философия общего дела. — Т. 1. — С. 458.

Развивая философию летания, Сухово-Кобылин приписывает каждому из трех этапов эволюции человечества определенную степень развития техники, символизирующую тип человека конкретного этапа. Теллурическое земное человечество чувственное, тяжелое, лишено крыльев. Ему доступны царство воды и земли, но не доступно царство воздуха. Солярное, рассудочное человечество находится на пути к ангелоподобному. Одновременно с обретением разума, единства воли и действия применяет велосипед и вагонное колесо как символы крыльев. Освоив горизонтальное летание, начинает преодолевать воздушное, а в перспективе и космическое пространство техническими методами. Всемирное, бесконечное, сидерическое человечество универсально. Человек-дух настолько легок физически, совершенен нравственно и интеллектуально, что существует везде. История одухотворения человека объективируется как история развития самодвижения. «...Движение в таковой холостой среде будет мгновенно, т. е. расстояния или протяженности не будет, движение к звездам, т. е. прохождение по нулю пространства, будет мгновенно»<sup>36</sup>. Переход от первого этапа ко второму характеризуется обретением техники, переход от второго к третьему прогнозируется как трансформация телесно-духовной природы человека. Человек не нуждается в артефактах, происходит процесс бесконечного облегчения человеческого тела.

Эволюционный аспект техники наиболее детально представлен в творчестве Циолковского. Техносфера в его концепции проходит несколько этапов становления, повторяя на каждом из них основные характеристики человеческого общества. Современное Циолковскому состояние технической базы несет следы несовершенства человеческого общества, представляющего ряд локальных цивилизаций с разными уровнями политического, экономического, технического развития, слабо налаженными межцивилизационными связями, с отсутствием общепланетного координирующего органа. Непроявленность возможностей техники соответствует несовершенству самого общества; в частности, характеризуется хаотическим размещением производства. Неравномерное развитие техногенной среды соответствует

<sup>36</sup> Сухово-Кобылин А. В. Учение Всемир. — С. 72—73.

спорадическому размещению локальных социумов на планете. При отсутствии глобального планирования в промышленных, технических и гуманитарных целях она не способна решать свои основные социальные задачи по интеграции раздробленного земного общества в общепланетное, не может служить средством достижения социальной однородности. Уровень производственно-технологического воздействия общества на природу не способствует разрешению конфликтности между обществом и природной средой.

С позиций Циолковского образ жизни человека начала XX века представлял собой что-то вроде эпохи натурального хозяйства, в недрах которой только начинают использоваться перспективные идеи и технические изобретения, могущие способствовать истинному развитию цивилизации. Взаимоотношения природы и общества характеризовались хаотичностью, давлением природных стихий на человека, малой эффективностью как домашнего, семейного, так и общественного производства.

Что дают нам современные поселения? Возьмем хоть какой-либо уездный городок или деревню. Летом в хорошую погоду — пыль, в плохую — непролазная грязь. Дома грязны, пыльны, полны насекомых, бактерий, миазмов, кухонного чада, тяжелой суеты людей для приготовления пищи и поддержания хотя бы мало-мальской чистоты: изнуряют возня со скотиной, мучительные заботы о детях, отсутствие врачебной помощи, трудность обучения, непроизводительный труд и т. п.<sup>37</sup>

Уровень развития техники не способствует кардинальному расширению социального пространства человека, размещения в водах мирового океана, на полюсах, в космосе. Не решена задача защиты от природных и техногенных катастроф. Техника не выполняет социальной функции демократизации общественных отношений. Энергетическая промышленность не использует основного источника энергии — лучистой энергии солнца. В этой ситуации погоня за светом и пространством становится лейтмотивом выхода в космические просторы. Даровая энергия солнца не используется человечеством в промышленных целях на Земле; сама планета получает естественным путем одну двухмиллиардную до-

---

<sup>37</sup> Циолковский К. Э. Общественная организация человечества. — М., 1992. — С. 27.

лю лучистой энергии светила. Часть ее поглощается атмосферой, «она грабит нас»<sup>38</sup>. По расчетам ученого, на один квадратный метр поверхности земли приходится две-три лошадиных силы, эквивалент физической работы десятков человек, не используемой нами. Никакой иной вид даровой энергии (ветра, водопадов, приливов и отливов) не является столь безграничным — Земля получает одну двухмиллиардную долю лучистой энергии солнца, но и ту мы не используем в промышленных целях.

Первый этап становления нового общества отрицает иррационализм, фрагментарность, неравномерность общественного развития, в том числе иррациональную тенденцию в становлении техники. Это начало рационализации технического строительства как «общего дела» человечества; начало процесса гармонизации социального, природного и техногенного. На социальном уровне происходит объединение локальных цивилизаций земного шара, планирование совместной деятельности под эгидой мирового правительства или верховного надгосударственного органа. Становление глобальной техносферы начинает осуществлять гуманистические функции. Человек, сохраняя свой биологический облик, создает целостную систему искусственных сред с максимально благоприятными для себя параметрами.

Это период преобразования биосферы планеты со становлением искусственно налаженных экологических связей, базисом которых является техносфера: крупное промышленное производство выносится в полярные и приполярные регионы; покрываются искусственными плодородными площадями воды мирового океана с последующим осушением и использованием в тех же целях дна; создаются промышленные оранжерейные комплексы с замкнутыми экологическими циклами; промышленным способом производится и хранятся запасы кислорода для подпитки атмосферы Земли по мере необходимости. Исчезают нерегулируемые, неконтролируемые и неблагоприятные компоненты и процессы биосферы. Прежнее динамическое равновесие биосферы должно перейти в динамическое равновесие искусственной среды, поддерживаемой и пронизанной техногенными фак-

---

<sup>38</sup> Циолковский К. Э. Цели звездоплавания // Циолковский К. Э. Путь к звездам. — С. 249.

торами всех уровней — от глобального до индивидуального. Сама техносфера характеризуется монолитностью, гармонией отдельных подсистем, их тесной взаимосвязью. Создается биотехносфера планеты. Отсутствие вод мирового океана, практически полное отсутствие естественной атмосферы, массивы искусственных оранжерей, плотное заселение всех регионов за исключением полюсов, имеющих специальное хозяйственное назначение, становится предпосылкой для создания глобального техно-экологического комплекса, в котором обитают миллиарды людей.

Земной масштаб развития сверхприродной экосферы достигает максимума, она готова перешагнуть рамки планеты и вылиться в космическое пространство. Все характеристики технических средств, научно-технических и промышленных комплексов (мощность, мобильность, долговечность, экономичность, экологические характеристики, размеры сооружений, масштабы применения) достигают максимума в условиях земного шара, приближаясь к субкосмическому и космическому уровням. Энергоресурсы человечества резко возрастают за счет использования энергии вращения земного шара (гипотетический проект), энергии приливов и отливов, морских волн, ветров, водопадов, создания установок по типу «вечного двигателя», использующих постоянную разницу температур между нижними теплыми и верхними холодными слоями атмосферы. Начинается бытовое и промышленное использование солнечной энергии в регионах с большим количеством солнечных дней в году. Экономическая выгода этого типа хозяйствования такова, что планета густо заселяется, население увеличивается в тысячи раз и процветает.

Деятельностный аспект социального прогресса проявит себя в научно-техническом творчестве гениев человеческого рода. За исключением фигур, как бы находящихся на недосягаемой для всех остальных высоте (гениев нравственности Христа и Будды), остальные фигуры ученых и изобретателей, привлечшие внимание Циолковского, в основном были двигателями научно-технического прогресса. «Гений придумал молоток, нож, пилу, ворот, блок, насос, лодку, мельницу, лук со стрелами, удочку, сети, одежду, обувь, дом»<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Циолковский К. Э. Гений среди людей. — М., 1992. — С. 24.



Посвятив ряд работ роли гениев в социальном строительстве, Циолковский называл множество имен ученых-естествоиспытателей и изобретателей техники, от Архимеда до своего современника Гельмгольца. Это Гальвани, Мейер, Лавуазье, Телье, Галилей, Паллиси, Лебен, Ом, Джоуль, Кулибин, Франклин, Уатт, Эдисон, Фарадей и другие. Значимыми являются два фактора: наличие гениев (творчески одаренных личностей, способных к научным открытиям и техническим изобретениям), которые в виде единичных личностей появляются во все времена у всех народов, и количественные параметры населения земного шара. Согласно его социальной теории, существует некоторое критическое число, «критическая масса» народонаселения планеты... Возможность беспрепятственного прогресса науки и техники является критерием благоприятных социальных условий развития и одновременно результатом реализации этих условий. Творческие инновации гениев конструируют целостность техносферы, пронизывая ее на всех уровнях — от индивидуальных приспособлений до космических технических сред. Завершается этап космизации планеты Земля, когда локальная земная цивилизация начинает обретать качества космического человечества, в частности, отраженного в совершенстве техносферы.

Второй этап характеризуется разворачиванием искусственно-природного технобиотического мира человека в космосе. На этом уровне снимается проблема невозобновляемых и ограниченных ресурсов (энергетических, минеральных — за счет освоения ресурсов Солнечной системы; пищевых — за счет создания необходимого количества искусственных оранжерей). Внедряются новые технологии производства, невозможные в условиях земного шара, применимые к условиям невесомости, вакуума, отсутствия атмосферы, наличия космического излучения, высоких перепадов температур. Физика планеты требует одних транспортных средств, физика космоса — других. Факторами, определяющими лицо транспорта на земле, являются трение, наличие твердых и жидких поверхностей, водная и воздушная среда, атмосферное давление, параметры климата. Факторами, определяющими технические характеристики космического транспорта, будут вакуум, невесомость, регулируемая искусственная гравитация, новые масштабы перемещения.

Транспортные средства обеспечивают свободное перемещение в новых масштабах. Изменяется масштаб влияния на природу, место преобразования морей, океанов, горных массивов занимает преобразование целых планет и астероидов. Естественное существование прогнозируется только для звезды — Солнца, структурирующего Солнечную систему и являющегося источником лучистой энергии на ближайшие миллионы лет. Природа более не создает пределов распространению социосферы.

Началом этого этапа является массовое заселение космических пустынь с их неисчерпаемыми ресурсами пространства, вещества и энергии. Однако на первом плане стоит солнечная, а не звездная энергетика. Она обретает новое качество, солнечный ветер применяют и в качестве регулятора положения космического жилища в пространстве, и в качестве движителя самого жилища, то есть для непосредственного перемещения любых масс в космосе на любые расстояния. Системы зеркал, начало которым было положено на земле, создают спектр температур, необходимых для всех сфер производства, — от температуры абсолютного нуля для замораживания и хранения газов в твердом виде до температуры в 5-6 тысяч градусов для плавки металлов и создания неограниченных запасов энергии. Однотипные солнечные энергоустановки эволюционируют от наземных (системы зеркал на крышах домов в пустынных местностях) до космических. Космические установки отличаются размером (поперечник зеркала может быть в тысячу метров), маленьким удельным весом, хрупкостью (в невесомости не нужны массивные постройки), экономией металла на производство, долговечностью (при отсутствии атмосферы хромированное или никелированное зеркало не портится). Солнечная энергия отапливает жилые помещения и оранжереи, дезинфицирует помещения, стерилизует почву (сжигает вредителей и семена сорных растений), сваривает металлы.

Реализуется рационалистический принцип минимума энергетических затрат на производство необходимых действий при максимальном экономическом, техническом, энергетическом эффекте. В частности, это становится возможным за счет законов небесной механики, недоступных на планете. Энергетические затраты на перемещение любых масс в свободном пространстве настолько меньше, чем при

старте с поверхности массивных планет, что ими практически можно пренебречь. Любым массам и системам масс (человек, техническое сооружение, крупный эфирный город, система городов любой конфигурации) обеспечено произвольное беспредельное даровое перемещение. В пустоте разобранная относительно планеты скорость сохраняется навсегда, минимальная реактивная сила — толчок — дает начало равномерному движению объекта навсегда силой инерции. В качестве примера масштабности этих сооружений приведем систему — сферу промышленно-жилого комплекса с Солнцем в центре, радиусом в 150 миллионов километров (расстояние от Солнца до Земли) и подобный же комплекс в виде кольца в районе Сатурна, расположенный перпендикулярно к плоскости эклиптики с целью максимальной освещенности. Сооружения, сопоставимые по размерам с природными телами Солнечной системы и многократно превосходящие их, возможно, потребуют меньших энергетических затрат на сооружение и размещение, чем типовые промышленные и бытовые сооружения на Земле. Аннулируются не только расходы на перемещение громадных масс, но и тяжелый физический труд человека.

Размеры строительных сооружений задают не крепость и массивность материалов, а творческая фантазия и рациональность человека, они могут не иметь ограничений в размерах и формах конструкций, создаваться из легких, хрупких материалов. Архитектура невесомости, масштабы искусственных сооружений не имеют ни пространственных, ни технологических ограничений. Нет фундаментов, несущих конструкций, перекрытий, рассчитанных на сопротивление больших масс, нет верха и низа. Из технического обихода исчезают массивные подъемные механизмы, лестницы, фундаменты, леса, блоки, домкраты и любые конструкции, предотвращающие падение. Тела любой массы никуда не падают, условия труда и средства безопасности меняют облик. Мастера при производстве работ занимают произвольное, удобное для них положение, улучшается доступ к предметам труда. На смену подъемным механизмам приходят удерживающие, фиксирующие приспособления — хваталки, держалки, крючки, тиски<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Циолковский К. Э. Жизнь в межзвездной среде // Циолковский К. Э. Грезы о Земле и небе. — Тула: Приокское кн. изд-во, 1986. — С. 212.

Техника безопасности заключается, например, не в том, чтобы не упасть с большой высоты строящегося здания, а в том, чтобы не улететь безвозвратно в космическое пространство при неловком движении или толчке.

Третий этап становления техносферы Циолковского длится неопределенно долго, в его ходе возможна биологическая эволюция человека земного в человека космического, по существу в животное космоса, что должно повлечь за собой полную трансформацию или ликвидацию техносферы с ее известными ныне параметрами, структурой, масштабами применения. При расширении диапазона биологической жизни «животного космоса» отпадет необходимость в гигантском росте вещественно-энергетического потенциала, производительных сил и самой астроинженерной деятельности. Пока человек сохраняет свой биологический облик, техника обеспечивает «планетоподобный» образ жизни. Космическая техника сохраняет частичное подобие техники земной.

В то же время неизбежно происходит ломка земных штампов, стереотипов, привычных образцов, применение которых в новой среде обитания невозможно или малоэффективно. Достаточно сказать, что все виды транспорта, кроме основанного на реактивном принципе (собственно ракетного), исчезают за ненадобностью. Происходит процесс взаимовлияния среды и техники в связи с обеспечением тех же задач, что и на Земле, — транспорт, связь, сооружение бытовых жилищ, промышленных цехов, оранжерей. В новых условиях ставятся и решаются те же задачи. Различие с устройством жизни на планете заключается в новых масштабах ее развертывания. Это планетоподобная стадия, когда планета все еще остается и в моральном, и в материальном смысле изначальной базой жизни. Отчасти ее ресурсы еще требуются человечеству. Этот этап создания эфирных поселений, в которых земной мир еще узнаваем, а вместе с ним узнаваем и мир техники. Вместе с тем своеобразная планетофобия Циолковского наполняет образ жизни в космической межпланетной среде существенно новым содержанием. Происходит сознательный отказ от естественной природной среды человека (географическая среда, природная атмосфера, земное тяготение, земные сутки, естественные перепады температур разных широт, климат, времена года).

Естественная природная составляющая, присутствующая на планете в большей или меньшей степени, здесь исчезающе мала, если вообще возможна.

Культурный ряд когда-то изобретенных человеком многочисленных предметов быта (одежда и обувь, матрацы, перины, тюфяки, подушки, мягкая мебель — все, что предназначено для ослабления действия тяжести на человеческий организм, а также для сохранения тепла) начинает атрофироваться, исчезать на новом витке становления человеческой культуры, космического быта<sup>41</sup>. Роль вещей двоякая — это предметы утилитарного значения и предметы-символы. Утилитарное значение многих бытовых вещей утрачивается за ненадобностью; символика (модное, дорогое, уникальное) не запрещается, но утрачивается с исчезновением потребностей в специальных символах.

Важнейшей характеристикой физики космоса является невесомость. Циолковский писал: «...моей любимой мечтой, в самом раннем детстве, еще до книг, было смутное сознание о среде без тяжести, где движения во все стороны совершенно свободны и где лучше, чем птице в воздухе»<sup>42</sup>. Освобождение от цепей тяготения, обретение мира невесомости имело, по замыслу ученого, многозначный смысл: мировоззренческий, научно-технический, экономический, промышленный, бытовой, эмоциональный. Метафизика вертикального и горизонтального, равно присутствующая в учениях Федорова и Циолковского, несет различную смысловую нагрузку. Для Федорова горизонтальное и вертикальное положение человека символизирует смерть и жизнь, небытие и бытие. Для Циолковского они же символизируют различные модусы человеческого бытия, рабство и свободу. Человек, в физическом плане трехмерное существо, способен перемещаться лишь на плоскости. Стремление дать человеку третье измерение выступает как возможность свободно перемещаться вертикально. Тождество планеты и космоса наступит, если на планете воцарится невесомость. Эта возможность проигрывается в гипотетических проектах — сво-

<sup>41</sup> Там же. — С. 224—225.

<sup>42</sup> Циолковский К. Э. Исследование мировых пространств реактивными приборами (1911—1912) // Циолковский К. Э. Избр. труды. — М.: Изд-во АН СССР, 1962. — С. 167.

бодно падающего сквозь планету лифта; системы наземных поездов, с верхних ярусов которых человек шагает в космическую пустоту; башни высотой в пять радиусов земного шара, поднимаясь на которую человек постепенно теряет вес, обретая на ее вершине невесомость.

Метафизика свободы человека постулируется в технических идеях Сухова-Кобылина и Циолковского. У Циолковского достижение невесомости выступает как победа над пространством; у Сухова-Кобылина летание человека становится отрицанием пространства. Для Циолковского цепи тяготения на массивных планетах есть бессилие перед физической силой мира; для Сухова-Кобылина отсутствие способности летать есть бессилие организма перед пространством. Сравним динамику эволюции человека, обретающего эту космическую свободу, в представлениях обоих космистов. Этапами реализации свободы у Циолковского являются: мысль-игра (нереализуемые технические проекты); практические глобальные наземно-космические и космические системы транспорта для человека современной биологической конституции; особый мир искусственного для животного космоса (искусственная прозрачная индивидуальная оболочка с замкнутым экологическим циклом); гипотетическое лучистое человечество как слитое с физической природой космоса и не нуждающееся в технике. Сухово-Кобылин предлагает иную логику достижения свободы, построенную в конечном счете на становлении духовных качеств человека, но не отрицающую параллельную роль техники и биологической трансформации телесной природы. Техническое средство — крыло для человека — и естественное крыло птицы являются для него средствами с тождественными функциями. Крылатые люди есть люди, развившие дух, упраздняющие пространство, превращающие его в точку, нуль. Искусственные крылья приравниваются к совершенствованию легких (увеличению их объема) и к умягчению души. Есть три пути обретения свободы полета — техническое средство, телесная трансформация, душевное совершенствование.

Третий этап становления космического общества в системе Циолковского отнюдь не характеризуется наращиванием техносферы, как можно было бы ожидать. Напротив, он может стать периодом отрицания искусственных технических сред в современном понимании. Здесь условно воз-

можно соединить две последующие стадии развития самого человека — стадию космического зоофита и лучистого человечества. Межзвездная среда становится естественной средой обитания отдаленных потомков человечества. Подобно тому как жизнь зародилась в самом благоприятном для нее месте — теплом реликтовом океане, подобно тому как рыба живет в воде, а птица в воздухе, интеллектуальные существа будущего смогут жить в пустоте космоса, как в своей родной стихии. Человек как воздушное существо способен эволюционировать в существо эфирное<sup>43</sup>. Облик животного космоса практически не сочетается с типичными видами техники — ведь рыба не нуждается в подводных лодках и пароходах, а птица — в самолетах и дирижаблях.

Происходит движение от всемерного, необходимого во всех сферах человеческой деятельности применения техники через наращивание ее мощи в практически безграничных масштабах к преодолению, отрицанию техники как таковой. Это движение к такому отдаленному периоду, когда техника как сумма искусственных артефактов может сойти на нет в связи с полным биологическим преобразованием человека. «Гражданин вселенной» до такой степени сливается с природными условиями существования, что если и будет использовать какие-либо искусственные артефакты — аналоги техники в нашем современном представлении, то всякое сравнение с земной техникой все-таки потеряет смысл. Мир конструируемой реальности для человека антропоморфного может уступить место естественной космической среде, в которой растворится лучистое человечество.

В одной из работ ученый говорит о двух противоположных способах освоения человеком космической действительности. В первом человек биологически преобразится так, что станет истинным, как бы прирожденным жителем космоса. Это вариант, когда параметры космической среды останутся природными, а человек преобразится и, что вполне вероятно, обретет или разовьет способности жизни в ныне чуждой для него среде и перемещения (предположительно левитация, телекинез и пр.) в пространстве. Второй вариант противоположен: человек сохраняет свой биологический облик, но трансформирует космическую среду, делая ее

---

<sup>43</sup> Там же. — С. 205—206.

в значительной мере планетоподобной, например наполняя пространство атмосферой для дыхания<sup>44</sup>. В этом случае человек трансформирует среду космического масштаба под себя. Роль, функции, конструкции, виды техники в этих случаях будут существенно иными.

Так постулируется возможность инволюции техносферы на отдаленных этапах развития человечества; тем более не исключена возможность, что внесемные цивилизации неантропоморфного типа могут быть несовместимы с техногенным путем развития. Так, в представлениях Циолковского бытие техники не является неизменным; оно не исключает существенных метаморфоз, в том числе и превращающих феномен техники в собственную противоположность.

Интегрализм, присущий философии общества, почти автоматически переносится на образ техники. Всеединство, общее дело, согласие, родственность, монизм как философия общего дела противоположны сепаратизму, насилию, хаотической рассогласованности социальных процессов. Философы вводят уровни интеграции человечества, которым соответствуют масштабы техносферы. В представлении Циолковского подлинная история человечества начинается со становления единого общества на планете; следующие этапы — общество масштабов Солнечной системы и общество космического диапазона. В системе Федорова это соответствует на первом этапе — единению землян с целью воскрешения поколений предков; далее — объединению в целостное общество во всеми воскрешенными.

В концепции Федорова интегрализм обретает форму родства, задачей становится восстановление кровного и нравственного родства человечества. Техника как сколок социальной ситуации в разобщенном обществе выражает неродственность людей по отношению друг к другу, спекулятивные тенденции (артиллерия как средство вызывания дождя, как средство борьбы с засухой, метеорологического регулирования может использоваться для наживы). В объединенном обществе техника выступает средством восстановления самого общества, его оздоровления. Военная, боевая из средства ведения войны (потребность несовершенного человечества или следствие сепаратизма) трансформируется в

<sup>44</sup> Циолковский К. Э. Вне Земли. — С. 177.



мирную, и в этом процессе «конверсии» философ видел промысел Божий. Небесный план развития человечества, не совпадающий с реалиями социума, имеет следствием неуправляемость и разрушительность природных стихий. До тех пор пока будет война на земле, будут грозы на небе. Управление грозой Бог отдаст во власть роду человеческому, если он будет достоин того своим единением<sup>45</sup>.

В свою очередь грядущее изобилие материальной жизни будет способствовать единению.

Нужно заметить, что семейная исключительность сделается невозможной по причинам, так сказать, технического свойства; когда электрическая свеча заменит огонь очага, добываемый из старых, все более и более истощаемых запасов солнечной теплоты, когда электрическая свеча заменит эти запасы силою, получаемую не из искусственных батарей, а из атмосферы или же из самой земной планеты как одного электромагнитного или магнитоэлектрического аппарата, для управления которым нужно всеобщее и самое тесное единение, — тогда эпоха агни, т. е. эпоха исключительности, закончится<sup>46</sup>.

Замкнутое, отдельно от других организованное частное жилище закрыто не только от людей, но и от Бога. Изобретенный в 1873 году громоотвод должен был непременно стать достоянием каждой земледельческой общины. В пределах земного шара невозможно осуществить частичную метеорологическую регуляцию, она может быть лишь глобальной, а потому совместной.

В представлениях космистов четко прослеживаются две модели становления единства человека, природы и общества, в обеспечении которого технический фактор играет значительную роль. Первый вариант предусматривает постепенное разворачивание человека, общества в природу, прорастание в ней — это концепции Сухова-Кобылина, Флоренского, Циолковского. Хаос преобразуется в порядок, разобщенность сменяется интеграцией, происходит становление целостности. Второй вариант, вариант Федорова, предполагает наличие исходной несостоявшейся гармонии, задуманной Богом, которую необходимо отыскать и построить. Так,

---

<sup>45</sup> Федоров Н. Ф. Падающие миры и противодействующее падению существо. — С. 116.

<sup>46</sup> Федоров Н. Ф. Вопрос о братстве, или родстве... — С. 374—375.

Федоров по существу развивает учение о двух природах; разделяет внутреннюю природу Бога в человеке и внешнюю, физическую природу как среду обитания человека. Однако не случайно обе природы обозначаются одним и тем же термином. Между ними существуют отношения, взаимосвязь. Человек, будучи высшим существом этого мира, венцом творения, имея природу Бога-Творца, пока не развил и не проявил ее полностью. Но эта божественная природа сознает себя в человеке и силится, стремится управлять собою. Одновременный процесс самосознания, развития собственных сил и управления окружающей средой позволяет не противопоставлять физическую природу окружающего мира человеку, но говорить о саморегуляции природы через посредство человека. По поводу возможности управления человеком сейсмическими силами земного шара, в частности отвечая на вопрос, хватит ли на это сил, Федоров писал:

Говорить о несоответствии сил непозволительно, ибо человек никакими, в сущности, силами не обладает, а располагать может всеми; человек действует не силою лишь своих рук. Сама природа приходит в человеке к сознанию себя, а это сознание требует, чтобы управление, регуляция, было расширяемо постепенно на все, что остается еще неуправляемым, темным; надо только, чтобы человек не сопротивлялся этому требованию, для выполнения же его нужно лишь соединение всех сил всех людей в труде познания и управления слепую силою природы<sup>47</sup>.

Природа — стихийная, неблагоприятная, угрожающая человеку среда — выступает извращением образа Божия. Привести ее в соответствие с замыслами Творца, завершить бессознательный период существования, осознать свою роль как проводника этих замыслов — смысл существования человека в христианстве. Просвещение и техническое строительство являются средством саморазвития природы, достигающей полного сознания и управления собой. Искусственное и естественное понимаются Федоровым соответственно как преходящее и вечное, слепое и разумное, неистинное — человеческое и истинное — божественное. Искусственным в человеке является искажение природы: технические средства, используемые во зло, инфраструктура городской цивилизации, нажива. Естественно то, что творит в нас сама при-

<sup>47</sup> Федоров Н. Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез. — С. 524.

рода. Федоров утверждал: между человеком и природой нет противоположности, но наличествует временное разъединение, преодоление которой является его насущной задачей.

Тема органопроекции в учении Федорова разрабатывается как теория полноорганности. Полноорганность означает возможность и способность человека создавать себе всевозможные органы, обеспечивающие управление собой, окружающим миром в любых масштабах и обеспечение бессмертия, то есть тотальную регуляцию мира и человека. Когда-то люди, утратив этические ценности, невинность и чистоту детей Божьих, не смогли реализовать в себе природу Бога, развить в себе новые органы, чтобы стать всеобщими и пребывать повсюду. Искаженная, недоразвитая природа человека — недостаток способности полноорганности — привела не только к отсутствию многих нужных органов, но и к смертности. При развитой полноорганности личность обретает вездесущие и бессмертие; люди становятся равными в своих способностях и возможностях, самодостаточными и свободными. Вездесущие достигается знанием метаморфозы вещества, бессмертие — заменой обветшавших органов тела; они сменяются, как одежда и экипажи<sup>48</sup>.

Полноорганность в аспекте вездесущия понималась Федоровым буквально. Он полагал, что природный мир вокруг человека первоначально был задуман как его непосредственное продолжение, как сумма органов для обеспечения потребностей человека. Поскольку развитие пошло неправильно, ущербно, то зачатки органического мира выделились в особое самостоятельное царство. Органический мир — это несостоявшиеся органы человека, превратившиеся в особые формы и существа; это способность строить свои органы из неорганического вещества — способность, которой мог бы обладать человек. Единое «человек — органический мир» распалось или не состоялось и до сих пор представляет собой систему взаимосвязанных, взаимозависимых, но физически отделенных друг от друга существ и форм. В частности, животное царство в качестве отдельных органов, наделенных зачатками сознания, имеет искалеченное существование — явление, названное Федоровым извращением мира в природу<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Федоров Н. Ф. Вопрос о братстве, или родстве... — С. 393.

<sup>49</sup> Там же. — С. 395.

Это извращение имеет несколько следствий: последовательное существование поколений людей вместо сосуществования бессмертных личностей; смертность вместо бессмертия; разделение труда в обществе (люди-мозги и люди-орудия) вместо универсального полноорганного человека, обладающего знанием и способным на правильное действие. В эту концепцию вписывается и научно-техническая составляющая как природная способность к производству любых индивидуальных или коллективных органов (индивидуальных и планетарных технических средств и сред), в которых человек почувствует необходимость.

В представлениях космистов благо не может быть частичным, быть реализованным и использованным на части земного шара, в интересах части людей. Совместность действия, масштабы действия (минимальной ареной приложения технических средств становится земной шар) предоставляют целокупному человечеству иные возможности, нежели отдельным стратам, сословиям, регионам, государствам. Один из прогностических проектов Федорова предполагал превращение земного шара — естественного магнита — с помощью направленного движения электрического тока по проволоке, обвивающей земной шар в виде спирали, в электромагнит. Многократно усиленный и регулируемый земной магнетизм послужит для увеличения массы земли с помощью притягивания мелких масс из космического пространства, образования из них колец и спиралей, для создания новых, искусственных небосводов, арок над планетой.

Именно поэтому интегралистская функция техники является одной из главенствующих. Ее роль как фактора «социального сцепления», сближения всех социальных подсистем общества — классов, наций, государств, периферии и центров — проявляется на всех уровнях организации общества. Техника предстает вначале как потребность человеческого духа в родстве, единении, выработке единых стандартов жизнедеятельности, приемлемых для всех; затем эта потребность овеществляется, реализуя все возможные формы сближения. Исчезают полюса «бедные — богатые», приводя к общему знаменателю высочайшего уровня благосостояния. Постепенно исчезают резкие различия образа жизни, связанные с разнообразием природно-климатических условий; в искусственном мире как земных, так и космических техно-

биоценозов устанавливаются единые стандарты обеспечения быта, труда, отдыха.

Глобализм и универсализация технических средств обеспечивают демократизацию всех общественных процессов. Так, Циолковский предложил систему электрического телеграфа для проведения выборов — аналог современной глобальной компьютерной сети или системы сотовой связи. Только в самое последнее время намечается использование этого принципа. В августе 2003 года в СМИ прошло сообщение о введении электронной системы подсчета голосов по поводу предстоящих выборов в Государственную Думу. Говорилось и о возможности перехода к электронно-сенсорному голосованию без бумажных носителей на предстоящих президентских выборах 2004 года. На макросоциальном уровне развитие техники как на планете, так и в космосе способствует сближению всех подсистем общества различных уровней по политическим, географическим, региональным признакам — классов и стратов, наций и национальностей, регионов, что проявляется в унификации природных условий обитания и профессионального труда человека, будь то на Северном полюсе земного шара или экваторе. В еще большей степени принцип унификации касается организации жизни в космическом пространстве.

В основу построения глобальных сооружений заложены принципы системности, полифункциональности, однородности не только в построении, но и размещении в пространстве. Ярким примером может служить образ промышленно-жилищно-транспортного комплекса с Солнцем в центре, с радиусом, равным расстоянию от Земли до Солнца. Эта система эфирных городов в виде сферы, состоящая из подвижных элементов, могущих в случае необходимости самостоятельно перемещаться в свободном пространстве, обеспечивает своим обитателям равные возможности использования лучистой энергии, одинаковое местоположение относительно центра Солнечной системы.

Интегральная роль техники особенно ярко проявляется в коммуникационных системах. Разработав основы «общечеловеческой азбуки» (система алфавита, разработанная по типу эсперанто), Циолковский предложил и конструкцию пишущей машины, в которой она могла бы быть применена. Как овеществленный символ общего мирового языка она должна

была быть построена на синтезе элементов основных языков народов мира. Новая система азбуки, практически созданная им, и удобная конструкция пишущей машины с легкими клавишами по существу стали единым гуманитарно-техническим комплексом<sup>50</sup>.

Собственно потребность в интеграции, в наличии всесторонних контактов, открытости всех социальных подсистем друг для друга есть духовная потребность. Техника и промышленность стали для Циолковского тем полем деятельности человека будущего, на котором духовные идеалы, потребности в лучшем качестве жизни должны реализоваться в материальных целях и задачах, а технологический детерминизм как воплощение материальных целей и задач, в свою очередь, оказывается способом воплощения детерминизма ценностного. Потребность человека в самовыражении выступает в нашем мире иерархии материальных ценностей в качестве разделительной функции техники. Спектр производства овеществленных образов — символов социального разделения людей — выступает в виде дешевой и дорогой архитектуры, бытовой техники, одежды, массового и эксклюзивного производства. Образцы техники зачастую становятся символами власти, богатства, страта, и одновременно символами социальной разделенности людей.

Гуманистические тенденции русского космизма ярко проявили себя и в учении о технике. Техника представляется всеобщим благом. Один из нравственных императивов космизма гласит: любое благо не может быть достигнуто или использовано частью, а не всеми; одними против других. Благо едино, как и само человечество, частичное благо становится злом. Н. А. Умов писал:

Демократизацией способов и орудий служения людям содействовать этическому прогрессу. Демократизация или общедоступность чудес науки, как по отношению к творящим эти чудеса, так и к воспринимающим даруемые ими блага, есть их исключительная привилегия. Для чудес науки нет пределов ни в пространстве, ни во времени, нет избранных и отверженных»<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Циолковский К. Э. Моя пишущая машина. — Калуга: Издание автора, 1928.

<sup>51</sup> Умов Н. А. Роль человека в познаваемом им мире // Русский космизм. — С. 118.

Все принципы организации техники в космической философии Циолковского направлены на обеспечение общего блага: однородность размещения, соразмерность масштабов техносферы масштабам самого общества, демократическая однородность универсальных образцов.

Техника как частичное благо, используемое в интересах части общества, в частности для военного дела, есть зло в концепциях Умова, Сухово-Кобылина, Федорова, Циолковского. Умов указывал, что взрыв динамита как нейтральное, не военное действие, есть хаос, ненаправленный источник силы. Если мы имеем источник силы, то необходимо найти вектор его применения, установить порядок против хаоса<sup>52</sup>. Сухово-Кобылин считал, что динамит и револьверы как арматура уличного грубого социализма есть тупоумие и зверство; разум истории справится без револьверов, а всякое насильственное вмешательство индивидуальной воли в поступание народного общественного духа законопреступно. «Законом саморазвития..., т. е. внутренней работой мышления, совершаются истинные шаги в историческом процессовании человечества...»<sup>53</sup> Мировой социальный процесс как разворачивание божественных законов в движении общества несовместим с использованием военных средств для достижения каких бы то ни было социальных целей.

Федоров надеялся, что с изобретением мощных средств взаимного уничтожения люди сотворили все зло относительно друг друга и военные средства обращаются благодаря Божьему промыслу в собственную противоположность, величайшее зло трансформируется в величайшее благо, если динамит применяется в метеорологических целях. Огромное впечатление на философа произвели так называемые метеорологические опыты 1891 года, когда в США впервые были успешно использованы военные орудия в «метеорологических целях», то есть для вызывания дождя; использование градобойных мортир<sup>54</sup> и попытки размещения громоотводов на аэростатах<sup>55</sup>. Эта своего рода конвер-

---

<sup>52</sup> Там же. — С. 119.

<sup>53</sup> Сухово-Кобылин А. В. Учение Всемир. — С. 121.

<sup>54</sup> Федоров Н. Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез. — С. 525.

<sup>55</sup> Там же. — С. 522.

сия казалась ему доказательством того, что человек, выходя на истинный, божественный путь своего развития, приходит к духовно верным социальным решениям; и только на этом пути он будет иметь божественную помощь. Мировая целесообразность проявляется через вмешательство высших сил, направляющих человека от действия-разрушения к действию-регуляции.

Циолковский страшился применения собственных изобретений, особенно космической ракеты, в военных целях. Космическая мировая гармония нарушается с нарушением принципов всеединства человечества, в розни и насилии, объективированных в орудиях войны.

Техника является одним из главных (наряду с политическим устройством общества) факторов демократизации жизни человека, создавая для этого необходимые материальные предпосылки. Это неограниченное увеличение размеров общественной собственности в формах космического пространства и всех его ресурсов, плодородных земель, приобретения небесных тел произвольных размеров. Это удешевление системы услуг (транспортных, системы связи, бытовых) на основе удешевления производства с перспективой исчезновения всех эквивалентов труда и стоимости в форме денег. Если политический социалистический строй, по замыслу Циолковского, должен уравнивать граждан единого земного или в дальнейшем космического сообщества в правах собственности, то возможности промышленности и техники предоставляют всем без исключения неограниченные размеры самой доли собственности, находящейся в руках гражданина или любого социального сообщества. Не случайно Циолковский постоянно делал акцент на среднюю долю природных богатств, находящуюся теоретически в руках одного человека. На Земле при максимальной ее заселенности он отводил каждому гражданину (или человеку с семьей средней численности) по одному акру плодородной почвы; в космических просторах — по астероиду, планете, солнечной системе, галактике.

Техника будущего обеспечивает доступность всего спектра услуг, всех возможностей на базе их удешевления, повсеместного распространения. При этом освоение космической среды и сами космические средства предоставляют возможности интеграции.



Свобода движения, покой его, полная бесплотность — имеют и огромное социальное значение. Это не только легкость жизни, богатство, но и возможность общений и организаций без малейшего расхода сил с небольшой тратой времени. Что стоит, например, хотя бы теперь, в век современного технического прогресса, объехать кругом земной шар? Иной во всю жизнь не заработает столько денег, сколько для этого нужно. Тут же, в эфире, это ровно ничего не стоит, т. е. проехать такое же расстояние, здесь легко получить секундную скорость во сто метров, а в особом поезде, обеспечивающем от опасных столкновений, и гораздо больше — до 1 километра в секунду. Таким образом, чтобы пролететь 40 тысяч километров, надо менее половины суток. Всякие собрания, самые сложные организации благодаря этому бесподобно осуществляются. Единение разумных сил может быть самым совершенным. Единение мыслей и поступков — самым целесообразным<sup>56</sup>.

Символом благосостояния, богатства, социального отличия имущих слоев от неимущих всегда было обладание драгоценными металлами и алмазами. В стремлении насытить рынок потребления золотом и алмазами, а также девальвировать эти ценности в качестве экономического рычага и символа богатства Циолковский заставляет героев научно-фантастической повести «Вне Земли» обнаружить на Луне россыпи алмазов и залежи золотого песка. В результате эти ценности девальвируются на Земле и становятся доступными всем.

Согласно замыслам Циолковского, существует обратная зависимость между уровнем развития, масштабом материально-технической базы человечества и реализацией высших потребностей человеческого духа (бесконечное углубление в мир знаний о Вселенной). Чем совершеннее материально-техническая база, тем менее усилий потребуются для ее поддержания. Чем богаче и масштабнее материальный «фундамент» общества, тем менее ощущается само его присутствие. Если символом покорения космоса сегодня является старт ракеты-носителя, символом социальных достижений — глобальная спутниковая связь, то символом нового социума Циолковского становится человек играющий. Свободные жители космических просторов совершают

---

<sup>56</sup> Циолковский К. Э. Жизнь в межзвездной среде. — С. 225.

совместные эволюции, составляют неподвижные фигуры — круги и треугольники. Иногда они располагаются в две круглые концентрические цепи. Одна цепь, отгалкиваясь от другой, сообщает ей и себе обратные движения, образуя два хоровода. Два существа посредством особого снаряда могут сильно оттолкнуться друг от друга. Один описывает эллипс вокруг Солнца, удаляясь от светила; другой приближается к Солнцу. Если оттолкнулись пары, они могут совершить и более прихотливые движения. Эволюции эти беспредельно разнообразны<sup>57</sup>.

Техника в мире Циолковского выступает символом индивидуальной свободы человека. Человек, исполняющий собственную прихоть — одиночное путешествие вокруг Солнца, не может быть связан жесткой политической структурой общества или социальными ограничениями. «Социальный атом» с его индивидуальным путешествием по окраинам Солнечной системы выступает символом децентрализованного, «рыхлого», в каком-то смысле спонтанно организованного общества. Так свободный художник путешествует по современной Европе, едет автостопом, останавливаясь в любой местности по своему желанию.

Техника в мире русских космистов выступает как инобытие человека совершенного. Техногенез, являясь имманентной составляющей антропогенеза и социогенеза, онтологически и функционально не выходит за пределы всеобщего процесса гармонизации человека, природы и общества. Их рефлексия по поводу феномена техники далека от реалий современного мира с его техногенными катастрофами и противоречиями между биологическими потребностями человека и параметрами искусственно созданной среды обитания. Их утопическо-прогностическая парадигма технического развития человечества во многом противоположна выводам философии техники XX века. Однако их представления об инструментальном мире достойны нашего внимания как крупнейшая попытка показать единство природного и сверхприродного бытия человека.

---

<sup>57</sup> Циолковский К. Э. Грезы о Земле и небе // Циолковский К. Э. Путь к звездам. — С. 96.

# Мышление: число, понятие, слово

Д. Н. РАДУЛ,  
*кандидат философских наук*

## О ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЯХ МАТЕМАТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

**Ц**ЕЛЬ данной работы состоит в разъяснении первых оснований математики. Очевидно, что эта задача непосильна для самой математики. Традиционно в течение многих веков эту задачу относительно успешно решала философия. Сейчас философское мышление едва осмеливается «замахнуться» на построение натурфилософских обобщений. Предпринятая в данной статье попытка является лишь поиском подходов к решению проблем философского обоснования математики и физики. Автор пытается использовать философские обобщения двух великих эпох в истории западной цивилизации — античности и Нового времени. Именно в эти эпохи философия была как никогда близка к математике и физике. Это единство дало человечеству великие открытия, несоизмеримо расширив горизонты познания. Восстановление утерянного единства, возможно, откроет новые перспективы для развития философской мысли, находящейся в очевидном кризисном состоянии.

### О первых аксиомах

Первые математические (геометрические) аксиомы, в рамках «линии Платона», носят врожденный характер. Они являются неотъемлемыми принципами разумной души, обладающей статусом, подобным статусу нравственных добродетелей. Все

содержание, заключенное в первых аксиомах, имеет основание исключительно в философии. Поэтому для самой математики (геометрии) они являются императивами, не требующими пояснений. Сущность первых аксиом выявляется в свете общей концепции «линии Платона» о взаимоотношении двух субстанциональных начал: сверхчувственного (идеального) и материи (как ничто, иррационального).

Но эти взаимоотношения для природы и космоса не так очевидны, как для сферы Духа. В последнем случае нравственные добродетели (как врожденные идеи, принципы) преобразовывают растительную и животную части человеческой души, подчиняя их высшим основаниям. Очевидные примеры древние мудрецы и священнослужители находили в своих душах, а также в исторических судьбах отдельных героев и даже целых народов, реализовавших свои исторические миссии. Кроме того, философия имеет однозначно проверенный на протяжении тысячелетий метод диалектики — сократическую майевтику. Этот метод позволяет вырваться из плена мнений, отбросив оковы тела как «темницы души».

Как рациональные (философия, мудрость), так и волевые (смирение плоти и аффектов, героизм) пути прорыва в сверхчувственный мир сопровождаются некоторыми особыми душевными состояниями, как правило, очевидными для их носителей. Иная ситуация для первых аксиом математики. Здесь сверхчувственное преобразовывает непосредственно само иррациональное, самую «первую материю». Естественно, человек не имеет возможность как-либо столкнуться с этим актом. Ибо преобразование материи в пять первоэлементов первичнее в логическом отношении возникающей растительной и животной частей души. Поэтому в познании аксиом математики присутствуют огромные сложности, перед которыми отступили такие титаны философской мысли, как Сократ и многие его последователи. Платон считал математическое знание более низкой ступенью познания, чем собственно познание идей, как раз из-за отсутствия интуитивной очевидности.

Для линии Платона исключен путь познания первых аксиом как результат индуктивного обобщения эмпирических фактов. Поэтому в качестве возможных следует признать либо диалектический метод, подобный сократической майевтики, либо путь последовательного восхождения от нрав-

ственных добродетелей к идее Блага как Единого, а затем уже нисхождения от Единого — Монады — к точке. Первый путь ведет к подвергнутым общей критике идеям «лошадности», «стольности» и т. д. А второй путь практически не прописан в сохранившихся философских произведениях древних. Тем не менее кажется возможным дать следующую реконструкцию.

Точка есть Единое, имеющее месторасположение. Все, что имеет месторасположение в пространстве, уже причастно материи как чистому пространству, по Платону. Таким образом, точка есть единство идеального (сверхчувственного) и материи. Более ясно это можно выразить так. Единое как Монада (единица) определяет иррациональное (хаос), полагая первую определенность. Точка становится точкой отсчета, своеобразным началом координат в безбрежии хаоса иррационального, неопределенного. Само иррациональное имеет неопределенное число частей, оно бесконечно делимо. Точка есть то, что не имеет частей. В этом смысле ее природа есть Единое. Но имея местоположение, точка причастна природе многого, то есть бесконечно делимого иррационального.

В целом здесь повторяется обязательная античная схема. Есть два субстанциональных начала: определенное (идеальное, сверхчувственное) и неопределенное (иррациональное, материальное). Определенное начало активно преобразовывает пассивное иррациональное начало. Причем не имеет значения, происходит ли это так, что демиург вносит высшее в низшее (по Платону), либо сама материя-возможность стремится реализовать свои потенции под целеполагающим воздействием перводвигателя (Аристотель). Результатом этого является космос, то есть мир окружающих нас вещей. Точка как раз, будучи первым единством двух субстанциональных начал, является символом этого единства.

Точка является эквивалентом Единицы. Первую точку разумно положить как центр круга. Вне этого центра располагается иррациональное. Границей круга является окружность, которую следует считать ломаной с бесконечным числом равных звеньев. Вообще круг — это символ бесконечного. Таким образом, первая определенность материи (с точки зрения натурфилософии) — это круг. Это развернутая

во все направления точка. Линию определяет ломаная. Круг определяет многоугольник (правильный). Сферу — многогранник (правильный). Линия, круг, сфера — это первый уровень определения первоначальной материи. Итак, имеем пифагорейские противоположности «Предел — Беспредельное».

Первой же двойцей следует считать диаметр круга. Эта первая линия, определенная двумя точками. Само слово «диаметр» происходит от слова «диа», то есть два. Дадим определение диаметра согласно Первой книге «Начал» Евклида: «Диаметр же круга есть какая угодно прямая, проведенная через центр и ограниченная с обеих сторон окружностью круга, она же и пересекает круг пополам». Основное здесь заключается в том, что круг делится на две части. Итак, когда мы имеем одну точку в центре, то имеем эквивалент единицы. Таков ведь круг, он состоит из одной линии — окружности. Затем, проведя диаметр, мы разделили круг (и соответственно окружность) на две части. Получили два. Чтобы получить следующее натуральное число, надлежит вписать в круг равносторонний треугольник. Таким образом, мы разделили окружность на три равные части. Правильный четырехугольник (квадрат) вписывается в круг через построение двух перпендикулярных диаметров. Далее логика получения остальных чисел уже очевидна. Следует заметить, что все первые три книги «Начал» Евклида являются прелюдией к Четвертой книге, где дается построение соответственно правильных пяти-, шести- и пятнадцатигульника. При построении возникают сложности только с нечетным числом частей. Ибо для построения четного числа (сторон) достаточно лишь удвоения ранее построенных многоугольников. Зато нечетные простые числа являются серьезной проблемой для геометрии.

### Математическое конструирование простых чисел

ЛЕЖАНДР доказал, что в круг можно вписать правильный многоугольник с любым числом сторон. Но Лежандр доказывает только то, что если правильный многоугольник существует, то существует окружность, проходящая через все его вершины. С точки зрения Евклида, надо осуществить построение, как это проделано в «Началах» для правильных многоугольников с 3, 4, 6, 15 углами. Гаусс сделал это для

правильного многоугольника с 17 углами. Вообще, если число  $n$  простое, то это возможно лишь при  $n = 2^m + 1$ , причем  $m = 2^p$ .

Теперь рассмотрим простые числа, представимые квадратной формой  $n = ax^2 + 2bxy + cy^2$ , где  $n$  — простое число, а  $x$  и  $y$  — взаимно простые. Пусть имеем квадратичную форму  $x^2 + y^2$ ,  $x$  и  $y$  взаимно простые. Этой форме соответствуют простые числа вида  $4n + 1$ : 5, 13, 17, 29, 37 и т. д. Из квадратичной формы они порождаются следующим образом:  $5 = 2^2 + 1^2$ ,  $13 = 3^2 + 2^2$ ,  $17 = 4^2 + 1^2$ ,  $29 = 5^2 + 2^2$ ,  $37 = 6^2 + 1^2$  и т. д. Причем очевидно, что оба катета во всех случаях взаимно просты. Таким образом, теорема Пифагора нужна для порождения ряда простых чисел. Не следует так же забывать, что  $x^2 + y^2 = n$  выражается геометрически через круг. Поясним это. Если мы имеем круг радиуса 5, то существует бесконечное число пар чисел  $(x, y)$ , которые в рамках квадратичной формы могут породить число 5. Все эти значения будут ординатами и абсциссами круга.

Другой квадратичной форме  $x^2 + 2y^2$  соответствуют простые числа вида  $8l + 1$  и  $8l + 3$ . Это числа: 17, 41, 73, ... и 11, 19, 43, 59, ... . Они порождаются аналогичным образом. Точно так же происходит и в случае квадратичных форм  $x^2 + 3y^2$  и  $x^2 + xy + y^2$ , которым соответствуют простые числа вида  $6l + 1$ . Каждое простое число, число лежащее среди элементов любой из вышеприведенных прогрессий, представимо в виде сумм квадратов единственным образом. Именно на этом пути был найден квадратичный закон взаимности — «золотая теорема алгебры». Вывод, который следует из всех этих рассуждений, заключается в том, что именно таким способом следует порождать простые числа. По крайней мере, это касается арифметики и алгебры.

Теперь необходимо рассмотреть вопрос о порождении сложных натуральных чисел, то есть чисел, состоящих из произведения простых чисел. Часть чисел получается из квадратов. Например:  $7 \cdot 7 = 49$ . Это наипростейший способ порождения составных чисел, которые делятся только на себя и на единицы. Квадраты, особенно нечетных чисел также делятся только сами на себя, но в отличие от простых чисел несколько раз. Так же и куб  $7 \cdot 7 \cdot 7$  и другие степени от простых чисел. Этому соответствует уравнение  $x^2 = S$ . Но есть еще два вида уравнений, относящиеся к квадратным:

$(x + b)^2 = S$  и  $(x - b)^2 = S$  — это уравнения, производные от квадратного. Мы получаем числа  $S$ , которые являются разностью квадратов. Эти числа выразимы великой теоремой Пифагора  $S = c^2 - a^2$ . Когда говорят об уравнениях вида  $(x + b)^2 = S$  и  $(x - b)^2 = S$ , то речь идет о биномах.

Итак, Евклид начал построение правильных многоугольников, основываясь только на теореме Пифагора, или, иначе, квадратичной форме вида  $x^2 + y^2$ . Основная задача — это построение правильных многоугольников с последующим геометрическим конструированием правильных платоновских тел. Например,  $(x + a)^2 = 49$  — это способ построения 49-угольника. Более простой способ:  $x^2 = 49$ . Все алгебраические уравнения — это способы построения многоугольников. Многие многоугольники могут быть построены только с привлечением иррациональности. Это те многоугольники, у которых число простое и не подпадает под правило Гаусса. Сущность многоугольника в простейшем его построении. Остальные построения — это возможность установить новые связи. Возможно, что связи физического мира (гравитация, электромагнетизм, химия, биология и т. д.) выражаются через многоугольники, причем не обязательно вписанные в окружность.

Но, с другой стороны, построение сложных натуральных и рациональных чисел можно наглядно осуществить с помощью геометрических методов. Например, достраивание треугольника до пятнадцатиугольника будет возможно, если на каждой стороне треугольника построить равные пять отрезков ломаной с одинаковыми углами. Это возможно, как на то указывал Евклид в Предложении 16 Книги 4 своих «Начал». Из треугольника так же можно точно строить шестигульник удвоением.

Таким образом, пропорциональность есть достраивание на сторонах правильных многоугольников новых многоугольников с большим числом сторон. Например: 3 и 6 пропорциональны (через 2).  $1/3$  и  $1/9$  пропорциональны, если мы надстроим на каждой стороне правильного треугольника по три части. Тогда три части к девяти (в девятиугольнике) и будут в том же отношении, что и одна часть трем в правильно вписанном треугольнике. Их отношение пропорционально, ибо возможно произвести построение из треугольника девятиугольника:  $x^2 = 9 = 3 \cdot 3$ , то есть на трех сторонах надстраиваются по три части.



При данном способе рассмотрения становится возможным достаточно просто объяснить ключевые математические операции: умножение, деление, сложение и вычитание. Так, умножение оказывается, с этой точки зрения, достраиванием, а деление будет обратной операцией. Например, правильный вписанный шестиугольник можно превратить в правильный вписанный треугольник с помощью соединения через одну вершину шестиугольника. Таким образом будет разделено число 6 на число 2. Прибавление и отнимание — это пересчет сторон правильного многоугольника. Для уяснения этого положения следует понять, что правильный многоугольник состоит из равных единиц, которые и являются частями. Вот эти равные части складываются и вычитаются в рамках (внутри) одного и того же многоугольника.

А что есть вычисление корня в пределах предложенной интерпретации? В девятиугольнике корень — это три стороны. В шестнадцатиугольнике — это квадрат, то есть в этом случае отношение части к целому оказывается тем же, что и отношение части второго порядка к части первого порядка. Таков принцип «золотого сечения».

Итак,  $1/4$  — это четвертая часть вписанного квадрата,  $1/15$  — пятнадцатая часть правильного вписанного пятнадцатиугольника.  $6/15$  — шесть частей правильно вписанного пятнадцатиугольника. Это соотношение части и целого. Таким образом, натуральные числа — это стороны правильных многоугольников. Так, для Евклида число — это собрание единиц (Определение 2 Книги 7). То есть числом могут быть только стороны правильного многоугольника, ибо они равны и длиной, и углами. Согласно Определению 3 Книги 5 отношение есть некоторая зависимость двух однородных величин по количеству (то есть как  $3/15$  в правильном 15-угольнике). Рациональные (дробные) — это отношение частей (определенного количества сторон) с целым (всеми сторонами) внутри правильного многоугольника.

Отношение пропорциональности для чисел имеет место только внутри правильного многоугольника. А отношение пропорциональности величин — это уже теория подобия, например сравнение двух 15-угольников.

В то же время диаметр и два катета несоизмеримы как части и целое. Также и круг как целое не имеет соизмеримых частей, ибо их бесконечное число (так как бесконечно

число сторон в бесконечном многоугольнике). Так же и при построении корней алгебраических уравнений математики столкнулись с проблемой иррациональности. Иррациональное — это то, что не представимо с помощью циркуля и линейки. В данном случае иррациональное понимается в узком смысле слова, исключающем соизмеримое в квадрате, кубе и т. д. Такое иррациональное не представимо как отношение частей правильного многоугольника (или многогранника) к целому многоугольнику (многограннику). Таким образом, для понимания иррационального и несоизмеримого необходимо использовать вышеописанное представление о числе как сторонах правильного многоугольника и отношении сторон к целому многоугольнику. Так, диагональ соизмерима с квадратом лишь как соизмеримое в квадрате, но диаметр уж никак не соизмерим с окружностью как бесконечноугольной ломаной, ибо число  $\pi$  трансцендентно.

### **Математическое построение натуральных чисел в рамках «линии Демокрита»**

Но вернемся к исторически более прогрессивной форме выражения — алгебраически-арифметической. Следует раз-обратить, как конкретно в математике (в первую очередь у Диафанта и в аналитической геометрии XVII—XVIII веков) осуществляли построение натуральных чисел. Необходимо понять, что вышеприведенное арифметическое построение следует доказать, то есть произвести дедуктивный вывод, демонстрацию. Иначе говоря, необходимо вскрыть сущность, обосновать положение о том, что числовые соотношения между квадратичными формами и простыми натуральными числами не являются случайной игрой.

Итак, с помощью циркуля и линейки (квадратичной формы  $x^2 + y^2$ , содержащейся в великой теореме Пифагора) удалось построить весьма узкий ряд простых чисел. Правда, их хватило Евклиду для построения правильных платоновских тел — пяти правильных многогранников. Для построения остального ряда простых чисел понадобились другие квадратичные формы, а также формы более высоких порядков. Остальные простые числа уже нельзя было вписать в

круг, только используя циркуль и линейку. Приходилось либо осуществлять вписание в конические сечения, либо использовать неалгебраические иррациональности. С помощью последних удавалось найти стороны для правильных многоугольников, вписанных в круг.

Для характеристики кривых второго порядка как способов построения натуральных чисел оказались в первую очередь нужны касательные. Еще более эта необходимость стала очевидна, когда стали рассматривать кривые более высоких порядков.

Операция дифференцирования возникает тогда, когда используется не метод «секущих» Диафанта, а метод «касательных» и метод «проведения парабол», то есть второй порядок (например, окружность, ее дуги) равен первому порядку — хорде, или третий порядок равен второму (например, параболе). Причем это в бесконечно малом интервале, в пределе. Следует понять, что и платоновская математика использует исчерпывание, но строго отказывается от бесконечно малых элементов кривых линий. В рамках линии Платона можно использовать вписанные и описанные многоугольники с бесконечным числом сторон. Причем используются они только совместно в отношении. Но нельзя использовать характеристический треугольник Паскаля или параллелограмм скоростей Галилея. Пусть современного исследователя не сбивают с толку имена новоевропейских ученых — все это они вычитали у Диафанта и Архимеда.

Следовательно, Диафант не дополняет Евклида. Арифметика Диафанта (его способ порождения простых и натуральных чисел) параллельна геометрии Евклида (его способу порождения правильных многоугольников). Неопределенный анализ Диафанта продвигается дальше Евклида, позволяя с более общей точки зрения охватить как квадратичную форму  $x^2 + y^2$  (теорему Пифагора), так и конические сечения Апполония Пергского и построить теорию кривых более высокого порядка. Реально там, где остановился Диафант, началась математика Нового времени. Диафант, Архимед и Апполоний в большей степени относятся к традиции линии Демокрита. Не случайно их не переводили так долго на латынь. А как только перевели, тут же возникла новая неаристотелевская физика, основанная на этих трех столпах.

Платоновская математика определяла, измеряла кривые линии, криволинейные площади и объемы посредством прямоугольных линий, площадей и объемов. Например, площади кругов через посредство площадей многоугольников. Демокритовская математика делает это с помощью бесконечно малых частей кривых  $ds$ . Это и есть далее неделимые атомы Демокрита. Простое число делится только на единицы. Так, пять состоит из пяти единиц. Геометрически это число состоит из пяти точек, а точка — это и есть последнее неделимое размерности 0. Сдвинувшаяся точка — это  $dx$ ,  $dy$ ,  $ds$ . Операция с этими атомами производится по правилам дифференциального и интегрального исчисления. Это исчисление является неотъемлемой чертой атомизма, новоевропейской физики и линии Демокрита в рамках натурфилософии. Согласно этой традиции кривая состоит из бесконечно малых элементов  $ds$ , как и любая точка кривой,  $ds$  определяется через  $x$ ,  $y$  (для случая плоскостных кривых). Для  $ds$  — это  $dy$  и  $dx$  как бесконечно малые приращения. Будучи приращениями,  $dx$ ,  $dy$ ,  $ds$  линия имеет ту же размерность, что и кривая. То есть  $dy$ ,  $dx$ ,  $ds$  не являются точками.

Не здесь ли сущность принципа атомизма? Так ли рассуждал последователь Демокрита и Протагора софист Антифонт, давая свою квадратуру круга как многоугольника с огромным числом сторон? Может быть, трехмерное — это телесные числа  $a \cdot b \cdot c = \text{число}$ , а Демокрит и Архимед заменяли их на двумерные — плоские числа  $a \cdot b$ . Из них составляли трехмерные, как это дано в примерах у Архимеда, когда эллипсоид составлен из бесконечно тонких цилиндров (реально плоских). Демокрит говорит, что тела составлены из атомов и пустоты, то есть тело и атом не одно и то же. Ведь тело делимо на атомы, а атомы неделимы, по крайней мере, в своей размерности. Атомом может быть только неделимое. А неделимыми числами являются простые числа. Согласно Демокриту, все тела состоят из атомов, находящихся в неограниченном движении. Если бы атомы равнялись телам, то зачем два названия для одного и того же? Тогда не было бы существенного отличия, была бы только количественная разница. Тело — большой атом. Атом — это маленький атом. Это даже звучит несуразно. Так же непонятно, что из себя представляет движение атомов, понимаемых как тела.

Следует понимать атомы как простые, далее неделимые числа. Ключом к пониманию концепции атомизма должно служить представление телесного как трехмерного протяженного объема, то есть состоящего из произведений трех чисел. Причем все три числа должны быть простыми. Ведь если одно из них будет сложным, то будем иметь объем как произведение уже не трех, а четырех чисел. Последнее невозможно, ибо четырехмерных тел для античности просто нет. Итак, для порождения тела, равного трехмерному объему, необходимо три простых числа.

Теперь разберем, что следует понимать под движением. Движение — это течение неделимых в смысле Кавальери и Ньютона. Движение линии (одного простого числа) образует плоскость. Плоскость есть произведение простого числа на другое простое число. Простейшее произведение — это квадрат, когда оба простых числа равны друг другу. Ширина линии (первого простого числа) равняется  $dx$  второго неделимого — простого числа. Получаем полоски  $ydx$ , отделяемые друг от друга пустотой. Именно эту пустоту они преодолевают в своем движении, ведущем к образованию плоскости. Это движение называется форономическим. Поэтому и говорят, что неделимые атомы движутся в пустоте. Так возникают сложные числа: сначала плоские, а затем и телесные (объемные) числа.

Необходимо наглядно показать, что кривые — это способы порождения простых чисел и попутно целых чисел вообще. Кроме того, согласно логике образования целых чисел происходят и все природные процессы. Ибо эта логика универсальна и есть логос мироздания, основание натурфилософии.

Теперь представим сущность форономического движения математически. Для Диафанта число есть собрание единиц. Именно неизвестную он называл числом. То есть числами являются обе координаты  $x$  и  $y$  в квадратичной форме (например,  $x^2 + y^2 = n$ ). Точки кривой конического сечения — это рациональные решения (обе координаты) уравнения второго порядка от двух переменных  $F_2(x, y)$ . Получается, что диафантовы задачи состоят в том, чтобы, имея простое или целое число  $n$  (например,  $x^2/a^2 - y^2/b^2 = n^2$ ), узнать способы его получения. Рациональные решения — это и есть два ключа к получению  $n$ . Сама кривая — это просто два решения, точнее не кривая, а точка на ней. Кривая есть

множество, совокупность таких пар решений (для случая конечных сечений). Заданное простое или целое число получается, если над решениями будут произведены соответствующие алгебраические действия (например,  $x^2 + y^2 = n$ ).

Диафант использует параметр  $k = y - b/x - a = \Delta y/\Delta x$ . Для упрощения берется  $a = 0$  в уравнении  $x = a + t$  то есть  $x = t$ . В целом для Диафанта подстановка — это приращение координат  $x = x_0 + \Delta x$ ,  $y = y_0 + \Delta y$ . Причем  $k$  задано. Таким образом, подстановка — это одновременно и приращение и исчерпывание, ибо при подстановке возникает прямая вида  $y = y_0 + k(x - \Delta x)$ . Еще раз напомним, что параметр у Диафанта — это дополнительное неизвестное, которому придается конкретное числовое значение, например: 1, 2, 3, 4.

Метод решения Диафанта особенно нагляден, если придать ему геометрическую интерпретацию. Через заданную рациональную точку  $M(a, -b)$  окружности  $x^2 + y^2 = n$  проводится прямая

$$\begin{aligned} X &= t + a \\ Y &= kt - b, \end{aligned}$$

которая встречает окружность еще в одной точке  $T$ , координаты которой также будут рациональны. При этом каждому рациональному  $k$  будет отвечать точка  $T_k$  с рациональными координатами и, наоборот, каждой рациональной точке  $T$  на окружности будет отвечать прямая  $MT$  с рациональными параметрами  $k_T$ . Этот же метод применим для нахождения рациональных точек на любой кривой второго порядка, на которой лежит, по крайней мере, одна рациональная точка.

Получается цепочка уравнений «типа Диафанта», где  $k$  и  $y$  прибавляются новые значения. При этом выстраиваются равные отрезки под определенным углом. Результатом этих операций оказывается построение правильного многоугольника. Так же выстраиваются цепочки, состоящие из  $x$ ,  $y$ ,  $z$ , в правильных многогранниках для трехмерного случая. Коэффициенты в уравнении определяют и угол, и величину приращения.

Таким образом, решения Диафанта в современном понимании сводятся к решению алгебраических уравнений. Корни этих уравнений — это пересечение двух линий (как правило, кривой и исчерпывающей ее прямой, секущей или касательной). Единственный общий метод решения уравне-

ний, по Декарту и Ферма — последователям Диафанта, заключается в построении их корней как отрезков — координат точек пересечения некоторых плоских кривых. Эти линии сами выражаются алгебраическими уравнениями в определенных количествах  $x, y$ .

Уравнение любой степени с целыми коэффициентами разрешено в радикалах, если его корни строятся с помощью циркуля и линейки (то есть внутри окружности). Ответ Декарта — только в случае целого корня, то есть когда уравнение приводимо. Действительные корни квадратных уравнений могут быть построены с помощью пересечения окружности и прямой. Это позволяет построить по какой-либо данной координате любую точку кривой второго порядка: при задании одной координаты другая оказывается корнем квадратного уравнения.

### Инфинитезимальное исчисление для кривых различных порядков

Инфинитезимальное исчисление — это описание форономического построения фигур, то есть построения фигур с помощью движения. Инфинитезимальное исчисление подразумевает выстраивание кривых (под воздействием ударов). Поэтому схема  $y + dy$  или  $x + dx$  будет всегда, ибо  $dy$  и  $dx$  обозначают это выстраивание. 2 — означает количество частей  $xdx$ . Сами же  $xdx$  — очевидное произведение. Так и получается, что ордината за ординатой растет квадрат. Причем растет монотонно.  $xdx$  — это последняя ордината в приращении для этой фигуры. Так же и для второй  $xdx$  идет этот же рост. Квадрат как бы растет в две стороны из точки с координатами  $(0, 0)$ , а в точке  $(x, y)$  происходит наложение двух до этого не пересекающихся процессов внутреннего роста и получается  $d^2x$ . Так же в кубе монотонно возрастают неделимые квадраты.

Математический атомизм — это форономическое описание фигур. Касательно дифференциалов и интегралов вида  $x^n$  это практически очевидно. Сначала мы имеем  $x^2$ , то есть  $x$  умноженное на  $x$ , при дифференцировании мы имеем  $x + dx$  умноженное на  $x + dx$ . Пусть теперь мы имеем  $y$  умноженное на  $x$ . Дадим им приращение  $x + dx$  и  $y + dy$ . Тогда  $(x + dx)(y + dy) = xy + ydx + xdy + dxdy$ . Очевидно, что  $xy$  — это

интеграл для  $ydx + xdy$ . Итак, получается, что  $2x$  аппроксимирует  $x^2$ . Переведи теперь это на язык полосок.  $2x$  задает направление приращения в любой точке параболы как секущая, касательная. Берем прямую  $y = x$ . Сумма всех ординат, монотонно поднимающихся, будет равна  $1/2x^2$ , а если надстроить над этими координатами квадраты, тоже монотонно поднимающиеся, то получаем  $1/3x^3$ , то есть сумма ординат графика касательной есть искомая кривая. Причем не обязательно касательной, может быть любая аппроксимирующая линия.

Опять все возвращается к разрешению биномиального выражения, но уже в виде  $(x + dx)^2$ , содержащем бесконечно малую  $dx$ . Реально выходит, что мы лишь ищем первый член в выражении  $x^2 + 2xdx + d^2x$ . Интегрирование — это нахождение  $x^2$  по известному  $2xdx$ . Очевидно, что  $2xdx$  подразумевает присутствие  $d^2x$ , которое просто из удобства отбрасывается. То есть тогда мы имеем лишь алгебраическую интерпретацию дифференциального и интегрального исчисления. В общем  $d^2x$  отбрасывается по алгебраической причине. Бином мы имеем только по причине алгоритма решения неопределенных диафантовых уравнений. Смысл этой процедуры заключается в поиске нового решения как пересечения секущей или касательной, проходящей через точки или точку на интегральной кривой. Причем в случае, если  $dx$  стремится к 0, мы имеем касательную, ибо следующим решением после  $(x_0, y_0)$  будет  $(x_1, y_1)$ , как вторая точка стороны бесконечного многоугольника, аппроксимирующего искомую интегральную кривую.

Исчерпывание доходит до бесконечноугольного многоугольника. Сторона такого бесконечноугольного многоугольника есть  $ds$ . Эта сторона выражается через  $dy$  и  $dx$ . Сумма всех  $ds$  есть длина окружности  $\int ds = s$ . Сумма бесконечного количества бесконечно малых элементов равна некоторому числу, заключенному между периметром вписанного и описанного многоугольника. Эта величина — конечная. Само  $ds$  — величины не имеет, но оно выразимо через отношение  $dy$  и  $dx$ , а те, в свою очередь, выразимы через конечные отрезки внутри рассматриваемой криволинейной фигуры.

Мы не имеем неделимых для линии, как имеем неделимые для плоскости и объема (тело). Поэтому новой математике пришлось использовать некоторое эфемерное образование  $dy/dx$  как направление касательной. Получается, чтобы



иметь неделимые в смысле Кавальери, необходимо умножать  $y$  (при этом  $y = x^n$ ) на  $dx$ . Например, при интегрировании вида  $\int x^n dx$ . Таким образом, бесконечно тонкие линии собираются в плоскость, то есть линия получает «объемность» только благодаря умножению на дифференциал другого направления.

Итак,  $dy/dx = df(x, y)$  — это описание вида элемента кривой  $ds$  (через угловой коэффициент касательной). Решение дифференциального уравнения — это нахождение по  $ds$  вида самой кривой  $s(x, y)$ . Задача решения дифференциального уравнения первого порядка с геометрической точки зрения состоит в нахождении кривых, направление касательных к которым совпадает с направлением поля в соответствующих точках.

В дифференциальном уравнении  $dy/dx = f_1(x)/f_2(x)$ , как в любом уравнении, справа и слева оказывается одно и то же, как к примеру у Паскаля: с одной стороны линии синусов, умноженные (утолщенные) за счет  $dx$ , а с другой стороны — радиусы, утолщенные  $ds$ . Так же и в дифференциальном уравнении  $dy/dx = f_1(x)/f_2(x)$  должно получиться, например, семейство концентрических кругов. Таким образом, получается, что все равно все сводится к образованию атомов, из которых состоят математические объекты. Необходимо так перекомпоновать элементы уравнения, чтобы получить «математические атомы». Как сопоставить фонономическую парадигму и принцип аппроксимации? Ответ на вопрос состоит в том, что мы кривую аппроксимируем касательной (или хордой) и уже затем вдоль ломаной идет фонономическое движение. Важность аппроксимации подчеркивал Декарт, говоря, что для разыскания всех свойств кривых достаточно знать отношение всех их точек к точкам прямых. Кривая в принципе неисчерпаема по ординате  $y$  и не имеет точки с определенной координатой (рациональной координатой), иначе мы в принципе имели бы ломаную. Кривые — это способ выражения иррациональных чисел для нужд Диафанта.

Замена переменной, использование интегрирующего множителя, различные подстановки — все это имеет основание в алгебраической операции, деления исходного выражения на множители. Находится, как у Диафанта, один действительный корень, а затем выражение упрощается внутренней перекомбинацией элементов. Как правило,

имеющийся корень позволяет построить секущую, либо касательную, уравнение которых и обеспечивает разложение исходного выражения в более удобную форму. Если мы имеем касательную, то это разложение ведет к операции «исчерпывание», то есть является явным основанием дифференциального и интегрального исчисления. Это происходит вследствие того, что касательная «высекает» на кривой элемент  $ds$ , что и является основанием построения либо характеристического треугольника Паскаля, либо параллелограмма скоростей Галилея.

Дифференциальные уравнения имеют такой сложный вид, потому, что в них участвуют очень много сил самой разнообразной природы. С другой стороны, решение дифференциального уравнения позволяют разрешить уравнение относительно нужной нам переменной, так, чтобы переменная встречалась всего лишь один раз и явно. Ведь в самом дифференциальном уравнении искомая переменная встречается по крайней мере два раза.

Итак, мы имеем кривую. Кривая — это определенная материя. Первый и наиболее разнообразный вид кривых — это конические сечения. Конические сечения (например, окружности и эллипсы) нужны для порождения простых чисел. Для этого же нужны другие линии более высоких порядков, и для этого оказалось необходимым квадрировать их, находить их площадь. Диафант с этой целью использует «метод парабол», то есть аппроксимация кривых не прямыми линиями, а кривыми второго порядка — парабололами.

Все кривые нужны для порождения простых и целых чисел. Для этого нужны либо два, либо три, либо четыре переменных (а реально просто разных числа). Пять и более не нужны, ибо для порождения всех целых чисел нужно не более четырех чисел (по Диафанту). Поэтому, возможно, и нет решений уравнений пятой степени в радикалах.

Для кривых степени выше 2 Диафант использует методы «секущей», «касательной» и метод «проведения параболы». Сейчас наступило время дать некоторые разъяснения касательно метода «проведения парабол». Пусть имеем систему вида:

$$X + a = u^2$$

$$Y + d = v^2$$

Решение этой системы эквивалентно нахождению рациональных точек пространственной кривой  $G$ . Диафант вычи-

тает из первого уравнения второе, то есть рассматривает проекцию кривой  $G$  на плоскости  $(U, V)$ .

Парабола как подстановка используется при решении уравнения  $y^2 = f^2 + bx + cx^2 + dx^3 + g^2x^4$ . Парабола имеет вид  $y = f + px + gx^2$  и касается кривой четвертой степени в точке  $(0, f)$ . Пусть имеем окружность  $C: u^2 + v^2 = 13$ . Сначала находим рациональную точку  $A$ , которая лежит вне окружности и близка к ней. Берем  $B$  — рациональную точку на окружности с координатами  $(2, 3)$ . Теперь проводим прямую через  $A$  и  $B$ , получаем в параметрической форме

$$v = -9t + 3$$

$$U = 11t + 2$$

Это подстановка Диафанта. Диафант назвал это методом приближения.

Корни уравнения третьей и четвертой степени строятся посредством пересечения окружности и параболы. Таким образом, производят аппроксимацию параболы с помощью окружности. Построение корней произвольного уравнения четвертой степени без второго члена производилось так же и Декартом с помощью параболы и окружности. Число действительных корней равно числу точек пересечения кривых, отсутствие точек пересечения означает, что уравнение имеет мнимые корни. Корни выражаются через соответствующие им отрезки. Отрезки — это координаты  $x$  и  $y$  в квадратичных формах, например. Таким образом, снова становятся очевидными параллели с теорией чисел и диафантовым анализом. Корни пятой и шестой степени находились с помощью пересечения окружности и кривой третьего порядка (параболы Декарта или трезубцы Ньютона).

### **Физические приложения инфинитезимального исчисления**

ПРИРАЩЕНИЕ  $ds$  имеет определенный физический смысл. Это результат непрерывного ударного воздействия кривой на некоторую материальную точку. Измеряя это воздействие, мы можем получить значения скорости, то есть  $dy/dx$  полностью определяющее  $ds$ . У  $ds$  как такового нет величины, но есть направление движения, то есть направление касательной. Зная  $ds$ , то есть силу воздействия некоторой кривой  $S$  на материальную точку, мы можем с помощью дифференци-

ального и интегрального исчисления определить саму эту кривую  $S$ , это вторая задача Ньютона. В конкретном виде это решение дифференциальных уравнений.

В целом дадим дополнительное краткое разъяснение. Кривая с физической точки зрения — это линия сферы или другого трехмерного объема, о который непрерывно ударяется материальная точка, как о том учил Ньютон.  $S(x, y)$  — это кривая, а  $ds$  — это элементы кривой, определяемые касательными, которые в свою очередь являются элементами ломаной. Эта ломаная есть в общем случае, правильный многоугольник, этот многоугольник аппроксимирует заданную кривую. Но подобная аппроксимация всей кривой (не обязательно замкнутой) либо ее части возможна не только прямыми линиями, но и кривыми (например, параболлами и т. д.). Но эти кривые, их свойства должны быть более известны, чем свойства искомой кривой.

Переменные Декарта движутся (перемещаются) по кривым так же, как у Гюйгенса (картезианца) и Ньютона бьются материальные точки о кривизну сферы или эллипса. (Планеты у Ньютона бьются об эллипс.) Итак, течение переменной Декарта (флюенты Ньютона) — это исчерпывание ломаными кривой линии.

Очень интересный результат получил Роберваль, доказав равенство длин дуг (при подходящем выборе параметров) спирали Архимеда и параболы. Ферма и Торричелли сделали то же самое для спиралей  $\rho^n = k\varphi^m$  и соответствующих парабол высших порядков. Из этого следует, что движение тяжелого тела по параболе и означает движение с механизмом, указанным Архимедом для своей спирали: геометрическая прогрессия монотонного роста. В принципе парабола и спираль Архимеда суть одно и то же, только в разных системах координат.

Торричелли вместо характеристического треугольника Паскаля использовал параллелограмм скоростей. Стороны параллелограмма пропорциональны вертикальной и горизонтальной скоростям брошенного тяжелого тела. Отношение названных скоростей или импульсов заимствовано из «Бесед» Галилея. По Барроу, скорости во всякий момент движения могут быть изображены отрезками, перпендикулярными к прямой времени. Кривые линии образованы с помощью составных движения.

Дадим математическое объяснение этого факта. Для концентрических кругов наиболее быстрое движение — на периферии. Две точки на одной, исходящей из центра, прямой одновременно опишут разные дуги: более удаленная опишет большую дугу за равное время. Это происходит из-за того, что круговое движение точки рассматривается состоящим из двух движений тангенциального, «сообразного природе», и центростремительного, «вопреки природе», которое отклоняет точку от естественного прямого пути.

Таким образом, тангенциальная составляющая — это есть движение по касательной, аппроксимирующей кривую-траекторию. Чем дальше тело находится от точки притяжения, тем это тело «свободнее», тем больше отрезок его секущей (касательной), заключенной между точками ударного воздействия со стороны сферы, которая образовывается притягивающим телом. Причем этот механизм одинаков как для электромагнитных явлений, так и для тяготения.

В большом круге отклоняющее движение, вопреки природе оно меньше. Приводимая в движение тяжесть так относится к приводящей в движение, как одна длина к другой, но в обратном отношении; ведь всегда, чем дальше она отходит от точки опоры, тем быстрее движется. Причина же заключается в сказанном раньше: дальше уходящая из центра описывает больший круг. Таким образом, при одной и той же силе движущая тяжесть, дальше отстоящая от точки опоры, пройдет больше.

Теперь становится понятным, почему большая тяжесть приводится в движение малой силой и это при еще большей тяжести. Ведь без рычага привести в движение такую тяжесть нельзя, а прибавив тяжесть рычага, можно привести в движение быстрее. Начало причины всего этого заключено в круге, ибо круг складывается из совместного возникновения противоположностей. Ведь он сразу возник из движущегося и покоящегося, чьи природы противоположны друг другу. То есть показывается, что один и тот же груз движется тем быстрее, чем дальше он находится от точки опоры рычага, плечо рычага описывает тем большую дугу, чем оно длиннее.

Исходя из вышеописанной физической модели, Галилей из зависимости  $V = k_1 t$  получил закон  $S = k_2 t^2$ , произведя интегрирование  $ds/dt = k_1 t$ . Закон скоростей (определяющий равномерно — ускоренное движение)  $v_1/v_2 = t_1/t_2$ . Результаты

опытов на наклонной плоскости подтвердили, что отношение пройденных расстояний равно отношению квадратов времен  $s_1/s_2 = t_1^2/t_2^2$ . Приращение скорости тела (при падении) пропорционально силе (весу). Пройденные расстояния растут как ряд квадратов 1, 4, 9, 16. Чем короче дуги, тем точнее совпадение с рядом чисел 1, 4, 9, 16. Так Гюйгенс выявил нормальное ускорение, продифференцировал вектор скорости, сравнивая начальные отрезки или дуги при движении одинаковых тел с одинаковой скоростью. Очевидно, что центробежные силы находятся в отношении, обратном отношению их диаметров. Центробежное ускорение при движении по окружности оказалось прямо пропорционально квадрату скорости и обратно пропорционально радиусу. Закон падения Галилея: ускорение растет как ряд нечетных чисел 1, 3, 5, 7. Ускорение есть изменение скорости. 1, 3, 5... — это прогрессия. Ускоренное движение может совершаться с разными ускорениями (наклонная точности с разными углами наклона).

Гюйгенс вывел зависимость этой силы от скорости и радиуса окружности. Изменение количества движения шара при ударе в каждой вершине пропорционально скорости тела. В течение определенного времени оно пропорционально числу ударов, то есть числу сторон многоугольника, по которому прокатится шар за это время.  $t$  пропорционально числу сторон правильного вписанного многоугольника. Последняя величина, согласно Евклиду, пропорциональна квадрату диаметра. Отсюда и получается квадрат  $t$ . Число сторон меняется пропорционально скорости движения шара и обратно пропорционально радиусу. Согласно кинематическому пониманию пройденное расстояние растет пропорционально квадрату времени, следовательно движение совершается под действием постоянного фактора. При движении по кругу произведено просто обобщение закона падения Галилея.

Ньютон, следуя Кеплеру, вывел, что обращающийся внутри сферы шар давит на поверхность сферы. Ньютон оценивает силу удара по изменению количества движения шара (с учетом направления). На стороне  $AB$  шар обладает количеством движения  $mv$ , на стороне  $CD$  —  $mv$ . Изменение количества движения равно  $2mv$  за половину оборота. Силы обратно пропорциональны квадратам  $R$ . Величина силы — это количество импульсов, то есть ударов.  $F = \Sigma$  импульсов.

Величина силы измеряется изменением количества движения. С этой силой сфера давит на шар. Постоянная по величине сила измеряется изменением количества движения. Число сторон меняется пропорционально квадрату скорости и обратно пропорционально радиусу окружности. Любое изменение количества движения пропорционально приложенной движению силе и происходит в направлении той прямой, по которой эта сила приложена:  $\Delta(mv) = F \Delta t$ . Сущность распространяется из центра и создает силу. Эта же сила создает скорость и изменение скорости за данное время. Чтобы узнать величину  $F$ , ставятся две задачи: по заданным силам определить движение. По заданному движению определить силу.

Выводы, которые сделал Ньютон, можно представить следующим образом: изменение количества движения пропорционально скорости (при движении шара по вписанной окружности). Далее, изменение количества движения пропорционально числу ударов, то есть числу сторон правильного  $n$ -угольника. Это число сторон пропорционально скорости движения шара и обратно пропорционально радиусу окружности. Центробежная сила пропорциональна  $v^2$  и обратно пропорциональна  $r$ . Это доказывается в схолии, следующей за теоремой 4 второго раздела первой книги «Математических начал».

Итак, все вышеизложенное свидетельствует об удивительном соответствии, которое присутствует между траекториями физических объектов и математическим описанием процесса порождения (конструкции) простых, и в более общем случае — натуральных чисел. Эта гармония между физикой, математикой и философией должна стать фундаментом понимания основных закономерностей мироздания.

## Выводы и методологические обобщения

СУЩЕСТВУЕТ простейшая модель, объясняющая понятие интегральной кривой, первой и второй производной. Например: круг, хорда — секущая — касательная,  $\text{const}$  — это, соответственно, интегральная кривая, первая и вторая производные. Иначе, путь, скорость, ускорение. Ибо ускорение — это, по Ньютону,  $\text{const}$ , естественно, речь идет о кривых второго порядка (круг, эллипс, гипербола и парабола). Полу-

чается, что производная от кривой второго порядка будет прямая, а производная от прямой  $y = ax$  будет  $\text{const } a$ . В целом, ускорение соответствует числу сторон многоугольника, вписанного в кривую второго порядка (в простейшем случае, в круг). В общем, любая производная для любой кривой — это та линия, которая исчерпывает эту кривую. Это является методологическим основанием работы.

Второе методологическое основание работы — это понимание кривой как, с одной стороны, квадратичной, кубической, биквадратичной и т. д. форм, порождающих целые числа, а с другой стороны, реальных физических (пространственных) кривых, порожденных реальными физическими процессами. Причем физические процессы должны соответствовать целым или, в более общем случае, рациональным числам.

Третий методологический принцип заключается в том, что мы не можем прямо познать кривые, не можем их измерить, то есть рационально выразить. Простейший пример — невозможность квадратуры круга. Поэтому человеческому разуму приходится использовать процедуру исчерпывания как аппроксимации.



---

О. В. ЦЫБУЛЕВСКАЯ

## ПОНЯТИЕ «ЖИЗНЕННЫЙ РАЗУМ» И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

**М**ОЯ РАБОТА целиком и полностью посвящена вопросу познания. Но почему познание так важно для человека, почему человек должен все время что-то изучать, открывать, исследовать?

Человек заброшен во Вселенную. Единственное, что он может осознавать несомненно, — то, что он — лишь малая частичка огромного Универсума, которая не знает ничего ни о начале, ни о конце, ни о целях своего существования. Перед ним встает множество вопросов, на которые он не может дать ответ. Причем он не знает не только сущности всего, что находится вне его самого, — то есть сущности внешнего мира, он и о себе, о своем внутреннем мире фактически ничего не знает. Именно страх перед неизвестным, а потому пугающим сущим толкает человека к познанию. Сущее сокрыто от человека, и эта сокрытость обрекает его на постоянное осознание недостатка, который заключается в том, что человек как существо мыслящее в то же время понимает, что его стремление к познанию выходит за пределы его дарований, тех средств, которыми он располагает. Он пускает в ход все свои орудия, но ни одно из них, ни все они, вместе взятые, не обеспечивают полного успеха. Истина ускользает от него, и он снова и снова должен констатировать, что находится во тьме незнания.

Человек состоит из того, что у него есть и того, чего ему не хватает. Он долго и отчаянно пытается воспользоваться своими умственными способностями не просто потому, что они у него есть, а потому, что испытывает потребность в том, чего у него нет, и, преследуя эту цель, конечно, использует имеющиеся в его распоряжении средства. Коренная ошибка всех теорий познания заключалась в игнорировании изначального несоответствия между потребностью человека в познании и теми «способностями», которые у него имеются. Один Платон догадался, что

корень познания, так сказать, сама его субстанция, лежит как раз в недостаточности получения человеком дарований, которую подтверждает тот страшный факт, что человек «не знает». Ни Богу, ни животному это не свойственно. Бог знает все, и потому не познает. Животное не знает ничего, потому тоже не познает. Но человек — это живая недостаточность, человек нуждается в знании, приходит в отчаяние от незнания<sup>1</sup>.

Человек не может не познавать, он нуждается в знании, чтобы наполнить свое собственное бытие смыслами и ценностями, без которых (или вне которых) он не мыслит свое существование.

Способность к познанию — необходимое свойство человека, которое определяет его сущность. Человек не может не познавать, ибо наделен разумом, с помощью которого надеется разгадать все загадки и раскрыть все тайны бытия. Разум — действенный, но довольно опасный инструмент познания, неправильное его применение может привести человечество к отрицанию жизни, к умалению ее ценности и смысла. Чтобы не допустить этого, необходимо пересмотреть саму природу разума, убедиться в том, что разум нужно тщательно контролировать. В своей работе я хочу, проанализировав отношение человека к разуму на протяжении всей «разумной» истории человечества, показать необходимость осознания того факта, что разум — далеко не невинное орудие познания, которым необходимо научиться правильно пользоваться, чтобы не прийти к отрицанию жизни и, тем самым, к ее уничтожению.

Однажды античный грек задал себе вопрос: «Почему есть нечто, а не ничто?» Этот вопрос послужил толчком для начала философствования. Господствовавшее до того времени мифологическое сознание не могло столкнуться с подобной проблемой. Миф организовывал мир таким образом, что в нем не оставалось места чему-то непонятному, все в мифе было предельно ясно изложено, и ничего не вызывало удивления. Но грек удивился: «Почему есть именно нечто, а не ничто? Почему есть порядок, а не хаос?» Удивление грека свидетельствовало о распаде мифологического мироощущения. Пока миф разъяснял предельные основы бытия, все было просто. Разрушив миф, человек оказался лицом к лицу

<sup>1</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — М., 1991. — С. 83.

с таинственной, неизвестной, а потому пугающей сутью всего существующего. Возникла необходимость объяснить мир, дойдя до его предельных оснований, уже не прибегая к помощи сверхъестественного и нереального, что являлось непрременным содержанием мифа.

Эмпирический опыт не мог дать человеку знания подобного рода. Только разум мог выйти за пределы эмпирии, что он и сделал, начав создавать тем самым другой мир — мир теоретических конструкций, идеальных сущностей.

С того момента, когда разум осознал себя способным к трансцендированию, и началось его возвышение. Вместе с тем мир раздвоился: с одной стороны — реальный и непосредственный мир эмпирии, с другой — искусственный идеальный мир, который явился средством упорядочивания и объяснения мира эмпирического.

Таким образом, для объяснения мира разум обратился за помощью к созданному им самим миру теоретических сущностей, который оказался настолько превосходным, что был избран как единственно истинный. Здесь раскрываются неограниченные возможности разума — придумать нечто из ничего и наделить это нечто онтологическим статусом. Нет ничего удивительного в том, что человек, всегда стремящийся к гармонии и порядку, живой реальности предпочел «мертвую» теоретическую конструкцию. «Чтобы жить в действительности и терпеть ее, нужно все время представлять в голове что-нибудь выдуманное и недействительное»<sup>2</sup>.

Сила разума — в том, что он способен выйти за пределы реального мира и создать новый, искусственный мир. Если истина, сущность сущего сокрыты от человека, то он не может постичь истинных его ценностей и, следовательно, наделяет искусственными, не свойственными и не присутствующими самому сущему. Появляется некий искусственный пласт, идеальный мир, созданный человеческим сознанием. И человек живет в контексте этого искусственного пласта. Если же человек откажется от интеллектуального выстраивания этого искусственного мира, ему придется жить на обыденной, внешней поверхности бытия, что не может его удовлетворить, — не будет хватать некой всеобъемлющей полноты ощущения бытия, без которого человек как существо

---

<sup>2</sup> Платонов А. Записные книжки. — М., 1996. — С. 97.

мыслящее и пытающееся отыскать конечные причины, понять сущность всего, не сможет существовать. Человек как существо, хаосу и неопределенности реального мира предпочитающее порядок и гармонию, не может жить, не создавая для себя некий образ, модель сущего, и переносит ценности в этот идеальный мир, отнимая, таким образом, ценности у жизни, у самой действительности.

Энтузиазм, вызванный внезапным открытием этого образцового мира, дошел до нас в потрясающих диалогах Платона. Не вызвало сомнений открытие подлинной реальности, в столкновении с которой автоматически дисквалифицировалась другая реальность, мир нашей спонтанной жизни. Этот опыт принуждал Сократа и его эпоху занять вполне ясную позицию, согласно которой миссия человека заключается в замене спонтанного рациональным<sup>3</sup>.

Возвышение разума действительно началось с Сократа, который первым дал себе отчет в том, что разум — это новый универсум, превосходящий тот, который мы спонтанно обнаруживаем вокруг нас. Жизнь тела, считал он, и, в частности, разного рода телесные удовольствия, мешают чистому мышлению: только чистым мышлением познаются сущности вещей, то есть вещи, взятые сами по себе и потому недоступные чувственным ощущениям. Когда мы хотим узнать что-нибудь «чисто», необходимо отрешиться от тела и созерцать вещи сами по себе самую по себе душой. «Словно какая-то тропа приводит нас к мысли, что, пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметам наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, — истина»<sup>4</sup>.

Видимые и осязаемые вещи непрестанно изменяются, появляются и чахнут, превращаются друг в друга: белое чернеет, вода испаряется, человек умирает; кажущееся большим по отношению к одной вещи оказывается малым в отношении к другой. То же самое происходит и во внутреннем мире человека: желания и стремления меняются и вступают в противоречия; уменьшаясь, боль становится удовольствием,

<sup>3</sup> *Ортега-и-Гассет Х.* Тема нашего времени // *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? — С. 27.

<sup>4</sup> *Платон.* Федон // *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. — Т. 2. — М., 1993. — С. 17.

а удовольствие, повторяясь, делается скукой или страданием. Ни наше окружение, ни наш внутренний мир не дают той надежной точки, которая могла бы стать опорой нашему уму. Напротив, чистые понятия образуют класс неподвижных сущих, совершенных и точных. Эти понятия соотносятся без всякой смуты, без колебаний. Так, замороженный красотой и гармонией мира идей, Сократ приписал реальному миру статус неистинного. Действительность, мир вещей — лишь искаженное отражение мира идей. Лишь избавившись от всего земного, в том числе и от тела, можно попасть в мир вечного блаженства, где царят истинные добродетель и красота.

Таким образом, еще со времен Сократа начал утверждаться культ разума, который достиг своего апогея в эпоху великой рационализации — в Новое время.

В Новое время появилось новое «определение» разума — так называемый «чистый» разум, что говорит о тенденции к универсализации сознания, десубъективации внутреннего опыта. Эта универсализация явилась результатом удвоения мира: так как в природном мире много спонтанного, необъяснимого, а главное — индивидуального, а в рационально-теоретическом мире существуют лишь всеобщие принципы, для отдельного, особенного места нет. Всеобщее занимает главенствующее положение в философских системах классической эпохи. Рационалистическая философия — это философия, в которой используется принцип безграничной веры в разум, способный, якобы, раскрыть сущность всего существующего, переделать мир на началах порядка и целесообразности и вывести те моральные законы, которые дадут возможность реализовать себя и жить в гармонии с собой и окружающими в справедливом обществе. Но насколько это возможно? Самодостаточен ли разум? Способен ли он вытеснить всю остальную, иррациональную жизнь и жить сам по себе? Чтобы ответить на эти вопросы, потребовались века фанатичного рационалистического поиска. В философии Нового времени конструируются великие рационалистические системы, в которых главенствовал чистый разум.

Но эпоха великих систематизаций и грандиозных рационалистических концепций, особенно ярко представленных в работах Р. Декарта, Б. Спинозы, Г. В. Лейбница, ко всеобщему удивлению закончилась осознанием ограниченности

разума. С XVIII века сам рационализм начинает уже открывать не новые разумные основания, но границы разума. Культ разума, провозглашенный философией, сменился сомнениями в его абсолютной власти и непогрешимости. «Есть нечто печальное и унижительное в том, что вообще существует антителика чистого разума и что разум, составляющий высший трибунал для всех споров, принужден вступить в спор с самим собой», — вынужден был констатировать И. Кант<sup>5</sup>. Можно предположить, в чем состояла ошибка Сократа и последующих веков. Чистому разуму не подменить жизни: культура абстрактного интеллекта не является некой самодостаточной жизнью, способной вытеснить жизнь спонтанную.

Это лишь небольшой островок в море первичной жизненности. Не имея ни малейшей возможности заменить ее, чистый разум должен на нее опираться, получать от жизни питательные соки, подобно тому, как каждый член организма живет жизнью целого<sup>6</sup>.

Итак, как показала история, оптимистическим прогнозам классиков в их уповании на разум не суждено было осуществиться.

### а) Не разум, но воля в философии А. Шопенгауэра

Канта можно сравнить с человеком, который измеряет высоту башни по ее тени, а меня — с тем, кто непосредственно применяет масштаб.

*А. Шопенгауэр. «Критика кантовской философии».*

Одним из первых, кто решился на разоблачение культа разума, был А. Шопенгауэр. В своей первой работе, которая стала основой всей его системы, — «О четвероюм корне закона достаточного основания» — он указывает на ошибку всей предшествовавшей классической философии, которая, по его мнению, заключалась в том, что закон достаточного основания считали базовым положением логики. Сущность ошибки — в том, что не были разведены основания знания и

<sup>5</sup> Кант И. Критика чистого разума. — М., 1994. — С. 410.

<sup>6</sup> Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени. — С. 28.

основания реальности. Основание знаний касается связи суждений в процессе рассуждения, поэтому оно связывает понятия, которые создаются в процессе познавания человеческим разумом. Реальные же основания связывают то, что действительно существует, то есть единичные вещи и события.

Скорее всего, такое смешение произошло из-за того, что из искусственного ментального мира стали проецироваться представления на мир реальный таким образом, что он стал мыслиться лишь в теоретических понятиях и категориях.

Шопенгауэр считает, что существуют вещи, которые нельзя постичь из понятий и уяснить посредством них. Многие мы познаем интуитивно и непосредственно.

Если я спрашиваю, почему... прошлое совершенно невозвратимо, а будущее неотвратимо, то это... нельзя объяснить логически посредством понятий<sup>7</sup>.

В своем главном труде «Мир как воля и представление» Шопенгауэр продолжил критику рационалистической философии. Главная мысль, которую он проводит в своей работе, заключается в том, что, помимо разума, у нас существует другая способность к познанию, которую было бы более правомерно поставить на первое место, так как она оказывается могущественнее разума. Эта способность есть воля, и благодаря ей нам дано познать даже «вещь-в-себе». Воля, по Шопенгауэру, — подлинная субстанция бытия: бытие, не имеющее оснований и не нуждающееся в основании для собственного бытия.

Так разум должен был уступить место воле.

Первоначально и по своей сущности познание полностью находится на службе воли... служащее воле познание не познает, собственно, в объектах ничего, кроме их отношений,... познает их как отдельные вещи, а если устранить все эти отношения, то для познания исчезнут и объекты, потому что познание ничего другого в них не познавало<sup>8</sup>.

Так в философию была привнесена струя иррационализма. Место опосредованного, рефлексивного познания заняло непосредственное, интуитивное.

<sup>7</sup> Шопенгауэр А. О четвероюлке корне... — М., 1993. — С. 23.

<sup>8</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. — Т. 1. — М., 1993. — С. 293—294.

Несмотря на то, что разум в концепции Шопенгауэра занимает еще достаточно прочное положение, он, тем не менее, уже основательно потеснен и обесценен, поэтому можно сказать, что Шопенгауэр сделал первый шаг на пути ниспровержения разума.

## б) С. Кьеркегор и экзистенциализм

Люди стали слишком объективными, чтоб обрести вечное блаженство: вечное блаженство состоит в страстной, бесконечной заинтересованности.

*С. Кьеркегор.*

В отличие от Шопенгауэра, С. Кьеркегор, также подтачивавший основания рационализма, оказался более радикален в своих нападках на разум и логические системы абстрактных понятий, в которых «поселился» философ классической эпохи.

Кьеркегор «воспевает» индивидуальное в противовес гегелевскому всеобщему. Именно индивидуальное, отдельное, субъективное наделяется онтологическим статусом, есть сама действительность, то, что Кьеркегор называет экзистенцией. Это то, что дано непосредственно. Попытка опосредовать, рассуждать в системе понятий о бытии, связанном с экзистенцией, — безнадежное и бессмысленное занятие. Бытие не лежит в основании, а «состоит» из того, что случается с человеком. То, что есть действительность, не может быть описано языком абстракций.

Логика не может оставлять никакой лазейки для случайности, которая по сути своей принадлежит действительности. Но это не помогает и логике, поскольку, если уж она помыслила действительность, она тем самым приняла в себя нечто, чего ей не переварить<sup>9</sup>.

Кьеркегор призывает вырваться из пут мертвых метафизических абстракций, вернуться к жизненному, действительному миру, в котором всегда есть место случайному, непредсказуемому, иррациональному.

---

<sup>9</sup> Кьеркегор С. Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет. — М., 1995. — С. 68.



## в) Проблема всеобщего и индивидуального в неокантианстве

Как исследователи, мы должны властвовать над жизнью при помощи понятий и от пустого размахивания словом «жизнь» перейти к систематическому упорядочиванию мира.

*Г. Риккерт. «Философия жизни».*

НЕОКАНТИАНЦЫ по-своему пытались решить вопрос об объективном и субъективном знании, о всеобщем и индивидуальном. Они выделили две системы наук — науки о природе и науки о духе, — считая, что для каждой из них необходимо выработать свой метод изучения. Казалось бы, этим они сделали еще один шаг на пути «разоблачения» разума, попытавшись защитить науки о духе, предметом которых являются индивидуальные события, от разрушительного действия абстракций и общих понятий, с помощью которых изучать такого рода науки невозможно. Но они оказались все-таки верны Канту и в целом рационализму и не включили философию в систему наук о духе. Философия, по их мнению, должна сводиться к методологии наук, быть «наукоучением». Они не пожелали мириться с бессистемностью, за которую ругает философия жизни. Представитель неокантианской школы Г. Риккерт считает, что «научная работа философии теряет свой смысл, если оказывается невозможным из хаоса переживаний выработать космос»<sup>10</sup>. «Независимо от наших полаганий для мира имеет значимость некоторая система суждений и понятий, которую мы можем отыскать»<sup>11</sup>. Из этой цитаты становится ясно, что неокантианцы не собираются «изменять» рационализму и вновь тешат себя иллюзией, что можно и нужно теоретически упорядочить мир. Они снова пытаются охватить в понятиях мировое целое — неудачи прошлого их не остановили. Возможно, их деятельность имеет какое-то значение — А. Камю, например, считал, что Сизифов труд не является бессмысленным. Но задача философии все-таки не в том, чтобы поднимать один и тот же камень на

<sup>10</sup> Риккерт Г. Философия жизни. — Минск; М., 2000. — С. 212.

<sup>11</sup> Там же. — С. 212.

одну и ту же гору и видеть, как он снова и снова скатывается вниз. Если разум однажды сам доказал свою несостоятельность, то нет нужды пытаться реабилитировать его, что хотели сделать неокантианцы.

### г) Ф. Ницше и философия жизни

Все, что философы в течение тысячелетий пускали в ход, были мумии понятий; ничто действительное не вышло живым из их рук. Они убивают, они бальзамируют, эти господа — идолопоклонники понятий, когда поклоняются, — они становятся опасными для жизни всего, когда поклоняются.

*Ф. Ницше. «Сумерки идолов».*

Ф. Ницше стал непримиримым врагом всякого рода системности, заострения, омертвления, именно поэтому его нередко причисляют к представителям «философии жизни». Из всех философов он, пожалуй, наиболее радикально отзывается об идеальном мире, созданном человеческим разумом, называя его «морально-оптическим обманом»<sup>12</sup>.

Всю историю философии он называет «скрытой яростью против основных предпосылок жизни», «великой школой клеветы»<sup>13</sup>.

Исследуя проблему двух миров — видимого и измышленного — и отвечая на вопрос, почему реальный мир стал ложным, Ницше приходит к выводу, что это произошло именно благодаря тем свойствам, которые и составляют реальность мира, а именно: изменчивость, становление, множественность, противоречия. Ницше считал, что, презрев реальный мир, не имеющий ни цели, ни целостности, человеческая надежда и мысль начали создавать себе ряд фиктивных миров, видя в них истину бытия. Он считал, что философия всегда была направлена против жизни, против всех тех чувств и инстинктов, которые возвеличивали жизнь и мирились с жизнью, против всякого искания смысла жизни в самой жизни, ответов на загадки, поставленные дей-

<sup>12</sup> Ницше Ф. Воля к власти. — М., 1995. — С. 187.

<sup>13</sup> Там же. — С. 187.

ствительностью, в самой действительности. Ее главными врагами были приемлющие этот мир, становящиеся на его защиту, и все усилия философов были направлены на построение такого мира, который стоял бы в возможно более резком противоречии с миром действительности.

История философии — это скрытая ярость против основных предпосылок жизни... Философы никогда не останавливались перед утверждением какого-либо мира, раз только этот мир противоречит данному миру и дает указания для осуждения этого мира. То была до сих пор великая школа клеветы, и она так сильно импонировала, что и теперь еще наша наука, выдающая себя за заступницу жизни, принимает основное положение этой клеветы и рассматривает этот мир как нечто кажущееся, эту цепь причин как нечто исключительно феноменальное<sup>14</sup>.

\* \* \*

Необходимо тщательно контролировать разум, чтобы он не вышел из-под власти человека и не разместился совершенно независимо в некоем им же самим созданном теоретическом пространстве. Процесс познания не должен совершаться в отрыве от жизненной реальности. Таким образом, чтобы не прийти к полному отрицанию разума, необходимо пересмотреть его природу и отношение человека к нему. Испанский философ Х. Ортега-и-Гассет предлагает свое видение выхода из сложившейся вокруг разума ситуации.

Он пытался критически переосмыслить природу западноевропейской философии. Он сознавал, что философия, которая дала миру высокие образцы философского творчества в учениях Декарта и Канта, к XX веку встала перед необходимостью еще раз поставить вопрос о существовании человека в мире природы, в социальном мире и в мире культуры. Основная его интенция — стремление понять философию не как холодное собрание готовых истин, которые человеку предстоит лишь усвоить, а как философское творчество, философский труд, существующий в единстве с жизнью человека. Ортега-и-Гассет стремился к созданию новой формы рациональности, при которой деятельность человеческого разума, познавательная деятельность человека выступала бы как одно из проявлений его жизнедеятельности в целом,

---

<sup>14</sup> Там же.

а в соотношении разума и его жизни принималось бы во внимание значение спонтанных, а не только рациональных, его проявлений.

Тема нашего времени заключается в придании разуму жизненности, в биологической локализации разума, подчинении его спонтанному. Через несколько лет требование ставить жизнь на службу культуре будет казаться абсурдным. Миссия нового времени состоит как раз в том, чтобы перевернуть отношение, указать на то, что культура, разум, искусство, этика должны служить жизни... Если Сократ не доверял спонтанному и смотрел на него сквозь призму норм рациональности, современный человек не доверяет разуму и судит его с позиций спонтанности. Он не отрицает разума, но усмиряет его, высмеивает его претензии на верховную власть. Приверженцам старого стиля это кажется непочтительным. Возможно — но это и неизбежно<sup>15</sup>.

Ортега-и-Гассет считает, что человек нуждается в новом откровении. Реальность, утверждает он, есть единственно подлинный учитель и руководитель человека.

Вне ее сурового и патетического присутствия нет, строго говоря, ни культуры, ни государства, ни даже — что самое страшное — реальности собственной жизни человека. Когда он остается или думает, что остался один, не имея перед собой, кроме своих идей, никакой другой реальности, способной удержать его в строгих границах, он теряет ощущение собственной реальности, сам себе начинает казаться воображаемым, призрачным, фантазмагорическим существом<sup>16</sup>.

Основная задача разума как инструмента жизни состоит, по мнению Ортеги-и-Гассета, в том, чтобы дать каждому человеку в его особой индивидуальной жизненной ситуации истину относительно окружающего его мира, его обстоятельств. Разум, выполняющий эти задачи, философ назвал «жизненным разумом».

\* \* \*

Для философии всегда было характерно стремление к Абсолюту. Статус абсолютного часто приписывался Богу: богу-перводвигателю (в деизме), богу-творцу, вечному владыке всего (в теизме).

<sup>15</sup> Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени. — С. 29.

<sup>16</sup> Ортега-и-Гассет Х. Положение науки и исторический разум // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — С. 208.

В классическую эпоху рационализма Бога заменил Разум. Рационалистические построения, интенсивное теоретизирование, вера в возможность найти истину благодаря разуму в конце концов возвысили его. Во многих философских концепциях он занял ключевую позицию, стал высшей инстанцией, которая способна дать ответы на все вопросы, для чего нужно было лишь научиться правильно использовать его.

В конце XIX века в философии произошла «революция» — был свергнут веками правивший единовластный монарх и началась ломка всех существовавших устоев. «Монарх» — это разум, а «устой» — все те многочисленные философские теории, которые исходили из того, что именно разум является единственным возможным «правителем», так что даже помыслить нельзя было, чтобы высказать ему упрек и обвинить его в несостоятельности. Главным «революционером» стал Ницше, хотя и до него были мыслители, которые осмелились «взбунтоваться» и предложить свое видение «новой власти». К началу XX века разум перестал быть всемогущим. В классическую эпоху он слишком много взял на себя, но не смог справиться со своей задачей, так и не смог объяснить загадку бытия. Он разочаровал всех, кто на него надеялся, что привело к разочарованию в разуме. Человек обнаружил его границы.

Сейчас уже разум не занимает того ведущего положения, которое он занимал на протяжении нескольких веков, но, несмотря на это, нет оснований отрицать, что пройдет время, несколько поколений философов сменит друг друга, и разум будет «реабилитирован». Он снова займет почетное место, на него снова будут возлагаться надежды в том, что он найдет все-таки ответы на все интересующие человека вопросы. Этого не стоит отрицать, потому что философия, как сама жизнь, не стоит на месте. Она — в вечном поиске. Одна из функций философии заключается в критике слабостей прежних теорий и рождении новых. Философия — это вечный поиск ответов на вечные вопросы. Самой оптимальной теории, которая могла бы устроить всех, нет и не может быть, опять же потому, что человеческий разум не всемогущ, он склонен к заблуждениям, к принятию за истину того, что более удобно или более красиво на данном этапе человеческой истории.

Это еще раз доказывает всю тщету и бессмысленность попыток построить раз и навсегда истинную систему, заключенную в строгие теоретические рамки и обоснованную логическими законами.

Конечно, нет сомнения в том, что философия должна опираться на разум, на разумные обоснования, но при этом философ всегда должен быть настороже и помнить, что не все можно поместить в узкие рационалистические рамки и объяснить с помощью построения логических систем и выработки огромного категориального аппарата. Философия — не наука. Она изначально появилась как любовь к мудрости. Мудрость же вытекает из знания жизни, ее постижения. Она должна помочь приблизиться к пониманию глубины вещей, их первооснов. Интенсивное теоретизирование и абстрагирование не могут этому способствовать, так как философ должен размышлять, исходя прежде всего из жизни, из жизненного опыта, который всегда неповторим и индивидуален, и слишком сложен, чтобы отважиться поместить его в систему какой-либо теоретической конструкции, подчиненной логическим законам.

...Незаконченные, беспорядочные, хаотические, не ведущие к заранее поставленной цели, противоречивые, как сама жизнь, размышления — разве они не ближе нашей душе, чем системы, творцы которых не столько заботились о том, чтобы узнать действительность, сколько о том, чтобы понять ее?<sup>17</sup>

Противопоставление идеального мира миру природному выявило несовершенство последнего. Человек стал осознавать свое отчуждение от внешнего мира, что привело к возникновению философии пессимизма Шопенгауэра и философии отчаяния и страха экзистенциалистов.

Нет сомнения в том, что создание параллельного мира — мира теоретических сущностей — было необходимо и неизбежно, так как именно в пространстве этого мира возможно объективное научное мышление. Да и не только наука, но и сама философия не может обойтись без оперирования понятиями и категориями. Но ошибкой разума оказалось то, что он слишком «увлекся» теоретическими построениями и забыл, что они — лишь средства и орудия

<sup>17</sup> Шестов Л. Алофеоз беспочвенности. — Л., 1991. — С. 114.

для поиска предельных оснований бытия, но им нельзя приписывать реального существования, из них нельзя делать цель познания. «Для философов одной из наиболее трудных задач было спуститься из мира мыслей в действительный мир»<sup>18</sup>. Именно с этой задачей не могли справиться философы в эпоху «Великой Рационализации» — в Новое время. Со времен Декарта строились различные рационалистические системы, в которых чистый разум занимал ведущие позиции.

Не стоит слишком полагаться на разум. Нельзя безоговорочно доверять тому, кто так часто обманывал и приводил к заблуждениям.

Процесс познания не должен отрываться от субъекта и обретать собственную плотность, независимую значимость, престиж, авторитет. Это можно назвать противостоянием жизни. Культура жива, пока она получает приток жизни от субъекта.

Идеализм почти что закупорил источники жизненных сил, почти полностью уничтожил жизненные ресурсы. Поскольку человека почти удалось убедить всерьез, то есть практически, в том, что все окружающее — это его воображение и он сам, поскольку, с другой стороны, первичный разум, спонтанный и неисправимый, продолжает представлять нам все это как действительную реальность, отличную от нас, идеализм стал упорным и стойким движением наперекор жизни, которое упрямо, настоятельно заставляет нас признать, что жить спонтанно значит по сути впадать в ошибку, поддаваться оптической иллюзии<sup>19</sup>.

Человеческой жизни всегда были присущи два ее измерения: культура и спонтанность. Культура — разумное начало, а спонтанность — жизненное, иррациональное, не подчиненное законам.

Вся прелесть и вся мука европейской истории вытекают, быть может, из доведенной до предела дизъюнкции, противоречия, к которым пришли оба термина. Культура, разум стали до такой степени «чистыми», что дошли до почти полного разрыва коммуникации со спонтанной жизнью, остававшейся, в свою очередь, свободной, отважной и как бы первобытной<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Ильин В. В. *Философия*. — М., 1999. — С. 28.

<sup>19</sup> Ортега-и-Гассет Х. *Что такое философия?* — С. 148.

<sup>20</sup> Там же. — С. 156.

Чистый разум отвергает жизнь, заменяя ее различного рода абстракциями. Как говорил Ортега-и-Гассет, тема нашего времени и миссия нынешних поколений состоит в энергичной попытке упорядочить мир с точки зрения жизни. Здесь речь идет о новой направленности культуры. Речь идет об освящении жизни, являвшейся до сих пор лишь ничтожным фактом, как бы космической случайностью, о возведении ее в принцип и право.

Жизнь многогранна. Она не поддается какому-то одному конкретному описанию. Поэтому необходимо избавиться от ясного простого схематизма, от той уверенности, с которой утверждаются формулы, полагаемые непоколебимыми, чтобы не создалось впечатления завершенного, определенного, окончательного мирка, в котором уже нет проблем, — все в нем якобы уже получило свое разрешение. Всякая философия, желающая исцелиться от этого укоренившегося примитивизма, упрямого утопизма, должна избежать «превращения мягких линий широкого горизонта в окостеневший мир»<sup>21</sup>, передав власть чистого разума жизненному.

---

<sup>21</sup> Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени. — С. 49.



# Общение: диалог, соавторство, со-бытие

Н. Ф. РАХМАНКУЛОВА,  
кандидат философских наук

## ФИЛОСОФИЯ КАК СВОБОДНОЕ ДУХОВНОЕ ОБЩЕНИЕ<sup>1</sup>

Философия — это и есть, я бы сказал, специализированная, профессионально развитая жажда беседы с другим человеком, понятым как другая человеческая вселенная.

*В. С. Библер.* «Быть философом».

Философия — последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком и постоянно.

*М. Хайдеггер.* «Основные понятия метафизики».

**Д**АВИД АНАХТ (Непобедимый), обозревая философию в ее различных трактовках с рубежей античности и средневековья, Запада и Востока, говорит об особой одухотворяющей силе ее речей. «Кто однажды воспылал любовью к философскому слову и лишь кончиком пальца вкусил его сладость, тот, распростившись со всеми суетными думами, устремится к этому слову с благоразумным вдохновением»<sup>2</sup>. Что влечет людей к философии? В чем ее ценность? Для многих она, однажды встретившись, навсегда становится добрым попутчиком, «утешением в несчастье и

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ по гранту № 03-03-00237а.

<sup>2</sup> *Давид Анахт.* Определение философии // *Давид Анахт.* Соч. — М., 1975. — С. 31.

украшением в счастье», не превращаясь, однако, в дело жизни. А некоторых, таких как Сократ, Августин, Паскаль, Кант, Ницше, Вл. Соловьев, Ясперс, она захватывает целиком, и они выбирают стезю философа, оставляя проторенные дороги иных занятий ради рискованных вылазок в одиночку за пределы обжитого мира. Продолжается это и в наши дни. Свой путь от точной науки к философии показал Ю. А. Шрейдер в статье с названием «Загадочная притягательность философии»<sup>3</sup>.

Тайна тяги к любознательности несколько приоткрывается, когда мы обнаруживаем в ней направленность на особого рода общение. Опыт философствования склоняет к согласию с утверждением Ясперса о том, что основополагающая философская позиция «коренится в беспокойности отсутствием коммуникации, в стремлении к подлинной коммуникации и в возможности любящей борьбы, глубинной связи самости с самостью (Selbstsein)»<sup>4</sup>.

Можно предположить, что обаяние философии частично объясняется ее потенциалом *свободного духовного общения* в широком пространстве культуры, где действует множество сходящихся и расходящихся в спорах мыслителей и мудрецов разных времен и положений. В этом ее можно сравнить с великим пиром духа — симпозионом, на котором к каждому участнику можно приблизиться, соприкоснуться, поговорить и помолчать о самом возвышенном и сокровенном. Для того, кто не сомневается в самоценности свободного духовного общения, да еще такого, в которое вовлечена культура образованности с достижениями в различных специализированных областях, найдет в радостях философского общения разгадку одной из тайн притягательности философии.

В пользу этой догадки свидетельствуют положения из уже упомянутой работы Шрейдера: «Философия — это высвобождение духа. (Наука — взнуздание духа, религия — стяжание духа.)» «Философская проблематика глубоко интимна, она касается глубинных струн души. Любое подлинно философское высказывание выявляет внутренний мир его автора.

<sup>3</sup> Шрейдер Ю. А. Загадочная притягательность философии // Вопросы философии. — 1996. — № 7.

<sup>4</sup> Ясперс К. Введение в философию / Под ред. А. А. Михайлова. — Минск: Пропилеи, 2000. — С. 28.

В этом философия гораздо ближе к поэзии, чем к герметичной науке». «Соавторство в науке возможно между душевно далекими. В философии — это интимнейшая близость, касание душ»<sup>5</sup>.

В нашем предположении, касающемся причин интереса людей к философии, ценность философии сопрягается с ценностями свободы и духовного общения. Рассмотрение их в одной связке обещает выявить новые грани этих вечных философских тем в современном звучании: природы духовного общения, свободы и философии.

Попробуем проверить, исполняется ли такое обещание.

## Общение и свобода

Вначале вкратце представим предлагаемое автором данной статьи лично-ценностное (персоналистски-аксиологическое) понимание общения и свободы<sup>6</sup>.

Общение есть взаимодействие, особенностью которого является направленность на содержание сознания контактирующих сторон, на преобразование смыслов. При исследовании философской коммуникации важно иметь в виду, что стороны общения не всегда являются реальными лицами или группами лиц и находятся в прямом контакте. Представление об их разнообразии дают разработки М. С. Кагана. Он, в частности, выделяет три вида партнеров по общению: реальные партнеры — личности, общественные группы, их представители, культуры; иллюзорные — «субъективированные объекты» — животные, вещи; воображаемые — «квазисубъекты» — свое второе «я», образ отсутствующего реального человека, мифологический или художественный образ. Общение со своим вторым «я» он называет самообщением<sup>7</sup>.

Общение содержит в себе ценностно значимое противоречие между двумя тенденциями: к монологу (субъект-объектному отношению, при котором одна сторона выступа-

---

<sup>5</sup> Шрейдер Ю. А. Загадочная притягательность философии. — С. 179.

<sup>6</sup> См. Рахманкулова Н. Ф. Моя свобода и свобода другого // Вестник Московского университета. — Сер. 7. Философия. — 2003. — № 6.

<sup>7</sup> См.: Каган М. С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. — М., Политиздат, 1988. — С. 250.

ет для другой как средство) и к диалогу (субъект-субъектному отношению, когда все стороны воспринимаются как самоценные).

Диалогически ориентированное общение направлено к глубинному личностному проникновению (глубинной коммуникации), в нем различаются два взаимосвязанных измерения: бытийное и смысловое. Глубинная — бытийная и смысловая — коммуникация есть фундаментальный, ценностно насыщенный способ человеческой жизни. Чем глубже бытийное общение, тем больше со-участие сторон во внутренней жизни друг друга, их со-бытий. Степень глубины смыслового общения — это степень его устремленности к предельным ценностным основаниям, к высшим ценностям, а значит, — степень духовности. Такое утверждение опирается на трактовку духовного, согласно которой его суть усматривается в идеальной творческой силе, поднимающей личность к высшим ценностям. В реальном общении есть и монолог, и диалог, и бытийное, и духовное, правда, в разных качественных и количественных сочетаниях.

*Духовным* можно назвать, с определенными оговорками, общение, в котором преобладает смысловое личностное взаимодействие, направленное на высшие ценности.

Свобода в личностно-ценностном ключе предстает как мера того, насколько личность собственными усилиями выбирает и осуществляет цели блага согласно восходящему порядку ценностей. В свободе выделяются четыре ступени.

1. Внешняя отрицательная свобода (свобода от внешнего принуждения) — личная независимость от внешнего принуждения в выборе и осуществлении целей.

2. Внутренняя отрицательная свобода (свобода от внутреннего принуждения к неблагому) — отказ от целей и средств, не соответствующих восходящему порядку ценностей, задачам расширения сферы благого в действительности.

3. Внутренняя положительная свобода (свобода для внутреннего выбора блага) — выбор «лучшего из возможного», то есть целей и средств, соответствующих восходящему порядку ценностей, направленных на изменение обстоятельств таким образом, чтобы цели и средства не противоречили друг другу и способствовали расширению сферы благого в действительности.

4. Внешняя положительная свобода (свобода для осуществления блага) — выполнение личностью поставленных ею задач, основанных на выборе лучших целей и средств из возможного, и расширяющих пространство благого в действительности через ее преобразование.

В свете показанного выше понимания общения и свободы имеются достаточные основания утверждать, что коммуникативная свобода расширяется по мере углубления общения в диалогическом направлении: нарастания его личностного характера, бытийного взаимопроникновения сторон во внутренний мир друг друга, приближения к высшим ценностям. Полная коммуникативная свобода и духовность есть идеал — образец, предел и критерий совершенствования реального общения.

Философия может быть представлена как вид общения преимущественно духовной направленности. В философии личность обращается к личности для прояснения общих мировоззренческих вопросов, выявления ценностных оснований человеческого бытия и построения, исходя из этих оснований, целостного мировидения. Связь свободы, духовности и общения в философии определяется, в конечном счете тем, что в ней создаются в философском диалоге (внешнем и внутреннем) основанные на личном убеждении, выборе, но при этом значимые для других людей, различные варианты понимания путей соединения индивидуального человеческого существования с предельно ценным из возможного. Рассмотрим свойства философии, наиболее важные для выявления ее личностного, ценностного, расширяющего свободу, коммуникативного характера.

### **Философия утверждает ценность личности**

САМИМ своим существованием философия отстаивает право личности на выбор целей собственной жизни, способствует совершению такового выбора, раскрывая все возможности в поисках и обретении смысла жизни, давая примеры применения различных жизненных стратегий, в том числе в судьбах самих философов, раскрывая индивидуальные творческие силы. «Философия, по сути своей, — пишет В. С. Библер, — характерна тем, что каждый философ как бы заново открывает бесконечно возможное бытие мира, возвращает

его к началу, берет на себя ответственность за это начало... — создает свою концепцию мира — свою логику, свою онтологию... — и оказывается невероятно одиноким... Совершенно один во вселенной, созданной впервые»<sup>8</sup>.

Собственно и философия возникает, как показывает К. Ясперс, тогда, когда появляется личность, способная стать духовным лидером, берущим на себя ответственность за определение мировоззренческих, ценностных оснований. Философское, то есть самосознающее мировидение, появляется в период (середина первого тысячелетия до нашей эры), в котором, по предположению Ясперса, обнаруживается ось мировой истории и который немецкий философ называет *осевым временем*. Тогда происходит «духовное основоположение человечества», складывается «человек такого типа, какой сохранился и по сей день». В поисках оснований жизнеустройства человек решает обратиться к собственно-му, индивидуальному сознанию. Поднимаются ценности личности и разума, свободы и ответственности. Осмысливается бытие в целом и границы человека.

Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требуя освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира.

Различные виды духовного общения развиваются под воздействием личного творчества, создающего мировоззренческие образцы. Это происходит не только в философии, но и в пророческой религии, в художественной словесности, в образовании (просветительское движение разворачивается странствующими мудрецами Китая, Индии, Эллады) и в некоторых других областях.

Отметим связь между появлением личности — мировоззренческого лидера и превращением истории в мировую — в историю человечества. Когда вертикальная ось *личность* — *абсолютное начало* становится более значимой, чем горизонтальная ось *индивид* — *общность людей*, открывается возможность ценить человека, его общение с другим человеком на основе их отношения к абсолюту, независимо от принадлеж-

<sup>8</sup> Библер В. С. Быть философом // АРХЭ: Ежегодник культурно-логического семинара. — Вып. 2. — М., 1996. — С.14.

ности к тому или иному социальному объединению — словесному, этническому, национально-государственному и т. п. Например, приверженность целям достижения нирваны уравнивает и объединяет всех последователей Будды, поэтому становится возможным превращение буддизма в мировую религию. Так духовная коммуникация, в том числе и философская, освобождает личность и служит созданию широкой духовной общности.

Философия зародилась и развивалась в обстановке идейного многообразия и соперничества, когда шли дискуссии, образовывались различные течения, велась «духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности». Ясперс пишет, что все это происходило посредством рефлексии. «Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление». Развернулась «борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа (логоса против мифа)»<sup>9</sup>. Именно философия оказалась во главе создания, с помощью рефлексии, общезначимых мировоззренческих построений, опирающихся на личный разум. Такое первенство обусловлено самой природой философии, которая, согласно весьма точному определению известного историка философии В. В. Соколова, является наиболее систематизированным, максимальным рационализированным мировоззрением своей эпохи<sup>10</sup>.

Разработка философских конструкций нуждается в специализации. Помимо осмысления личного жизненного опыта, философу необходимо освоение того, что сделано другими мыслителями прошлого и настоящего, всего интересного и доступного ему из достижений в самых разных, специализированных и неспециализированных, областях культуры. Задачи философии ведут ее в сопредельные мировоззренческие области житейской мудрости, религии и мифа, педагогики и воспитательно-образовательной практики, морали, науки, искусства, политики и т. д. Интегрируя все это, философия и предстает как «эпоха, схваченная мыслью» (Гегель). Обще-

---

<sup>9</sup> Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1994. — С. 32, 33.

<sup>10</sup> См.: Соколов В. В. Философия в исторической перспективе // Вопросы философии. — 1995. — № 2. — С. 137.

ство, признавая профессию философа, принимая в себя философию как институт, тем самым подтверждает общезначимость, социальную ценность философской деятельности.

Общезначимость философии особого рода. Прежде всего она в том, что способствует личному жизнетворчеству. Философское учение основывается на личном убеждении, особой «философской вере» (Ясперс). В. В. Соколов называет философию «верознанием». Она имеет личностный, авторский характер. Философский труд, общение по философским вопросам — это дело индивидуального мировоззренческого творчества по преимуществу.

### Ценностный характер философии

Поскольку основой мировоззрения является его ценностный строй, философия предьявляет и обосновывает ценности и их порядок. Установление абсолютного, безусловно ценного начала, его важнейших проявлений, путей приближения индивидуального существования к нему — главные предметы философских размышлений. Учения о Брахмане и Атмане, Дао и дэ, Логосе, идеях, архэ, Боге, душе, мире, о божественной Природе, развивающемся Разуме, «Человечестве в лице каждого» — аксиологичны по сути. Серьезное историко-философское исследование предполагает выявление ценностных корней того или иного учения и соотнесения их с ценностным строем соответствующей культуры.

Со второй половины XIX века, прежде всего благодаря изысканиям философов жизни и неокантианцев, для философии становится все более очевидным основополагающее значение ее ценностного строя и для самой философии, и для культуры. Ницше даже утверждает, что основной задачей философа является создание ценностей, подлинные философы

*суть повелители и законодатели; они говорят: «так должно быть!», они-то и определяют «куда?» и «зачем?» человека... они простирают творческую руку в будущее, и все, что есть и было, становится для них при этом средством, орудием, молотом. Их «познавание» есть созидание, их созидание есть законодательство, их воля к истине есть воля к власти<sup>11</sup>.*

<sup>11</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч. : В 2 т. — Т. 2. М., 1990. — С. 335—336.



Согласно Риккерт, философия «начинается там, где начинаются проблемы ценности»<sup>12</sup>. Виндельбанд считает, что философия, не как теоретическая картина мира, а именно как размышление о вечных ценностях, нужна для сильной и возвышенной жизни личности, которая, в противостоянии господству массы, «хочет обрести и спасти свой внутренний мир»<sup>13</sup>.

### Философия расширяет возможности свободы

Личностно-ценностная направленность философии обуславливает ее дело как *дело свободы*. Философия культивирует свободу личности на ее глубинном уровне — мировоззренческого самоопределения. Философствование, полагает М. Хайдеггер, «совершается в основании человеческого бытия». Он согласен со словами Новалиса: «Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома». Это, по Хайдеггеру, есть стремление понять, что такое, по сути, мир и спрашивающий о том, что такое, по сути, мир, человек; это тяга «экзистировать в *совокупном целом* сущего»<sup>14</sup>. Быть повсюду дома — соединить себя с целым, — самоопределиться и освоить пространство жизни, — значит быть свободным.

Философия открывает возможности радикального выбора — ценностных оснований самоопределения. Близкие философии мировоззренческие области в этом отношении не так свободны, в большинстве случаев они базируются на предзаданной ценности, отрываясь от которой перестают существовать как таковые. Наука опирается на ценность познавательной истины, искусство — на ценность прекрасного, религия — священного, мораль — добра-долга, житейская мудрость обычно не выходит за пределы здравого смысла и не имеет выраженного личностного характера. Фило-

<sup>12</sup> Риккерт Г. Философия жизни // Риккерт Г. Философия жизни. — Киев: Ника-Центр, 1998. — С. 463.

<sup>13</sup> Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. — М., 1995. — С. 356.

<sup>14</sup> Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие / Сост., пер., вст. ст., комментарии, указатели В. В. Библихина. — М.: Республика, 1993. — С. 331–330, 322.

софское же творчество начинается с самого фундамента, с установления, выбора ценностного порядка. Правда, само отстаивание возможности такого выбора свидетельствует о предзаданности ценности особого рода, формальной, принадлежащей метауровню — ценности ценностного самоопределения. Поэтому можно даже сказать, что общефилософской ценностью является мировоззренческое самоопределение личности, то есть то, что составляет корень свободы в нашем понимании.

Благодаря этой метаценности философия несет просвещение в кантовском смысле. Философия призывает всем своим делом к самостоятельности в жизненном выборе. Просвещение, по Канту, есть

*выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие — это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого... Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения.*

Просвещенный человек становится взрослым, отказывается от высшей опеки, опирается на собственные разум и волю, принимает на себя задачи самоуправления и самовоспитания. Философ — «совершеннолетний» уже по роду своих занятий: он обязан не просто следовать призыву «Дерзай быть мудрым!» (буквальный перевод *Sapere aude!*), мыслить критично, опираться на свой ум в решении самых основополагающих вопросов, но и делать это публично, приучая к этому общество. Тем самым он культивирует ту свободу, которая, согласно Канту, только и требуется для просвещения, — свободу «*публично пользоваться собственным разумом*»<sup>15</sup> (отнесенную нами к разряду внешней отрицательной свободы). Отметим, что философия, представая как «ярмарка возможных миров», с различным, личностно определяемым, ценностным порядком, развивает качества «совершеннолетия» человека, склоняет индивида к ценностно-смысловому, мировоззренческому самоопределению.

<sup>15</sup> Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. — Т. 8. — М., 1994. — С. 29, 31.

Конечно, философия просвещает и в общепринятом значении слова — несет свет знания, культурно образовывает, благодаря своей интегрирующей деятельности. Ее просветительский потенциал в обоих смыслах в существенной мере обуславливает то, что она, со времени своего утверждения в первых философски автохтонных регионах — Греции, Индии и Китае, становится необходимой составной образования на его высших ступенях.

Философия расширяет, прежде всего, возможности внутренней свободы, как отрицательной, так и положительной, но тем самым помогает обрести и внешнюю свободу. Вл. С. Соловьев утверждает, что главным делом философии в истории было содействие двуединому процессу наращивания свободы (отрицательной и положительной, внутренней и внешней), что отвечает задаче самоосуществления человека. Он говорит: «Итак, что же делала философия? Она освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание». Освободительная деятельность философии, по мысли русского философа, — имеет основание в коренном свойстве человеческой души — потребности в самоопределении и в абсолютной полноте, совершенстве жизни.

Эта двойственная сила и этот двойной процесс, разрушительный и творческий, составляя сущность философии, вместе с тем составляет и собственную сущность самого человека, того, чем определяется его достоинство и преимущество перед остальной природой, так что на вопрос: что делает философия? — мы имеем право ответить: она делает человека вполне человеком<sup>16</sup>.

Философия испытывает на себе риски свободы. Расхождение между целями отрицательной и положительной свободы в сочетании с ценностным радикализмом философии, соединение в ней критицизма и всеобъемлющего системотворчества, личностно уникального мировидения и притязаний на общезначимость, выходы в различные сопредельные области, — все это многообразие и богатство возможностей свободы несет в себе и опасности соразмерного

---

<sup>16</sup> Соловьев В. С. Лекция «Исторические дела философии», произнесенная им 20 ноября 1880 года в Санкт-Петербургском университете // Вопросы философии. — 1988. — № 8. — С. 125.

данным возможностям риска. Если философия приближается к крайностям отрицательной свободы, она идет по пути гиперкритицизма — скептицизма и ценностного нигилизма. Противоположная крайность — догматизм. Обе крайности — нигилизм и догматизм — ведут к самоуничтожению философии.

Нигилистическая философия обесценивает, делает бессмысленным занятие философией: нет смысла жить, так незачем и философствовать. Догматическая философия, сужая возможности для личного выбора ценностных мировоззренческих оснований, подрывает свои корни и перестает быть философией, вливаясь в одну из сопредельных областей. Больше того, бывшая философия иногда превращается в гонительницу философии настоящей. Наиболее «чистый» пример такого «философского самоубийства» — древнекитайский, когда философы школы фа-цзя — законников, превратившиеся в государственных идеологов империи Цинь (221—207 до н. э.), стали вдохновителями кампании по искоренению разномыслия, выдвинув лозунг: «Книги в огонь, философов — в яму!».

### **Философия осуществляет и отстаивает ценность свободного духовного общения**

Философия, чтобы оставаться собой, должна защищать внутреннюю и внешнюю свободу, утверждая право на публичное инакомыслие по самым разным вопросам, включая вопросы духовного самоопределения. Тем самым она поднимает социальный статус свободного духовного общения.

Философская деятельность протекает, главным образом, в сфере сознания. Но у философии есть возможности развития свободы от внутренней к внешней. Прежде всего они реализуются в образе жизни философа (а также его последователей), создаваемом в соответствии с его учением<sup>17</sup>. В этом

---

<sup>17</sup>Это относится ко многим философам, напомним имена лишь нескольких из них: Будда, Лао-цзы, Конфуций, Сократ, Платон, Аристотель, Демокрит, Эпикур, Диоген Синопский, Плотин, Августин, Абельяр, Фома Аквинский, Джордано Бруно, Декарт, Паскаль, Спиноза, Дидро, Гегель, Кьеркегор, Маркс, Толстой, Соловьев, Бердяев, Флоренский, Швейцер и др.

образе он на практике осуществляет предлагаемые им мировоззренческие ориентиры.

Идеал философии и философа, зачастую венчающий иерархию образцов человеческого существования, бывает прочно встроен уже в саму философию. В учении Конфуция — это благородный муж, носитель государственно-патриархальных ценностей; у Лао-цзы — совершенномудрый, пребывающий в благородном недеянии, у Платона — философ-правитель, способный созерцать мир идей и управлять идеальным полисом, у Спинозы — одинокий мыслитель, обретающий счастье в интеллектуальной любви к Богу, у Дидро — философ-просветитель, распространяющий свет разума и содействующий тем самым прогрессу человеческого рода, у Ницше — «философ будущего» — творец новых ценностей, утверждающий величие сверхчеловека, у Швейцера — подвижник, утверждающий благоговение перед жизнью в качестве оптимальной жизненной стратегии.

Такая философская практика — своего рода рискованный эксперимент на себе, когда философ своей жизнью, а иногда — смертью, как Сократ или Джордано Бруно, испытывает свое философское мировоззрение, действительно предьявляет его, стремится укоренить в культуре. В этом деле явно просматривается духовно-коммуникативная составная. Происходит своего рода «засвидетельствование ценности»<sup>18</sup> — практическое утверждение и предьявление другим людям избранных философом ценностей и идеалов; причем не в отдельном поступке или в их серии, а на протяжении той части жизни, которая сознательно формируется философом. Смысл учения, конкретизируясь, воплощаясь в реальность, проясняется. Коммуникация углубляется до бытийного уровня, способ существования одного человека, даже если его принцип — «Живи незаметно» (Демокрит, Эпикур), открывается навстречу существованию других людей, близких и далеких.

Нередко «засвидетельствование ценности», «доводы от жизни и смерти» не только дополняют идейные построения, но убеждают сильнее, чем словесные «доводы от ума». По-

---

<sup>18</sup> О значении «засвидетельствования ценности» для духовной коммуникации см.: *Гжегорчик А.* Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия // Вопросы философии. — 1992. — № 3.

этому для осмысления конкретной философии важен не только культурно-исторический контекст ее возникновения, но и биография ее создателя.

В задачи преподавания философии входит выявление этих особенностей философского общения. Иногда они проступают неожиданно ярко. Приведу недавний пример из своей практики. На игровом семинаре по этике, воспроизводящем споры между Сократом и его оппонентами на суде и в тюрьме (по произведениям Платона «Апологии Сократ» и «Критон»), студенты, к своему удивлению, пришли к выводу, что позиции Сократа в свете его аргументов не были столь прочны, как это представляет историко-философская традиция. В конце занятия студентам было предложено решить открытым голосованием, бежать ли Сократу из тюрьмы или остаться в ней и быть казненным. До голосования студенты представляли три стороны (по семь человек от каждой): Сократа, его обвинителей на суде и Критона. Так вот, только двое (оба из бывших «обвинителей») высказались за побег из тюрьмы. Остальные, включая всех, кто только что от имени Критона уговаривал Сократа бежать, выбрали для Сократа чашу с ядом. Подводя итоги занятия, я сказала, что такой результат спора и голосования можно частично объяснить тем, что убеждения, отстаиваемые Сократом, были частью его философской веры, истинами, сила которых определяется жизненной позицией их автора. Ясперс, сравнивая Джордано Бруно и Галилея в схожих обстоятельствах, когда инквизиция требовала от них отречения от выдвигаемых ими идей, пишет, что разница в ответе на вызов коренится в том, что «Джордано Бруно верил, а Галилей знал»<sup>19</sup>. Отречение Галилея не нанесло большого вреда истине, поскольку она относилась к объективному научному знанию. Бруно же не мог отказаться от убеждений, составлявших часть его философской веры, иначе они лишились бы ее опоры — экзистенциальных оснований. Сократ и Джордано Бруно не отказались от своих идей даже под страхом смерти. Сократ заявил на суде, что никакие запреты и угрозы не отвратят его от философских рассуждений и бесед. Оба предпочли героически засвидетельствовать ценности, продолжая духовное общение.

<sup>19</sup> Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — С. 421.

Расширяя свободу, философия, как явствует из предыдущего рассмотрения, совершенствует общение. Многие современные философы (Ясперс, Библер, Рорти, Хабермас, Апель) считают, что поддержание свободной духовной коммуникации есть главная задача философии в культуре.

Ясперс исследует экзистенциальные источники философии и приходит к заключению: «Итак, исток философии хотя и лежит в удивлении, сомнении и опыте пограничных ситуаций, но в конце концов все это замыкается в воле к подлинной коммуникации». Он утверждает, что суть философии — «сама сообщаемость, которая не отделима от истинствования (*Wahrsein*)», что «обнаруживается с самого начала уже в том, что всякая философия стремится к сообщению, высказывает себя...» Отметим видение Ясперсом высших устремлений философии:

Только в коммуникации достигается та цель философии, в которой все цели находят свое последнее основание и смысл: вняtie бытию (*das Innwerden des Seins*), просветление любви, совершенство покоя<sup>20</sup>.

Библер полагает, что предельное одиночество, которое испытывает истинный философ, создающий, как демиург, на кончике пера свою вселенную, сопровождается стремлением к диалогу. «Философ, — пишет он, — ...оказывается страшно отдаленным от другого человека, но это и означает, что он обращается своим всеобщим разумом к всеобщему (казалось бы, это невозможно) разуму и бытию другого человека»<sup>21</sup>. Философская деятельность необходимым образом включает в себя то, что выше было названо глубинным, бытийно-смысловым, преимущественно духовным, общением, совершающимся «на грани последних вопросов бытия».

Тяга к общению, порождающая философию, согласно Ясперсу и Библеру, отвечает насущной потребности человека быть самоценной личностью и жить в состоянии «вместе-бытия», взаимопризнания и взаимопонимания с другими человеческими личностями. «Потому что не только философ, — замечает Библер, — но каждый человек — это абсолютно иная вселенная, абсолютно отдаленная от другой

<sup>20</sup> Ясперс К. Введение в философию. — С. 28.

<sup>21</sup> Библер В. С. Быть философом. — С. 14.

вселенной другого человека, от другой реализации бесконечно возможного мира, но, вместе с тем, это — насущное ТЫ для моего Я». Философия, говоря словами Вл. Соловьева, помогает человеку становиться вполне человеком, расширяя его свободу путем культивирования духовного общения. «Философ, — пишет Библер, — наиболее общителен... Его произведения — всегда — ответ или (и) вопрос». Философия есть «специализированная, профессионально развитая жажда беседы с другим человеком, понятым как другая человеческая вселенная»<sup>22</sup>.

Отметим, что философия развивает глубинное экзистенциальное общение, преимущественно как духовное — в личностно-смысловом измерении, хотя в ней есть место и общению в личностно-бытийном измерении. Она поддерживает и обогащает межличностный диалог по предельным мировоззренческим вопросам, вводя его сферу специализированной общечеловеческой культуры. Но философская коммуникация отнюдь не исчерпывается ее глубинными видами, от которых она может весьма далеко отходить.

Определяясь в ценностных основаниях, философ продолжает общение, создавая свой образ мира, свою философскую вселенную. Он действует как посредник и интегратор по отношению к различным, как в диахронном, так и в синхронном планах, культурным образованиям, выполняя универсальную коммуникационную задачу. Философ совершенствует общение в этих разнообразных направлениях содержательно и формально, открывая многоликость того, что и как может быть помыслено и высказано. Например, Аристотель — гений обобщения, определения и вывода, великий энциклопедист и систематизатор, заложивший основы языка теории для всей европейской цивилизации, был неутомимым читателем и мастером общения. Платон, как свидетельствует книга А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи, называл жилище Аристотеля «домом чтеца», а его хозяина — «умом собеседования (*diatribe*)», слово *diatribe* имеет в греческом языке не только узкое значение — «собеседование», но и широкое — «человеческое общение»<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> См.: Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. — М.: Мол. гвардия, 1993. С.199.



Надо сказать, что «многослойность» философской коммуникации содержит в себе возможности внутренних столкновений между целями личностного духовного общения и другими целями, чему способствует то, что философия, становясь институтом, разветвляется на множество специальностей, становится учебной дисциплиной, появляется разделение на «философов-творцов и философских работников» (Ницше), на исследователей и популяризаторов. При этом неизбежно некоторое снижение креативности философского общения, его обезличивание, отчуждение, монологизация, догматизация.

Но в целом из отмеченной выше «профессионально развитой общительности» философии проистекает ее способность поддерживать и расширять пространство свободной коммуникации в культуре. Во второй половине XX века распространилось понимание философии, которое хорошо выразил М. М. Бахтин, определив ее «как метаязык всех наук (и всех видов познания и сознания)»<sup>24</sup>. Однако по вопросу о том, как философия выполняет эту коммуникативную миссию, ведутся серьезные споры. Для нашего рассмотрения интерес представляет дискуссия между К.-О. Апелем и Ю. Хабермасом, с одной стороны, и Р. Рорти, с другой, потому что в ней ценности свободы и личности находятся в центре внимания.

Апель и Хабермас полагают, что философия создает общий фонд рациональных, понятийных оснований, делающих возможным взаимопонимание в культуре<sup>25</sup>.

Хабермас видит перспективную задачу философии в исполнении ею роли интерпретатора-переводчика, обращенного к жизненному миру. Она опосредует «общение между миром повседневности и удалившимся в свои автономные владения культурным модерном». Он считает, что такая «повседневная коммуникативная практика позволяет достичь взаимопонимания с учетом притязаний на значимость — и это единственная альтернатива более или менее насиль-

---

<sup>24</sup> Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М., Искусство, 1979. — С. 364.

<sup>25</sup> См.: Апель К.-О. Трансформация философии. — М.: Логос, 2001; Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. — СПб.: Наука, 2000.

ственному воздействию людей друг на друга». Напомним: помогая избежать насилия, философия защищает ценности личности и свободы.

Хабермас задается вопросом:

Каким же образом сферы науки, морали и искусства, заключенные ныне в оболочку экспертных культур, могут раскрыться и, не нарушая при этом самобытной рациональности этих сфер, так подклучиться к оскудевшим традициям жизненного мира, чтобы разрозненные моменты разума вновь уравнивали друг друга в повседневной коммуникативной практике?

И отвечает:

Поскольку же притязания на значимость, которые мы в разговоре связываем с нашими убеждениями, стремятся выйти за рамки того или иного контекста, поскольку они уводят за ограниченные пространственные и временные горизонты, всякое согласие, достигаемое или воспроизводимое в коммуникации, должно опираться на некий потенциал вполне уязвимых оснований, но — именно оснований. Основания сотканы из особой материи; они понуждают нас высказаться за или против. Тем самым среди условий ориентированного на взаимопонимание действия появляется один безусловный момент<sup>26</sup>.

Это основания рациональности, исследователями и хранителями которых являются философы.

Рорти, разделяя представления Хабермаса и Апеля о том, что главное назначение философии в культуре — коммуникативное, не соглашается с ними по поводу содержательной трактовки коммуникативной роли философии. Рорти возражает против рассмотрения философии как хранителя и разработчика «языка инвариантов», позволяющего понимать друг друга людей из различных культурных сфер. Философия не может претендовать на место арбитра, устанавливающего и поддерживающего критерии «правильного дискурса», модель «универсального языка».

В выдвинутом Рорти разделении философии на «систематическую» и «наставительную» первая тяготеет к догматической, поскольку ориентирована на образцы научности, на достижение объективной истины во всей ее полноте. Такая

---

<sup>26</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. — С. 32, 33.

ориентация ведет философию к перерождению в некоторый «специальный вид науки». «Поэтому как только программа направления философии на безопасный путь науки начинает преуспевать, она просто обращает философию в скучную академическую специальность». Чтобы сохранить свое философское лицо, систематической философии надо постоянно балансировать «над пропастью между описанием и обоснованием, познаванием и выбором, получением правильных фактов и поучением нас, как жить».

Философия — один из «голосов в разговоре человечества». Задача философии — поддерживать этот разговор как свободный диалог, в котором участники — субъекты. Ее выполняет именно наставительная философия, выступающая как «аномальный дискурс», который является реакцией на «нормальный дискурс» систематической философии.

Рорти утверждает:

Взгляд на поддержание разговора как на достаточную цель философии, взгляд на мудрость как на способность поддерживать разговор равнозначен скорее взгляду на человеческие существа как на генераторов новых описаний, нежели как на существа, способные, следует надеяться, к точному описанию<sup>27</sup>.

Претензии же философии на роль единого языка-интерпретатора, противоречат такому взгляду и присущи скорее систематической философии.

Считать целью философии истину, — а именно истину относительно терминов, которые обеспечивают окончательную соизмеримость всех видов человеческой деятельности и практики, — значит считать человеческие существа скорее объектами, нежели субъектами...<sup>28</sup>

Здесь необходимо пояснение. Рорти, при всех своих симпатиях к наставительной философии, не может не видеть ее сущностную зависимость от систематической. Он не отвергает систематическую философию вообще, не считает ее бесполезной и вредной, а боится ее господства, можно сказать — нарушения равновесия между устремлениями к положительной и отрицательной свободе. Видимо, пафос рас-

---

<sup>27</sup> Рорти Р. Философия и зеркало природы. — Новосибирск, 1997. — С. 285.

<sup>28</sup> Там же. — С. 280.

суждений Рорти проистекает из желания сохранить в философии тот потенциал внутренней свободы, который бы предотвращал ее догматизацию, монологизацию, вырождение в идеологию, ведущие к дегуманизации культуры.

Признание значимости взвешенного подхода к выявлению назначения философии ставит нас перед более общим вопросом. Не обеднит ли философию сведение ее задач к коммуникативным, склонность к чему наблюдается и у Хайдеггера, и у Рорти. Разве нет у нее других дел? А упомянутые выше: «внятие бытию» (Ясперс), «освобождение человека» (Вл. С. Соловьев), «тяга повсюду быть дома, экзистировать в *совокупном целом* сущего» (Новалис, Хайдеггер), «создание новых ценностей» (Ницше), «сотворение своей вселенной» (Библер), «систематизация и рационализация мировоззрения эпохи» (В. В. Соколов)? А классические: «созерцание умопостигаемых сущностей», «знание о сущем, о делах божественных и человеческих», «забота о смерти», «любовь к мудрости» и другие? Можно ли исчерпать назначение философии целями общения, даже самого глубокого и возвышенного? История философии учит осмотрительности и подсказывает: нельзя.

Но вернемся к «метаязыковой» роли философии. Последняя, уже в силу своей «полилогичной» природы, может быть понята как весьма специфический метаязык. Не будучи принципиально фиксированной в своих ценностных основаниях, философия выступает в виде множества построений с собственными выразительными средствами, различающимися в зависимости от их тяготения к той или иной сфере культуры. Поэтому существует открытое множество философских языков, пересекающихся с языками науки, религии, морали, политики, искусства, публицистики, обыденности. Эти многообразные философские языки могут быть описаны, как «языковые игры» Л. Витгенштейна, связанные между собой по «сетевому» принципу «семейного сходства».

Больше того, можно согласиться с Библером, что каждый истинный философ, создавая свою философскую вселенную, свой понятийно-образный строй, «не только мыслит заново, но и речь “начинает впервые”»<sup>29</sup>, то есть творит новый язык в обоих смыслах — системы идей и их обозначений. Устано-

<sup>29</sup> Библер В. С. Быть философом. — С. 13.

вление ценностей, пределов духовного восхождения происходит на грани невыразимого, выводящего в запредельное молчание. Риск философской свободы — это еще и риск быть непонятым, даже в глубинном общении. Высшие ценностные смыслы полностью невыразимы, они не укладываются в рационально-вербальные формы, лучше передаются косвенно, образно, метафорически.

Скажем об этом словами Тютчева:

Как сердцу высказать себя?  
 Другому как понять тебя?  
 Поймет ли он, чем ты живешь?  
 Мысль изреченная есть ложь.  
 Взрывая, возмутишь ключи, —  
 Питайся ими — и молчи.

Но и поэт, и философ должны говорить и быть готовыми при этом к тому, что их представления в сознании других людей претерпят непредсказуемые превращения. Понимание символа, представленного в личном творчестве, требует сотворчества, оно лично вдвойне: со стороны автора и реципиента.

Вернемся к Тютчеву:

Нам не дано предугадать,  
 Как наше слово отзовется, —  
 И нам сочувствие дается,  
 Как нам дается благодать.

И все же философу надо стараться предугадать, как отзовется его слово. Ведь оно ответственно, потому что, в конечном счете, призвано отвечать на смысложизненные запросы. Вокруг ответов на них вырастает мировоззрение. Насколько виновны Руссо, Маркс, Толстой, Ницше и др. в исторических разрушениях, совершившихся по флагам их идей, — вопрос далеко не праздный.

Философу, дабы не навредить философии и культуре в целом, надо умудриться ответить так и на таком языке, чтобы не сузить возможности иных ответов и иных языков. Он должен признавать право на «философское иноязычие», понимать другой «философский мирострой», учить этому людей. Философский «метаязык» есть незамкнутая совокупность многообразных языков, пересекающихся друг с другом и не редуцируемых к единому образцовому первоязыку. Философия воспитывает в образованном человеке своего рода

«культурного полиглота», способного к действительному диалогу — разно-мыслию и разно-словью в общении.

Таким образом, у самой философии достаточно причин и средств, чтобы преодолевать самоотчуждение, соблазны всякого рода «бегства от свободы». Как бы ни спорили философы между собой, внутри себя, — пока длится эта беседа, живет внутренняя свобода.

Ведущая, заветная цель философии — свобода. Свобода не терпит принуждения, но приемлет философское убеждение: засвидетельствование и обоснование ее ценности. Рорти говорит: «Если у нас, философов, все еще имеется своя специфическая задача, то это именно задача убеждения». И продолжает:

В самом деле, свобода, которую мы ценим, по большей части есть свобода быть честными друг с другом и не нести за это наказания. В полностью темпорализованном интеллектуальном мире, где исчезли надежды на уверенность и неизменность, мы, философы, могли бы определить себя как служителей такого рода свободы, как служителей демократии<sup>30</sup>.

Наибольшие опасности для философии, а вместе с нею — для духовного общения, личности, свободы — внешние препятствия для философской деятельности — ограничение внешней отрицательной свободы. Как отмечает Рорти, опасности аномальному дискурсу исходят не от науки или натуралистической философии, а «от скудного питания и секретной полиции»<sup>31</sup>.

Итак, направленность к свободе, духовному совершенствованию и общению органично соединены в философии. Да, философия — не только общение, философское общение — не только духовное, не только глубинное. Сама философия закономерно воспроизводит в себе тенденции, отклоняющие ее от пути свободной духовной коммуникации. Но столь же закономерно она возвращается на этот путь, потому что вне его она иссыкает. Изменяя свободному духовному общению, философия изменяет себе.

Великая притягательность философии в том, что она соединяет свободу, личностное начало, достижения культуры и глубинное духовное общение.

---

<sup>30</sup> Рорти Р. Философия и будущее // Вопросы философии. — 1994. — № 6. — С. 34.

<sup>31</sup> Рорти Р. Философия и зеркало природы. — С. 288.

---

Е. О. БАЗАЛИЙСКАЯ

## ДИАЛОГИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ

**К**ЛАССИЧЕСКАЯ онтология предлагает устойчивый порядок, гарантирующий человеку твердую уверенность в истинности его знания о мире и о себе. Современная жизнь проверяет этот огромный опыт определения человека в бытии. Основным объектом этой проверки является человек, и в то же время всей своей жизнью человек бросает вызов собственной истории и человечеству в целом, и этот вызов прежде всего ценностный.

В наше время проблема реальности становится важнейшей. Выбор современного человека, живущего в эпоху после «смерти Бога», осуществляется в сложной ситуации, определяющей его жизнь. Все устойчивые гарантии децентрированного мира разрушены. В поисках иной ценностной реальности человек может предложить теперь только себя или другого человека. В этой парадигме одиночества и диалога существует сегодняшний человек, в ней он и может искать новые ориентиры. Одиночество и диалог и являются смысловыми опорами современного человека.

Одиночество — многогранный и сложный феномен, который трактуется в социальном, психологическом, экзистенциальном смыслах.

Экзистенциальный аспект проблемы одиночества разработал французский философ Э. Левинас. В его интерпретации одиночество выступает как естественное состояние существования человека.

К одной из важнейших особенностей человеческой сущности философ причисляет функцию самоидентификации, благодаря которой человек осознает свою «другость» в отношениях с миром и каждый раз учится состоять в отношении к нему.

Отношение к Другому становится основополагающим в философии Мартина Бубера. Буберовское Я тяготеет к дихотомичности и невозможно вне отношения к Другому. Это

находит подтверждение в буберовских основных словах: Я — Оно; Я — Ты. Большая часть жизни человека, с точки зрения философа, проходит в сфере Я — Оно, где только и возможна ориентация человека в мире с помощью характерных для этой сферы приемов абстрагирования от вещей, рефлексии, анализа опыта, накопленного в минуты общения с Ты. Выход же в сферу отношения с Ты обеспечивает ему контакт с трансцендентным. Ограничиваясь лишь существованием в мире Оно, где царствуют практицизм и рациональность, человек собственноручно воздвигает вокруг себя стену одиночества.

Основное понятие философии Бубера — диалог. Для него это своеобразная точка пересечения всех линий перспективы, всех классических тем философии XX века.

Диалог — разговор двух или более лиц, процесс их общения и взаимодействия. Философская концепция диалога предполагает межсубъектное общение, единение сознаний на метафизическом уровне взамен гносеологической структуры «субъект — объект».

Создание философских систем, устремленных к единству и единственности понятия, противоречило диалогическому мышлению. Если европейской ментальности в целом присуще четкое разделение функций субъекта и объекта: для субъекта — быть активным, познающим, воспринимающим; для объекта — быть познаваемым, воспринимаемым, зависимым от активности субъекта, — то Бубер предлагает взамен этой установки некую би-субъектную коммуникацию, где объект предстает как равноправный партнер, собеседник, друг.

В экзистенциализме бытие рассматривается именно в качестве человеческого существования, существование человека изначально онтологично. В философии Бубера бытие предстает как диалог. Центральная идея учения Бубера — бытие как диалог между Богом и человеком, человеком и миром, человеком и человеком. Диалог созидателен и спасителен, когда он осуществляется при посредстве Бога, его заповедей, нравственности и любви. Именно в диалоге с человеком и миром Бог реализует свою божественную сущность.

Мартин Бубер считал, что конвенциональные установки мышления и языка усугубляют отчуждение. Основание критики существующих систем понятий и категорий, по Буберу, — не разум, логика, их социальное применение или чувствен-



ный опыт, но экзистенциальный опыт индивида в его соприкосновении с миром. По мнению Бубера, существует внутренняя пропасть между нашими понятиями и критериями и основным человеческим опытом, который они должны выражать. Бубер также сомневался в способности общепринятого языка выражать фундаментальную природу действительности.

Основные категориальные пары в философии Бубера, «Я — Ты» и «Я — Оно» стали инструментом понимания фундаментального кризиса жизни современного человека.

В результате уничтожения органических форм сообщества и растущего давления технологии современный человек, согласно Буберу, потерял способность контакта с фундаментальным уровнем собственного опыта.

В книге «Я и Ты» Мартин Бубер обращает внимание на то, что существуют два подхода к бытию, к миру. Один из них — рационалистически-сциентистский, который он также называет «функциональным» и «ориентирующим», где мы смотрим на мир как на скопление предметов и орудий, которые так или иначе могут служить нашим целям и интересам. Этот подход характерен для естествознания и обыденного сознания — он позволяет нам создавать упорядоченное мироощущение и ориентироваться в мире. Для того чтобы пользоваться предметом, мы должны указать его место среди других предметов. Таким образом, мы помещаем предмет в то или иное пространство и время, в те или иные причинно-следственные связи. По Буберу, когда мы говорим о физическом мире, о пространственно-временной структуре, о законе причинности, — мы подчиняемся установке Я — Оно и используем соответствующий этой установке язык. Подход Я — Оно возможен как в отношении мира вещей, так и к людям и даже к Богу.

Но возможен и иной подход — подход, при котором понятия пространства, времени и причинности оказываются совершенно бессмысленными. Этот подход Бубер называет актуализирующим, встречающим, личностным, диалогическим. Мы можем обращаться к предметам, людям и Богу как к Ты, как будто перед нами живое существо, личность, более того — друг. Я и Ты при этом вступают в онтологический диалог. Мир в таком случае предстает совершенно отличным от мира Оно и несоизмеримым с ним. Субъект как бы пре-

вращает объект в личность, объект зависит от субъекта так же, как и субъект от объекта. Власть анализа структур принадлежит научному, предметному подходу. В том же случае, когда мы хотим изучить два бытия, две субстанции и их взаимоотношения в подходе Я — Ты, мы изымаем эти субстанции из мира Оно. Так же, как каждая субстанция становится объектом, вещью при подходе Я — Оно, точно так же она может стать партнером, собеседником при подходе Я — Ты.

Идея абсолютной равнозначимости Я и Ты — субъекта и объекта — это и есть открытие Мартина Бубера. Именно у Бубера диалогизм становится онтологическим, именно он разрабатывает учение о встрече и диалоге с наибольшей обстоятельностью.

Немецкая классическая философия раскрывала богатейший мир человеческой субъективности, но субъект в этой философии почти всегда самотождествен и самодостаточен в своей субъективности, а объект самотождествен и самодостаточен в своей объективности. Субъектно-объектное отношение почти исключает равноправие сторон, ибо разум направлен на познание вещи, объекта, чужого мира, зависящего от активности субъекта.

Важное значение Мартин Бубер придавал проблеме времени. Настоящее время присуще только Я — Ты, в отличие от Я — Оно. Физическое время символизирует в экзистенциализме неподлинное, отчужденное существование, подчиненность человека чуждой ему логике внешнего мира, машинной цивилизации, технологическим императивам. Субъективное же время в экзистенциализме (а также в «философии жизни») носит название «временности» (темпоральности) или «длительности» и определяет уровень подлинности человеческого существования. Сама проблема времени в данном случае возникает именно в связи с отчуждением и поисками аутентичного бытия человека. Ж.-П. Сартр и М. Хайдеггер большое значение придавали именно способности человека отрешиться от объективного времени и войти в поле человеческого существования, в котором открываются и тайна времени, и смысл свободы. Аутентичность, по их мнению, невозможна в потоке объективного времени, она возможна лишь в поле экзистенции, которая генерируется антиципацией смерти, заботой, страхом, — то есть временностью.

Бубер опирался на учение А. Бергсона о длительности, он указывал на то, что наше Я, которое длится чисто качественно, исключает какие бы то ни было количественные различия. Это последовательность состояний сознания, из которых каждое возвещает то, что за ним следует, и содержит то, что ему предшествует. Техническое же, объективное время мы сами образуем при помощи интеллекта и памяти. На самом деле следующие друг за другом состояния неделимы и непрерывны, в этом состоит их длительность. Настоящее не мимолетно, не преходяще: оно присутствует и длится. Объект же не есть длительность, он есть застой и прекращение, оцепенелость и оторванность, отсутствие отношения и бытия в настоящем.

Наука и интеллект действуют по принципу подобия, и в силу этого они не способны не только творить, но даже открывать новое, не способны постичь уникальность единичного. Они способны только по-новому группировать старые элементы. А это означает, что они имеют дело лишь с фиксированным и мертвым, с прошлым, но не с настоящим.

Как не существует физического времени и причинности в отношении Я — Ты, так же не существует и материального пространства, — отношение перемещается из материального в эмоциональное пространство. Каждое отношение Я — Ты как бы вращается вокруг центра, где встречаются все линии этих отношений — в Вечном Ты, в Боге. «Мир Оно находится в контексте пространства, времени и причинности. Мир Ты — вне контекста пространства, времени и причинности», — писал Бубер<sup>1</sup>.

Мартин Бубер особенно подчеркивает невозможность интеллектуальной рефлексии внутри отношения Я — Ты. Я, которое говорит «Ты», ни одна частичка Я не может остаться сторонним наблюдателем, созерцателем. Невозможно вообще говорить о Ты, можно только обращаться к Ты. Ты — это цель в себе и не нуждается в том, чтобы быть опосредованным опытом, идеей, воображением.

При обращении Ты внезапно возникает целостность, интегративность образа, а не вещь среди вещей. Бубер выделяет три вида отношений Я — Ты в мире. Человек может относиться как к Ты к природе, к другим людям и к духовным субстанциям.

---

<sup>1</sup> Бубер М. Я и Ты. — М.: Высшая школа, 1993. — С. 23.

Наиболее важным в мире Буберу представлялось отношение Я — Ты между человеком и человеком. Именно здесь возникает аутентичный контакт, способствующий самораскрытию личности.

Отношение Я — Ты всегда сопровождается любовью. Любовь в данном случае определяется как ответственность Я за Ты, ощущение того, что они необходимы друг другу. Любовь также выступает как интенциональность, направленность отношения Я — Ты.

Есть еще один важный момент в буберовской концепции диалога Я и Ты, так называемый «парадокс благодати». Под благодатью понимается сила, ниспосылаемая человеку свыше для преодоления его греховности и слабости и достижения спасения. Инициатива исходит не от человека. Человек пассивен перед благодатью. А у Бубера Я не может встретить Ты посредством поиска, но не может встретить Ты и без поисков. «Ты встречает меня через благодать, но не я обретаю его посредством поисков», — пишет философ<sup>2</sup>. И в то же время без поисков, без внутреннего стремления Я также не может встретить Ты.

Говоря «Ты», мы преодолеваем мир опыта и входим в мир отношения. В данном случае опыт Бубер понимает как интеллектуальное постижение субъектом объекта, овладение объектом. В мире Я — Оно субъект воспринимает, оценивает, упорядочивает, «присваивает», использует объект. Человек в данном случае отделен от бытия антитезой «субъект — объект». Только через взаимодействие человек становится Я.

Диалог есть радикальный опыт инаковости Другого, признание этого Другого «своим иным», узнавание Другого, «наделенного голосом»: голосом является присутствие, голосом может быть и молчание. Онтология точнее всего может быть определена как состояние между, состояние отношения, того, на что можно указать, но что нельзя целиком понять, находясь вне встречи, в которой это состояние себя проявляет.

Бергсон противопоставлял интеллекту интуицию, которая представляет высший и абсолютный род симпатического познания, это род интеллектуальной симпатии, путем кото-

<sup>2</sup> Там же. — С. 38.

рой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого<sup>3</sup>.

Интуиция — непосредственное постижение сущности вещей. Она постигает реальность как жизнь, а не как механический образ жизни. Ее условие — отказ от форм логического мышления и прежде всего от логики понятийного мышления.

Знание означает не интеллектуальное постижение, а непосредственный контакт, диалог, в котором взаимность обязательна. Бубер постоянно подчеркивает неопосредованность отношения Я — Ты. «Никакая абстракция, никакая интеллектуальная рефлексия и никакая фантазия не стоят между Я и Ты»<sup>4</sup>. В философии Бубера представлена направленность на онтологию, а не на гносеологию. «Отношение бытия к бытию имеется в виду в истинном познании, где существуют Я и Ты»<sup>5</sup>. Основной момент для Бубера не познание (даже в виде общения), а взаимодействие человека и бытия. «Диалогический принцип является онтологическим, так как имеет дело с основным отношением между человеком и бытием»<sup>6</sup>.

Трагедия человека в том, считает он, что человек не может постоянно жить в мире Ты.

Господство Оно и забвение Ты в современном мире представляется Мартину Буберу синонимом отчуждения.

Отчуждение, господствующее в мире, ощущается и описывается многими течениями современной философии. В самом общем виде отчуждение можно определить как отношение между субъектом и его функцией, складывающееся в результате разрыва их изначального единства. Это отношение ведет к обеднению природы субъекта и изменению, извращению, перерождению природы отчужденной функции.

В сочинениях многих философов экзистенциального направления в качестве враждебного человеку рассматривается всякое опредмечивание, неизбежно осуществляемое людьми

---

<sup>3</sup> См.: Бергсон А. Собр. соч. — Т. 1—5. — СПб.: Семенов, 1901—1914.

<sup>4</sup> Бубер М. Я и Ты. — С. 101.

<sup>5</sup> Там же. — С. 57.

<sup>6</sup> Там же. — С. 121.

в процессе их деятельности и превращающее результаты этой деятельности, а также всех людей, в нечто «вещное», ущербное, чуждое самим себе. Иначе говоря, сам предметный мир человека таков, что он несет отчуждение.

В книге «Проблема человека» Мартин Бубер пишет:

История человеческого духа показала нам, как человек становится все более и более одиноким, то есть ощущает себя один на один с миром, который сделался для него чуждым и неприятным; он не способен теперь ни выстоять перед формами, в которых является наличное бытие мира, ни встретиться с ними подлинным образом. Этот человек — такой, каким мы представляем его себе по Августину, Паскалю и Кьеркегору — ищет то, что не включено в мир, то есть ту одинокую, как и он, божественную форму бытия, с которой можно общаться. Не замечая мира, он стремится к ней. Но мы видели также, что от каждой эпохи одиночества к следующей эпохе одиночества тянется один и тот же путь, это означает, что в каждую новую эпоху одиночество все холоднее и суровее, а спастись от него все труднее. И, наконец, человек приходит в такое изнеможение, когда и тянуться к божественной форме изнутри своего одиночества нет сил. Вот на чем основываются слова Ницше «Бог мертв»<sup>7</sup>.

Бубер, как и Ницше, считал, что для аутентичного существования мы должны выйти за пределы рационального мышления. Через определение наших отношений к другим людям и к природе в рациональных, целеполагающих категориях, мы убиваем жизненные силы и творческие порывы внутри нас, усиливая таким образом отчуждение.

Как чужестранец, индивид в современном обществе, обеспокоенный бессмысленностью своего существования, осознает окружающий его хаос и пропасть между предметом и предметом, между человеком и человеком, между человеком и Богом. Оглушенный этим отчуждением, человек ищет утешения в научном, рационализированном мировоззрении. Используя такие категории, как пространство и время, личность пытается смягчить, облегчить, преодолеть отчуждение, ориентируясь в реальности. Социальные институты и структуры тоже помогают смягчить отчуждение. «Инструменталистский этос» дает только иллюзию снятия отчуждения.

<sup>7</sup> Бубер М. Проблема человека. — М.: Высшая школа, 1993. — С. 122..

Человек сталкивается с ужасающим фактом, что он является творцом порабошающих его демонов. Вопрос одновременно о его силе и бессилии перед ними есть вопрос человеческого бытия, который в данном случае получает сугубо практическое значение<sup>8</sup>.

В конечном счете Бубер как религиозный мыслитель находит корень отчуждения в отдалении от Бога. Бог как Вечное Ты есть источник всех отношений Я — Ты в мире.

Примечательно, что в философии XX века концепции диалога создаются именно в связи с проблемой отчуждения. Драма познания заключается в том, что «геометрический» разум теряет себя. С одной стороны, диалогическое мышление кажется альтернативой манипулированию миром, к которому сводится все разнообразие отношений субъекта и объекта, описываемое в европейской философии Нового времени, поскольку диалог обнаруживает уровни сознания, к познанию несводимые и в философии Нового времени не описывавшиеся. С другой стороны, отчуждение, избавлением от которого обещает стать диалог, оказывается условием завязывания диалога, условием его существования и в этом смысле может быть устранено только вместе с диалогом.

В связи с этим возникает необходимость определить одно из важнейших понятий философии Мартина Бубера — понятие «Другого». Другой — то, что не есть Я, иное по отношению ко мне, и в то же время подобное мне, равный мне субъект, обладающий свойствами личности.

В европейской классической философии, как она складывалась на протяжении веков, практически нет понятия Другого, теоретический мир чужд пониманию Другого в его реальной сущности. Разум отвлекается от всего индивидуального, случайного, преходящего. Поэтому коммуникация двух субъектов здесь непременно предполагает нечто дополнительное, безличное — «абсолютную идею», «мировой дух» и т. д. Однако именно гегелевское понятие «свое иное» и категория «не-Я» философии Фихте послужили методологическим основанием для современного философского понимания категории «Другого».

Лишь в постклассической европейской философии появляются условия для подлинного понимания категории Дру-

<sup>8</sup> Бубер М. Я и Ты. — С. 32.

гого. Когда разум перестает быть всеильным и самодовлеющим, охватывающим мир системами своих отвлеченных концептов, когда на смену декартовскому «я мыслю» приходит «я существую» или «мы существуем», тогда Другой через intersубъективность, через отношение двух субъектов предстает во всей своей уникальности и единичности.

Ключевым здесь становится гуссерлевское понятие intersубъективности. Intersубъективность — это структура субъекта, отвечающая факту индивидуальной множественности субъектов и выступающая основой их общности и коммуникации. В феноменологии Э. Гуссерля intersубъективность исследуется через раскрытие имплицитных и эксплицитных интенциональностей, в которых трансцендентальное Я удостоверяется в существовании и опыте Другого. Механизм опыта Другого определяется временным характером бытия-сознания: Другой во мне самом получает значимость через мои собственные воспоминания самого себя.

Одна из главных особенностей современной философской мысли состоит в появлении таких форм экзистенциализма, которые ставят в центр не индивидуума наедине с собой и с миром, но человека с человеком. Некоторые экзистенциалисты (Сартр, Хайдеггер) изолируют человека. Другие, например К. Ясперс уделяют много внимания проблеме коммуникации, но Бубер сам вопрос межличностных отношений рассматривает как самую реальную жизнь, суть которой состоит во встрече Я и Ты.

Решение Бубером проблемы отношения Я — Другой отличается от концепций экзистенциализма, выраженного Хайдеггером и Сартром и от взглядов предтечи экзистенциализма С. Кьеркегора. По мнению Бубера, Я ничего не может сказать о себе, не соотнося себя с Другим. Монологической традиции философского познания Бубер противопоставляет диалогическую.

Исходным пунктом построения онтологии для Сартра оказывается его теория феномена (вытекающая из гносеологии Гуссерля), цель которой — преодолеть недостаток как материализма, так и идеализма, которые, по его мнению, дуалистически решают вопрос о соотношении сознания и мира. Феноменология, по мнению Сартра, — единственная философия, способная преодолеть дуализм внешнего и внутреннего, потенции и акта, явления и сущности. Это означа-



ет, что и реальность сознания (субъективность) и внешний мир сводятся к единственной форме их существования — к феноменальному бытию.

Серия феноменальных проявлений исчерпывает само бытие. За пеленой феноменов, которую традиционная идеалистическая философия рассматривала как передний план бытия и сквозь которую в соответствии с познавательным императивом следовало прорваться к сущности, не располагается согласно экзистенциализму и феноменологии никакая подлежащая познанию реальность. Сущности как чего-то отличного от феномена, по Сартру, не существует. Можно говорить лишь о смысле феномена, который предполагает прежде всего его соотнесенность с оценивающим или прагматически ориентированным сознанием.

Но сведение внешней реальности к сериям феноменов еще не дает выхода к бытию. В соответствии с экзистенциалистской теорией бытия за завесой феноменов, подлежащих описанию, располагается трансфеноменальное бытие — нерасчлененная реальность сущего, его иррациональный корень. У Сартра сознание связывается с феноменальным бытием не познавательным отношением, но непосредственно — через скуку, тошноту, тревогу и т. д. Само описание связи сознания с внешним миром в терминах «субъект — объект» (что и было условием познаваемости сознания и внешнего мира, согласно классическому рационализму) отрицается Сартром. Расколотость сознания на субъект и объект рассматривается им как гносеологический пережиток всей прежней философии, который необходимо преодолеть. За сознанием признается измерение трансфеноменального бытия.

В книге «Бытие и ничто» Сартр определяет сознание как «для себя бытие», а то, что внешне сознанию, «иное» по отношению к сознанию — как «в себе бытие». По отношению к «в себе бытию» сознание предстает как «ничто». Сознание («ничто») выполняет неантисципирующую функцию в отношении «в себе бытия». Но одновременно человеческая реальность есть «страсть бытия». Эта страсть — поиск самодостаточности, в которой пребывают декартовский Бог или Спинозовская субстанция, она означает попытку слияния изначально разобщенных регионов бытия — «в-себе-для-себя-бытие». Но такой синтез невозможен, потому что «для себя бытие» всегда равно «ничто».

В отношении к другому Я индивидуальное сознание выступает, по Сартру, в модусе «бытия для другого». Но «бытие для другого» не является онтологической структурой «для себя бытия». Равная «ничто» субъективность не содержит в себе никаких ресурсов для продуцирования положительной связи с чем бы то ни было внешним по отношению к ней. Извечная попытка синтеза «в-себе-для-себя-бытия» терпит крах. Эта онтологическая схема проецируется Сартром на материал психического, на уровень развертывания межличностных отношений.

Первичное отношение сознания к другому Я — это чистое и простое отрицание. Как «для себя бытие» определило себя негативно по отношению к «в себе бытию», оно точно так же находит Другого как «не являющегося мною». Порождая ответное отрицание со стороны другого Я, сознание человека Сартра вступает в борьбу, которая первоначально протекает как изнурительная борьба взглядов. Взгляд Другого сообщает «для себя бытию» статус «в себе бытия». Другое Я превращает меня в объект рассмотрения, отчуждая тем самым мой мир и мои возможности, привносит в мой мир «то, чего я не хотел». Сартр пишет в «Бытии и ничто», что Другой, Другие — это «смерть моих возможностей». «Присутствие Другого для меня и меня для Другого есть объективность»<sup>9</sup>. «Окаменение» под взглядом Другого — сокровенный смысл мифа о Медузе, считает Сартр.

В случае низведенности взглядом Другого до «голой» объективности, человек Сартра переживает эмоционально-негативное чувство стыда, — гнева, направленного на самого себя. Стыд оказывается мирским, психологизированным вариантом страха, коренящегося в первородном грехе и описанного Кьеркегором в «Понятии страха». Такое толкование тем более справедливо, считает Сартр, что изначальный стыд имеет своим источником «абсолютный взгляд» — Бога, понятие Другого, доведенное до абсолюта. В религиозном чувстве отношения к Богу стыд является добровольным увечечением своей «объективности» перед лицом «абсолютного взгляда» Бога. Стыд перед Богом есть признание своей вечной объектности перед субъектом.

<sup>9</sup> Там же. — С. 13.

Мартин Бубер объясняет невозможность коммуникации у Сартра его отношением к миру («в себе бытию») и к человеку как Оно. У Бубера же Другой, Другие принимают форму Ты, без которого Я не может существовать. «Только через Ты человек становится Я»<sup>10</sup>.

Для Бубера Другой, Другие — это не только люди, но и растения, животные, произведения человеческого духа, Бог...

Но главное все-таки для Бубера — отношение между человеком и человеком. Он много раз повторял, что одно из главных заблуждений человечества — это вера в то, что дух внутри нас, тогда как он — между нами, между Я и Ты.

Выдающийся французский философ, религиозный экзистенциалист Габриэль Марсель в разработке проблем коммуникации и диалога перенес классический акцент философского рассмотрения с познания на сопричастность. Марсель вводит понятие таинства, призванное описать взаимоотношение Я и не-Я в противоположность рационалистическому отношению к миру как к проблеме. Таинство не противопоставляет субъект объекту, Я — не-Я, познающее — познаваемому. Традиционные субъект и объект познания предстают как переживающее и переживаемое. Таинство включает, вовлекает человеческое существование, слизает воедино Я и не-Я, выводит за границы созерцательности, стирает грань между *вне меня* и *во мне*. Свойственная таинству сопричастность приводит к надрациональному единству субъекта и объекта, невыразимому в понятиях и словах. Место вещных отношений занимает интерсубъективность, прообразом которой, естественно, служит не отношение субъекта к объекту, а межсубъектная коммуникация, отношение Я к Ты. Объективная реальность уступает место второму лицу. Габриэль Марсель пишет, что фундаментальное различие между «проблемой» и «таинством» состоит в том, что, сталкиваясь с проблемой, ее можно обнаружить, охватить и разрешить, а таинство есть нечто, во что человек сам вовлечен, поэтому оно мыслится как сфера, в которой теряется смысл различия «во мне» и «предо мной».

Исключаются и причинно-следственные отношения наряду с другими формами субъектно-объектных отношений. На их место приходят вера, любовь, привязанность, вер-

<sup>10</sup> Там же. — С. 55.

ность, ответственность, уважение. «Быть — это быть любимым», — считает Марсель<sup>11</sup>.

Интерсубъективность распространяется не только на отношения между людьми, но на все отношения вообще. Отношение к природным вещам устанавливается по образу и подобию интерсубъективной эмоциональности. Удивление, восхищение, причастность — основные характеристики «бытия в мире» Марселя. Интерсубъективность существует априори в глубине каждого из нас, а не только проявляется в отношениях между индивидами. Это основной переход Марселя от антропологии к теологии: явления природы в качестве творений не ведут в царство безличного, а служат для человека одним из источников восхищения их творцом, опосредствуют переход к абсолютной личности, к Божественному Ты.

Любовь к людям, с точки зрения Марселя, покоится на любви к Богу и отношении к другим людям как к детям Божиим; братство людей — это братство во Христе, а мир в целом — не более чем связующее звено коммуникации с его творцом, как и другие Ты, приобщающие Я к Абсолютному Ты. Отношение человека к Богу имеет тот же интерсубъективный, эмоциональный, интимный характер и основывается на вере, надежде, преклонении, не нуждаясь в логических аргументах и рациональном обосновании. Бог для Марселя — это Высшее Ты, а не представление, не объект познания. Он не требует и не допускает доказательства. Марсель считает, что Бог, смерть которого провозгласил Ницше, — это Бог-перводвигатель, Бог аристотелевско-томистской традиции... Отношение к миру как к Ты — модус бытия, а к миру как Оно — модус обладания.

Фундаментальная данность человеческого существования — это человек с человеком. Только в том случае, когда индивидуум осознает Другого как свою собственную инаковость и когда на основе этого он попытается проникнуть в Другого, — только тогда он сможет разорвать замкнутый круг одиночества...

В философии Бубера термины Я и Ты не имеют иного значения, кроме как по отношению друг к другу. Нет «Я в себе» и «Ты в себе». А истина бытия как раз между ними,

<sup>11</sup> *Марсель Г.* Быть и иметь. — Новочеркасск: Сагуна, 1995. — С. 43.

между Я и Ты. Быть между — это основная и высшая структура бытия. Главное в человеческом существовании — обращаться, взывать к Другому и отвечать на зов Другого. Значение человеческого существования открывается только в том случае, когда человек обращается к Другому и Другой отвечает ему. Причем отношение Я — Ты существует, то есть оно взаимно даже в том случае, если человек, которому Я говорю «Ты», не осознает этого в своем опыте.

Концепция Левинаса во многом родственна учению Бубера. Онтологию Хайдеггера и Сартра Левинас подвергает критике, поскольку у обоих мыслителей, по его мнению, драма существования определяется лишь диалектикой бытия и ничто. Левинас противопоставляет этой диалектике напряженность отношения между анонимным, безличностным существованием имманентно-замкнутого Я и личностным способом бытия; последний, по мнению французского философа, — в признании бытия Другого. Именно проблема Другого становится центральной в учении Левинаса. Отношение лицом к лицу он заимствует из библейской традиции, которая получает современную трактовку. Трансцендирующая активность субъекта, по мнению Левинаса, не выводится из отношения человека к бытию; знание и познание также не проливают свет на трансцендирование. Опыт общения возникает не из стремления к знанию или обладанию, а из особого состояния близости одной субъективности к другой. Этот опыт возник до субъектно-объектных отношений, тогда, когда в естественном вздохе одного человека другой человек впервые и с удивлением услышал призыв выслушать его, понять и совместно оберегать бытие. Это удивление и было выходом «за-пределы-себя», трансцендированием. Человеческое общение — это близость близкого, ответная реакция на его рану, оскорбление, травлю; такой опыт возможен благодаря изначальной способности человека встать на место Другого, заменить его. Близость как основа общения есть непосредственное отношение двух своеобразных субъективностей, она возникает естественно и абсолютно пассивно. Левинас определяет чувство близости как метаонтологическую и металогическую страсть, которой сознание захвачено еще до того, как оно стало образным и понятийным. На уровне изначального опыта близость между Я и Другим конституируется как отношение один-для-другого. Из этого

первоначального опыта близости, не поддающегося никакому контролю, философ выводит практику и познавательную деятельность, мир культуры вообще. Характеризуя отношение Я — Другой, Левинас подчеркивает своеобразие этого взаимодействия, которое строится не по принципу подчинения части целому, угнетенного — угнетателю, но по принципу отношения без отношения, где нет ни отчуждения, ни превосходства, а царствует уважение независимости, своеобразие, уникальности каждого индивида. Для Левинаса безусловно, что именно первоначальная общность людей с ее принципом *человек-для-человека, один-для-другого* должна ориентировать все конкретно-исторические и духовные формы бытия людей.

Человеческое бытие в концепции Ясперса, как и у Хайдеггера, есть всегда «бытие-с» — с другими. Вне коммуникации нет и не может быть свободы. Экзистенция не может быть определена, но может сообщаться с другой экзистенцией, и этого достаточно, чтобы она существовала как реальность, а не как субъективная иллюзия. Коммуникация суть способ и форма бытия разума, вносящего осмысление, просвещение, с одной стороны, и экзистенции, вводящей то же самое бытие, которое должно быть осмыслено, — с другой. Коммуникация — это общение, в котором человек не играет роли, уготованные ему обществом, но открывает, каков сам актер. Экзистенциальная коммуникация Ясперса противоположна массовой коммуникации, в которой личность теряет себя, растворяясь в толпе.

Жизнь, реальность, мир есть совокупность межличностных отношений. Центральный момент этих отношений — любовь, то есть целостная направленность, устремленность чьей-либо жизни и воли к Другому.

В отношении Я и Ты нет мистического единения. Каждый остается собой. Именуя кого-то или что-то, мы как бы отделяем его от себя, обращаемся к нему с просьбой ответить нам. Ты существует для меня, но вместе с тем оно не становится мною, точно так же и Я существую для него, для Ты, но не становлюсь им.

Я отношения Я — Оно отличается от Я отношения Я — Ты. В первом случае Я, считает Бубер, — это индивидуум. Индивидуум является посредством отделения себя от других существностей. Во втором случае Я — личность. Личность являет

себя через контакт, отношение с другими сущностями. Отношение Я — Другой предполагает отношения Я — Другие, то есть выход в социальный мир.

Важнейшим фрагментом опыта индивидуального сознания является опыт коллективного мы-субъекта и мы-объекта. Коллективное *мы* имеет, по Сартру, две различные формы существования. Если оно воспроизводит ситуацию бытия разглядывающего субъекта, возникает мы-субъект, если же речь идет о бытии разглядываемого Другого, то в этом случае присутствует мы-объект. Так же как для возникновения чувства стыда (эмоционального эквивалента объективности) необходим взгляд Другого, так и для появления коллективного мы-объекта необходимо, чтобы в отношении Я — Другой вмешался третий.

Носитель отчуждения моего Я и Я Другого — третий — превращает мои возможности и возможности Другого в мертвые возможности. В результате Я обнаруживает, что оно вместе с другим фигурирует в качестве эквивалентных и солидарных структур. Сознание мы-объекта возникает лишь в случае принятия на себя структуры *они*, в модусе которой мы-объект и фигурирует в глазах третьего. Это означает добровольное принятие на себя состояния объектности. Поэтому опыт мы-объекта психологически соответствует переживаемому чувству унижения, немощи — чувству стыда.

У Бубера социальная общность выступает как Ты, а не как мы-объект. Сущность социальных отношений не онтологический конфликт, а онтологический союз, диалог. Единичность и общность суть одно и то же. Тот, кто целен, аутентичен в своей индивидуальности, выходит за пределы своей самости. Отвечая на зов Другого, он как бы отвечает самому себе. И это царство Другого включает соседа, партнера — каждодневное естественное окружение человека. Так личность проверяет себя в своей жизни Другим. Человек включает себя в сообщество. Настоящий индивидуализм, утверждение уникальности каждой личности — это величайшая цель человека. Именно идя к этой цели, он осуществляет свою связь с сообществом и Богом. Бог, Вечное Ты, просвечивает в каждом отдельном отношении Я — Ты в сообществе. Но для сообщества мало, чтобы люди относились друг к другу как к Ты. Человек не только к каждому члену сообщества, но и к сообществу в целом должен относиться как к Ты.

При обсуждении вопроса взаимоотношения личности и общества существует две крайности. Либо человек чувствует себя покинутым, нежеланным ребенком мира. Первая реакция на это ужасное положение — индивидуализм, попытка уйти в себя. Вторая реакция — коллективизм, стремление человека раствориться в Мы. Но индивидуализм видит человека только в отношении к самому себе, коллективизм же не видит человека вообще, а видит только общество.

Бубер, исходя из диалогичности человека, отвергает как индивидуализм, так и коллективизм в качестве ложных альтернатив и предлагает некий третий путь. Не индивид как таковой и не социальный институт есть основа человеческого существования. Человек в изоляции и человек в безличном коллективе в обоих случаях отчужден, неаутентичен. Основа всего — человек с человеком, отношение Я — Ты между ними. В отчужденной коммуникации под вопрос ставятся, по мнению Бубера, личность и истина. Личность стала сомнительной через коллективизм, а истина — через политизацию.

Необходимы, по Буберу, неколлективизированный индивид и неполитизированная истина. Вечная истина открывается человеку в общении с Другим.

Кьеркегор отрицает пантеистический мистицизм, в котором самость теряется и растворяется в Боге, в котором человек не может больше сказать Я или Бог, человек не может больше верить, служить, повиноваться, любить, так как такое возможно только между Я и Ты. Человек может стать целостным и подлинным Единичным только через сущностное отношение к Другому. Но Кьеркегор ограничивает это сущностное отношение только Богом. В конечном счете он знает реальность Бога и отношения к нему; знает, что такое любовь и преданность, знает, что не должно быть любви к себе, самолюбования. Когда некто становится Единичным, он должен быть готовым и способным повиноваться. Каждый человек может и должен, согласно Кьеркегору, стать Единичным.

Человек доказывает истину экзистенциально, — живя в своем личностном существовании, которое Бог положил ему.

У Кьеркегора отношение человека к Богу — исключительно, уникально, сущностно. Бубер отрицает кьеркегоровское презрение к жизни, исключение всякого Другого во



имя Бога. Бубер пишет, что мы должны видеть мир не противостоящим Богу и не растворенным в нем, но видеть Бога через мир. Для него единичный не тот, кто имеет дело исключительно с Богом, а тот, для кого реальность его исключительного отношения с Богом включает и объемлет отношение ко всему Другому. К Другому относится и общество, та самая толпа Кьеркегора, с которой необходимо жить и которую нужно попытаться сделать Ты.

Главной задачей Бубера было не создать новую философскую систему, а достучаться до конкретных людей, страдающих от отчуждения. Его слова были обращены к обычному человеку в повседневной ситуации. Бубер полагал, что если открыть людям истину их существования, если разбудить их, то концептуальный, языковой, мыслительный и социальный процессы, порождающие отчуждение, будут устранены. Его главной задачей было изменять способы человеческого мышления и общения, чтобы открыть возможность альтернативного, неотчужденного способа жизни. Для этого необходимо было найти способ беседы с людьми о том, что стало для них чуждо. Бубер хотел достучаться до каждого человека, запертого в холодных, давящих условиях современного общества, и вывести его из этого состояния.

Люди могут и должны трансформировать мир Оно в мир Ты. Мир Оно не зло сам по себе. Суть в том, чтобы мир Оно не был единственным.

Общественная жизнь может строиться по тем же принципам личностного подхода. Каждый должен чувствовать себя вовлеченным в отношение с Другим. Мир Ты открывается в повседневной жизни, когда художник говорит, что вложил в это произведение свою жизнь. Руководитель большого учреждения также может жить жизнью диалога. Когда он перестанет думать о бизнесе в терминах баланса и механических сил и осознает свое дело как человеческую, личностную, взаимную связь, когда такое случится, — руководитель станет думать о людях, работающих в его учреждении, как о личностях, как о Ты. Учитель, священник, психотерапевт и даже государственный чиновник могут и должны жить жизнью диалога, чтобы лучше выполнять свои задачи.

Диалогизм Бубера универсален. Из онтологического плана он переходит в гносеологический, психологический, социальный, культурный.

# Творчество: экзистенция, интуиция, иллюзия

Е. А. ЧЕКУШИНА

## ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА В РОССИИ И ВО ФРАНЦИИ

### I. Россия. Бердяев

О земле и о Небе, ибо Небо реально.

#### *1. Существование творчества в мире объективном и субъектном*

**Ф**илософия Бердяева очень неоднозначна, как метафорично выразился о нем А. Белый: «...Мировоззрение Бердяева мне виделось станцией, через которую лупят весь день поезда, подъезжающие с разных путей...» И уж во всяком случае, она не монотеистична — не было у Бердяева строгости и четкости, присущих русской церкви, была внутренняя свобода русских церковных старцев, которые позволяли себе нарушать канон, которые превозносили не Бога Единого, но законы человеческой души, и голос ее пытались расслышать... Вот уж первые субъективисты...

Тем не менее при попытке сформулировать единую основу философии Бердяева «Философский энциклопедический словарь», например, выделяет некую «дуалистическую картину реальности, в которой взаимно противопоставляются два ряда начал: свобода, дух (Бог), ноумен, субъект (личность, "Я") — с одной стороны, необходимость, мир, феномен, объект — с другой. Оба ряда характеризуют два различных рода реальности, взаимодействующие

щих между собой»<sup>1</sup>. С точки зрения проблемы творчества — разьединение это также важно, так как творчество в этом контексте выступает как мостик между двумя мирами, весьма важная спайка разнородных по природе своей субстанций.

Мир предметный и объективный (объективированный, наполненный недвижимыми и безвольными объектами) скован законом необходимости, восприятие его Бердяевым имеет некоторый библейский подтекст, он «выражает у Бердяева идею “падшего” характера здешнего бытия, восходящую к раннехристианской и гностической мысли. В “падшем” мире результаты действия, самовыражения духа в субъекте принимают форму мертвых продуктов, объектов, отчужденных от субъекта»<sup>2</sup>. Действительно, есть в этом что-то от скорбного изгнания первых людей из рая, подчиненного им, где они по праву рождения были «венцами творения», в мир жесткий и жестокий, где ничто не зависит от них. Но есть и отчаяние субъективистов, пришедшее в XX веке на смену бравурному шествию последователей всемогущей науки — без страха и упрека взрезающих жаб, послушно органически умирающих без остатка и уверенных в том, что земной мир состоит на службе у человека. Но, тем не менее, объективированный мир Бердяева не так безнадежен, как мир солипсистов: объективации «противостоит в мире творчество, преодолевающее отчуждение и внеположность объектов человеку: творящий субъект включает мир в себя, в свою внутреннюю жизнь, открытую для свободы, и тем преобразует его. И хотя результаты творческого акта впоследствии окажутся в сфере объективации, сам он есть акт свободы, прорыв духа в объектный феноменальный мир»<sup>3</sup>.

Таким образом, кристаллизуется функция творчества в контексте мысли о противостоянии двух миров — как уже было сказано выше, творчество помогает соединить их, помогает человеку смириться с его существованием по не зависящим от него законам через приручение, поглощение объективированного мира внутрь себя — и там уже развертыванию своих, гармонических законов.

---

<sup>1</sup> Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия, 1989. — С. 54.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. — С. 55.

Бердяев назначает творчеству функцию антроподицеи, оправдания человека за его первородный грех, возвышение его над ветхим законом. Конечно, оправдывать человечество (как и Бога в теодицее, чем эгоистичные люди занимались гораздо чаще) необходимо прежде всего пред лицом самого человека — ибо нет хуже плена, чем сознание своей ущербности, бесправности и несвободы от собственной вины. По большому счету вся антроподицея Бердяева сводится к дарованию человеку экзистенциальной свободы — свободы от предопределенности, высшего предначертания, божественного наказания и Закона... Да, Бердяев как истый экзистенциалист еще успеет убить Бога, впрочем, тут же сделав вид, что, во-первых, так и было, а во-вторых ОН до сих пор «живеет всех живых»... Но сейчас вернемся к противоположенности миров и преодолению ее через творчество. По-христиански, Бердяев в принципе видит в самой необходимости преодоления справедливость и промысел Божий: «Через героический дуализм, через противопоставление божественного и “мирского” входит человек в монизм Божественной жизни. Все в мире должно быть имманентно вознесено на крест. Так осуществляется божественное развитие, божественное творчество. Все внешнее становится внутренним»<sup>4</sup>. И в общем-то страдание человека в объективированном мире — это не только его крест, но и его терновый венец — корона царя человеческого, пропуск в райские кущи, то, что дает ему превосходство над изначально гармоническими природными тварями, рожденными в этом мире, довольными им и пребывавшими в нем навеки. По мнению Н. А. Бердяева, человек есть «разрыв в природном мире», он — существо парадоксальное, двойственное, трагическое и противоречивое и понять его можно только в отношении того, что выше его самого — в отношении к Богу. Зачастую творчество именно и рассматривается Бердяевым как молитва, обращение к трансцендентному, интуитивное добавление в мир чего-то нового из этих неземных глубин (а иначе откуда бы новому взяться, как не из *Ungrund*, первоначальной бездны, из которой, по Бердяеву, произошло вообще все в начале начал).

<sup>4</sup> Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. — Т. 1. — М.: Искусство, 1994. — С. 45.

И все-таки, возвращаясь к скорбной юдоли, понимаешь — трансцендентное знание приходит к нам Оттуда, но остается с нами, в нас как в промежуточном, пограничном месте навеки — ему заказан путь вовне, в объективированный мир. Вовне появляется всего лишь еще один предмет — книга, картина, нотная запись, однако никто из смертных никогда не узнает, как же хороша была на самом деле идея до ее воплощения. Они увидят лишь оболочку, символ, след новой идеи в мире объективации. Творческий акт спасителен только для самого творца, зрителям он может принести развлечение, но не соприкосновение с трансцендентным. Как для случайного зеваки совершенно втуне прошло Христово распятие.

Чувство красоты — сугубо человеческое, увидеть ее может только человек творческий, и для этого требуется именно творческий порыв. Ведь ощущение красоты — это всегда боль, зов другого мира, отблеск неземной гармонии на земных предметах, отблеск ускользящий, явленный нам только в момент трансцендирования, и, сознавая временность такого явления, мы острее ощущаем красоту. Красота мимолетна, как и творческий экстаз. В этом смысле мне всегда становилось страшно при мысли о рае, — только представить себе — вечный экстаз, волны счастья, которые захлестывают душу, не давая ей остановиться и отрефлексировать на Земле, чем-то похожее на непреходящую истерику напряжение всех душевных сил... Все-таки над образом рая надо еще поработать его адептам.

Парадокс нашего объективированного мира состоит в том, что красоты нет без формы, но форма умерщвляет красоту, так как закрепляет за ней предметность, — и только человек творческий может разбивать эту вещественность, раз за разом освобождая абстрактную мысль. В завершение темы двух миров следует сказать и о том, что в этом общем для экзистенциалистов вопросе Бердяев все же пытался оппонировать атеистическому экзистенциализму. Настаивая на спасительности человеческого творчества для преодоления разрыва объективированного и идеального мира, он подчеркивал, что только творчество, обращенное к Богу и одухотворенное им, может в данном случае спасти. Про тех же, кто настаивает на самодостаточности человека в его демиургической попытке, Бердяев выражался весьма резко:

Охваченные чувством уродства и тошнотворности бытия, они пытаются найти выход в творчестве человека. Но человек для них есть ничтожество и кусок грязи. Как может он быть творцом, откуда найдет силы? Добро само по себе бессильно и не спасает. Но так же бессильно и так же не спасает само по себе творчество в искусстве. Красота не только человечесна, красота богочеловечна. Прохождение через путь исключительного самоутверждения и самодостаточности человека ведет и к гибели красоты<sup>5</sup>.

Таким образом, для Бердяева ценно прежде всего не просто человеческое творчество и человеческая свобода в нем, а сближение таким образом человека с Богом, выполнение высшего божественного предназначения. Здесь мы переходим ко второй базовой теме в философии Бердяева — соотношению человеческой истории на этой земле с Восьмым днем творения, ибо человек призван продолжить дело Божье, и, созданный по подобию Творца, он органически чувствует свою способность и право творить.

## *2. Эпоха человека на земле есть Восьмой день творения*

ТВАРНЫЙ мир есть мир возможностей, это не готовый, законченный, статический мир, в нем должен продолжаться творческий процесс и должен продолжаться через человека. Все возможности должны раскрыться, реализоваться. Поэтому творческое развитие должно понимать в мире как восьмой день творения<sup>6</sup>.

Следует отметить, что в развитии этой мысли (в отличие от рассуждений о человеческой свободе — к вопросу о противоречиях в интенциях Бердяева) совершается именно антроподицея: всего лишь отпущение грехов, но ни в коем случае не возведение человека в степень Бога.

Довольно интересная градация: человек сын Божий, и все его возможности подобны Божественным, но никогда сын не перегонит отца и даже не сравнится с ним. Никогда он не достигнет зрелости и обречен, очевидно, на вечное отрочество — ошибки, страсти, незрелость, порыв и прекрасные

---

<sup>5</sup> Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого. — М., 2003. — С. 453.

<sup>6</sup> Там же. — С. 457.

иллюзии. Впрочем, это совсем неплохо, ведь по большому счету Н. А. Бердяев переводит человека из многовекового состояния раба, то смиряющегося перед неизведанным и строгим законом, то размахивающего палкой, но неизбежно сраженного законом известным, но неумолимым, — в состояние фактически «лендлорда», маленького хозяина своей маленькой духовной земли.

Используя религиозную аналогию (все-таки сам образ — «восьмой день творения» — сугубо библейский, соответственно и мысль эта имеет своим источником не столько внутренний экзистенциальный опыт бытия, сколько внутренний опыт трактовки писания и института церкви в целом), Бердяев проводит параллель между творчеством и духовным подвижничеством, аскетическим умерщвлением плоти. Выходит у него, что физиологическое покаяние гораздо менее угодно Богу, чем духовное и дерзновенное. То есть человек прошлой эпохи, раздавленный виной и Законом, пытался преодолеть мир еще при жизни, перечеркнув если не его законы, то собственные эмоции (главным образом, думаю, желание и, соответственно, фрустрацию). В итоге брэнное действительно переставало волновать его, и этаким овощем, смиренным Ничто, успешный аскет переходил в мир иной, может, даже и не почувствовав разницы, — у него отмирало тело, которым он и так не слишком пользовался при жизни. По большому счету столпник или мученик был подобен смиренной овце, которая, как известно, менее угодна Пастырю даже в товарных количествах, чем та единственная, индивидуалистическая, которая выбрала собственный путь. Бердяев же предлагает заменить смирение и Ничто на Нечто, послушание на инициативу — искусственный путь насильственного отмирания тела на естественное небрежение телесным придатком в экстазе творческого свершения.

При этом Бердяев разделяет все-таки талант, который он понимает как способность человека низводить духовные ценности из мира идей в объективированную реальность (то есть по сути мастерство, умение делать вещи), и гениальность — странный, трагический дар, который может никогда и не вылиться в «мир сей», но всегда пребывает внутри человека как тревога, нездешность, дверь в трансцендентное.

Гениальность — по существу трагична, она не вмещается в «мир» и не принимается «миром». Гениальность не может объективироваться в творчестве дифференцированной культуры, она не относится ни к какой специфической форме культуры, не производит никаких специфических ценностей культуры. В гениальности нет ничего специального, она всегда есть универсальное восприятие вещей, универсальный порыв к иному бытию. Гениальность всегда есть качество человека, а не только художника, ученого, мыслителя и т. п. Гениальность есть особая напряженность целостного духа человека, а не специальный дар. В таланте есть умеренность, он действует в середине культуры с ее «науками и искусствами». В гениальности — всегда безмерность. Ее природа революционна, в ней есть святость жертвенности<sup>7</sup>.

Гениальность и талант, соединенные в одном человеке, дают миру гения — того, кто приближает зрелость души человечества, потому что не только видит иную красоту, но умеет принести ее в мир и оставить другим, хотя бы через символ. По большому счету — гениальность и есть то Божественное дыхание, которое человек воспринял в последний день творения, она свойственна каждому: «потенция гениальности, как и потенция святости, есть у всякого образа и подобия Божьего. Воля к гениальности потому уже возможна, что гениальность есть прежде всего воля, страстная воля к иному бытию»<sup>8</sup>. Но талантливость — это уже собственное приспособление человека к объективированному миру, возможность не только видеть божественное, но привносить его Сюда. Это аналогия явления Христа, несшего божественную истину в земном теле, — высший подвиг не только самому видеть благодать, но делиться ею с земными существами. Поэтому гениальность как дар видения, предусматривает свое подвижничество — труд, навсегда отчаянный, чтобы хоть отблеск передать того сияния, которое видит гений. Признавая подобную крестную (то есть телесную) муку гения — муку рождения нового, ведь рождение со времени изгнания из рая было сопряжено с болью для человека, — Бердяев, впрочем, обещает избавление от нее. В идеальном мире божественное уже не нужно будет воплощать, нужно будет только жить в его эфирной легкости, не спускаясь на землю, — тот самый вечный экстатический рай...

<sup>7</sup> Бердяев Н. А. Смысл творчества. — С. 175.

<sup>8</sup> Там же. — С. 177.



«Творческий подъем отрывает от тяжести этого «мира» и претворяет страсть в иное бытие»<sup>9</sup>. Однако как раз в этом признании выявляется парадоксальность мысли Бердяева — он обещает рай на земле, но говорит об априорной дискретности преодоления мира через творчество — страсть порождает творческий порыв, который переносит в мир иной, но экстаз этот весьма непродолжителен, и, чтобы вновь испытать его, надо опять пережить страсть и ощущения этого мира, спуститься на землю. И не есть ли восторг «инога» мира только ощущение, вызванное преодолением страсти, — когда больше не больно, когда излилось и выразилось страдание, любовь или просто переживание внутренней красоты, которое тшится выйти наружу, родиться... В таком случае ценность «инога» мира — абсолютный ноль, ничто без переживаний и ощущений мира этого, она происходит из их преосуществления. Попытка навсегда погрузиться в творческий или аскетический экстаз есть стремление зависнуть во время прыжка, но в этот момент исчезает ощущение полета, бессмысленным становится зависание. Для того чтобы получать удовольствие от «не больно» нужно помнить ощущение боли. Кстати, аскетизм старцев и подвижников как раз и есть такое «зависание» — отказ от удовольствия, лучше всегда «никак», чем иногда «плохо». Однако по сути своей это уже отрицание жизни вообще, данности в этом теле на этой планете, самая честная модель поведения в соответствии с таким убеждением — смерть, ничто. Бердяев же, как уже было сказано выше, предлагает заменить «ничто» на «нечто», любить Бога деятельно.

Любовь в данном случае служит прорывом экзистенциального одиночества, причем с обеих сторон. «Творение мира есть творческое развитие в Боге, выход Его из одиночества, зов божьей любви. В Боге есть трагический недостаток, который восполняется великой прибылью -- рождением человека»<sup>10</sup>. Чтобы разрешить одиночество, Бог создает человека свободным и независимым; не подчиненной частью себя, но отдельным и подобным себе, вот он источник дьявольской свободы человека — одиночество Бога.

---

<sup>9</sup> Там же. — С.167.

<sup>10</sup> Там же. — С. 137.

### 3. Творчество как преосуществление человеческой свободы

НАСТАЛО время все-таки поговорить о том самом стержневом понятии экзистенциализма, которое и для Бердяева было основой основ человеческой сущности. Философы-субъективисты XX века даровали человеку абсолютную свободу, и она относилась к душе, потому поистине не имела границ: «Свобода есть свобода духа. Природа всегда есть детерминизм»<sup>11</sup>. Настало время освобождения из рабства духовного закона, который сковывал человека в средневековье, и из рабства закона природы, который вступил в свои права после того, как человек перестал уповать на Веру, движущую камни, — провозглашали они. Однако первоначальная радость освобождения очень быстро сменялась страхом, потому что вместе с божественной свободой человек получал и божественную пустоту (ничто не определяет его, не влияет, следовательно, не существует) и божественное одиночество.

Интересно, что Бог, создавая свободного человека через творчество, фактически через рождение, по сути, совершает чудо (и главное чудо в этом мире — чудо рождения нового): всемогущий творец созидает *нечто* неподвластное ему. И действительно, вспомним известную загадку иезуитов: как может Бог, который всемогущ и может сотворить все, что угодно, создать камень, который он Сам не сможет поднять? Ответ прост: Бог и есть тот камень. Человеческая свобода. Постоянное преосуществление и преодоление собственных пределов, трансцендентальное, непонятное на этой Земле.

Свобода духа, из себя порождающая следствие, творящая жизнь, раскрывается нам как бездонность, безосновность, как сила, идущая в бесконечную глубину. Свобода восходит не к природе, а к Божьей идее и к бездне, предшествующей бытию<sup>12</sup>.

Бердяев при этом, конечно же, настаивал на праве первопродства и отказывал атеистическим экзистенциалистам в открытии свободы человеку — действительно, если свобода-Бог, свобода-Чудо, как может она быть открыта неве-

---

<sup>11</sup> Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого. — С. 125.

<sup>12</sup> Там же. — С. 131.

рующему разуму? То, что открыто неверующим (ибо они тоже пропагандируют некое освобождение) — это только иллюзия, свобода мнимая, ловкий фокус. На самом деле никто так не был поработан, как атеисты: «Отпадение от Бога, от первоисточника жизни в мире духовном, внутренний раздор и распад бытия, порожденный *направлением иррациональной свободы* (курсив мой. — Е. Ч.), и отображается в затверделом, подчиненном необходимости, природном душевно-материальном мире»<sup>13</sup>. Бердяев настаивает на различии духовной (то есть обращенной к Богу, прислушивающейся к знакам Оттуда) и душевной (когда те же самые рецепторы обращены не к Небу, а к мирскому, к здешним эмоциям и страданиям) жизни человека. Хотя, как уже было отмечено выше, сам Бердяев как-то заметил, что духовное именно и основывается на душевном, корни его на Земле, в здешних эмоциях, которые преобразуются в человеке и становятся его духовным опытом, — но впоследствии земное все время ускользает от него. И хоть философ и признает, что постичь Свободу можно лишь в момент «внутреннего движения», духовного роста, то есть, надо полагать, того самого чудесного преодоления своих пределов, подобного созданию камня, который мы не в силах поднять, — роль «мира сего» как источника этого роста души он действительно игнорирует.

Тайна действия, тайна причинения и порождения, не раскрывается нам через причинность физическую и лишь отчасти открывается через причинность психическую. Первофеномены действия, творчества, динамики жизни даны в жизни духа, и они даны лишь во вторичном своем отображении в мире природном, мире детерминированном, мире внешней причинности...<sup>14</sup>

Бердяев говорит, что свобода дана человеку на самом первичном уровне — вплоть до выбора Бога или безбожия, собственно признания или непризнания абсолютной свободы. Бог не может гневаться на человека, отрицающего Его, ибо Он сам дал человеку эту возможность. Просто, выбрав такой путь, человек погружается в отчаяние, нет в его жизни света истины... И — внимание — вот тут и происходит с Бердяевым то, что будет характерно для всех экзи-

<sup>13</sup> Бердяев Н. А. Смысл творчества. — С. 131.

<sup>14</sup> Там же. — С. 135

стициалистов и о чем, собственно, я и пишу эту работу. Человек не в силах выдержать абсолютной свободы, он может ее представить как некую абстрактную истину, как, например, бесконечность, но представить всегда только на секунду, потому что жить в бесконечности невозможно. Живет человек всегда в собственном доме, в этом мире, который имеет стены, имеет смысл и имеет пределы, — день ото дня, год за годом. Представив бесконечность, человек тут же перефокусирует взгляд на горизонт, он видит линию, и ему больше не страшно. Экзистенциалисты же, представив свободу и ощутив ее предначальное дыхание, такое холодное, тут же пытаются найти своему духу хоть какис-то законы. Может быть, так чувствовал себя тот самый библейский Бог, создавая землю... И Бердяев находит свой закон в «божественной истине». Через абсолютную свободу он же тоже убивает Бога, — если Бог позволяет человеку, испившему первородный грех, «человеку творческому» ВСЕ, и человек не зависит от него, — Бога просто нет, так как нет отклика сверху на человеческий призыв и человеческое дерзновение. «Творческая активность человека не имеет своего Священного писания, пути ее не открыты свыше человеку. В деле творчества человек как бы предоставлен самому себе, оставлен с собой, не имеет прямой помощи свыше»<sup>15</sup>. Впрочем, тут же Бердяев оговаривается — да, человек абсолютно свободен, но... существуют добро и зло, существует награда человеку за правильный путь — улыбка Бога, его сияние. Это очень смешная свобода — человек вправе поступать плохо или хорошо, однако четко разграничено, что такое зло (погружение в мир), а что благо (духовный путь), и за благо человека ждет законная награда... В этом смысле атеистические экзистенциалисты вполне вписываются в бердяевское мироустройство: они осознанно выбрали тьму и пустое небо (иррациональную свободу-необходимость), чем осуществили первичную свободу. И они влачат свое существование в страшной вселенной, без Бога, а значит без радости... В той самой невыносимой АБСОЛЮТНОЙ СВОБОДЕ... Однако Бердяев не учел того, что и французские «безбожники» — например, Сартр и Камю — сочинили свои пределы, у них тоже есть закон — не боже-

<sup>15</sup> Там же. — С. 135.

ственный, но и не природный. Об этом ниже, сейчас вернемся к свободе Бердяева.

Человеческая свобода угодна Богу, быть может, еще и потому, что, выбирая иные пути, спускаясь к земным страстям в процессе осуществления своей свободы, человек тем самым не только сам утяжеляется мирским, но и в миру оставляет частицу своей божественной легкости (тоскуя по Небу, он не может не создавать подобия его на земле). Таким образом, мир все более становится духовным, человек преобразовывает земное в соответствии с божественной гармонией и приближает царство Божие.

Развитие в христианстве не есть необходимый процесс, это есть раскрытие изнутри свободы духа, прорыв духовного мира в мир природный. И в природном мире духовное развитие представляется прорывом трансцендентного начала в наш мир. Развитие не есть имманентное самораскрытие природы. Развитие есть победа духа над природой, понятая как акт свободы, а не необходимости<sup>16</sup>.

Итак, главной проблемой философии творчества для Бердяева является разрешение противоречия между безусловным присутствием Бога, который есть Закон, и основой творчества — индивидуалистическим освобождением человека, на которого больше не распространяются любые законы. Выход, как было описано выше, Бердяев находит традиционный — если что-то невозможно объяснить, это всегда можно отнести к трансцендентной природе Бога. После того, как человек в конце концов получает свою свободу, главным вопросом экзистенциалистов становится то, как ее ограничить, чтобы возможно было жить дальше. Бердяев справляется с абсолютной свободой посредством наложения на человека жесткой творческой эпитимьи. Творчество, вмененное людям в обязанность, сначала оправдывает их от первородного греха, а затем и приводит к царствию Божьему. Ну и попутно наполняет их жизнь смыслом, помогает осуществить их экзистенцию.

Атеистический экзистенциализм может позавидовать такой стройности, но недаром его называли философией абсурда... Об этом — следующая часть данной работы.

---

<sup>16</sup> Бердяев Н. А. Дialeктика божественного и человеческого. — С. 298.

## II. Франция. Камю, Сартр

Бог умер, да здравствуют  
священные иллюзии!

### *1. Творчество как бунт, и бунт как творчество*

Начнем все с того же ужасного и величественного открытия, которое делали все экзистенциалисты, — первым делом, французы заявили об абсолютной человеческой свободе. В отличие от Бердяева, который принял свободу от Бога как дар, налагающий огромную ответственность, но дар радостный, Сартр и Камю восприняли свободу как бремя. Вполне подходит здесь метафора из программного эссе Камю о Сизифе. Кстати, темой этого эссе некоторые исследователи называют не только свободу, но и творчество: у Сизифа нет исхода и нет надежды, но он продолжает некий труд, если аппликировать Сизифа на самого Камю, как любят наши литературоведы-биографисты, можно, действительно, заключить, что труд этот — творчество.

Все величие свободы атеистических экзистенциалистов невозможно понять безотносительно к ключевому для Камю понятию «абсурда». Так он называл миропорядок после смерти Бога — бессмысленность человеческого бытия, для которого есть только одна константа: смерть. Поддерживать ощущение абсурдного мира, кстати, не менее тяжкий труд, чем аскеза не замутненной мирскими страстями веры. Человек ведь постоянно пленяется иллюзиями, иногда даже не замечая этого, и Камю в своих ранних произведениях со строгостью схимника настаивает на отсечении любых соблазнов и поддержании твердого «неверия». Право, редкий культ имел такого ревностного апологета — и наградой ему служила абсолютно легитимизированная иллюзия, которой он мог пожертвовать наконец эту ужасную свободу: «не верить, не пленяться, не идеализировать». Как раз эту иллюзию С. Великовский называет источником и причиной творчества для Камю (в некотором смысле Камю заменил Бога не столько Творчеством, сколько Неверием, но это неверие и стимулировало его созидание):

«Абсурд», то есть открытие личностью своей затерянности в мире, конечный смысл которого после «смерти бога» непостижим (если он вообще есть), выступает у Камю повивальной бабкой всякого произведения. Последнее «рождается из отказа ума искать внутреннюю логику конкретного» и «знаменует собой победу плотского», оно — развязка той гносеологической «драмы интеллекта», которой во многом посвящен «Миф о Сизифе»<sup>17</sup>.

Что ж, там, где у Бердяева фигурирует Бог, у Камю — истовое безбожие. И оба творят, движимые своей Иллюзией, потому что не могут иначе.

Для Бердяева творчество есть путь духовного возвышения, который позволяет душе постоянно возрастать, двигаться к Богу, а значит жить. Для Камю творчество — бунт: одновременно и сопротивление вере (так как творчество в основе своей для него бессмысленно, о чем ниже), и занятие, движение, структурирующее человеческое время, без которого человеку остаются только отчаяние и самоубийство. Причем для обоих творчество — высшее человеческое дерзновение, для Камю же это еще и самый верный способ бросить вызов абсурду:

Творчество — самая результативная школа терпения и ясности. Оно является к тому потрясающим свидетельством единственного достоинства человека — его упрямого бунта против своего удела, постоянства в усилиях, полагаемых бесплодными. Творчество требует повседневного труда, самообладания, точной оценки пределов истинного, меры и силы. Оно представляет собой аскезу. И все это «ни для чего», чтобы повторяться и топтаться на месте. Но, может быть, великое произведение искусства значимо не столько само по себе, сколько тем испытанием, которому оно подвергает человека, и предоставляемым человеку случаям возобладать над своими наваждениями и немного приблизиться к голый действительности<sup>18</sup>.

Бунт для Камю это не только творчество — человек бунтует, осуществляя любую деятельность, если он осознал тщетность бытия: «Завоевание или игра, бесчисленные любовные увлечения, абсурдный бунт — все это почести, которые человек воздает собственному достоинству в ходе войны,

<sup>17</sup> *Великовский С.* Грани «несчастливого сознания»: Театр, проза, философская эссеистика Альбера Камю, — М.: Искусство, 1973. — С. 204.

<sup>18</sup> *Камю А.* Творчество и свобода. — М.: Радуга, 1990. — С. 193.

заведомо несущей ему поражение»<sup>19</sup>. Но, тем не менее, даже говоря о других человеческих делах в философии абсурда, К. Долгов сравнивает их с творчеством. Настолько они исполняются внутреннего смысла, что сами по себе становятся неким постмодернистским перформансом: «Абсурдная борьба, которую постоянно ведет человек, представляет собой игру, являющуюся преимущественно искусством. А искусство, говорил еще Ницше, необходимо для того, чтобы не умереть от истины»<sup>20</sup>. Кстати говоря, у Камю, действительно, можно найти предпосылки мировоззрения постмодернизма. Так же как постмодернисты назначают некое иное, более широкое значение обычным действиям и вещам, помещая их на сцену, то есть лишая функционального смысла, — Камю придает глобальное, бытийственное значение любому человеческому акту, коль скоро он делается не ради того, чтобы что-то изменить в объективированном мире, а ради того только, чтобы выказать презрение Мировому Ничто.

## *2. Испытание Альбера Камю: переход от творчества-протеста к творчеству-созиданию*

В конечном счете Камю предполагает творчество не только как «любую» деятельность-бунт, но и как нечто большее — осуществление своей экзистенции, человеческой сути, призвания, которое некоторые исследователи считают «насушным» для экзистенциалистов:

Речь идет уже не о том, что в мире существует идеал, стоящий жертвы, и поэтому человек готов на самоотречение. Экзистенциалисты хотят сказать, что человек *просто не в силах существовать, не посвящая чему-то свою жизнь*. И обнажается это именно тогда, когда все социально устойчивые ценности рушатся, когда человек ищет для себя достойное бремя, как ищут хлеб насущный»<sup>21</sup>.

С одной стороны, «абсурдное произведение предполагает художника, осознающего пределы своих возможностей, и искусство, в котором конкретное не означает ничего, кроме

---

<sup>19</sup> Там же. — С. 10.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Соловьев Э. Ю. «Прошлое толкует нас»: Экзистенциализм (историко-критический очерк). — М., 1987. — С. 297.



самого себя. Такое произведение не может служить для жизни целью, смыслом и утешением. Творить или не творить — это ничего не меняет. Абсурдный творец не дорожит своим произведением»<sup>22</sup>. Но с другой — «художник, так же как мыслитель, вкладывает себя в произведение и в нем самоосуществляется»<sup>23</sup>... Это противоречие Камю все же пытается разрешить, утверждая, что творчество, конечно, является реализацией человеческих возможностей, оно наполняет жизнь, однако не осмысливает ее, а всего лишь дублирует: «творить — это жить дважды». Главное — не слишком увлекаться этим дубликатом, «умение жить должно превосходить умение писать»... Впрочем, разрешение это какое-то неполное, и, несмотря на резкие формулировки, после «Мифа о Сизифе» остается ощущение смутности — не те ли самые бердяевские поезда «лупят» через сознание... Еще раз подчеркну, что экзистенциализм — не академическая философия, и потому противоречия не взрывают ее изнутри, а спокойно сосуществуют. Сегодня может казаться так — а завтра иначе, экзистенциализм — это всего лишь интуитивные ощущения, а не формулы бытия. Кстати, не могу не вспомнить в связи с этим один анекдот — как раз о формуле Бытия. Когда умер Альберт Эйнштейн, Бог встретил его, сияя и потирая руки:

— Ну наконец-то! Вы здесь! Будет с кем побеседовать! А я все думал — неужели никто не догадается?! И вот вы сделали... Какой молодец!

Альберт Эйнштейн тоже припрыгивал от нетерпения:

— Всю вторую часть жизни я бился над разгадкой, но так и не вычислил... И теперь сгораю от предвкушения! Скорее же напишите мне формулу Бытия — безумно интересно!

Господь заговорчески подмигивает, подводит старика к доске и убористым почерком Бога начинает выписывать символы, покрывает всю доску, отходит довольный. Эйнштейн некоторое время внимательно изучает и вдруг меняется в лице:

— Позвольте! Но вот здесь, в десятой строке — у вас же ошибка!

— Да я знаю! — примирительно улыбается Господь.

<sup>22</sup> Камю А. Творчество и свобода. — С. 91.

<sup>23</sup> Там же.

Однако вернемся к «умению жить» и «умению писать» в понимании Камю. Ну, умение жить, как мы уяснили, сводится к постоянному напряжению неверия, абсурдному бунту, а по поводу умения писать у философа также существует развернутая доктрина. «Правильным» Камю считает не всякое творчество. Важно, конечно, самому не верить в справедливость жизни, еще важнее — не искать гармоничный миропорядок в собственных произведениях (к чему, кстати, призывает Бердяев):

Я хочу знать, возможно ли, согласившись жить без зова свыше, точно так же без зова свыше работать и творить и какой путь ведет к подобной свободе... Если предписания абсурда в произведении не соблюдены, если оно не свидетельствует о разладе и бунте, если в нем приносятся жертвы иллюзиям и оно пробуждает надежду, оно не бесцельно. И я не могу отделить от него самого себя. Моя жизнь может обрести в нем свой смысл, а это смешотворно. Оно перестает быть тем проявлением отрешенности и страсти, каким увенчивается великолепие и бесполезность человеческой жизни»<sup>24</sup>.

Абзац этот пронизан странным ощущением — будто философ поначалу действительно позволил себе «надежду» — и тут же открестился от нее, как от смущающего беса. Аскет неверия, что тут говорить. И чем дальше Камю заходит по этой дороге, тем сильнее душа его хочет ослабить напряжение — поверить хоть чему-то, а он, видя это, стремится оградить ее, не дать ускользнуть... Великая борьба. Однако все это так и не разрешает классического парадокса — до предела ничего невозможно довести, так как отрицая все, ты не в силах отрицать отрицание. Иллюзорность и бессмысленность жизни — это еще одна иллюзия, которая таким вот извращенным образом все объясняет и все ставит на свои места, давая жизни смысл — убежать от надежды.

Впрочем, Камю не ограничивается собственной аскезой, он идет проповедовать, ведь писателю абсурда важно не только не обольститься — важно не создать иллюзий у читателя. «Творчество ради собственного бунта», провозглашенное выше, неожиданно обретает даже некоторый социальный оттенок, старую добрую воспитательную функцию. Вот

---

<sup>24</sup> Там же. — С. 95.

и еще одна иллюзия проникла через броню «война духа» — человек-творец может утешиться не только собственной доблестью неверия, но и собственной пользой для обольщенного мира, в котором он вскрывает обманы.

Такой философия Альбера Камю предстала в «Мифе о Сизифе» — эссе, написанном еще до начала Второй мировой войны. Как считает Э. Ю. Соловьев, оно было написано в мире, где философам-гуманистам оставалось только утверждать абсурдность мироздания, ибо смерть и ужасы Первой мировой были мгновенно забыты, человечество, не думая о душе, гедонистически и цинично искало плотского, все было благополучно. А потом наступила Вторая война, и со смыслом жизни стало гораздо проще. На войне вообще легко жить, потому что легко умирать. Изменилась и философия Камю. Он поддался своему искушению, и жизнь «вопреки» превратилась в жизнь «для». Уже в 1951 году у бунтаря, отрицавшего все и вся, появляются некие положительные ценности, творчество для него становится не просто бессмысленным занятием, а критикой мира за его несовершенство: «Искусство принадлежит к тем явлениям, которые одновременно превозносят и отрицают. Творчество — это тяга к единению, но в то же время отрицание мира. Но оно отрицает мир за то, чего ему недостает, во имя того, чем он хотя бы иногда является»<sup>25</sup>. Мир уже приобретает некоторые положительные моменты, очевидно, «обольстившие» человека абсурда. И даже брезжит какое-то светлое будущее... Нигилизм изживает себя, и в первую очередь в искусстве, в котором Камю признает положительное созидание, противостоящее разрушительному хаосу объективированной вселенной. Бунт от тщания разрушить все переходит к стремлению переделать: «Мы наш, мы новый мир построим».

Революционный дух, порожденный всеобщим отрицанием, инстинктивно чувствует, что в искусстве, кроме отказа, есть еще и утверждение... Человек не вправе утверждать, что все в мире безобразно. Искусство приобщает нас к истокам бунта в той мере, в какой оно наделяет формой ценности, неуловимые в потоке вечного становления, но зримые для художника, который хочет похитить их у истории.

---

<sup>25</sup> *Великовский С. Грани «несчастливого сознания»*. — С. 205.

Осознав возможность преобразования несовершенного и потому враждебного для человека мира, Камю разрешает эту возможность тем самым способом, которым пользовался Бердяев и который с самого начала был выходом для Сартра. Под старым именем бунта теперь он предлагает творческое построение новой вселенной по законам человека-творца. Творчество теперь для него это примирение с частью действительности и воссоздание недостающего в творческом дерзновении.

Еще чуть позже Камю обнаруживает не только смысл жизни, но и полное избавление от индивидуалистического одиночества. В эссе «Художник и время» он уже заявляет о художнике как о «полноправном члене общества», плечом к плечу осуществляющем коллективную борьбу:

Художник бывает склонен считать себя одиноким, но это не так. У него есть свое место среди людей, не выше и не ниже, чем у всех, рядом с теми, кто трудится и борется<sup>26</sup>.

А завершилась эта социализация полной взаимностью — в 1957 году Камю дали Нобелевскую премию, что означало признание его обществом как полезного гуманистического деятеля. И он благодарил, признавался, что ему очень лестно, вполне беззаботно радовался этому большому призу истинно преуспевшего в нашем земном мире. Обретя смысл жизни в служении обществу, Камю без сожаления положил на его алтарь последнее, что у него оставалось от экзистенциализма, — свою свободу. Ведь в «интересную эпоху» у писателя не осталось возможности оставаться в стороне — даже бездействие рассматривается как выбор, похвальный или наказуемый. В таком безбожии уже не было ничего титанического (в конце концов целая страна жила таким образом без Бога более семидесяти лет), то, что раньше было детерминировано в человеке божественным законом теперь определялось гуманистическими законами просвещенного общества.

---

<sup>26</sup> Камю А. Бунтующий человек: Философия. Политика. Искусство. — М.: Политиздат, 1990. — С. 327.

### 3. Философия Сартра: существование в стороне

ИТАК, Альбер Камю получил земное признание и научился радоваться ему, совсем не задумываясь о том, что за великой радостью следует великое разочарование, потому что все проходит. Жан-Поль Сартр поступил иначе. То есть даже совершенно противоположно — он отказался от Нобелевской премии. Впрочем, это всего лишь факт его биографии, доказывающий, что как истый экзистенциалист он пытался строить свою жизнь по единым законам, поступками иллюстрируя собственную философию, то есть не отступаясь от своей экзистенции. Философия творчества у Сартра достаточно предметна, как и в целом его философия. Это не манифест («как должно»), а скорее стенограмма ощущений («рапорт о том, как есть») — и опять, то, что прокламировал Камю, но сам не смог осуществить из-за эмоциональности, страстности своей философии, — воплотил Сартр. Творчество ощущений, а не интенций, при этом, что интересно, ощущений остранных, записанных академическим философским языком с четким, разработанным немцами понятийным аппаратом. Все-таки Камю был литератором-философом, а Сартр, как минимум, одинаково спокойно чувствовал себя на обоих поприщах.

Еще в сравнительно ранней работе «Воображаемое. Феноменологическая психология восприятия» Сартр затрагивает проблему творчества. Его интересовали тогда не глобальные вопросы — например, о смысле творчества в системе ценностей человека, или о соотношении творчества и свободы, — Сартр исследовал скорее механику творчества: каким образом творец в имманентном мире совершает прорыв в трансцендентное.

Фактически художник вовсе не *реализует* свой ментальный образ: он просто создает такой материальный аналог, рассматривая который каждый мог бы схватить этот образ. Однако образ, полученный с помощью внешнего аналога, остается образом. Реализация воображаемого не имеет места, в крайнем случае можно было бы говорить о его *объективации*<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Сартр Ж.-П. Воображаемое: Феноменологическая психология восприятия. — СПб.: Наука, 2001.

То есть художник расставляет реальные предметы таким образом, что они создают иллюзию ирреального, и в некоторых случаях совокупность приобретает трансцендентную ценность. Воплощение творческого замысла есть умение расставить вехи для человеческого воображения таким образом, чтобы явилось трансцендентное. По сути творчество — это опосредованный контакт двух миров, создание произведений искусства подобно использованию условного шифра, иероглифического письма, а восприятие их — это доведенное до автоматического считывание смысла с физического явления. При этом основополагающие понятия — такие как соотнесение миров внутреннего и внешнего, непреодолимая объектность внешнего мира и абстрактность внутреннего, интуитивная сущность познания — Сартр заимствует у немецких экзистенциалистов, в частности у Хайдеггера. Сам он на том этапе лишь детализирует экзистенциалистский взгляд на мир — по большому счету это вот рассуждение о механике творчества может быть отнесено и к философии Хайдеггера, и к философии Бердяева, хоть эти два философа во многом имели принципиальные расхождения.

#### 4. *Смысл творчества*

С. ВЕЛИКОВСКИЙ отмечает, что Сартр, в отличие от Камю, на первом этапе не видевшего никакого спасения от абсурда, кроме существования вопреки, достаточно рано, еще в повести «Тошнота», определяет творчество как некую надежду для человека, погребенного под чужеродностью мира и осознавшего свою вселенскую свободу. Герой там,

постигнув отталкивающе вязкую чуждость всего окружающего и свою приговоренность к свободе во вселенной, которая случайна, не имеет оправданий ни здесь, ни свыше, в конце концов обретая надежду «спастись» от преходящего «существования, падающего от одного настоящего момента к другому, без прошлого и будущего», надежду «смыть с себя грех» никчемности, «найти себе оправдание», занявшись писательством и постаравшись создать нечто прочное, всегда остающееся «молодым и твердым, точно неумолимый свидетель», нужное ему самому и другим<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Великовский С. Грани «несчастливого сознания». — С. 208.

Именно писательство (то есть по сути персонифицированное творчество) впоследствии Сартр будет рассматривать как единственный оплот в мире абсолютной свободы, где ничто более не имеет смысла. И Сартр следит за тем, чтобы это ничто было действительно всеобъемлющим: картина бытия для него не оставляет места ни божественному промыслу, ни его многоликим суррогатам. К последним Сартр относит любые представления об упорядоченности и цельности мира, о наличии в нем закономерности, о самодвижении материи. Тем самым Сартр распускает все структуры, которые обеспечивают действительную *независимость мира от сознания*, то есть противостоят практическому субъективизму человека, его волюнтаристическим действиям. Эта почти солипсическая концепция, в отличие от концепций Камю и Бердяева, не предполагает никакой линии поведения человека, ограничения его желаний или душевных устремлений. Он просто предоставлен самому себе посреди абсолютного хаоса и волен выживать, как ему угодно. Впрочем... Сартр делает маленькое предостережение — о том, что любые человеческие увлечения (*кроме творчества*) лишают его индивидуальности, растворяют его, безмятежного, в потоке и делают частью общественной гидры, влекомой стадными инстинктами. В общем Сартр, конечно, гораздо менее побудителен, чем экзистенциалисты, представленные ранее, но и он старается отделять зерна от плевел — сознательных, своих, от заблуждающихся, неразумных, чужих. Он уже не проповедник, в нем нет этого религиозного пыла предтечи, и Бога его поэтому гораздо сложнее увидеть сквозь изящные философские построения... Но я все-таки попытаюсь вывести главную иллюзию этого отстраненного Наблюдателя.

Как уже было сказано, единственное, что Сартр допускает в качестве человеческой иллюзии, которая не обезличивала бы самого человека, — это творчество. В частности, писательское.

Сартр низлагает людей, снимает с них последовательно звание «подобия божьего» (ибо Бога не существует) и «хозяина природы» ибо, хоть связи этого мира и обретаются через человека, в его сознании, но человек уйдет, а мир останется, человек не значим для вещей на этой Земле... Залечивать раны, нанесенные человеческому антропоцентризму, — важная функция творчества по Сартру:

Одним из главных мотивов художественного творчества, несомненно, является потребность чувствовать себя значимым для мира. Если я сохраняю на полотне или в произведении такой именно мною для себя открытый вид полей или моря и такое именно выражение лица, укрепляя тем самым свои связи с миром, привнося порядок туда, где его не было, и навязывая объединительную силу разума многообразию вещей, если только я сделаю это, то пойму, что создал их, иными словами, почувствую себя значимым для своего творения<sup>29</sup>.

Это очень похоже на бердяевское отношение к творчеству (гораздо больше, чем у Камю), — человек привносит в сотворенный мир гармонию и закон, подвластный ему, но... Бердяев при этом чувствует экстаз, взгляд и одобрение Бога, его жизнь полна до краев, а Сартр всего лишь «чувствует себя значимым», обретает маленький островок детерминированности в хаосе. Это приятно, но это все еще не смысл жизни и, конечно, не то, во что можно уверовать и чему можно подчиниться самому. Тем более, что Сартр тут же и признает иллюзорность творческого акта для укрощения внешнего мира. Конечно, формально мы воплощаем идеи — завершенный объект ускользает, перестает питать творческую активность, становится вещью в себе... Однако человек никогда не сможет увидеть его в этой ипостаси как часть объективированного мира (а значит, осознать, что часть этого мира — ЕГО бывшая часть), потому что творец навсегда видит не вещь, но мысль за вещью, которая мотивировала его к созданию вещи.

Таким образом, творчество для самого созидającego — это всего лишь дневник, фиксация былых ощущений через систему изобретенных им знаков во внешнем мире, с помощью которой творящий может вернуть ускользающее ощущение, время-пространство, которое одарило его ощущением, — то есть свою ускользающую жизнь (об этом как раз писал Камю, но он не чувствовал трагичности и неизбежности ситуации). Собственное творчество невозможно познать интуитивно, как мы познаем вещь, нечто трансцендентное: и в этом смысле Пикассо лишен картин Пикассо, а Бродский — стихов Бродского. Мы, увы, не

---

<sup>29</sup> Сартр Ж.-П. Что такое литература? — СПб.: Алетейя, 2000. — С. 40.



можем посмотреть на свое творение, и «увидеть, что это хорошо»...

Однако... Сартр находит выход из этого парадокса — и счастливо обретает свою главную иллюзию, бессмертие и даже карманного Бога.

*5. Испытание Жана-Поля Сартра: экзистенциализм — это гуманизм. Очарование человечеством*

ВСЕ очень просто: в отличие от солипсистов, Сартр признает существование не только мира, независимого от человека, но и других людей, подобных ему. Они и наделяют писательское творчество смыслом и бессмертием:

неправда, будто пишут для самих себя: это был бы худший провал; если бы мы переносили собственные эмоции на бумагу, нам с трудом удалось бы передать даже жалкое их подобие. Творческий акт — это всего лишь неполный и абстрактный момент в создании произведения; если бы автор существовал отдельно, сам по себе, он мог бы писать сколько угодно, но его произведение никогда не увидело бы свет в качестве *объекта*, а ему самому оставалось бы только либо отложить перо, либо впасть в отчаяние. Но процесс письма подразумевает процесс чтения как свой диалектический коррелят, и эти два взаимосвязанных акта требуют двух различных исполнителей. Лишь благодаря соединенным усилиям автора и читателя возникнет такой конкретный и воображаемый объект, как продукт умственного труда<sup>30</sup>.

В этот момент Сартр забывает о холодности и скепсисе одинокого экзистенциалиста, как забывает о нем Камю, рассуждая о жертвенности и прелести абсурдного Бунта, как забывает о нем Бердяев, говоря о приходе царства Божьего на землю через человеческое творчество... Ведь с точки зрения атеистического экзистенциализма любые не-абстракции (не идеи, не объекты нашего воображения) мы не можем познать, не можем даже предположить законов, по которым они существуют. А наши потенциальные читатели — как раз такие объекты внешнего мира, к несчастью. Реакция читателя не может входить в расчет писателя, так как она экзистенциально непознаваема — никак не входит в наше существование. Мы можем ее гипотетически предположить, но

---

<sup>30</sup> Там же. — С. 42.

опять же — лишь как аналогию, но никогда по сути ее. Таким образом, обрести смысл жизни в том, что твое произведение когда-нибудь будет познано как вещь кем-то другим и таким образом обретет диалектическую цельность — вполне равноценно вере в трансцендентного Бога... В один ряд с надеждой на пребывание в этом мире в качестве великого писателя, дающего людям прекрасные «вещи», можно поставить и другие пленительные иллюзии: *placibo*, существование места-рая, в который мы когда-нибудь попадем...

Впрочем, даже в этой иллюзии, не реализованной для Сартра, остается еще одна человеческая потребность — подчиниться некоему Закону, спущенному сверху (Камю выбрал для себя закон неверия, Бердяев — неизбежности человеческого творчества). И свободолюбивый Сартр все-таки определяет для себя такой закон, правда, не слишком глобальный, дискретный, доставаемый по первому требованию души. Дело в том, что рассуждения Сартра о читателе, безусловно, были основаны на его собственном опыте чтения. Это он сам, прежде всего, воспринимал книги как валентные вселенные, зашифрованные в символических объектах — словах. Вселенные со своими законами и смыслом, которым можно подчиниться (законами неотвратимыми — ведь нельзя же отменить убийство в конце романа). Причем книги были для него по-настоящему объектами, так как один и тот же роман можно трактовать бесконечно, а значит, как истый трансцендентный объект, он непознаваем до конца. Надо отдать должное, Сартр единственный из всех разбираемых здесь экзистенциалистов так и не отказался до конца от своей Великой свободы, — даже принимая книжную иллюзию, человек все равно осознает ее игровую природу и ее конечность.

Читатель, по Сартру, на самом деле имеет огромное количество преимуществ перед писателем, хоть тоже является творцом. Он избавлен от муки ускользающей красоты природного мира, которую человек случайно связывает в гармоническое сочетание внутри своего сознания, но никогда не может быть уверенным, что красота не ускользнет в следующий момент. Читателю же даны гарантии, что раз от раза в финале книги его ждет все то же катарсическое развитие сюжета... Читатель через книгу познает свободу совершенно иного рода — не угнетающую (как после смерти Бога), а обращенную к нему, которая ничто без него (подобную бер-

дьявскому Богу, который ищет человека как объект для любви). Ведь книга нуждается в человеке для того, чтобы быть разгаданной, стать полноценным объектом, каким ее замыслил автор, и читатель чувствует, что от него зависит, взойдет ли солнце новой вселенной.

Итак, по большому счету, Сартр приобрел себе в книгах маленького карманного (*pocket*) Бога — другого писателя, который создал для него идеальную и гармоничную модель мира (в ней Сартр к тому же является сотворцом, но не несет никакой ответственности!). Получился просто какой-то второй Ренессанс, где человек опять стал царем вселенной, свободным, но одновременно подчиненным закону, Ренессанс более противоречивый и виртуальный — как раз под стать все более абстрагирующемуся и усложняющемуся человеческому сознанию...

## Заключение

Творчество действительно заняло важное место в системе ценностей экзистенциальных философов — оно позволило им совладать с результатами их великого открытия Абсолютной человеческой свободы. Оно стало их главной, опорной иллюзией в мире, лишенном границ и оснований. Оно позволило им сохранить свои принципы, несовместимые с человеческой жизнью и одновременно продолжать свое пребывание в этом мире. Быть героями. Это была довольно хитрая игра, и они сделали беспроигрышную ставку, потому что творчество до сих пор остается священным для человечества с той поры, когда оно было монополией Бога. Таким образом, даже уличив нарочито бесстрастных экзистенциалистов в страсти к творчеству, никто не может попрекнуть их этим. Ведь творческой страсти отказано в человеческой, здешней природе, недаром творчество осталось вне границ мира материалистов. И кроме того, оправдываясь творчеством, все трое философов имели к нему безусловный талант. А за талант, в нашем случае даже за гениальность, подтвержденную временем, никогда невозможно осудить человека, он помещается на золотой постамент человеческой культуры — и там уж все равно, совершал он ошибки, или вел жизнь безусловно праведную. Ведь, в конечном счете, Альберту Эйнштейну нечего ответить Богу на его улыбку.

---

Е. С. СЕБЕЖКО,  
кандидат филологических наук

## ФИЛОСОФИЯ И ПОЭТИКА ОНЕЙРИЧЕСКОЙ СЮРРЕАЛЬНОСТИ

**С**ОЗДАНИЕ особого образного мира — то общее, что сближает сновидение и художественное творчество. И первая, что б. сает ся в глаза п. и эт м с п с авле , — та своевольная свобода, с которой, отгалкиваясь от бытового, вполне реального, творятся новые миры как в художественном, так и в сновидческом пространстве. Гениальная формула Ахматовой — «когда б вы знали, из какого сора растут стихи, не ведая стыда...» — в такой же мере приложима к миру поэтическому, как и сновидческому. Как в чарах сна, из глубин подсознания художника возникает новая неоспоримая реальность, в которой нет места понятиям «как будто, как бы», реальность, дерзко пренебрегающая не только фактами, но и законами правдоподобия и логики, отмеченная такой интенсивностью переживания, которая зачастую лишь в малой степени соотносима со своим действительным первоначалом. Сама фактура сна — его образность, ассоциативность и, главное, присутствующий в нем акт «творимости» — со всей очевидностью сближает сновидение с творческим процессом. Сон, как и искусство, хочет быть «выраженным», ищет свое адекватное образное воплощение. Сновидение, писал Фрейд, мыслит преимущественно образами.

По мнению Шкловского, то, что человек стал рассказывать сновидения и начал рисовать на стенах пещеры, удвоило ему жизнь<sup>1</sup>.

Близость сновидчества и творчества ведома была уже древним грекам. По свидетельству Павсания, автора десяти-томного «Описания Эллады», около храма Муз, воздвигнутого, по преданию, сыном бога Гефеста, находился жерт-

---

<sup>1</sup> Литературное обозрение. — 1990. — № 6. — С. 93.

венник, на котором греки приносили жертвы не только Музам, но и Сну, будучи убежденными, что Сон (Онейрос или Гипнос) из всех олимпийских божеств более всего благосклонен Музам»<sup>2</sup>.

Немецкий писатель романтической эпохи Жан-Поль (Иоганн Пауль Фридрих Рихтер) сравнивал процесс создания литературного персонажа, или, как он говорил, «живого характера», со сновидением. «Сновидение, — уточняет Жан-Поль, — произвольный поэт творчества...»<sup>3</sup> «Сном наяву» называл творчество Выготский. О творчестве как о сновидении неоднократно говорил Ремизов; о том же пишет и Борхес, утверждая, что «сны — художественные произведения, наиболее архаичный из способов художественного выражения»<sup>4</sup>.

Выразительный образ для воплощения творческого, созидательного начала сна использовала Татьяна Толстая в своем лукаво-ироническом эссе «Зверотур»<sup>5</sup>. Она присваивает этому началу имя Сценарист. Сценарист все знает о нас, гораздо больше, чем мы знаем о себе, поэтому мы не можем управлять им — он управляет нами, погружая в такие глубины самопостижения, о которых наяву мы можем даже не догадываться.

В сновидении, по воле таинственного Сценариста, рождается нечто желающее быть выраженным, воплощенным, получить словесную форму. А это уже творчество.

Мы не ставим перед собой задачи всестороннего исследования вопроса о близости сна и творчества. Но и приведенные оценки вполне, на наш взгляд, подтверждают сходство этих процессов.

Рассматривая сон как аналог творческого акта, нельзя не заметить очевидной близости его и к конкретному литературному жанру, а именно к драме. Тому также есть многочисленные свидетельства в литературе.

<sup>2</sup> Цит. по: *Нечаенко Д. А.* Сон, заветных исполненный знаков... Тайнства сновидений в мифологии, мировых религиях и художественной литературе. — М., 1991. — С. 296.

<sup>3</sup> *Жан-Поль.* Приготовительная школа эстетики. — М., 1981. — С. 221.

<sup>4</sup> *Борхес Хорхе Луис.* Страшный сон // *Иностранная литература.* — 1990. — № 3. — С. 184.

<sup>5</sup> *Толстая Т.* Зверотур // *Иностранная литература.* — 2003. — № 12.

О театральности сна в одном из своих сонетов писал Гонгора, крупнейший поэт испанского барокко:

А сон, податель пьес неутомимый  
в театре, возведенном в пустоте,  
прекрасной плотью облачает тени.

О «сценарии снов» говорил Фрейд<sup>6</sup>, «сонной драмой» называл сон Флоренский<sup>7</sup>. Жан-Поль рассматривал сон как «импровизированный спектакль»: «Почему никто не удивляется тому, что в *scenes detachees* (импровизированные спектакли) сновидений он, словно Шекспир, вкладывает в уста персонажей самые характерные речи, самые яркие реплики... — или, лучше сказать, что они суфлировали ему, а не он — им»<sup>8</sup>. Борхесу принадлежит определение: «Сон — это представление»<sup>9</sup>. Действительно, сновидение и драма строятся, по существу, по одним и тем же законам.

В основе сна и драмы лежит эффект «драматизации», то есть моделирования сюжета, «превращения мысли в ситуацию», по словам Фрейда.

Во сне это превращение строится на оппозиции Я — ОНО. Я, тот кто видит, — формальный субъект действия. Но, находясь в центре сновидческого пространства, Я выявляет не столько себя как субъекта, сколько через себя — ОНО. ОНО — то, что видимо, что и позволяет Я существовать в пространстве сна. Я становится как бы зрителем действия, творимого ОНО. А ОНО — та стихия бессознательно-го, которая конструирует образную систему сна, как режиссер (или Сценарист, по определению Толстой), творит драматургическое действо, отводя нам одновременно роль актеров и зрителей, подвластных магической воле ОНО.

ОНО, неведомый Сценарист, сохраняя напряженную динамику сна, переливает действие в форму события. При пересказе этот непрерывный процесс, организуемый по какой-то своей, внутренней, логике будет кодироваться глаго-

<sup>6</sup> Фрейд З. Психология бессознательного. — М., 1989. — С. 19.

<sup>7</sup> Флоренский П. А. Иконостас // Флоренский П. А. Собр. соч.: В 4 т. — Т. 2. — М., 1996. — С. 42.

<sup>8</sup> Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики. — С. 221.

<sup>9</sup> Борхес Хорхе Луис. Страшный сон // Иностранная литература. — 1990. — № 3. — С. 182.

лом — как формой выражения действия. Это бросается в глаза даже в той иронической характеристике, которую Толстая дает непредсказуемому поведению Сценариста: он «доводит до слез, хоронит не убивая и убивает не хороня; заводит в места упоительного счастья» и т. д. Эта глагольная форма, как жесткий каркас, держит на себе призрачную субстанцию сна. Сон — «рваная ночная пьеса, идущая всегда один раз и без репетиций», и чтобы запомнить увиденное, «надо немедленно записать хотя бы часть, клочок пьесы»<sup>10</sup>.

Мысль о «театре как сонном видении» легла в основу эстетической теории Максимилиана Волошина, кратко обозначенной сначала в его ранней статье «Лики творчества. I Театр — сонное видение. II “Сестра Беатриса” в постановке театра В. Ф. Комиссаржевской»<sup>11</sup>, а позднее получившей развитие в большой работе «Лики творчества», третья книга которой так и называется «Театр и сновидение»<sup>12</sup>.

Театральный процесс — единая составляющая трех вдохновений — режиссера, актера и зрителя. И напряженная внутренняя работа каждого из них может быть соотнесена, по мнению Волошина, с тремя порядками сновидений: первое — творческое преображение мира в душе драматурга; второе — дионисические игры актера; третье — пассивное сновидение зрителя. Причем последнее — психология зрителя — более всего и непосредственно сближается с психологией сновидца. «Он (зритель — Е. С.) должен уметь внимательно спать, талантливо видеть сны»<sup>13</sup>. Это утверждение, вызвавшее оживленные, иногда откровенно иронические отклики критики, — принципиально важно для Волошина. «Сновидение зрителя» он считает решающим для судьбы театра моментом. Предназначение зрителя во время театрального действия, в отличие от созидательного, преобразующего «сна» драматурга, состоит в том, чтобы «не противиться возникновению видений в душе». Зритель «должен уметь внимательно спать, талантливо видеть сны»<sup>14</sup>. Переда-

<sup>10</sup> Толстая Т. Зверотур. — С. 153.

<sup>11</sup> Русь. — 1906. — 9 дек. — № 71.

<sup>12</sup> См.: Волошин М. Лики творчества. — Л., 1989.

<sup>13</sup> Там же. — С. 355.

<sup>14</sup> Там же.

вая свое восхищение спектаклем «Сестра Беатриса» в театре Комиссаржевской, Волошин замечает: «Я действительно в первый раз за много лет видел в театре настоящий сон»<sup>15</sup>.

Театральный сон зрителя в своей эстетической концепции Волошин напрямую сближает со сном как физиологическим явлением прежде всего потому, что и в том и другом случае дневное сознание — «только малая искра, мерцающая над вселенными мрака»<sup>16</sup>. И как сновидения живут на границе между дневным сознанием и океаном сознания ночного, так и творчество подчиняется логике грез, а не реальности. «Поэтому законы театра тождественны с законами сновидения», — заключает Волошин<sup>17</sup>. Вслед за Волошиным и Федор Сологуб в статье «Театр одной воли» вопрошает с вполне утвердительной интонацией: «Почему бы драме не быть ритмическим сновидением...»<sup>18</sup>

Генетическая связь сна и драмы выразительно проявляется на вербальном уровне, при сопоставлении созвучных слов: в английском языке — *dream* и *drama*; в немецком — *Traum* и *Drama*.

Признавая близость сновидения и художественного творчества, хотелось бы обратить внимание на те разнообразные отношения, которые устанавливаются между ними.

С определенной долей условности можно говорить о трех вариантах существующей между ними связи:

— сновидение как физиологическое явление порождает образы, используемые художником в процессе творчества;

---

<sup>15</sup> Там же. — С. 383.

<sup>16</sup> Там же. — С. 350.

<sup>17</sup> Там же. О том же говорит и Павел Флоренский в работе «Иконостас» Размышляя о том, что сновидения рождаются на пороге сна и бодрствования, при прохождении промежуточной между ними области, он замечает: «Сновидение есть знаменование перехода от одной сферы в другую и символ — чего? — Из горнего — символ дольного, и из дольного — символ горнего». Этот же переход роднит, по мнению Флоренского, сон и творчество. «В художественном творчестве душа восторгается из дольного мира и выходит в мир горний. Там, без образов она питается созерцанием сущности горнего мира... и, напитавшись, обремененная виденным, нисходит в мир дольный» (Флоренский П. А. Иконостас. — С. 428).

<sup>18</sup> Сологуб Ф. Театр одной воли // Театр: Книга о новом театре. — СПб., 1908. — С. 194.



— сновидение выступает как элемент художественного пространства, будучи включенным в его структуру в качестве эпизода;

— само восприятие мира художником, построение художественного произведения в целом приобретает *сно-видческий* характер.

В первых двух случаях имеется в виду сновидение, в третьем — *сно-видение*.

I. Рассмотрим первый тип связи: художественные образы — порождение и следствие сна как физиологического явления.

В воспоминаниях людей искусства нередко можно найти свидетельства о том, что яркие образы или детали их будущих творений привиделись им во сне.

По воспоминаниям Уолпола, автора знаменитого готического романа «Замок Отранто», он увидел во сне старинный замок, где на балюстраде высокой лестницы лежала гигантская рука в железной рыцарской перчатке. Проснувшись, он начал писать роман, в котором эти детали заняли важное место<sup>19</sup>.

Поэт-романтик Кольридж говорил, что во время сна создал не менее трехсот стихотворений, из которых лишь пятьдесят четыре сумел запомнить и позднее записать.

Утверждают, что Вольтер во сне сложил одну из песен «Генриады», Державин — последнюю строфу оды «Бог», а Грибоедов — увидел сюжет «Горя от ума».

Стивенсон в одном интервью рассказал, что сюжет «Истории доктора Джекила и мистера Хайда» явился ему во сне. Во сне же, по его словам, он написал «Олаллу».

Есть подобные свидетельства и в современном искусстве.

К сновидению как виду эстетической деятельности нередко обращались сюрреалисты. То бессознательное хаотическое начало, которое царит во сне, они воспринимали как эстетический импульс. Поэтому свои первые собрания они называли *sommeils* — в данном случае — сны наяву, заполняя их играми, цель которых состояла в том, чтобы научиться отключать логические связи и уровни сознания.

<sup>19</sup> Жирмунский В. М., Сигал Н. А. У истоков европейского романтизма // Фантастические повести: Уолпол Г. Замок Отранто; Кэот Ж. Влюбленный дьявол; Бекфорд У. Ватек. — Л., 1967. — С. 255.

Сальвадор Дали, возлагая на сон особую эстетическую и смыслообразующую нагрузку, на своих картинах, по существу, записывал свои сновидения. Известно, что он всегда стремился начать рисовать сразу же после утреннего пробуждения, когда мозг еще не освободился от сновидческих бессознательных образов. С этой же целью он часто вставал среди ночи, чтобы работать.

В автобиографической книге «Дневник одного гения» он вспоминает:

Всю ночь видел творческие сны. В одном из них была разработана богатейшая коллекция модной одежды, модельеру там хватило бы идей по меньшей мере на семь сезонов... Но я забыл свой сон<sup>20</sup>.

Зато остался в памяти другой сон, в котором в деталях был разработан фотографический, как Дали определяет его, метод, позволяющий использовать особую технику, названную художником «вознесение».

В своей лекции «Страшный сон» Борхес признается, что в основу сюжета его новеллы «Встреча» положен зловещий сон<sup>21</sup>, опираясь на который он затем выводит целую концепцию снов-кошмаров.

Известный японский кинорежиссер Куросава так рассказывает о процессе создания своего фильма «Сновидения»:

Я регулярно начал записывать по утрам то, что мне пригрезилось ночью. Сны как бы сами диктовали мне сюжет фильма, в каждой из восьми частей которого отправной точкой служит мой заправдашний сон<sup>22</sup>.

А вот что говорит другой кинорежиссер Тенгиз Абуладзе о своей работе над фильмом «Покаяние»:

Самые интересные эпизоды фильма приходили ко мне во сне. Я как сумасшедший вскакивал, записывал и, освобожденный, засыпал. А наутро боялся прочесть — вдруг бред? Но оказывалось, что именно во сне приходила истина<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Дали Сальвадор. Дневник одного гения. — М., 1991. — С. 88.

<sup>21</sup> Борхес Хорхе Луис. Страшный сон. — С. 182.

<sup>22</sup> За рубежом. — 1990. — № 27. — С. 22.

<sup>23</sup> Юность. — 1987. — № 5. — С. 84.

II. Второй тип связи: сновидение выступает как элемент художественного пространства, включаемый в его структуру в качестве эпизода.

В мировой литературе не счесть примеров такого рода, начиная со снов гомеровских героев и кончая современными пост-модернистскими опытами. Ни в коей мере не ставя перед собой задачу охватить все многообразие подобных сюжетов, хотелось бы обратить внимание лишь на те разнообразные функции, которые возникают при включении сна в художественный текст.

1. Сновидение может быть введено в текст как прием, маскирующий авторскую гипотезу.

Таковую роль выполняет заключительный эпизод трактата Цицерона «О государстве», который называется «Сон Сципиона» (VI, 9 — XX, 21).

Полководец и дважды консул Сципион Африканский Младший рассказывает своим друзьям о сне, увиденном им после встречи с нумидийским царем Масиниссом. Они имели долгую беседу о Публии Корнелии Сципионе Африканском Старшем, знаменитом полководце и деде Сципиона Младшего. Скорее всего под влиянием этой беседы, считает рассказчик, он увидел во сне своего умершего деда в горних пределах Млечного пути. При встрече тот не только предсказывает внуку блестящую военную и политическую карьеру («если только тебе удастся спастись от нечестных рук своих близких»)<sup>24</sup>, но и знакомит его с геоцентрическим устройством Вселенной. Сципион видит неподвижную Землю; Вселенную, которая ограничена небом, несущим на себе неподвижные звезды. А под ними расположены семь кругов, вращающихся по направлению, противоположном вращению неба.

Позднее этот же прием — сон как иллюстрация эстетических идей автора — использует Джозеф Аддисон. Особую известность Аддисону принесли его эссе на различные темы, печатавшиеся в ряде периодических изданий, в том числе и в «Spectator» (Зритель).

В одном из этих эссе, под № 63, суббота, 12 мая 1711 года, Аддисон рассказывает об удивительном сне, в котором, в

<sup>24</sup> Цицерон. О государстве // Цицерон. Эстетика: Трактаты. Речи. Письма. — М., 1994. — С. 388.

аллегорическом обличе, перед ним предстали различные виды остроумия. Во сне, ужасаясь и восхищаясь одновременно, он видит, как богиня Лжи вместе со своей армией исчезает в ярком свете Истины, сопровождаемой Гением героической поэзии с мечом в руке и лавровым венком на голове; Трагедией в окровавленных одеждах, увенчанной кипарисовым венком; улыбающейся Сатирой, прячущей под одеждой кинжал; Риторикой, сопровождаемой громом; Комедией в шутовской маске и Эпиграммой<sup>25</sup>.

2. Сновидение используется как художественный прием, с помощью которого художник переключает эмпирический план повествования на символический уровень. Такова роль сновидений в произведениях романтиков.

Вордсворт в пятой книге «Прелюдий» рассказал о сне, увиденном им после чтения «Дон Кихота» Сервантеса. Он ощутил себя в черных песках Сахары, в самом сердце ее. Рядом с собой он увидел араба из племени бедуинов, восседавшего на верблюде. А в руках араба была редкостной красоты раковина, которую он поднес к уху. Вордсворта. И чудесным образом раковина сообщила тому пророчество о грядущей гибели земли — гневом Господним будет послан потоп, который уничтожит человечество. Араб свою миссию видит в том, чтобы спасти искусство и науку от гибели. Но уже поздно что-либо предпринимать — ярчайший свет заполняет пустыню, — то воды потопа, уничтожающие все на своем пути. Бедуин уносится прочь, и только тогда Вордсворт понимает, что бедуин — это Дон-Кихот. И в ужасе просыпается.

Сон у романтиков из фактора событийного превращается в фактор психологический и символический, становясь одновременно и средством характеристики героя, болезненно-чувственного, ранимого и беззащитного перед напором неведомого, и знаком разных уровней восприятия этим героем мира — уровней быта и бытия, мечты и реальности.

Сон вводит в другую, истинную, жизнь Генриха фон Офтердингена, героя одноименного романа Новалиса. Мистическим знаком этой иной, нездешней, красоты и гармонии становится голубой цветок, увиденный героем во сне.

---

<sup>25</sup> Аддисон Дж. «Спектейтор» // Из истории английской эстетической мысли XVIII века. — М., 1982. — С. 119—123.

В рассказе «Дон Жуан» Гофман дает следующую характеристику миру сновидений:

Раскройся, далекое неведомое царство духов, край чудес — Джиннистан, где в величайшей радости, для восхищенной души с переизбытком исполняется все, обещанное на земле! Позволь мне вступить в круг твоих пленительных видений! Пусть сон, твой вестник, который ты посылаешь навеять на смертных ужас или осчастливить их, — пусть, когда я усну и тело будет сковано свинцовыми путами, пусть унесет он мой дух в эфирные селения!<sup>26</sup>

3. Сон, включенный в структуру художественного произведения, может нести в себе некое предостережение и пророчество. Сном как бы предопределяется будущее героя, но предопределение это по-сновидчески смутно и неуловимо.

Таков сон Анны Карениной в романе Толстого. Мужик с взерошенной бородой, маленький и страшный, привидевшийся Анне перед родами, возникнет в ее сознании в последнюю ее, смертную, минуту жизни как знак неотвратимости судьбы. Это и один из снов Раскольникова («Преступление и наказание») — тот, где он пытается и все не может убить старушонку, как никогда не сможет убить свою память, и мука памяти — вечное его наказание.

Образы в подобных снах гротесковы, ситуации зачастую фантастичны. Но, как выясняется в дальнейшем ходе повествования, эти сны являют собой прообраз будущего, предчувствие и предсказание его. В «Идиоте» Достоевский говорит о сне:

Вы усмехаетесь нелепости вашего сна и чувствуете в то же время, что в сплетении этих нелепостей заключается какая-то мысль, но мысль уже действительная, нечто принадлежащее к вашей настоящей жизни, нечто существующее и всегда существовавшее в вашем сердце; вам как будто сказано вашим сном что-то пророческое, ожидаемое вами.

4. Сон как предписание, некий указующий перст, требующий установления соответствия между реальностью и ее возможным воплощением.

Подобным образом можно толковать комедию Шекспира «Сон в летнюю ночь». Колдовские чары сна переписывают реальность, воссоздавая ее в магическом варианте, где все подчиняется единому божеству — Любви.

<sup>26</sup> Гофман Э. Т. А. Избр. произв.: В 3 т. — Т. 1. — М., 1962. — С. 75.

Здесь сон — не предсказание, но некая, если можно так сказать, принудительно постигаемая истина, иницируемая сном.

III. Третий тип связи: само восприятие художника и построение им художественного произведения приобретает *сновидческий* характер.

*Сно-видение* не предполагает сна как такового. Другое измерение, прорыв в неведомое осуществляется в особом состоянии, когда постижение мира реализуется в форме, близкой сновидческой, но в процессе бодрствования; когда сознание еще не отключено полностью от внешнего мира, но ощущения уже не подконтрольны разуму; когда возникает состояние, близкое галлюцинаторному<sup>27</sup>.

Соотношение понятий сновидение и *сно-видение* можно прояснить, обратившись к лексической оппозиции английских слов *sleep* и *dream*.

Если понятие *sleep* выражает главным образом физическое состояние субъекта, то понятие *dream* имеет более сложную семантику. На русский язык оно обычно переводится как «сон», «грёза», «мечта». Но ни одно из этих слов, на наш взгляд, не передает в полной мере ту глубину смысла, которой нагружено это понятие<sup>28</sup>.

Тончайшие, едва уловимые оттенки значения этого слова, исчезающие при переводе на русский язык, становятся очевидными в особом, ассоциативном, ряду: *draumr* — *dream* — *dread*.

В древнеанглийском языке слово *dream* обозначало «радость», «музыка». Позднее его значение изменилось под влиянием однокоренного скандинавского слова *draumr* — «сон», «мечта». Но и в современном значении *dream* сохраняет на уровне почти подсознательном семантическую связь с легким, радостным сном, навеянным музыкой. С другой стороны, наблюдается отчасти фонетическое, отчасти графическое сходство слов *dream* и *dread* — «страх», порождающее ассоциацию теперь уже со страшным, тяжелым сном. Таким

---

<sup>27</sup> *Hallucination* — «видение», «бред». Оксфордский толковый словарь английского языка рассматривает это слово как синоним слова *dream*.

<sup>28</sup> Убеждает в этом и тот ряд многочисленных синонимов, которые имеет это слово в английском языке.

образом, *dream* оказывается как бы между двумя антонимичными понятиями. На этом ассоциативном уровне со всей очевидностью выявляется столкновение противоборствующих начал — радости/страха, сна/яви, — во всей полноте обнаруживает себя конфликт на острие действия. Устанавливается аналогия понятий столь семантически многозначных, что они порождают множество разнообразных аллюзий.

Пространство *dream* — это пространство сна наяву, в котором нет границы между явью и воображением, где вымысел переживается как высшая реальность и где поэт, свободно перемещающийся в обоих мирах, тем не менее мучительно переживает противостояние этих миров. Подобное мироощущение свойственно прежде всего романтикам, узаконившим мир грез как единственно подлинную реальность. Но начинается оно формироваться гораздо раньше, еще в эпоху предромантизма. Обращаясь к творчеству Уильяма Бекфорда, английского писателя XVIII века, я попытаюсь рассмотреть специфику *сно-видения* как художественно-психологического явления.

Одно из своих ранних произведений Бекфорд назвал «*Dreams, Waking Thoughts, and Incidents*», вложив в это заглавие то множество смыслов, которые призваны передать ощущения человека, воспринимающего жизнь и себя в ней по законам *сно-видения*. Понятие «*dream*», к которому автор обращается постоянно, требует в каждом отдельном случае поиска адекватного русского слова для перевода — это может быть и *видение*, и *греза*, и *транс*.

Эстетическая значимость и перспективность этой книги определяется не только ее собственно художественными достоинствами. Бекфорд здесь предвосхитил целый ряд художественных открытий последующего времени — от зыбкости импрессионистического видения, размывающего неподвижную реальность, до сюрреалистических фантазмагорий, свободных от всех рациональных связей и иллюстрирующих состояние, близкое к трансу.

Импрессионистичность Бекфорда — это способность словом добиваться живописного эффекта, улавливать и передавать постоянно меняющиеся оттенки цвета, текучую игру света и тени, — сама возможность выстроить описание так, что оно как бы останавливает мгновение. Подобное восприятие мира легло в основу его видений. Это слово, так

часто встречающееся на страницах книги, является первой модификацией понятия «dream» в философско-эстетической концепции Бекфорда.

В средневековой европейской культуре видение существовало как самостоятельный литературный жанр, непосредственно связанный с многочисленными сюжетами Священного Писания. Позднее, вместе со средневековым мировоззрением этот жанр отмирает, но сама художественная форма видения продолжает существовать в литературе Нового времени.

У Бекфорда *видения* — это фиксация ощущений, возникающих на границе сна и яви в то время, когда эти состояния оказываются не только связанными друг с другом, но и взаимопроницаемыми, переходящими друг в друга. На этой грани восприятия разрушается материальная, вещественная фактура мира; контуры предметов кажутся размытыми, видятся смутно, неясно. Мир становится призрачным и столь необычным, что найти аналог в действительности невозможно. При этом смутность образов, неоформленность звуков не только не препятствуют постижению, но, напротив, способствуют, — но постижению не явного, не того, что подчиняется логике, аналитической работе сознания, — а тайного, воспринимаемого на уровне бессознательного.

О том, что подобный способ видения мира и его изображения не только не случаен, но является для Бекфорда естественным и даже необходимым, свидетельствует его предисловие к «Dreams...», которое можно рассматривать как программный эстетический документ.

Обычно туман застилает мне глаза, и сквозь него я вижу предметы так слабо и смутно, что невозможно говорить об их цвете и форме... Я несколько не претендую на то, чтобы дать исчерпывающее описание всего моего путешествия. Я совершенно доволен моим визионерским способом видения...<sup>29</sup>

Или в другом месте: «Мое путешествие, как сон, легко и смутно проходит перед глазами»<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Melville L. The Life and Letters of William Beckford of Fonthill (Author of *Vathek*). — London, 1910. — P. 106—107.

<sup>30</sup> Beckford W. Italy, with Sketches of Spain and Portugal // Beckford W. Italy, with Sketches of Spain and Portugal; *Vathek: An Arabian Tale*. — Paris; Berlin, 1834. — P. 97



Хотя видения неуловимы, призрачны и текучи, они все же доступны описанию, так как возникающий в них образ, смутно проецирующийся в реальности, существует объективно.

*Грезы* же — явления другого порядка. Здесь на смену описанию приходит то, что можно назвать «вчувствованием».

Одно из значительных исследований в этой области — работа Канта «Грезы духовидца».

Кант разделяет понятия «бодрствующий сновидец» и «духовидец». Бодрствующим сновидцем он называет того, кто, бодрствуя, настолько углубляется в вымыслы и химеры своего воображения, что мало обращает внимания на свое чувственное восприятие.

От бодрствующих сновидцев отличаются духовидцы: они «наяву и часто при исключительной яркости других ощущений относят те или иные предметы в места, занимаемые другими внешними вещами, которые они действительно воспринимают...»<sup>31</sup>

Грезами Кант называет достояние «сновидцев чувства», «тех, кто иногда вступает в сношение с духами..., так как они видят то, что не видит ни один другой здоровый человек, и имеют общение с существами, которые никому другому себя не открывают; какими бы острыми чувствами он ни обладал»<sup>32</sup>.

С этим кантовским определением грез удивительным образом совпадает суждение Джеймса Райджера о грезах Бекфорда, пережитых им при создании «Ватека», повести, которую он написал в юности и которая является наиболее известным его произведением. Райджер пишет:

При создании восточной фантазии, подобной этой («Ватеку». — Е. С.), обычно входят в сферу галлюцинаций и грез наяву так же, как, по утверждению Кольриджа, это происходит с помощью опиума. В таком мире может случиться все, что угодно, и с пугающей неизбежностью случается. Единственные ограничения в действии, опыте и страсти здесь лишь те, что связаны с собственной личностью человека. Если человек так же изломан и измучен, как Бекфорд, тогда джинны и демоны, вызванные из пучины, будут джиннами и демонами невротического кошмара. Бекфорд, как представляется, уверен, что он освободил и вопло-

<sup>31</sup> Кант И. Грезы духовидца // Кант И. Соч.: В 6 т. (7 кн.). — Т. 2. — М., 1964. — С. 322.

<sup>32</sup> Там же. — С. 321.

тил в конкретные формы силы, которые до настоящего времени не получили еще реального воплощения.

Этого вполне достаточно для того, чтобы поверить, что «Арабская сказка» была рождена в неистовстве, во внезапном прорыве в символы долго сдерживаемого потока ассоциаций<sup>33</sup>.

Греза возникает тогда, когда предметно-бытовая реальность насыщается вдруг глубинным смыслом иного — нездешнего мира. Ощущение связи с какими-то иными мирами и таинственными существами, их населяющими, сопровождало Бекфорда всю его жизнь и определяло его поступки, казавшиеся многим необъяснимыми.

Еще в юности, в июне 1778 года Бекфорд посетил монастырь Grand Chartreuse. Позднее в книге «*Dreams...*» он так опишет свои впечатления от столь памятного посещения:

Это было так удивительно первозданно, что я не смогу описать, а вы вообразить. Я был поражен до такой степени, что и в настоящий момент не могу ни думать, ни говорить, ни писать ни о чем другом<sup>34</sup>.

О том, что произвело на Бекфорда такое впечатление, можно судить по небольшой поэме без названия, которую он вписал в гостевую книгу монастыря.

В этой поэме он описывает — не как сон, видение, а как подлинный факт — встречу с Призраком.

Ровно в полночь, когда наступает время таинств, юноша слышит неясный зов, увлекающий его в неведомые дали. И там, из тьмы появляется бледная, призрачная фигура — то ли дух, то ли человек, посвятивший себя «одиночеству и Богу». Он утверждает, что обладает высшей правдой, которая может «подвигнуть к благу падший род людской». И это знание, «знание Неба», он отдает юному поэту.

Первое ощущение от поэмы — ощущение призрачности происходящего. При всей выразительности описания, точности деталей, предельной искренности и проникновенности интонации, происходящее воспринимается поначалу лишь как игра болезненного воображения. Но постепенно, вслушиваясь в мерный ритм этой поэтической исповеди, читатель

<sup>33</sup> Цит по: *Gemmett R. J. William Beckford.* — Boston, 1977. — P. 98—99

<sup>34</sup> Цит. по: *Melville L. The Life and Letters of William Beckford.* — P. 27.

начинает проникаться ощущением подлинности происходящего, но подлинности какого-то иного, не бытового уровня.

Это ощущение «инакости», ино-бытия определено прежде всего особым наполнением понятий пространства и времени, совместивших в себе конечное и бесконечное.

Услышав тайный зов, юноша движется ему навстречу во вполне реальном пространстве: он проходит через лес к мрачным скалам, с которых ниспадают воды в глубину долины. Но после появления Призрака вместо трехмерного пространства реальности возникает многомерное пространство грезы. Действие теперь разворачивается «Средь горных круч безмерной высоты, / Средь ужаса бездонной пустоты, / Средь тьмы лесов без края, без границ, / Средь вечного безмолвия гробниц».

Точка обзора этой пространственной безмерности, когда взгляд, направленный сверху, одновременно может охватить миры «без края, без границ», находится где-то за пределами земного — этот взгляд из неосбытности и грандиозности вечности, куда найти путь можно лишь по воле Неба. («Кому дорогу в этот край открыть, / Мне Небом предначертано решить»).

На смещении конечного и бесконечного строится в поэме и характеристика Времени. Вначале дана точная временная точка отсчета — полночь: «Когда полночный колокол звонил / По молчаливым пленникам могил». Но это лишь предвестие другого времени — времени бесконечности. Проходят века, вечен круговорот бытия, вечно безмолвие гробниц. Время, как и пространство, безгранично.

Здесь, в этой поэме, в полной мере проявились отличительные особенности грезы вообще и ее литературного воплощения. Писатель, живший в одно время с Бекфордом, только в другой стране, Радищев, размышляя о «творительной силе мысленности», дал ей характеристику, вполне приложимую и к понятию «греза»:

Происшествия целых столетий вмещает она в единую минуту; пределы пространств почти уничтожает своей быстротечностью; беспредельное она измеряет единым глаголом, преторгнув течение времени, объемлет вечность<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Радищев А. Н. О человеке, о его смертности и бессмертии // Радищев А. Н. Полн. собр. соч. — Т. 2. — М.; Л., 1938. — С. 116.

Образ этого иного мира, запечатленного в грезах, постоянно встречается и в письмах Бекфорда.

Он переносится в этот мир легко и свободно, для этого не требуется ничего, кроме воображения и внутренней потребности.

«Время от времени, оставляя Фонтхилл (родовой замок. — *Е. С.*) я переносюсь в Джиннистан», — пишет он своему другу, художнику Козенсу, наслаждаясь подлинностью только ему доступного мира<sup>36</sup>.

В своих грезах он может оказаться мгновенно в любом месте, куда влечет его воображение и тайное желание:

Вчера в моих тревожных грезах мне показалось, что я видел ваше Адриатическое море, освещенное кроваво-красной луной. Я видел портик того темного дворца, который только нам хорошо известен... Жалоба моя была услышана. Я был призван. Я вбежал. Я был уже готов коснуться светлой головы, когда кинжал поразил меня в самое сердце. Я проснулся с пронзительным криком, омытый смертным потом<sup>37</sup>.

Оппозиция реальности и грезы особенно выразительно прозвучала в письме, которое должно было открывать книгу «Dreams...» Это письмо из Маргита, датированное 20 июня 1780 года. Оно начинается словами: «Я прошел через Врата из Слоновой Кости и вошел в Империю Грез [Empire of Dreams]».

Эта фраза сразу же адресует нас к поэме Гомера «Одиссея».

В девятнадцатой песне поэмы Гомер дает четкое разграничение снов — истинных и обманнных.

Создано двое ворот для вступления снам бестелесным  
В мир наш: одни роговые, другие из кости слоновой,  
Лживы, несбыточны, верить никто из людей им не должен;  
Те же, которые в мир роговыми воротами входят,  
Верны: сбываются все приносимые ими видения<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> *Melville L. The Life and Letters of William Beckford.* — P. 80.

<sup>37</sup> *Alexander B. England's Wealthiest Son: A Study of William Beckford.* — London, 1962.. — P. 77

<sup>38</sup> *Гомер. Илиада // Гомер. Илиада; Одиссея / Пер В. А. Жуковского.* — М., 1967. — (Б-ка всемирной литературы. — Серия 1. — Т. 1). — С. 653.

О том, насколько оказалось устойчивым подобное толкование снов, свидетельствует «Энеида» Вергилия. Через несколько веков Вергилий повторит этот гомеровский образ разнонаправленных снов — истинных и ложных.

Двое ворот открыты для снов: одни — роговые,  
В них вылетают легко правдивые только виденья;  
Былые створы других изукрашены костью слоновой,  
Маны, однако, из них только лживые сны высыпают.

При всем сходстве этих строк с гомеровскими, у Вергилия усиливается ощущение ирреальности снов, проходящих через Врата из Слоновой Кости. Маны — в древнеримской мифологии божества подземного мира. И сны, которые они посылают, определяются волей и властью потусторонних сил, поэтому они полны эзотерических намеков, таинственных предположений и необъяснимых озарений.

Известны два толкования, объясняющие, почему сны странные, несбыточные проходят через врата из Слоновой Кости, а правдивые сны, доступные рациональному объяснению, — через ворота роговые.

Первое — назовем его предметно-бытовым. Оно предложено Д. А. Нечаенко в его книге «Сон, заветных исполненный знаков... Таинства сновидений в мифологии, мировых религиях и художественной литературе».

Рога домашних животных, объясняет автор, есть нечто близкое, обыденное, привычное, органически свойственное и греческой природе и хозяйственной жизни эллинов.

Слоновая же кость — материал для греков редкий, экзотический. Изделия из него несут на себе отпечаток чего-то необычного, яркого, исключительного: «Все чрезмерно красивое, чересчур эффектное, причудливое, не свойственное данной среде обитания понималось греками как нечто далекое от глубинной правды и органики бытия»<sup>39</sup>.

Другая точка зрения, — так сказать, лингвистическая, — исходящая в толковании этих понятий из семантики слова, принадлежит немецкому философу Курту Хюбнеру и высказана им в работе «Истина мифа». По-гречески «слоновая кость» обозначается словом *elephas*; производным от него является слово *elephairesthai* — «обман», «заблуждение». По-

<sup>39</sup> Нечаенко Д. А. Сон, заветных исполненный знаков... — С. 48.

тому-то сон-обман и покидает царство ночи через врата из слоновой кости.

Ворота, через которые входят сны правдивые, — роговые, так как рог по-гречески *keras* — слово, семантически связанное со словом *krainein* — «приносящий истину».

Но, хотя сны и делятся на ложные и истинные, объективность сна в античности тем не менее сомнению не подвергается.

Не случайно греки, по свидетельству Геродота, говорят «не ему снился сон», а «он видел сон». То есть даже тот Сон, который входит во Врата из Слоновой Кости, сон, ложный с общепринятой точки зрения, тем не менее несет в себе отблеск некой высшей, тайной истины.

Таким образом, сон и явь воспринимаются в античности как нечто в равной степени объективно существующее. Греческое слово *oneiros* («сон») является, как отмечает Хюбнер, производным от слова *on eirein*, которое означает «возвещать истину»<sup>40</sup>.

Бекфорд был блестяще образован, знал несколько языков, в том числе и латынь; имена Гомера и его героев постоянно встречаются и на страницах его произведений, и в личных письмах. Поэтому совершенно очевидно, что он не мог не знать и не учитывать культурологическую традицию античности в определении снов. В ее контексте особым образом расшифровывается первая строка письма из Маргита. В Империю Грез ведут Врата из Слоновой Кости, а не из Рога. От этих Врат начинается путь сложный, причудливый, «обманный» с привычно-обыденной точки зрения. Но только этим путем можно войти в «Империю Грез», которая, будучи неизмеримо далека от повседневного, истинна в том таинственном смысле слова, который ведом немногим.

Весьма примечательно, что точно такой же образ возникает и в произведении другого писателя — Гофмана, в рассказе «Кавалер Глюк», написанном почти тридцатью годами позднее.

«В царство грез [Reich der Traume] проникают через врата из слоновой кости; мало кому дано узреть эти врата, еще меньше — вступить в них», — пишет Гофман<sup>41</sup>. Как и Бек-

<sup>40</sup> Хюбнер Курт. Истина мифа. — М., 1996. — С. 112.

<sup>41</sup> Гофман Э. Т. А. Кавалер Глюк // Гофман Э. Т. А. Избр. произв.: В 3 т. — Т. 1. — М., 1962. — С. 51—52.

форд, описывая населяющие мир грез фантастические образы, Гофман испытывает почти мистический экстаз от соприкосновения с предвечным и неизреченным.

Для обоих врата Империи Грез открываются лишь тогда, когда сознание заморожено образами бессознательного и подчинено неконтролируемым и внерациональным внутренним побуждениям. И входят в эти врата не Сны, как у Гомера, а немногие избранные, к которым причисляют себя и оба художника.

Близость между двумя этими отрывками столь велика, что возникает соблазн объяснить это сходство не только общей романтической позицией обоих авторов, но и какими-то личными их контактами. Хотя, надо признаться, пока нет никаких фактических свидетельств о знакомстве Бекфорда и Гофмана с творчеством друг друга.

Нередко эту страну грез Бекфорд будет называть сказочной страной — *fairy-land*, а о жизни ее обитателей — призраков (*phantoms*), эльфов (*airy people*), собратьев по грезам (*brother dreamers*), — по его словам, могут поведать сказочники (*old-story-tellers*). Казалось бы, в подобных случаях возникает явное противоречие: если греза — ино-бытие, единственно для художника истинное, то как тогда это слово может сочетаться со словами «сказка, сказочный»? Ведь сказка с ее фантастичностью ни на каком уровне не претендует на достоверность, поэтому и не может быть в одной семантической связке со словом «греза». А если эта связка возникает, то не ставит ли она под сомнение «истинность» грезы? Интересные размышления на этот счет находим мы в книге «Психология писателя» Б. Г. Грифцова.

Грифцов, говоря о специфике сказки, называет в качестве основного жанрообразующего ее признака наличие фантазии, «когда чудесное проявляется не в небывалом, а в необычайном виде самого обычного»<sup>42</sup>. Поэтика сказки подобна поэтике сновидений: как и в сказке, в сновидениях — «едва лишь обозначишься, сменяются образы переменчивые, всегда нам знакомые, всегда перенесенные в область иной закономерности... Метафизика сказки не есть ли сонная метафизика?»<sup>43</sup> Таким образом, в сказке, как и в сновиде-

<sup>42</sup> Грифцов Б. А. Психология писателя. — М, 1988. — С. 58.

<sup>43</sup> Там же. — С. 61.

нии, воплощается «другая плоскость психического»<sup>44</sup>, или мир грезы.

Это очень хорошо понимали и чувствовали романтики «Сказка подобна сновидению, она бессвязна», — писал Новалис и добавлял: «в сказке царит... мир сна»<sup>45</sup>.

Эту «сказочную страну грез» воссоздает Бекфорд в описании одного, до конца дней ему памятного дня, — сочельника 1782 года, когда и возник замысел его повести «Ватек».

Здесь описывается не столько дом, где собралась молодежь, представляющая самые блестящие аристократические семейства Англии, не столько празднество, отмеченное присутствием знаменитостей из мира искусства. Нет, в изображении Бекфорда — «это маленький мир исключительного счастья», замкнутый, отстраненный от мира реального настолько, что даже вульгарный дневной свет не может проникнуть внутрь. Здесь всегда «аромат лета», и молодые влюбленные блуждают не по бесчисленным галереям замка Фонтхилл, но по «королевству Сказки».

Слова «сказка», «сказочный» появляются у Бекфорда в миг наивысшего душевного напряжения. Это состояние переживается столь мучительно-напряженно, что нередко перерастает в *транс*, еще один оттенок слова *dream*. И тогда, рядом с этим словом, появляется определение *visionary*, смысл которого также осознается шире его словарного значения. Это слово означает не только «мечтательное», «фантастическое», но и болезненно-чувствительное, даже экзотическое. В полной мере выразить это состояние в слове невозможно. И тогда на помощь приходит музыка. Музыка становится для Бекфорда своего рода кодом этого сказочного мира и проводником в него.

Музыка, которую он слышит в Венеции, представляется ему «музыкой духов этих мест», возможной лишь в мире мечты; музыка — единственный «способ общения с эльфами».

---

<sup>44</sup> Там же. О том же писал и Ремизов: «Сказка и сон — брат и сестра. Сказка — литературная форма, а сон может быть литературной формой» (цит по: Цивьян Т. В. О Ремизовской гипнологии и гипнографии // Серебряный век в России. — М., 1993. — С. 327.

<sup>45</sup> Новалис. Фрагменты // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. — М., 1980. — С. 98.



О том, как возникает состояние сна-транса, как именно в этом состоянии снисходит откровение, воспринимаемое как высшая истина и о том, какую роль в этом процессе играет музыка, свидетельствует следующее признание самого Бекфорда:

Неясная иллюзия, подобно падающей капле, незаметно овладела моими ощущениями, и я упал на траву, место действия еще отчетливо перед глазами, но разум уже в иступлении. Звуки, казалось, исходили откуда-то из глубины пещеры, долгие протяжные звуки неслись над темной бурлящей рекой, издавдала доносилось благозвучие все усиливающегося колокольного звона. Вскоре я понял, что серебряное звучание инструмента сопровождалось ангельским голосом, наполнившим меня восторгом. Наступила полная гармония, величественная пауза, пугливо щебечущие звуки, угасающие в тайниках пещер. На миг воцаряется молчание. Затем отдаленное журчание в лесу, на скалах, в тумане, на воде, мелодия призрачная, подобная исчезающему туману, улывающему в эфир, все выше и выше проникала в меня. Затем во всем мире надолго воцарялась тишина, до тех пор, пока ее не нарушил слабый шепот, доносившийся из пещеры. Моя душа внимала ему, все чувства были напряжены до предела; звук усилился до того, что я смог распознать что-то, похожее на человеческий голос, модулирующий на два различных тона — один низкий и дрожащий, другой — чистый, спокойный, восхитительный, как голос, который я слышал раньше<sup>46</sup>.

Состояние, подобное тому, которое Бекфорд описывает в этом отрывке, и есть транс, «сон, более подобный смерти»<sup>47</sup>.

Это письмо свидетельствует о том, как свободно Бекфорд перемещается в иную, сверхчувственную реальность, *сюрреальность*, в которой «полагается на указания сна в большой степени, нежели на сознание...»<sup>48</sup>

Формы *сно-видения*, воспроизведенные Бекфордом в его письмах из Италии и книге «Dreams, Waking Thoughts, and Incidents», убедительно демонстрируют то, насколько зыбкой оказывается для художника граница между миром действительным и воображаемым, между реальностью яви и онейрической сюрреальностью.

<sup>46</sup> Gemmett R. J. William Beckford. — P. 43.

<sup>47</sup> Melville L. The Life and Letters of William Beckford. — P. 97.

<sup>48</sup> Бретон Андре. Манифест сюрреализма // Называя вещи своими именами: Программные выступления мастеров западно-европейской литературы XX века. — М., 1986. — С. 46.

---

С. В. ПОГОРЕЛАЯ,  
кандидат философских наук

## ВОЗДЕЙСТВИЕ ИДЕЙ НИЦШЕ НА МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ТВОРЧЕСТВО А. Н. СКРЯБИНА

**К**АК это нередко бывает, среди обилия литературы о Скрябине, в том числе и трудов, специально посвященных философии композитора, одна из самых очевидных и непосредственных связей долгое время оставалась в тени. Ситуация действительно парадоксальная: не найдется, наверное, ни одной книги о Скрябине, где не упоминалось бы имени Ф. Ницше, и не нашлось, однако же, ни одного исследования, которое содержало бы более или менее подробный анализ «чревной» связи философии композитора-символиста с учением немецкого философа. Известно, что Скрябин, «читавший везде только себя», буквально зачитывался Ницше, считал его чуть ли не лучшим из мыслителей. По-видимому, сильное и долговременное увлечение композитора творчеством Ницше было вызвано не только актуальностью его философии, или тем более «дерзкой модой», но и наличием определенных внутренних соответствий в мировоззрении и мироощущении этих двух художников, в самом характере творческой одаренности музыканта, всю жизнь ощущавшего в себе задатки философа, и философа, которому «только совершенно случайные причины помешали сделаться музыкантом», для которого «жизнь без музыки ...просто кошмар, беспокойство, изгнание»<sup>1</sup>.

А объединяет их действительно многое. Попробуем отметить кажущиеся наиболее многозначительными моменты.

---

<sup>1</sup> Цит. по: Браудо Е. М. Ницше. Философ-музыкант. — Пг., 1922. — С. 18, 8.

Первое, что обычно отмечают исследователи творческого наследия Ницше, — это *автобиографичность* его произведений и поразительный дар мыслителя «жить в возвышенном как дома»<sup>2</sup>. К. Свасьян называет Ницше «неким генерал-басом всех нафантазированных им сочинений» и считает, что тщетно было бы пытаться излагать его философию на стандартный манер, реконструируя то, что обычно называется методом: метод Ницше равнозначен буквальной греческой семантике слова (метод есть путь) и, значит, самой жизни немецкого мыслителя<sup>3</sup>. Протоиерей И. Слободской указывает на субъективность ницшевской философии как на наиболее характеристическую ее черту. «Ницше... горит и перегорает в темном пламени своей философии, он живет ею, страдает и радуется. Его философия представляет из себя повесть о пережитом, отзвуки внутренних борений, душевной драмы и трагедии, это — его автобиография», — пишет Слободской<sup>4</sup>. «Я всегда писал свои книги всем телом и жизнью; мне неизвестно, что такое чисто духовные проблемы», — утверждает сам Ницше<sup>5</sup>.

Философ отождествляет свою судьбу с творчеством, жизненные события связывает с динамикой развития стиля, с трансформацией, а подчас деформацией языка от произведения к произведению. «Я не понимаю, — говорится в одном из последних писем Ницше, — зачем мне было так ускорять *трагическую* катастрофу моей жизни, которая началась с *Ессе*»<sup>6</sup>.

«Жить в царстве мысли»: именно такое выражение употребляет Б. Ф. Шлецер, характеризуя особенности внутреннего мира А. Н. Скрябина. Как утверждает биограф, в

<sup>2</sup> Один из афоризмов Ницше: «Кто не живет в возвышенном, как дома, тот воспринимает возвышенное как нечто жуткое и фальшивое» (*Ницше Ф. Злая мудрость* [ч. 1, § 34] // *Ницше Ф. Соч.:* В 2 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1996. — С. 726).

<sup>3</sup> *Свасьян К. Фридрих Ницше. Мученик познания* // *Ницше Ф. Соч.* — Т. 1. — С. 23.

<sup>4</sup> *Слободской Ф. И. Ницше при свете христианского мировоззрения* // *Христианство, наука и неверие на заре XX века.* — Вып. 4. — СПб., 1905. — С. 6.

<sup>5</sup> *Nietzsche F. Schriften und Entwürfe 1876—1880.* — S. 396.

<sup>6</sup> Из письма к П. Гасту от 16 декабря 1888 года. Цит. по: *Свасьян К. Фридрих Ницше. Мученик познания.* — С. 32.

Скрябине, казалось, никогда не прерывался процесс мышления; в нем всегда шла какая-то напряженная внутренняя работа<sup>7</sup>. «Метафизическая страсть» владела композитором-философом до конца жизни.

Скрябину, как и Ницше, очень свойственны ярко выраженный субъективизм творчества, романтический автобиографизм. Жизнь и творчество для композитора неразделимы. Скрябин прямо говорит, что «он — только то, что он создает». К самой жизни он относится как к Творческому Акту; к ней применимо символистское слово «жизнетворчество». Как и в случае Ницше, реальные жизненные события ( правда, скорее внутреннего, духовного, имманентного сознанию композитора содержания) нередко накладывают отпечаток на творчество Скрябина. Например, формирование идеи Великой Мистерии связано, по-видимому, с постепенным осознанием композитором необычайной магической, миропреобразующей силы искусства, с отождествлением Искусства с собственным творчеством, а себя — с художником-Творцом (позднее — Богом), с пониманием своего мессианского предназначения, своей чуть ли не главенствующей роли в мировом процессе. Это сознание сопровождалось (и подкреплялось) восторженным отношением к его творчеству в кругах московской художественной интеллигенции и необычайным взлетом популярности композитора среди авангардистски настроенной молодежи.

Ницше полагал, что его деятельность расколет человечество надвое, поднимет бурю в умах и сердцах людей. Из жизнеописания Ницше известно, что ему с детских лет было знакомо предчувствие особой судьбы, судьбы избранника. Скрябин всерьез говорит о том, что его искусство произведет в мире настоящий переворот, возвысит человеческое сознание до принципиально нового уровня, вызовет бесконечный подъем творческой деятельности. Согласно воспоминаниям современников — друзей композитора, «сильнейшим в нем чувством было сознание, что он призван нечто осуществить среди нас».

Сравнивая Скрябина с Ницше, нельзя не отметить определяемого общностью жизненных установок момента сход-

---

<sup>7</sup> Шлецер Б. Ф. А. Н. Скрябин: Монография о личности и творчестве. — Т. 1. — Берлин: Грани, 1923. — С. 2.

ства и в отношении (в «требованиях») обоих художников к их кумирам.

В статье «Об отношении Шопенгауэра к немецкой культуре» (1887) Ницше называет Шопенгауэра единственным немецким философом девятнадцатого столетия; во всей немецкой культуре он признает ценным только то, что Шопенгауэр мог бы назвать своим. То влияние, какое имел на него Шопенгауэр, обуславливается тремя качествами этого мыслителя — его *честностью*, *радостностью* и *постоянством*. Он честен, ибо, не заботясь о внешнем успехе, он в своих произведениях обращается только к самому себе, пишет только для себя; он радостен, ибо он преодолел мыслью величайшие трудности; наконец, он постоянен, потому что такова его природа, — пишет Ницше.

Культ *радости*, несомненно, сближает этих двух замечательных художников. Шлецер вспоминает о доминирующем состоянии души композитора как об «опьяненной трепетной радости». Биограф говорит также о «радостной окрыленности» скрябинской души, ее «порхании», ее «пляске». А. П. Коптяев приводит отрывок из письма к нему Скрябина: «Для меня — самое большое удовлетворение — доставить радость». О намерении наделить человечество радостью, которой оно еще не знало, свидетельствуют многие страницы записей Скрябина («Мир, упейся моей свободой и моим блаженством»; «Если я одну крупницу моего блаженства сообщу миру, то он возликует навеки»<sup>8</sup>). У Ницше находим: «С тех пор, как существуют люди, человек слишком мало радовался; лишь это, братья мои, наш первородный грех»; «Жизнь есть родник радости»<sup>9</sup>.

О *постоянстве* Скрябина свидетельствует как отличающееся необыкновенной цельностью, векторной направленностью творчество композитора, так и неизменность его пристрастий. Хорошо известно, сколь высоко Скрябин ценил творчество Р. Вагнера. Однако известно также, что, узнав из биографии композитора о ходе его художественного развития, — о том, что оно не было столь сознательным

<sup>8</sup> См.: Скрябин А. Н. Записи // Русские пропилеи. — Т. 6. — Ч. 2. — М., 1919. — С. 145, 146, 152 и др.

<sup>9</sup> См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1996. — С. 62, 69, 166 и др.

и прямолинейным, как Скрябин это раньше предполагал, — он был несколько разочарован и опечален: «Я думал, что Вагнер знал хорошо с самого начала, чего он хочет», — заметил Скрябин<sup>10</sup>. Точно так же он несколько охладел и к Ницше, которого очень любил, уличив его в «непостоянстве» — ознакомившись с антивагнеровскими памфлетами философа.

Что же касается *честности* в ницшевском понимании, то Скрябин был честен как никто другой, ибо он в своих сочинениях обращался исключительно к самому себе, в других же ценил по преимуществу созвучное своему творческому «Я», то, чем можно было воспользоваться для систематизации собственного опыта, «для выражения своего личного, мыслей своих, ожиданий и стремлений». В многочисленных воспоминаниях о композиторе можно найти немало свидетельств тому, что он знал хорошо лишь те произведения (литературные), которые близки были ему по духу. Прочие книги Скрябин откладывал, прочтя из них две-три страницы: «У меня нет времени, я не могу растрачивать себя», — говорил он обыкновенно<sup>11</sup>, убедившись в невозможности истолковать взгляды автора в благоприятном для себя смысле и, следовательно, в том, что автор этот вовсе не нужен ему.

Когда речь заходит о собственно музыкальных влияниях, испытываемых Скрябиным, то практически все исследователи его творчества упоминают Ф. Шопена, как музыканта, оказавшего на Скрябина, пожалуй, наиболее сильное воздействие. Как считает Л. Л. Сабанеев, здесь имел место редкий ассонанс внутренних миров двух художников, близких психически. Биограф указывает на «известные черты родственности их духовного облика», которые «давали достаточное объяснение этому преклонению со стороны Скрябина и дани формальной подражательности»<sup>12</sup>. Действительно, в чертах характера и душевного склада Скрябина и аналогичных чертах Шопена, как они представлены в жизнеописаниях великого польского композитора, нетрудно уловить много общего: та же хрупкость душевной

<sup>10</sup> Цит. по: Шлецер Б. Ф. А. Н. Скрябин. — С. 70.

<sup>11</sup> Шлецер Б. Ф. А. Н. Скрябин. — С. 27.

<sup>12</sup> Сабанеев Л. А. Н. Скрябин. — М., 1916. — С. 5.

организации, внутренняя деликатность, болезненно сжимающаяся от всего жесткого, грубого, неэстетичного, та же утонченность, изысканность, аристократичность переживаний, любовь к внешним проявлениям изящества, внимание к тому, что называется «стилем», доходящее до болезненной щепетильности.

Поразительную гармонию обнаруживают и внутренние миры великого русского композитора и немецкого мыслителя. Практически те же (скрябинско-шопеновские) качества отмечаются современниками в духовном облике Ницше. В одном из писем сам философ признается: «В шкале моих переживаний и состояний перевес на стороне более редких, отдаленных, тонких звуковых частот в сравнении со среднею нормой»<sup>13</sup>.

По-видимому, причиной столь выраженного интереса поглощенного, в сущности, только собой Скрябина к творчеству немецкого философа действительно был именно ас-сонанс их человеческих качеств, соответствие всего душевного строя этих двух художников. Подобная близость духовной и душевной организации не могла не повлечь за собой многочисленных совпадений взглядов Скрябина и Ницше по целому ряду вопросов и, соответственно, не стать поводом для использования композитором формул Ницше для выражения «своего».

Немало общего можно обнаружить, например, в рассуждениях Скрябина и Ницше о *гении и толпе*. И по Ницше, и по Скрябину, смысл истории человечества — в тех гениальных сверхисторических личностях, которые составляют исключение из общего правила.

Лучшие представители человеческого рода — великие художники, философы и святые — озаряют темную глубину природы ярким светом сознания, их появление — как бы радостный скачок природы, осмыслившей себя и достигшей цели. Цель развития человечества, как и всякого животного или растительного вида, выражается не в массе, а в тех единичных экземплярах, которые возвышаются над общим уровнем, а потому знаменуют собой переход к высшему типу. С этим положением философии Ницше перекликается

---

<sup>13</sup> Ницше Ф. Письмо к Г. Брандесу от 2 декабря 1887 года // Новый мир. — 1999. — № 4. — С. 138.

скрябинское: «в гениальных людях как в фокусах, проявляются *наивысшие достижения мирового духа*, они опережают другие индивидуальности, в свою очередь пробуждая в них творческую активность. ...История человечества (вселенной) есть история гениев...»<sup>14</sup>

Ненависть к современной «одряхлевшей» культуре и мысль о том, что настоящий мир созрел для переворота, искренняя вера Скрябина в близость, неотвратимость мировой катастрофы и в грядущее преображение человека также приближают его к Ницше, равно как и вера в себя, в свое мессианское предначертание, в то новое слово, которое он должен сказать человечеству. Скрябин был уверен, что наступление конца зависит от него, от того, в силах ли он будет поднять страшное бремя, которое, в противном случае, падет на другого и мир получит отсрочку. В «заключительной сцене мировой драмы» он видел себя главным действующим лицом, его жажда «последнего свершения» должна была ускорить события.

*Активность* в ожидании, ощущение себя «не страдательным лицом, но действующим», сознание своего могущества, ощущение собственной причастности к истории опять-таки роднят композитора с Ницше. «Я обещаю Вам, что через два года весь мир будет содрогаться в конвульсиях. Я — рок»<sup>15</sup>; «Я достаточно силен, чтобы расколоть человечество на два куска»; «Я не человек, я динамит», — говорит о себе Ницше<sup>16</sup>. Возможно, именно этим сознанием собственной мощи можно объяснить и скрябинское настойчивое утверждение себя в мире и мира в себе: «Свершилось: я иду»; «Я апофеоз мироздания / Я целей цель, конец концов»; «Я дерзновенной мысли силой / Давно уж миром овладел»<sup>17</sup>. Отсюда и первоположение Скрябина о том, что мир есть результат *его* деятельности, *его* творчества, *его* хотения свободного, — прорастание «Я» в «Я есмь», «Я есмь и ничто вне меня».

<sup>14</sup> Русские пропилеи. — Т. 6. — Ч. 2. — С. 139—140.

<sup>15</sup> Ницше Ф. Письмо к Г. Брандесу от 20 ноября 1888 года // Новый мир. — 1999, — № 4. — С. 155.

<sup>16</sup> Цит. по: *Свасьян К.* Фридрих Ницше. Мученик познания. — С. 33.

<sup>17</sup> Русские пропилеи. — Т. 6. — Ч. 2. — С. 129.



\* \* \*

И у Ницше, и у Скрябина много страниц отдано теме *борьбы и преодоления*.

Важную часть философских воззрений немецкого мыслителя составляет его учение о власти. «Прежде всего, — утверждает мыслитель, — нечто живое хочет проявлять свою силу — сама жизнь есть воля к власти»<sup>18</sup>.

В речи «О трояком зле» ницшевский Заратустра развенчивает миф о зле властолюбия — вещи, наиболее проклинаемой человечеством наряду с двумя другими: сладострастием и себялюбием. До сих пор они были больше всего опорочены и изолганы, тогда как на самом деле, как и всякое «зло», эти вещи представляют опасность только для «отребья», для всего гнилого и пустого внутри. «Зло и великий аффект потрясают нас и опрокидывают все, что есть в нас трухлявого и мелкого: вам следовало бы прежде испытать, не смогли бы вы стать великими», — говорит Ницше<sup>19</sup>.

Целый ряд высказываний Скрябина представляет собой словно бы ответ на призыв философа показать свое право и свою силу, познать себя: «Являешь ли ты собой новую силу и новое право? Изначальное движение? Самокатящееся колесо? Можешь ли ты заставить звезды вращаться вокруг тебя?»<sup>20</sup>; «Восстаньте на меня, Бог, пророки и стихии. Как ты создал меня силою своего слова, Саваоф, если ты не лжешь, так я уничтожаю тебя несокрушимою силою моего желания и моей мысли. Тебя нет, и я свободен»; «Мир порожден сопротивлением, которого я захотел. Жизнь есть преодоление сопротивления». Или: «Я пришел спасти мир от тиранов-царей, как и от тирана-народа. Я принес безграничную свободу и справедливость, принес полный расцвет, божественную радость творчества»<sup>21</sup>.

Одним из наиболее существенных результатов эстетизации немецким мыслителем стихийных жизненных сил, всего «здорового», мощного, пробуждающего в человеке мужество

<sup>18</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч. — Т. 2. — С. 250.

<sup>19</sup> Ницше Ф. Злая мудрость. — С. 738.

<sup>20</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — С. 45.

<sup>21</sup> См.: Русские пропилеи. — Т. 6. — Ч. 2. — С. 145, 153, 154.

к жизни, становится эстетизация зла, как «наилучшей силы и самого твердого камня для наивысшего созидателя»<sup>22</sup>. В философии Ницше переосмысливаются традиционные понятия Добра и Зла. «Добро» соотносится философом с «рабской моралью», где под *добрым* понимается все неопасное, не возбуждающее страх. Приверженец морали рабов окружает ореолом и выдвигает на первый план такие качества, которые служат для облегчения существования «страждущих» (читай: «других рабов»): сострадание, услужливость, сердечную теплоту, терпение, прилежание, кротость и дружелюбие, — «ибо здесь это наиболее полезные качества и почти единственные средства, дающие возможность выносить бремя существования». В категорию «злого» зачисляется все сильное, величественное, грозное и опасное — все то, что аристократической моралью понимается как «добро», как лучшее, что есть в человеке. «Согласно морали рабов, “злой” возбуждает страх, согласно же морали господ, именно “хороший” человек возбуждает и стремится возбуждать страх, тогда как «плохой» вызывает к себе презрение», — проводит разграничительную черту, разделяющую две морали, немецкий философ<sup>23</sup>.

Быть свободным от маленького счастья рабов и их столь же мелкой морали, быть мерилom собственных ценностей, быть «голодным, сильным, одиноким и безбожным», бесстрашным и наводящим страх — таков идеал Ницше. «Будьте такими, чей взор всегда ищет врага», — учит ницшевский Заратустра. — «Да будет труд ваш борьбой и мир ваш победою»; «Враги у вас должны быть только такие, которых бы вы ненавидели, а не такие, чтобы их презирать. Надо, чтобы вы гордились своим врагом: тогда успехи вашего врага будут и вашими успехами»<sup>24</sup>.

Как «аристократический радикализм» (Брандес) можно определить и общую направленность «социальной философии» Скрябина. Герой оперы Скрябина — «Сверхчеловек», — согласно его замыслу, видит смысл деятельности высших (повелевающих) людей в создании законов для общества-стада («Для стада стадные законы / Должны Вы мудро созда-

<sup>22</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — С. 159.

<sup>23</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. — С. 383—384.

<sup>24</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — С. 74, 34.

вать»<sup>25</sup>). Совершенно в духе Ницше композитор считает, что жизнь индивидуума есть страдание, от которого сильный освобождается в деятельности, в борьбе с этим препятствием, а слабый погибает. «Жизнь вообще есть освобождение в борьбе, в деятельности. Мы хотим страдания. Мы хотим власти», — пишет он. Своими лучшими друзьями сильнейшие должны считать своих врагов, порождающих в них «любимые стремленья». В «Записях» Скрябина можно встретить немало очень «ницшеанских» по стилю и сути своей воззваний вроде: «Итак, все вы, носители всяких чувств, должны любить, закалять в борьбе ваших врагов и сами закаляться»; «Разделяйтесь, расцветайте / Восставайте друг на друга»<sup>26</sup>.

Как и для Ницше, для Скрябина не существует этической проблемы, его философия находится «по ту сторону добра и зла»; как и Ницше, Скрябин благословляет борьбу и войну как «великие» дела, как средство воспитания мужества, воли к победе, «героя в своей душе» (Ницше). «Я буду бороться со всеми и против всех»; «Я истреблю змей, которых укусы для меня смертельны, или я постараюсь их обезвредить. Но еще выше выработать способность сопротивляться этому укусу, и тогда желать его», — так говорил Скрябин<sup>27</sup>.

С ницшевским учением о воле к власти как о первоинстинкте всего живого и первопричине всех человеческих действий смыкается представление о *дарящей добродетели* — именно так Ницше назовет тоску и тяготение переполненной богатствами души к миру, чтобы «одарить и наделять», тоску, в которой воплотилась та же ищущая выхода воля, то же стремление высокой души вниз, к власти. «Ваша жажда, — говорит ницшевский Заратустра, — в том, чтобы самому стать жертвою и даянием, поэтому вы и жаждете собрать все богатства в своей душе. Ненасытно стремится ваша душа к сокровищам и всему драгоценному, ибо ненасытна ваша добродетель в желании дарить»; «Вы принуждаете все вещи приблизиться к вам и войти в вас, чтобы обратно изливались они из вашего родника, как дары вашей любви»<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Из либретто оперы Скрябина // Русские пропилеи. — Т. 6. — Ч. 2. — С. 131.

<sup>26</sup> См.: Русские пропилеи. — Т. 6. — Ч. 2. — С. 146, 144, 145, 198.

<sup>27</sup> Там же. — С. 144, 146.

<sup>28</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — С. 54.

Человек, по Ницше, должен устроить свою психическую жизнь (и жизнь вообще) так, чтобы она требовала отклика всех человеческих способностей и сил, стать «собирателем духа», жадным до впечатлений; должен как бы включить, вобрать в себя мир. Не случайно философ называет духовно высокоорганизованных людей «суммами»<sup>29</sup>. Именно такой «суммой» ощущает себя Скрябин: гений (а себя композитор также причисляет к «гениям»), согласно Скрябину, вполне вмещает все переливы чувств отдельных людей, и потому он как бы вмещает сознания всех современных ему людей. «Единым взглядом, единой мыслью я обнимаю тебя, мой мир», — пишет композитор. Или: «Вообще же я — бог, я — сознание, одинаково переживающее все индивидуальности». В «Записях» Скрябина находим: «Когда б одну крупницу моего блаженства / Я мог бы миру подарить»; «Возьмите все, не требую признанья!»<sup>30</sup>

И еще одно, что объединяет композитора-философа и философа-музыканта, — мысль о том, что «не обязательно иметь голос льва, чтобы приказывать». Согласно Ницше, «самые тихие слова — те, что приносят бурю. Мысли, ступающие голубиными шагами, управляют миром». Согласно Скрябину: «Самая большая власть — это власть обаяния, власть без насилия»; «Владеет миром тот, кто силой обаянья / К себе народы привлечет»<sup>31</sup>.

В чем Скрябин полностью солидарен с немецким мыслителем, так это в убеждении, что мир жаждет просветления, он ищет (своего) творца, по Ницше — «оценивающего», создающего и придающего смысл вещам, по Скрябину — создающего сами вещи в процессе творческой деятельности: «мир есть результат моей деятельности, моего творчества, моего хотения (свободного)»<sup>32</sup>. Перемена ценностей — всего лишь перемена созидающих. Постоянно уничтожает, разбивает старые скрижали тот, кто хочет быть созидателем.

---

<sup>29</sup> «Пережить многое, сопережить при этом множество прошедших вещей, пережить воедино множество собственных и чужих переживаний — это творит высших людей; я называю их «суммами» (Ницше Ф. Злая мудрость [ч. 1, § 39]. — С. 727).

<sup>30</sup> Русские пропилеи. — Т. 6. — Ч. 2. — С. 155, 168, 129.

<sup>31</sup> Там же. — 146, 131 (из либретто оперы Скрябина).

<sup>32</sup> Там же. — С. 133.

«Когда мы отрицаем, — говорит Ницше, — это значит, что в нас есть нечто такое, что хочет жить и утверждать себя, нечто такое, чего мы, может быть, еще не видим и не знаем»<sup>33</sup>. Ниспровергая «идолов» современного человечества и «разрушая его капища», философ хочет «на развалинах воздвигнуть новую святыню»<sup>34</sup>.

Мотив «отрицания всесозидающего, всеоживляющего» в философии Скрябина явно навеян творчеством Ницше. У Скрябина находим: «О, мой мир... моя жизнь, моя мечта, мой расцвет! Я создаю каждое твое мгновение, чтобы отрицать его в следующее. Я создаю тебя, все отрицая и тем все утверждая... Я отрицаю тебя, все прошлое вселенной, науку, религию, искусство и тем даю вам жить... Я хочу научить тебя отрицать меня самого в будущем. Я сам отрицаю себя в будущем, сам восстаю на себя! Я явлюсь для Вас все разрушающим ужасом, стихийным злом, и Вы не угадаете моей любви в моем отрицании всесозидающем, всеоживляющем»<sup>35</sup>.

«Если ничего нет, значит все возможно», — так говорил Скрябин...<sup>36</sup>

И в отрицании истины — «не разумом, конечно, но всем существом своим» (Шлецер), — как чего-то устойчивого, «пребывающего», ставящего препятствие на пути к абсолютной свободе, — Скрябин приближается к Ницше, который «трагически-ироническую мудрость» ставил выше истины, относящейся к компетенции морали, то есть к категории, изжившей себя и подлежащей если не упразднению, то пе-

<sup>33</sup> Ницше Ф. Веселая наука, § 320. Цит. по: Трубецкой Е. Философия Ницше: Критический очерк. — М., 1904. — С. 29.

<sup>34</sup> Ницше Ф. Генеалогия морали (в позднейших изданиях — «К генеалогии морали»), § 24. Цит. по изд. 1889 года. — Т. 7. — С. 394.

<sup>35</sup> Русские пропилеи. — Т. 6. — Ч. 2. — С. 152.

<sup>36</sup> Кстати, умолчание о своей любви к человеку тоже роднит Скрябина с Ницше, который называет добрых людей «декадентами» и «вырожденцами» и сам признает себя «декадентом» (читай: «добрым человеком») с той разницей, что «он это понял и восстал против этого». В «Заратустре» Ницше отчасти объясняет свое «великое молчание»: «От меня должен исходить закон, как будто я всех хочу пересоздать по собственному образу, дабы в борьбе со мной личность познала себя и окрепла» (цит. по: Трубецкой Е. Философия Ницше. — С. 148).

решотру. Среди высказываний композитора разных лет находим следующие: «Призраки страшные / Истины каменной / Вас победить / Жаждет мой дух»; «Если мир есть моя единая и абсолютная свободная деятельность, то что же есть истина, которой я в себе не ощущаю, и из-за которой я столько страдал и которую я так долго искал и хотел. ...Если я в себе ее не ощущаю, и если, с другой стороны, я могу утверждать только то, что я сам создаю, то ее нет»<sup>37</sup>.

Между прочим, это «убедительнейшее» суггестивное отрицание (равно как и утверждение в других случаях) не разумом, но «*всем существом своим*», также объединяет двух художников.

Скрябина и Ницше объединяет также «невключенность» в традицию или, возможно, сознательное стремление выйти за ее пределы, противопоставить себя своему времени со всеми его идеалами, «господствующим типом мышления» и художественными тенденциями<sup>38</sup>. Не случайно, при всей их немыслимой популярности, ни великий русский композитор, ни один из крупнейших немецких философов не оставили после себя «школы» в лице учеников, последователей, подражателей и продолжателей их дела. Их влияние заключается, в основном, в том, что оба они, являясь «гениями пафоса» в ивановском смысле этого слова<sup>39</sup>, заставили своих современников «ощутить мир по-новому». Как после скрябинских путешествий в иные миры, где нет «ни нашего света, ни нашей тьмы», уже нельзя было вернуться к прежней тональной, эмоционально «умеренной» музыке, так и после ницшевской «философии жизни» оказалось невозможным вынести «жизнь» за скобки и возвратиться в область «чистого духа» (к «познанию, индифферентному к познающему»).

И тот и другой представляют собой слишком «свободные умы», и в том и в другом случае отсутствует привязанность к

---

<sup>37</sup> См.: Русские пропилеи. — Т. 6. — Ч. 2. — С. 158, 154, 134.

<sup>38</sup> Правда, буквально через несколько лет нормой (и своего рода «традицией») станет как раз «инакомыслие» и невключенность в культурную традицию; пик новаторства и экспериментаторства придется на конец 10-х — начало 20-х годов.

<sup>39</sup> «Есть гении пафоса, как есть гении добра. Не открывая ничего существенно нового, они заставляют ощутить мир по-новому», — говорит Вячеслав Иванов в статье «Фридрих Ницше».

определенной системе ценностей, и того и другого отличает самостоятельность в выборе пути.

«Я неохотно расспрашивал о дорогах, — это всегда было не в моем вкусе. Я лучше сам заботился и отыскивал дорогу. Отыскивание и вопросы — вот в чем заключается моя ходьба; и поистине нужно научиться также отвечать на такие вопросы! Но таков мой вкус: — ни хороший, ни дурной, но мой вкус, которого я не стыжусь и не утаиваю больше», — находим у Ницше. В этой «самодостаточности» философа, в уповании только на себя в поисках идеалов правды и добра, в нелюбви к «стаду», следующему по избитым тропинкам жизни и мысли и лежит, по-видимому, «психологический корень» (С. Знаменский) его индивидуалистических тенденций. В частности, именно отсюда берет свое начало его учение об автономной морали.

Скрябин заявляет: «Я всегда протест, всегда желание нового, другого. Я вечное отрицание прошлого». В его «Записях» читаем: «Мир ищет Бога — я ищу себя, мир — порыв к Богу, я порыв к себе. Я — мир, я — искание Бога, ибо я только то, что я ищу»; «В прошлом все — искание меня (тоска обо мне), и я *сам* в юности — искание того, чем я потом стал (что потом *я сам создал*)»; «Свершилось! То, чего мир века так томительно желал, я нашел и нашел в себе»<sup>40</sup>.

В ряду существенных моментов «средства» этих двух художников можно выделить также ателеологичность мировоззрения; *эстетизм* как особое видение мира, как способ его понимания и оправдания; орфическое сознание искусства как «магии», как могущественной силы, способной изменить мир; экстаичность мироощущения; мистичность сознания; эротичность мистической жизни, сведение основания мира к иррациональному, оргиастическому дионисическому началу и многое, многое другое.

\* \* \*

Пожалуй, первым результатом выраженной философской направленности мышления композитора-символиста, результатом тесной связи идей Скрябина с его музыкальным твор-

<sup>40</sup> Русские пропилеи. — Т. 6. — Ч. 2. — С. 154, 144.

чеством<sup>41</sup> является своеобразная «моноидейность» наследия композитора — черта, отличающая творения «великих посвященных художественного плана» (Л. Сабанеев).

Подобно тому как Ницше, по сути дела, в течение всей своей жизни лишь варьировал, разрабатывал и неустанно повторял одну единственную, повсюду присутствующую у него мысль (что позволило Т. Манну рассматривать все творчество Ницше как историю ее развития и упадка), — можно сказать, что Скрябин был «маньяком одной великой идеи» (Гершензон), а его творчество — «вечным возвращением одного и тот же».

Уже в раннем трактате «Человеческое, слишком человеческое» намечаются черты будущего ницшевского «иммориализма» и вырисовывается идеал «Сверхчеловека»<sup>42</sup> — личности, возвысившейся над противоположностью добра и зла, «свободно парящей над людьми, обычаями, законами и привычными оценками»<sup>43</sup>. П. Гаст, близкий друг Ницше и один из первых его биографов, признает, что «заратустризм» представляет собой не более чем дальнейшее развитие и обработку начал, высказанных в ранних произведениях Ницше, что основные принципы учения Заратустры заключаются уже в его «Происхождении трагедии» и в «Несвоевременных размышлениях». Более того, по отношению к «Заратустре», этой своего рода ницшевской Библии, все до и после написанные мыслителем сочинения должны были расцениваться как «экзегетическая литература», сам Ницше называл их «комментариями».

Точно так же и Скрябин уже в ранний период творчества «носил в себе, как завязь плода, зародыш той мирообъемлющей идеи — идеи-чувства, идеи-хотения, — которую за последние два года жизни он считал в себе созревшей и которую хотел выразить в своей великой Мистерии»<sup>44</sup>. Во

<sup>41</sup> В частности, результатом одержимости композитора ницшевско-соловьевского происхождения идеей преображения жизни с помощью искусства, впоследствии воплотившейся в осознанную идею Мистерии.

<sup>42</sup> См. об этом: *Трубецкой Е.* Философия Ницше.

<sup>43</sup> *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое [§ 34] // *Ницше Ф.* Соч. — Т. 1. — С. 262.

<sup>44</sup> *Гершензон М.* Предисловие к запискам Скрябина // *Русские пропилеи.* — Т. 6. — Ч. 2. — С. 97.



вступлении к приготовленным к печати запискам Скрябина 1877—1910 годов М. Гершензон справедливо отмечает важность публикуемых материалов как представленной в документах *биографии* этой единой, совершенно-личной и глубоко органической мысли Скрябина.

Б. Ф. Шлецер также утверждает, что искусству Скрябина были присущи мистериальность и действенность мысли еще до возникновения осознанной идеи Мистерии, с той разницей, что в 90-е годы композитор считал, что к воплощению мечты об объединении человечества в одном чувстве блаженного экстаза ведет все его искусство, совокупность всех произведений и не возлагал ее осуществление на одно исключительное, выходящее из всего остального ряда, творение. Своим воздействием его сочинения должны были подготовить грядущее преобразование человека.

Первый слабый абрис будущей идеи Мистерии содержится уже в хоровом финале Первой симфонии, где утверждается религиозная роль искусства как силы, ведущей человека к вершинам радостного бытия.

Второй этап на пути к «Акту последнего свершения» — опера<sup>45</sup>. По мысли автора, произведение должно было закончиться смертью главного героя — «философа-музыканта-поэта» («Сверхчеловека») — среди освобожденного, охваченного восторгом, слившегося с ним в одном чувстве блаженного экстаза, человечества. Но последний грандиозный проект вытеснил мысли об опере: материал ее разошелся на мелкие произведения, стихи частью вошли в «Поэму экстаза».

Как совпадающий по времени с рождением и формированием скрябинской идеи Мистерии, интересен стихотворный двойник его «Поэмы экстаза», где так красочно изображен мировой пожар, где Скрябин не пожалел эпитетов для того, чтобы обрисовать всеобъемлющее слияние в экстазе. Здесь все характеристики божественной Мистерии, как то: необходимая предреченность, предельное напряжение сладо-

<sup>45</sup> Философские «Записи» Скрябина, к сожалению, не содержат полного текста ее либретто, поэтому приходится судить о замысле сочинения в целом по соответствующей главе («Опера») из монографии Б. Ф. Шлецера, а также по материалам статьи А. Альшванга «О философской системе Скрябина», отражающей в том числе период работы композитора над так и не завершенным произведением.

страсть и световых взлетов, спасение в одном всемирно-божественном «Я» и, наконец, тождество жизни и смерти в экстазе<sup>46</sup>, — даны с наибольшей выразительностью и силой, как прямое предвосхищение Предварительного действия: «О подвиг божественный / Танец всезвездный / Ты нам даруешь победу над бездной / В тебе мы сорадно себя обретем / В тебе мы блаженно друг в друге умрем» (в цитате точно соблюдена авторская пунктуация, точнее, отсутствие таковой).

Уже в «Поэме экстаза» явлена сущность скрябинского экстатического мировосприятия, рождение высшего синтеза нового мира, призванного к жизни могучей волей художника: «Силы божественной, воли свободной / Прилив бесконечный — вот экстаз».

В высшем синтезе примиряются крайние контрасты: «Что угрожало — / Теперь возбужденье / Что ужасало — / Теперь наслажденье, / И стали укусы пантер и гиен / Лишь новою лаской, новым терзаньем, / А жало змеи — / Лишь лобзаньем сжигающим / И огласилась вселенная радостным криком: «Я есмь!»<sup>47</sup>

Кстати, и в этой столь любимой Скрябиным игре антитезами чувствуется влияние «Заратустры»: «Скорбь также радость, проклятие тоже благословение, ночь тоже солнце, — уходите! или вы научитесь: мудрец тот же безумец!»<sup>48</sup>

Конечно, свое экстатическое мироощущение Скрябин мог бы почерпнуть из ницшевского «Происхождения трагедии», но поскольку свидетельств тому не имеется, то можно отметить лишь удивительную бессознательную гармонию настроений<sup>49</sup>. Ницше говорит об искусстве Диониса как об активном в наслаждении, достигающем всей жизненной остроты его, вечно становящемся, в противоположность пассивному искусству Аполлона. Искусство Скрябина — «неостывший пламень души, сам творческий процесс, из тайного ставший вдруг явным, дионисиевское свершение, линия

<sup>46</sup> См. работу А. Ф. Лосева «Мировоззрение Скрябина».

<sup>47</sup> Русские пропилеи. — Т. 6. — Ч. 2. — С. 199—201.

<sup>48</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — С. 234.

<sup>49</sup> Впрочем, как известно, Скрябин был постоянным посетителем собраний Философского общества, и вряд ли могло случиться, чтобы такое яркое произведение, как «Происхождение трагедии», осталось вне поля зрения его членов.

восхождения, род творческой муки»; оно «не столько выливается в законченные формы, сколько бушует бурным потоком, для которого форма — лишь камень, обрызганный пеною волны»<sup>50</sup>.

По-видимому, именно с вышеуказанной «моноидейностью» скрябинского творчества связана отмечаемая многими исследователями единообразность сочинений композитора. При всем богатстве и многообразии скрябинских тем-образов нельзя не отметить явного или скрытого образного сходства многих произведений Скрябина. Исследователи связывают эту особенность скрябинского творчества с наличием у композитора универсального сверхобраза — *Экстаза*, своего рода центростремительного образного стержня всей художественной системы, к которому притягиваются и вокруг которого вращаются другие, порожденные им образования. При всей своей оригинальности они оказываются лишь «отблесками», отдельными частями (различными сторонами) Единого, фазами его осуществления.

Экстаз выступает у композитора и как исходный тезис в форме «предчувствия-предвестья» (образная грань «высшая утонченность» — томление), и как обобщающее (итоговое) выражение авторского экстатического мироощущения («высшая грандиозность» — экстаз). Амбивалентность образа напрямую связана с амбивалентностью самой словоформы «экстаз». Укорененность на рубеже XIX—XX веков французского языка как языка российской элиты и художественной интеллигенции объясняет как это заимствование, так и понимание «экстаза» как сферы зыбкой и лучезарной неги, томления, чувственности (часто с ориентальным колоритом)<sup>51</sup>. Не без влияния Ницше, в русском символизме слово «экстаз» приобретает свой другой, «оргиастический» смысл. Уже у Вяч. Иванова и Скрябина под «экстазом» понимается состояние не просто высшего блаженства, но крайней степени восторга, доходящего до иступления, высочайшего накала чувств, эмоционального напряжения, выходящего за пределы обычного, «человеческого», соединения человека со своим высшим «Я» — с Божественной сущностью.

<sup>50</sup> Коптяев А. П. А. Н. Скрябин. — Пг.; М., 1916. — С. 51.

<sup>51</sup> Именно такое понимание экстаза характерно для французского постромантизма.

Впервые экстаз в характерном для Скрябина виде появляется в коде Четвертой сонаты — произведения, открывающего зрелый, философски окрашенный период творчества композитора. «Это состояние пламенного восторга, сфера «высшей грандиозности», провозглашающая величие и мощь человеческого Духа, — ослепительно яркий образ огромного энергетического накала», — так характеризует завершающий произведение скрябинский образ Е. В. Полупан. Между прочим, эта тема интонационно едина с другой — начальной темой сонаты (вступление, *Andante*), что, несомненно, подтверждает тезис о внутреннем родстве, двуединстве скрябинских тем «томления» и завершающих «экстазов» композитора.

«И в солнце горящее, в пожар сверкающий ты разгораешься, сияние нежное! Желаньем безумным к тебе я приблизился! В твоих искрящихся волнах утопаю. ...И пью тебя, — о, море света», — так композитор поясняет содержание своего сочинения. Символика света постоянно присутствует в произведениях Скрябина<sup>52</sup>. Образы «далекой манящей звезды», «полета к солнцу» весьма часто встречаются у композитора-символиста — прототипами их являются образы солнца и звезд в ницшевском «Заратустре»<sup>53</sup> — именно у Ницше «образ личности в процессе ее становления неразрывно связан с образами света как целью восхождения»<sup>54</sup>. Символический образ света и неба фигурирует в третьей части «Заратустры», в разделе «Перед восходом солнца»: «О, небо надо мной, чистое! Глубокое! Бездна света!»

Показательно, что и у Ницше, и у Скрябина образы «глубины» и «высоты» часто оказываются непосредственно связанными, — см., например, диалог Заратустры с юношей

---

<sup>52</sup> «Когда звезда моя пожаром возгорится / И землю свет волшебный обоймет, / Тогда в сердцах людей огонь мой отразится / И мир свое призвание поймет» (из либретто скрябинской оперы); «Я свет», «Я — солнце» (из дневниковых записей композитора); «так пылает солнце» (примечание к Четвертой сонате); «здесь ослепительный свет, точно солнце приблизилось», «задыхание от лучезарности» (в Десятой сонате) и т. д.

<sup>53</sup> См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — С. 31, 70, 76, 89 и др.

<sup>54</sup> Щербакова Е. В. Эстетические воззрения Фридриха Ницше и их воздействие на австро-германскую художественную культуру первой трети XX века. — М., 1999. — С. 134.

из главы «О дереве на горе», где ницшевский мудрец сравнивает человека с деревом: «Чем больше стремится он вверх, к свету, тем глубже вливаются корни его в землю, вниз, во мрак и глубину, — ко злу»<sup>55</sup>. По-видимому, именно понимание немецким мыслителем традиционного противопоставления добра и зла как безусловного, его интерес к глубинным пластам человеческого «Само», ко всему «запретному и затаенному», «оправдание зла» у Ницше во многом определили общесимволистское представление о сложной амбивалентности души, сочетающей в себе порыв к свету (стремление к бесконечному подъему, к духовному росту) и низменные инстинкты.

Другой экстатически-ликующий образ, чрезвычайно близкий воплощенному в коде Четвертой сонаты, находим в поэме *ор. 32 № 2*. Собственно, с этого времени подобные экстатические, восторженно-ликующие образы становятся неотъемлемой принадлежностью скрябинской драматургии — начиная с 1900-х годов, практически все крупные «этапные» произведения и великое множество малых заканчивается радостным утверждением себя в мире, «опьянением свободой», «освобождением в любви и в сознании единства»<sup>56</sup>. Зачастую начальная тема содержит «зерно» будущего образа экстаза; скрябинские темы томления также потенциально «оргиастичны» — нередко «высшая грандиозность» основывается на образной трансформации одной из тем лирической сферы.

Поразительную однородность, цельность («постоянство») обнаруживает и тематизм Скрябина (что также свидетельствует если не о скрепленности композиторского творчества общей идеей, то, во всяком случае, о единстве духовно-умственного и музыкального творчества композитора-философа). Единая тематическая нить проходит у Скрябина от *ор. 30* чуть ли не до последнего сочинения. Три крупнейших произведения («Божественная поэма», «Поэма экстаза» и «Прометей») имеют едва ли не общую тему. Написанию «Божественной поэмы» предшествует целый ряд «набросков» — прелюдий, поэм, сонат и т. д., — где уже появляются, хотя и

<sup>55</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — С. 30.

<sup>56</sup> Из предварительных набросков стихотворной «Поэмы экстаза» // Русские пропилеи. — Т. 6. — Ч. 2. — С. 183.

не в полном и окончательном виде, ее темы<sup>57</sup>. И с завершением «Божественной поэмы» работа над этими темами (или вариантами одной темы) не прекращается<sup>58</sup>. В свою очередь, «Поэма экстаза» оказывает влияние на последующие сонаты (Седьмую, Девятую), «Прометей» — на сочинения последнего периода творчества. Произведения, близкие по опусу, часто оказываются связанными тематическими воспоминаниями<sup>59</sup>.

Многие исследователи творчества Скрябина сходятся во мнении, что, начиная с «Поэмы экстаза», все крупные и мелкие вещи последнего периода являются как бы «осколками основного творения» (или «искусством из одного слитка», как видит скрябинское творчество А. П. Коптяев). Все они — не что иное, как повести о Мистерии на языке звуков, отражающие различные стадии развития этой идеи<sup>60</sup>.

\* \* \*

Ярко выраженный субъективизм творчества, *quasi*романтическая приверженность обоих художников «методу художественной интуиции», образность, афористичность мышления, стремление к поиску новых выразительных возможностей языка также объединяют Скрябина и Ницше.

Если у Ницше афоризм и притча (поэтическая философия) были излюбленными формами самовыражения, то наи-

---

<sup>57</sup> Например, тема медленной части «Божественной поэмы» («Наслаждения», *Lento*) и родственная ей тема гобоя (с. 199 партитуры), интонационно связанные с партией вступления (лейттемой симфонии), подготавливаются во вступлении к Четвертой сонате (*Andante*), в теме Первой поэмы (*Andante cantabile*), в прелюдии фадиез мажор *op. 33, № 2*, в «Трагической поэме» *op. 34* (см. с. 5 — *Irato, fiero*, обращенный вид темы), в «Сатанинской поэме» (см. с. 1 — *dolce, cantabile, amoroso*).

<sup>58</sup> См. «Поэмы», *op. 44, № 1* и *№ 2*, «Poeme languide», *op. 52, № 3*, Пятая соната (с. 19), «Поэма экстаза» (с. 71 партитуры, партия I скрипки), «Desig», *op. 57, № 1*, «Прометей» (с. 5 партитуры), начало Седьмой сонаты, «Masque», *op. 63, № 1*, Шестая соната (с. 16), Девятая (с. 13), Десятая (с. 11).

<sup>59</sup> Например, Поэма ре мажор *op. 32* и Трагическая поэма *op. 34*, с. 4.

<sup>60</sup> Об этом — у В. Яковлева, Л. Сабанеева, Н. Кочетова, Б. Шлецера, А. Коптяева и др.

более многочисленную группу сочинений Скрябина составляют миниатюры (музыкальный аналог ницшевских афоризмов), главным образом, прелюдии и этюды, но также экспромты, мазурки, отдельные пьесы («Загадка», «Ирония», «Маска», «Странность» и др.). Предельный лаконизм («минимализм») форм<sup>61</sup> отличает многие произведения композитора, особенно — раннего периода<sup>62</sup>.

Уже в этом «шопеноподобном» (окрашенном влиянием польского музыканта) периоде творчества Скрябина исследователи выделяют те «зерна», из которых позднее развился гениальный художник во всей своей самобытности, со своим ярким и определенным стилем, — зерна, которые отличают его от Шопена и, между прочим, еще больше сближают с Ницше. Это какая-то «отравленность» общего настроения, утонченность большая, нежели у Шопена, — «утонченность с оттенком ласкающего эроса, чуждая лирику Шопену» (Сабанеев), порывистость и нервность, иногда даже судорожность, столь характерная для Скрябина впоследствии.

Заметим также, что уже в 90-е годы выявляется характерное для творческой индивидуальности Скрябина тяготение к выражению в музыке ярко контрастных сфер: психологически тонкой, интимной, изысканно-капризной лирики и повышенно драматических переживаний, отмеченных особой эмоциональной обостренностью, нервностью, нередко проникнутых мятежной патетикой, отражающее романтическую двойственность натуры самого композитора.

Ближе к 1900-м годам «лик Скрябина начинает отступать от шопеновских форм». Порывистый трагизм, черты волевых устремлений, острота гармоний, все увеличивающаяся тонкость ткани делают почерк композитора все более специфическим. В этот период «исканий и трагического мрака» (Сабанеев), который сказался в преобладающей минорности, в аффектированной патетичности большинства произведений того времени, — начинает уже пробуждаться в Скрябине столь характерная для него и уже несколько не родственная

<sup>61</sup> Прелюдия ля-бемоль мажор *op. 11*, например, состоит из двенадцати тактов.

<sup>62</sup> Впоследствии афористичность скрябинского мышления будет проявлять себя в предельной краткости тем-символов.

Шопену, а скорее опять-таки приближающая композитора к Ницше *жажда грандиозного*.

С Четвертой сонаты (1903)<sup>63</sup> начинается принципиально иной, новый («серединный») период творчества композитора, «где к музыке, служащей преимущественно выражению чувств, присоединяется сознательная идея»<sup>64</sup> — мысль о созидательной силе искусства, которое должно вырвать человека из плена будничности, о главенствующей роли художника-творца в мировом процессе, о собственном мессианском предназначении. Здесь лежит начало того мистико-философского пути, которого Скрябин будет придерживаться в своих последующих исканиях. Музыка «бывшего романтика» Скрябина насыщается «чуждыми» ей философско-поэтическими символами, диапазон отраженных в ней переживаний и степень их интенсивности все увеличиваются. Если до *op. 30* композитор еще не выходит за пределы «романтического царства грез и мечты», порожденного гипертрофированными, обостренными, но еще вполне человеческими эмоциями и страстями, то с Четвертой сонаты начинается «прорыв в сверхчеловеческое», сопровождающийся аналогичным ницшевскому «распадом языка», применением неведомых ранее средств выражения, символизацией музыкального текста<sup>65</sup>, уходом от жанрово определенного мелодизма к темам, отмеченным ритмической и мелодической абстрактностью, намеренно многозначным и таящим в себе богатые возможности самораскрытия. Скрябинский экстаз становится выходом в иной мир, в инобытие, черты которого от опуса к опусу делаются все более яркими и рельефными.

К этому времени уже упоминавшаяся двойственность природы Скрябина, этого «Прометея — эльфа» (Сабанеев), проявляет себя во внезапных переходах от космических пер-

---

<sup>63</sup> Или, возможно, чуть раньше, с прославляющей Искусство (и Художника) Первой симфонии (1900).

<sup>64</sup> *Семпер И. А. Н. Скрябин // Семпер И. Странствия мысли: Избр. статьи и эссе. — Таллин, 1984. — С. 13.*

<sup>65</sup> У Ницше, напротив, литературный язык подвергается всестороннему анализу и апробации на совместимость с музыкальными символами. В рамках декларируемого Ницше и символистами стремления искусств к изначальному синкретическому единству эти встречные процессы представляют собой часть процесса более общего, поглощающего все «частные случаи».



спектив к чуть ли не салонному изяществу, заставляет композитора подчас «после величественного жеста миротворца рассыпаться причудливыми блесками сатанинских огней и улетать каким-то астральным, не то зловещим, не то изящным призраком»<sup>66</sup>.

Но тот же внутренний разлад, изначальный диссонанс, из которого вырастает, выстраивается внутреннее «Я» художника, можно обнаружить и в личности Ницше. Действительно, Ницше может «в смежные доли мгновенья слышать небесные голоса и браниться, как черт, потешаясь над тем, что только что исторгало слезы»<sup>67</sup>, его внутренняя мягкость и деликатность мало сочетаются с грандиозностью идей философа, с резкостью самого тона высказывания, классическая стройность языка, стилистическая изысканность часто перебиваются неожиданными выкриками с-ума-сходящего.

В 1900-е годы в мелодике скрябинских сочинений все ярче проявляется декламационность, патетика, все больше появляется активно-ямбических, повелительных интонаций<sup>68</sup>, все тревожнее, трепетнее, беспокойнее, изломаннее становится скрябинская ритмика, все более смелой, насыщенной, острой, напряженной — гармония Скрябина. Однако волевые, героико-драматические, «стремительно-чрезмерные» «прометеевские» образы, смысловое значение которых сам композитор определяет в ницшеовско-символистских терминах, как воплощение «воли», «самоутверждения», «преодоления» непосредственно сопоставляются с изысканнейшими, хрупкими темами томления, мечты<sup>69</sup>. Композитор-философ осмысливает это двуединство своей натуры, запечатленное в двух основных содержательных планах его искусства, как дуализм «высшей грандиозности» и «высшей утонченности».

Наконец, в скрябинских произведениях последних лет «всеобъемлющий пафос и идея мистической созидательности дополняются ломкой прежних форм»; усложненность музыкально-выразительных средств достигает предельного уров-

<sup>66</sup> *Сабанев Л.* Скрябин. — С. 9.

<sup>67</sup> *Свасьян К.* Фридрих Ницше. Мученик познания. — С. 27.

<sup>68</sup> Например, восходящих ходов на кварту, малую сексту в остро-пунктирном ритме.

<sup>69</sup> Эти два плана скрябинской драматургии получили наиболее яркое воплощение в «Поэме экстаза».

ня. Протяженные, шопеновского плана мелодии почти полностью уступают место характерно скрябинским условным образам-символам, широкое тематическое развитие — сложному, полифонически насыщенному (многоуровневому) комбинированию различных тем. В «Прометее» (написанием которого отмечено вступление композитора в завершающий период творчества) и следующих за ним произведениях рашатываются основы функциональной мажоро-минорной ладовой системы и окончательно утверждаются постепенно кристаллизовавшиеся на протяжении 1900-х годов своеобразные скрябинские лады<sup>70</sup> и «авторские» созвучия<sup>71</sup>. Практически, творчество Скрябина уже выходит за границы тональной музыки, за пределы всякой «традиции» (классической, романтической), пролагая путь к авангардистской, «экспериментальной» музыке композиторов нового поколения.

Точно так же в философии Скрябина окончательно утверждается произвольная деятельность индивидуального (творящего, познающего) сознания как «высший принцип, который связывает отдельные факты опыта в единый мир»<sup>72</sup>. В целостном своем проявлении «творящий дух» Скрябина выходит за рамки любого «традиционного» способа видения мира (несмотря на отдельные принципы, сближающие его с буддистским, раннеромантическим, постромантическим и прочими типами мирозерцания), что, по-видимому, и дало повод Б. Пастернаку назвать русского композитора-философа «решительнейшим исключением из традиции Среды».

\* \* \*

За любым из знаков, которыми мы пользуемся как чем-то устоявшимся (по привычке, по случаю или по принуждению) всегда скрыт некий процесс, который и был подвергнут переработке, — именно такое видение мира, как «видимости», по мнению В. А. Подороги, было присуще Ницше. Вслед за Ницше, противопоставившим «природной» неизменности ставшего бытия *«бытие становления»*, Скрябин ощущает бытие (вселенную) как «процесс», «в тяжелой

<sup>70</sup> Например, увеличенный или целотонный лад; лад «полутон-тон».

<sup>71</sup> «Прометеевский аккорд» и др.

<sup>72</sup> Скрябин А. Н. Записи. — С. 186.

сплошной историчности» (Лосев). Интуитивное, мистическое постижение скрытых за кажущимся истинных «процессов бытия» предшествует у «художника-философа-духовидца»<sup>73</sup> Скрябина всякому суждению о той или иной стороне бытия. Будучи, подобно Ницше, скорее мистиком «активного», «действенного» типа<sup>74</sup>, Скрябин переживал Бесконечное как бытие динамическое, вечно становящееся. Реальность открывалась ему как ряд последовательно развертываемых во времени «актов», в которых участвует и он своим действием, усилием личной воли.

Уникальность Скрябина-композитора И. Лапшин усматривает, кроме всего прочего, в том, что он, подобно Родену, дерзнувшему попытаться передать в камне не только застывшие формы, или даже движение форм, но и само их *образование*, раскрывает перед слушателем процесс рождения музыки, ее становление, то есть самую лабораторию музыкального творчества.

Как бы подтверждая тезис исследователя скрябинского творчества А. И. Бандуры о тождестве в сознании композитора-мистика реальности вообще (бытия) и реальности музыкальной (мира его художественных произведений), композитор сводит вопрос о познании мира, в сущности, к вопросу о познании природы свободного творчества: «как я создаю, — или прежде, — что значит, что я создаю?» Этой проблеме посвящены многие страницы дневниковых записей композитора. Познавая себя, художник познает мир — именно на «познании себя» построена знаменитая скрябинская «артистическая метафизика».

Из наблюдений за собой композитор делает следующие выводы. Прежде всего, во всей массе переживаемых им ощущений, мыслей, он замечает нечто общее, что их связывает, а именно то, что «все это *он* переживает. Все это *он* сознает». Скрябин говорит, что если бы он перестал *сознавать* все это, то есть если бы его *деятельность* прекратилась, то с ее прекращением исчезло бы для него *все*, из чего следует, что именно он «*автор* всего переживаемого, ...творец мира».

<sup>73</sup> Б. Ф. Шлецер характеризует Скрябина как преимущественно *мистика*: «и мистик в нем определял мыслителя и художника».

<sup>74</sup> См. об этом у А. П. Коптяева, Б. Ф. Шлецера.

Композитору кажется очевидным тождество объекта и субъекта в практическом опыте. При таком взгляде опыт перестает быть *опытом* (и делается творчеством). В «Записях» Скрябина читаем: «Если мы *все* можем утверждать только как субъективное событие, то оно может быть *только* результатом нашей деятельности, нашей единой и потому свободной и абсолютной деятельности. Итак, мир есть результат моей деятельности, моего творчества, *моего хотения* (свободного)». <sup>75</sup>

Рассуждая о жизни (творческой, ибо, как мы уже сказали, для Скрябина жизнь и есть творчество), композитор выделяет три фазы любого жизненного процесса: 1) переживание *чего-нибудь* как точка отправления; 2) недовольство переживаемым, жажда новых переживаний и стремление к достижению цели; 3) достижение идеала и новое переживание.

После достижения цели, человек, «если он имеет еще желание жить», ставит себе другую цель и ритмически повторяет то же самое, то есть те же три состояния. Таким образом, второй признак жизни есть ее ритм (первый — хотение новых переживаний. — С. П.).

Самую жизнь Скрябин определяет как вечное желание «иного, нового»; воля к жизни, согласно композитору, есть желание новых переживаний; «условия возможности жизни», по Скрябину: 1) существующий порядок вещей; 2) недовольство им и стремление к достижению нового порядка; 3) достижение цели (которая опять-таки становится «существующим порядком» и перестает удовлетворять). Вторая из этих частей есть деятельность, творчество.

Эта ритмическая фигура (триада) развивается, варьируется на страницах скрябинских «Записей»:

От центра, вечно от центра, [?] стремительно. И вот сопротивление преодолено — масса частиц отрывается вместе с *одной* главной. Новый центр, окруженный массой единообразных, стремящихся от центра частиц. ...И те, что стремительнее, что жизненнее, самостоятельнее, те снова отделятся. Каждый центр — бывший порыв. Он заключает ритмическую фигуру.

Новый порыв — новый центр, и от него порыв<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> Русские пропилеи. — Т. 6. — Ч. 2. — С. 134, 133.

<sup>76</sup> Там же. — С. 140.

В пространстве тысячелетий ритм жизни видится Скрябину как «рождение — смерть — рождение».

Та же ритмическая формула своеобразно претворяется в собственно музыкальных произведениях композитора — почти все они построены по принципу столь любимого Ницше «вечного возвращения» темы-афоризма в обогащенном, варьированном, ладо-тонально-измененном виде. «Спираль символизма» — излюбленная форма скрябинских сочинений.

Являясь самым общим формообразующим принципом, своего рода «перводвигателем» скрябинской музыки, триадность определяет также драматургию многих сочинений композитора в целом. Во всяком случае, начиная с Четвертой сонаты, по мнению В. Бобровского, произведения Скрябина обнаруживают ясную картину триадности.

Собственно, в самом широком плане музыкальная драматургия того или иного композиторского стиля довольно часто складывается именно на основе диалектической триады, — отмечает исследователь. Разница — в «сущностном» соотношении частей формы, в динамике развития основополагающей авторской идеи. Например, для Бетховена обычна триада «действие — препятствие на его пути — преодоление препятствия посредством взрыва», управляющая развитием бетховенской формы на разных уровнях — от строения отдельных тем (главная партия «Апассионаты») до композиции произведений в целом. Для драматургии Шостаковича периодов Пятой, Восьмой симфоний характерна триада «созерцание — действие, ведущее к главному (генеральному) конфликту — осмысление происшедшего». Триада, управляющая драматургией скрябинских произведений, такова: «от высшей утонченности через активную действенность (полетность) к высшей грандиозности».

Как в «Записях» Скрябина, трем компонентам «содержания» триады (центр — порыв — другой, новый центр) соответствует два типа «процессов» (*A* — центр, окруженный массой единообразных, *стремящихся «от центра»* частиц; *B* — масса частиц отрывается вместе с *одной* центральной (главной); снова *A* — новый центр, окруженный массой *стремящихся от него* частиц; затем, возможно, снова *B*, опять *A* и т. д.), так в музыкальных произведениях компози-

тора трем компонентам драматургии (А, В, С) соответствует два типа тем — А и В; «высшая грандиозность», обычно, основывается на образной трансформации одной из тем сферы А или В.

Общность драматургии скрябинских произведений В. Бобровский объясняет наличием у композитора «сверхидеи, определившей и основную драматургическую триаду, и ее варианты»<sup>77</sup>. Такой «сверхидеей» музыкального творчества Скрябина Бобровский считает «самодвижение внутреннего мира человека в его очищенности, отрешенности от повседневности»; но на наш взгляд, А. П. Коптяев более точно определяет ее, как «*“Экстаз божественной игры”*, ...косвенно ведущий свое происхождение от Ницше»<sup>78</sup>. Содержанием практически всех крупных творений Скрябина является запечатленное композитором «бытие становления» творящего духа, динамика развития внутреннего «я» человека, постоянное движение «от — к...», «достижение без достижения», рост человеческой индивидуальности до всеобъемлющей Божественной индивидуальности (до Божественного сознания) и — конечный экстаз, в высшем синтезе соединяющий несоединимое, примиряющий всякие контрасты<sup>79</sup>.

Образы «вечного стремления к свободе, создающего миры», «мига, порождающего вечность», желания «вечно иного, нового», жизни, как «творческого порыва (хотенья) / Всесозидающего стремленья / От центра, вечно от центра / К свободе / К сознанию», «единой деятельности духа, проявляющейся в ритме», «духа, отдающегося свободной игре», «ритмической фигуры, заканчивающейся всеобъемлющей индивидуальностью, — Богом», фигурирующие в «Записях» Скрябина, являются сквозными для духовно-умственного творчества композитора и отражают различные стадии того же самодвижения человеческого «я».

<sup>77</sup> Бобровский В. О драматургии скрябинских сочинений // Советская музыка. — 1972. — № 1. — С. 119.

<sup>78</sup> Коптяев А. П. А. Н. Скрябин. — С. 52.

<sup>79</sup> Об этом свидетельствуют авторские программы к произведениям и стихотворные двойники скрябинских музыкальных сочинений (см. текст «Поэмы экстаза»).

\* \* \*

Уже упоминавшийся ницшевско-скрябинский культ радости находит своеобразное претворение и в собственно музыкальном творчестве композитора. Образы ликования, счастья, далекого лучезарного идеала (символом которого является звезда), устремления к свету, к вершинам радостного существования занимают центральное место в сочинениях «зрелого» Скрябина.

Среди произведений Скрябина среднего<sup>80</sup> и позднего периодов явно преобладают мажорные тональности и повышающие («высветляющие») альтерации. Как уже говорилось, в «серединный» период скрябинского творчества тревожные, мрачные настроения не уходят совсем из его музыки, но обычно они подлежат преодолению в конечном экстазе, снимающем всякие противопоставления. Господствующими становятся ликующие, радостные, жизнеутверждающие образы. Представляется показательным тот факт, что ряд скрябинских сочинений этого времени, считающихся «минорными», имеет мажорное завершение-апофеоз. Например, в «Божественной поэме» минорна лишь первая часть («Борьба»); вторая и третья части («Наслаждения» и «Божественная игра») написаны в мажоре.

В. Берков считает характерной чертой стиля позднего Скрябина ослабление рельефных музыкальных контрастов, сокращение контрастных моментов музыкального языка, в частности, вытеснение и даже почти полное исключение из употребления минора. Некоторую однообразность («монотонию роскоши») или однообразность музыки Скрябина последних лет, преобладание в ней (пусть стертого, более или менее искаженного) мажорного ладового потенциала исследователь связывает с эволюцией скрябинского мироощущения, со стремлением композитора к отображению в своих произведениях образной сферы «праздничности», экстаза, полетности. Прелюдия *op. 51 № 2*, ля минор (1906) — последнее скрябинское произведение, написанное в явно минорном ладу, «прощание с минором»<sup>81</sup>. «Дивный певец

<sup>80</sup> Кстати, именно с ним связано «нищестанство» композитора.

<sup>81</sup> Берков В. Некоторые вопросы гармонии Скрябина // Советская музыка. — 1959. — № 6. — С. 96.

мажорных, хроматических, сладострастных настроений»<sup>82</sup> не только перестает писать в миноре целые произведения, их части или значительные темы, но отказывается от минорной сферы в пределах мажорного лада, то есть от минорных созвучий и тональностей II, III, VI ступеней, — отмечает В. Берков.

«Солнце радости» хочет возжечь в людях герой скрябинской оперы. Миром «философ-музыкант-поэт» хочет овладеть, чтобы одарить людей той радостью, которой он задыхается в своем одиночестве: «Возьмите все, не требую признания!»<sup>83</sup> — повторяет он. В этом едином, чистом, всепоглощающем и всеобъемлющем чувстве герой стремится слиться с освобожденным человечеством. Гармония и единство, учит Скрябин, — счастье и радость; в единении людей, слиянии их в единое тело и единый дух жизнь достигает высшего расцвета. Вслед за Ницше композитор проделывает путь от имморального индивидуализма к Соборному Действу.

Однако, что характерно, подобные «соборные» тенденции у Скрябина, равно как и у Ницше, всегда сплетаются с иными, им противоречащими. Так, согласно скрябинскому замыслу, воля героя превыше всего, она ничем и никем не нормируется: объединение людей в радости есть его свободно поставленная цель, его каприз, игра, от которой он волен отказаться. Этический момент в опере отсутствует; вполне в духе ницшеанства категория жизни заменяет Скрябину все остальные. Его герой, подобно ницшевскому Сверхчеловеку, возвышается над противоположностью добра и зла, в объединении людей он не видит ни нравственного, ни религиозного долга.

Среди ницшеанских мотивов, присутствующих в замысле оперы, можно указать на мотив борьбы одного против всех, мотив страданий непонятого, непризнанного героя, терзаемого и гонимого ничтожными людьми. Одинокий всегда лучше, духовно сильнее масс, и прав герой, когда заставляет эти массы служить своим собственным целям, — такова одна из определяющих идей оперы. И по Ницше, и по Скрябину: «В стадах нет ничего хорошего, даже когда они бегут за тобой»<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> Коптяев А. П. А. Н. Скрябин. — С. 46.

<sup>83</sup> Русские пропилеи. Т. 6. — Ч. 2. — С. 131, 129.

<sup>84</sup> Ницше Ф. Злая мудрость [§ 49]. — С. 728.



Индивидуалистическое мироощущение композитора, возраставшее с годами, проявлявшееся в темах «воли», «самоутверждения», «преодоления», наиболее полно реализовалось в его последнем симфоническом произведении — «Прометей».

\* \* \*

С культом радости тесно смыкается *культ танца*.

Одним из лейтперсонажей философской поэмы «Так говорил Заратустра» является не кто иной, как мудрец-танцор, предпочитающий тяжести академических догм искусство легких ног и признающий смех священным. Смех мудреца органично переходит в танец всего мироздания.

Романтическое восприятие танца как скачка («выпадения») из сферы размеренности в сферу безоглядной раскрепощенности, раскованности, как способа жизни, отменяющего привычную систему координат, как символа единства тела и души, символа одухотворения, «вознесения» плоти оказалось близким философии Ницше, у которого это вертикальное движение просматривается особенно четко: «Теперь я легок, теперь я летаю, теперь я вижу себя под собой, теперь Бог танцует во мне»; «Только в пляске умею я говорить символами о высоких вещах, — и теперь остался мой самый высокий символ неизреченным в моих телодвижениях»; «Имена и звуки не затем ли даны вещам, чтобы человек освежался вещами? Говорить — это прекрасное безумие: говоря, танцует человек над всеми вещами». Или: «Я бы поверил только в такого Бога, который умел бы танцевать»<sup>85</sup>. (У Скрябина: «Ты начал свой танец. / С вершины творенья / Тебя я, Господь, уже / Вижу в движеньи») <sup>86</sup>.

Попытки «космического танца» видны у Скрябина уже в различных фортепианных «danse languide» и т. д., особенно же ярко он представлен в последних четырех сонатах, оканчивающихся странным танцем, «космическим ужасом», по мнению некоторых исследователей (Коптяеву же видятся в нем ницшевские «танцующие звезды»). Тот же космический

<sup>85</sup> См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — С. 29, 30, 77, 80, 158, 261.

<sup>86</sup> Скрябин А. Н. Предварительное действие // Русские пропилеи. — Т. 6. — Ч. 2. — С. 237.

танец вырисовывается в набросках Предварительного действия: «О, подвиг божественный / Танец всезвездный / Ты нам даруешь / Победу над бездной».

Танец, символизирующий отмену всяких запретов и ограничений, безоглядную свободу, соединяется в сознании Скрябина с идеей экстаза, снимающего всякие противоречия, примиряющего крайние контрасты.

О композиторской идее «полного преодоления мира через танец» в финальном экстазе оперы свидетельствует А. Альшванг<sup>87</sup>; образ «*смерти в танце яром*» знаменует собой достижение «последнего экстаза», а в общесимволистском контексте обозначает также чаемое преодоление роковой разобщенности индивидов, освобождение от всего случайного, наносного, выход в сферу соборного или коллективного сознания, обретение «желанного мира иного»<sup>88</sup>.

Конечно, сфера ницшевско-скрябинской танцевальности не исчерпывается одним только вселенским «кошмаром», «столкновением космических сил», «сорядным обретением в танце себя и смертью друг в друге». И у Ницше можно встретить танец «милых девушек», а скрябинский завершающий танец «нередко тяготеет к грациозным танцующим образам» (Коптяев). Однако практически всегда скрябинские танцы (даже обозначенные самим композитором как «мазурка», «полонез», «вальс») лишены танцевальности в привычном (салонном) значении этого слова. Это танцы-символы, подобно платоновскому Эросу, одновременно и «провоцирующие чувственный мир, и вырывающие душу из этого же чувственного мира, вознося ее в высшие регионы, туда, где она и была рождена»<sup>89</sup>.

«Эротичность» мистической жизни Скрябина, несомненно, роднит его с другим «сладоглаголющим воображением» (Коптяев) — Ницше. Отчасти убеждение Скрябина в том, что «проникнуть можно лишь сквозь пену сладострастия в ту область тайны, где сокровища души», объясняется общесимволистским соотношением духовного в первую очередь с «ре-

<sup>87</sup> См.: Альшванг А. О философской системе Скрябина // Альшванг А. Избр. соч.: В 2 т. — Т. 1.

<sup>88</sup> См.: Скрябин А. Н. Предварительное действие. — С. 205.

<sup>89</sup> А. Альшванг о заключительном танце скрябинской оперы (см.: Альшванг А. Избр. соч. — Т. 1. — С. 211).

лигиозным», «христианским», христианской же религии — с дионисийскими оргийными культами древних. Но любовь к миру — это еще и любовь художника-творца к своему творению. И по Скрябину, и по Ницше, лишь человек делает мир мыслимым, «и если он это однажды понял, он чувствует, что мир отныне — его творение — ах, и вот же ему приходится теперь, подобно всякому творцу, любить свое творение»; у обоих художников эта любовь к миру окрашивается в яркие тона эротизма. На страницах ницшевской «Утренней зари» фигурирует весьма показательный «опаснейший» образ Дон Жуана познания, извечный символ «эротической неисцелимости» (Свасьян); Скрябин то «хочет взять (мир как женщину)», то «любимому и прекрасному миру... отдается с блаженством во всей душевной наготе (упейся мной)»<sup>90</sup>.

Современники композитора указывают также на присущее Скрябину «орфическое сознание сущности искусства как магии», близкое ницшевскому пониманию миропреобразующей функции искусства. Музыку же (в частности, танец) Скрябин считал особо сильным магическим средством, непосредственно завораживающим, гипнотизирующим. Заклинательно-магическая ритуально-чудодейственная сила ритма, будучи доведена до пределов своей действенности, должна была, по замыслу композитора, вызвать катаклизм физического плана, изменить земной лик<sup>91</sup>.

В музыке эта «ритуальность», «действенность» выражается в заклінательной архаической остинатности мелодико-ритмических формул — как в прелюдии № 1 из *op. 67*, где непрерывное мелодическое кружение на таком же остинатном гармоническом фоне связано с мотивами таинства, ворожбы (авторская ремарка «Misterioso»), как в теме главной партии из Девятой сонаты (второй элемент), о которой Скрябин говорил, что ее надо колдовать, а не играть. «Это уже почти не музыка, не мелодия, а заговор, это заклинание звуками», — так характеризовал сам композитор одну из начальных тем указанной сонаты; «тут именно начинается тайнодействие», — отмечал композитор<sup>92</sup>, исполняя Вторую прелюдию из *op. 74*<sup>93</sup>.

<sup>90</sup> Русские пропилеи. — Т. 6. — Ч. 2. — С. 131, 139.

<sup>91</sup> Приводится по: Шилкин Д. С. Искусство и мистика: Дружьям Скрябина. — Пг., 1916. — С. 4.

<sup>92</sup> Сабанеев Л. Воспоминания о Скрябине. — М., 1925. — С. 139, 271.

В словесном творчестве «магизм» находит воплощение в той же напряженно-сосредоточенной суггестивности тона, в претворении формулы кружения («заклинания») — как, например, в одной из самохарактеристик Заратустры: «Заратустра танцор, Заратустра легкий, машущий крыльями, готовый лететь, манящий всех птиц, готовый и проворный, блаженно-легко-готовый — Заратустра, вещий словом, Заратустра, вещий смехом...»<sup>94</sup>

Поэтическая речь символистов также изобилует магическими «заговорами»: в поэзии А. Белого, В. Брюсова, К. Бальмонта, А. Блока повторения отдельных звуков, слов, фраз нагнетают настроение, сгущают атмосферу, завораживают и «гипнотизируют» читателя.

\* \* \*

НАСЫЩЕНИЕ скрябинского поэтического языка специфически музыкальной символикой, а музыки — символикой философской, поэтической, также можно объяснить опять-таки общесимволистским стремлением к синтезу искусств, генетически выводимым из мистериальной теории Ницше. Выработанное Скрябиным учение о синтетическом искусстве как основанном на принципе тесного сплетения искусств, их «контрапунктирования» (Скрябин), вполне соотносится с ницшевскими представлениями о театральных действиях древних, где искусства интимно проникнуты друг другом, где нет, в сущности, отдельных искусств, как таковых (музыки, поэзии, живописи и т. д.), а есть единосущее («всеединое», по Скрябину) синтетическое искусство, отдельные стороны которого можно вычленишь лишь посредством анализа Целого.

«Актуализация» древности, ощущение (переживание) ее, как живого настоящего, также объединяет Скрябина и Ницше. «Для Скрябина это всеискусство или синтетическое искусство не представлялось вовсе фактом прошлого, он не переносил его в отдаленную древность или будущее: оно было для него фактом настоящего, содержанием его соб-

---

<sup>93</sup> См. также многочисленные скрябинские «*legendaire*», «*appel mysterieux*», «*mistique*» и т. п.

<sup>94</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — С. 212.

ственного психологического опыта здесь и сейчас», — свидетельствует Б. Ф. Шлецер.

Учение Скрябина о всеискусстве представляется Шлецеру психологически обусловленным своеобразным характером скрябинского творчества, в основе которого всегда был целостный, мистически (интуитивно) прозреваемый образ. По-видимому, именно синкретизмом узренного начального образа объясняется тесная связь слова (программы) и музыкального воплощения в симфонических произведениях композитора<sup>95</sup>, символизация музыкальной ткани, наличие в музыке Скрябина скрепляющей «идеи», имманентная стихам «музыкальность» в тексте «Предварительного действия»<sup>96</sup>. В записке, предваряющей публикацию текста «Предварительного Действия», Шлецер прямо говорит о «музыке скрябинских стихов», о примененном композитором «принципе оркестровки», как его называл сам Скрябин.

Очевидно, сложной, синтетической природой «явленных» Ницше первообразов обусловлена также неразделимость музыки и слова в ницшевских текстах. К. А. Свасьян утверждает, что обычные методы работы с философскими текстами не применимы к ницшевскому «Заратустре», что здесь может идти речь скорее об анализе *quasi* музыкальном. Исследователь говорит об «инструментовке» поэмы, о том, что слово здесь перестает подчиняться канонам лингвистической прагматики, имитируя правила контрапунктической оркестровки, о преобразении фонетики в оркестровое звучание, где сумасшедшие «скерцо» соседствуют с проникновенными «адажио». Книга эта взывает к напряженному «вслушиванию», к переживанию в душе, к «исполнению» на манер музыкального произведения: ждать от текста привычной «информации» значило бы проглядеть и прослышать за строками саму книгу, в которой слой интонационно-ритмической семантики *информирует* поверх семантики чисто словарной.

---

<sup>95</sup> В «Прометее к ним добавляется также «свет-цвет».

<sup>96</sup> Так, композитор использует принципы музыкального формообразования, технику *quasi* музыкальной звукописи, сопоставляет контрастные в темповом отношении пласты текста по аналогии с расположением частей музыкального произведения крупной формы, резко и часто меняет ритмический рисунок в отдельных эпизодах текста и т. д.

В текстах самого Ницше неоднократно встречаются пояснения, подобные следующим: «Чтобы отнестись справедливо к этому сочинению, надо страдать от судьбы музыки как от открытой раны»<sup>97</sup>; «По сути дела, это музыка, случайно записанная не нотами, а словами»<sup>98</sup>.

Подводя итоги разговору о влиянии ницшевских идей на творческое становление «философа-музыканта-поэта» Скрябина, отметим несколько особенно важных, на наш взгляд, моментов, имеющих большое значение для понимания его артистической индивидуальности.

Философское творчество композитора органически связано с его музыкальным творчеством. Возможно, прав А. Альшванг, утверждая, что именно у Скрябина эта связь сильна, как ни у кого из русских композиторов до него и как мало у кого после него. Признать музыку Скрябина первичной по отношению к идее — значит признать полуслучайность скрябинского мировоззрения; признать музыку независимой от идеи — значит признать полуслучайность скрябинского творчества в целом. Оба этих допущения опровергаются самим творчеством композитора: достаточно беглого ознакомления с дневниковыми записями Скрябина, чтобы убедиться в абсолютной однородности его духовно-умственного творчества; знакомство со скрябинской музыкой выявляет ту же картину цельности, моноидейности, что, несомненно, свидетельствует об объединенности всего творчества композитора-философа некой генеральной идеей.

Общность «динамики развития» скрябинских мистических переживаний, запечатленных в «Записях» композитора, и драматургии скрябинских сочинений также может быть объяснена либо наличием «сверхидеи», скрепляющей оба вида творчества (или, возможно, единое «философское звукозерцание» композитора, существующее в двух измерениях), либо общностью источников духовно-умственного и музыкального творчества как «равно, непосредственных, одинаково самостоятельных и вместе с тем зависимых от центрального солнца, узренного в интуиции» (Б. Ф. Шлецер).

<sup>97</sup> Цит. по: *Свасьян К.* Фридрих Ницше: мученик познания. — С. 14.

<sup>98</sup> Письмо к Софии Ричль от 2 июля 1868 года. Цит. по: *Свасьян К.* Фридрих Ницше: мученик познания. — С. 46.

Кроме скрепляющей сверхидеи (идеи *экстаза*, позднее трансформировавшейся в идею Великой Мистерии, — кстати, в любом случае, эта «сверхидея» скрябинского творчества явно ницшеанского происхождения), творчество Скрябина пронизывает целый ряд сквозных тем-идей (лейтидей), опять-таки свободно переходящих из философско-поэтического творчества в музыку и обратно. К таковым можно отнести уже упоминавшиеся идеи «самоутверждения», «божественной игры», «томления», «стремления», «полета» и так далее.

В высшей степени показателен (и также в какой-то мере свидетельствует о тесной связи философского мировоззрения Скрябина и его композиторского творчества) тот факт, что именно годы, отмеченные «ницшеанством» композитора и тесным контактом с символистами, первыми услышавшими «призывный клич, раздавшийся с запада», связаны у Скрябина с трансформацией композиторского стиля, с отходом от «шопенианства» и постепенным усложнением, индивидуализацией языка. Именно на это время приходится появление в его творчестве символически насыщенных, сжатых, лаконичных тем (образов-символов), трактуемых самим композитором-философом в ницшеовско-символистских терминах как воплощение воли, самоутверждения, преодоления, мечты, «томления», манящего «света далеской звезды», «полета к солнцу».

Точно так же на последний период творчества Скрябина, сопряженный с обоснованием «автономной» эстетики, выходящей за пределы всякой традиции, с утверждением нового, не связанного прежними канонами и условностями, свободного искусства как высшей из форм человеческой деятельности и «собственно метафизической деятельности в этой жизни»<sup>99</sup>, как *способа бытия* человека-Творца (*Бога*) и его свободной игры, создающей мир силой желания, — приходится наибольшее усложнение и индивидуализация музыкально-выразительных средств, пик экспериментаторства в сфере тематизма, новаторства в области гармонии и в области формы (наряду с выведением из обихода традиционных развернутых тем, расшатыванием основ традиционной функциональной мажорно-минорной системы и ломкой прежних форм).

---

<sup>99</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Соч. — Т. 1. — С. 58.

---

Д. В. КРАВЧЕНКО

## ЖУРНАЛИСТИКА И ЖИВОПИСЬ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

**Ж**ИВОПИСЬ как один из видов изобразительного искусства, в котором решаются задачи создания художественных образов, задачами, объектами, объектами отоб- ражения, истолкования и познания явлений и предметов объективной действительности, оказывает большое влияние на духовную жизнь общества, на внутренний мир личности. Поэтому к произведениям живописи, к событиям, связанным с ними, всегда проявляется живой интерес. Это находит место в средствах массовой информации, в том числе в журналистике, для которой сфера живописи является одной из сфер деятельности.

Журналистские материалы по живописи отображают различные стороны художественной жизни, включая производство, распространение и усвоение художественных ценностей. В связи с этим предметами журналистики в этой сфере являются художники, их произведения, художественные выставки и галереи, музеи, аукционы, хранение и распространение произведений живописи, учебные заведения, общественное мнение о художественных событиях и т. д. Большинство журналистских работ по живописи, как показывает статистика, посвящается личности художника и его произведениям, выставленным в какой-либо форме для обозрения. Как правило, художник и его произведения представляют собой единый предмет журналистики. Анализируются духовный мир, особенности творчества художника и его картины. Акценты могут смещаться или в сторону характеристик личности, или в сторону содержания произведений — в зависимости от цели журналистской работы. Журналистский мате-

---

<sup>1</sup> Искусство / Пер. А. Голосовской, И. Аронова. — М., 2001. — С. 285.



риал о живописи может относиться к различным жанрам — от заметки до аналитического обзора, — что определяется предметом отображения и уровнем анализа. Однако чаще создается материал, содержащий оценку, основанный на анализе отображаемого предмета, имеющий полемичный, критический характер, написание которого требует специальных знаний в области живописи.

Сфера изобразительного искусства в целом как объект журналистики отличается от других объектов — экономики, политики, быта и т. д. — тем, что она выступает не как объективная действительность в виде процессов, событий, предметов, а как статичное отражение ее, содержащее свое отношение к ней и свою оценку. В то же время, возникнув, произведение искусства становится самостоятельным материально-духовным явлением, которое существует, воздействует и участвует в создании духовной атмосферы своим присутствием.

Живописные произведения отражают действительность в наглядных, зрительно воспринимаемых образах, в которых узнаются формы самой действительности, воздействуют на мысли и чувства зрителей, обладая определенным социальным содержанием. Они предназначены для зрительного восприятия и воздействуют только через зрительный канал, в чем их одно из существенных и определяющих отличий от других видов искусства — литературы, театра, кино... В связи с этим язык живописи как совокупность изобразительно-выразительных средств и приемов воплощения идейно-эстетического содержания в художественном произведении основан на форме и цвете. В свою очередь язык журналистики базируется на словесном представлении действительности, и живописные произведения, становясь предметом журналистики, отображаются также в журналистском словесном тексте. При этом осуществляется перевод с одного языка отображения на другой, непрерывный процесс зрительного восприятия окружающего мира преобразуется в дискретную словесную форму. Поскольку любой перевод на другой язык не является точным, содержание журналистского текста и сущность картины будут отличаться из-за разных языков отображения предмета. Следовательно, помимо субъективного, есть объективный фактор погрешности журналистского отображения.

Перед журналистом стоит задача отобразить предмет, представляющий собой живописное произведение, достоверно, с минимальной погрешностью, в виде текста, используя словарный состав, в наибольшей степени соответствующий отображаемому предмету и цели публикации.

Необходимы критерии, позволяющие произвести сравнительную оценку соответствия журналистского текста отображаемому эстетическому предмету, то есть определить погрешность отображения и качество публикации в целом. Это имеет значение для журналиста, живописца, зрителя, читателя и общества. Важно выявить факторы влияющие на погрешность отображения, что требует анализа творческого процесса художника и журналиста как единого целого.

Предмет изображения живописи до восприятия его через журналистский материал проходит путь преобразования от реального объекта до отображения в печати, например в газетном тексте, который является конечным источником информации о предмете для читателя (потребителя информации) наряду с другими воздействиями. На этом пути можно выделить объектные и творческие элементы и среды влияния на творческий процесс отображения, представленные схемой (рис. 1).

Предметы изображения живописи — это прежде всего отображаемая в живописном произведении действительность: явления, события, люди, живая и неживая природа. В индивидуальном сознании они наделяются частными свойствами из-за различий в состоянии органов чувств и духовного мира людей. Чем сложнее образ реального мира, тем больше различий в его восприятии отдельными людьми. В формировании предметов отображения живописи участвуют также образы действительности, сохранившиеся в памяти, и образы воображения, вымысла, фантазии. В то же время индивидуальность художника формируется под влиянием общественного сознания и окружающего предметного мира в определенной внешней среде, которая влияет на процесс его творчества. Основными влияющими в разной степени факторам внешней среды являются: заказ темы произведения, духовный мир общества современной художнику эпохи, социальное положение художника, профессиональная среда, ближайшее окружение.



Рис. 1. Схема процесса отображения живописного произведения.

Однако сформировавшаяся личность художника имеет устойчиво выраженную профессиональную индивидуальность, что ограничивает воздействие на его творчество различных факторов. Таким образом, предмет изображения живописи в целом является синтетическим. На его основе создается в процессе творчества художественный образ, отражающий основные свойства действительности, в соответствующем жанре живописи: портрет, пейзаж, натюрморт, сюжетно-тематическая картина. Живописные произведения, являясь объективной реальностью, представляют собой для журналистики предметы отображения совместно с событиями, с ними связанными. Журналистика продолжает и активизирует функции живописных произведений, *отображая отображение* действительности. Широко распространяясь через прессу, журналистские публикации оказывают влияние на характер восприятия произведений искусства, участвуют в формировании художественных вкусов, эстетических взглядов, воздействуют на духовный мир общества посредством трансформации искусства. Творчество журналиста в области живописи имеет свою специфику, связанную с сущностью живописного предмета отображения, художественно отражающего действительность и содержащего также ее оценку. Эстетическое содержание предмета отображения требует от журналиста определенных знаний в области живописи, использования относящихся к ней лексики, терминологии и понятий, влияет на характер журналистского творческого процесс, на содержание и форму публикации. Его творчество зависит от многих факторов, связанных с издательством, читательской аудиторией, социальной ситуацией, которые воздействуют на журналиста и, наряду с его субъективными особенностями, определяют конечный результат работы в виде журналистского текста как реального объекта. Журналистский материал, как правило, является художественным и информационно-аналитическим. При этом может преобладать та или другая особенность текста. В нем раскрываются социальные и эстетические функции живописного произведения и по некоторым критериям оценивается степень реализации этих функций созданной живописцем художественной ценностью. При восприятии журналистского материала в области живописи активизируется познавательная функция читателя, формируются его эстети-

ческие представления. Осуществляется обратная трансформация — от словесного отображения к художественному образу, — индивидуальное художественное восприятие преобразуется в общественное. В сознании людей формируются образы живописных произведений и действительности, которую они отображают. На этот процесс воздействуют факторы объективного и субъективного характера — реальная действительность, образы искусства, журналистский текст, субъективные представления личности. Индивидуальное восприятие и воздействие искусства преобразуется в общественное только посредством литературного, журналистского отображения, так как только слово является универсальным средством обмена информацией и формирования общественного мнения. Любое восприятие остается индивидуальным, пока не осуществятся обмен информацией и ее обсуждение, что возможно только словесно. На этом основаны особая значимость и действенность журналистики.

В жанрообразовании журналистских материалов в области живописи ведущее место занимает специфический объект отображения — живописные произведения и связанные с ними события. Эстетическая сущность объекта накладывает определенные ограничения на содержание, структуру и лексику журналистского текста, требует профессионального анализа социальной функции художественной ценности. Как правило, объектами отображения живописные произведения, личность художника, художественная выставка становятся в жанрах журналистики, учитывающих особенности объекта: заметка, статья, интервью, очерк, обозрение. Другие жанры (например, прогнозы, мониторинги и др.) для отображения живописи не подходят, так как не соответствуют в полной мере ее функции и сущности.

По определению *заметка* — это сжатая форма оперативного отображения действительности, краткое сообщение<sup>2</sup>. Основу ее составляет факт (любая реальность, объект, предмет, явление, событие, процесс, ситуация, проблема, данные и т. д.), отображаемый в тексте заметки и определяющий ее содержание. Функция (цель) заметки в основном познавательная (информационная), хотя в зависимости от информации, содержащейся в ней, заметка может иметь

<sup>2</sup> Газетные жанры. — М., 1971. — С. 5—8.

воспитательное и организующее значение. Устойчивыми параметрами текста заметки, относящимися к отличительным жанрообразующим (жанроопределяющим) признакам, являются оперативность информации, краткость изложения, отсутствие обоснования оценки факта, небольшой размер (площадь, объем) текста. Их совокупность позволяет отнести текст к жанру заметки; изменение любого из них может перевести текст в другой жанр или даже в другой вид литературы. При этом предполагается, что остальные параметры текста соответствуют его принадлежности журналистике. Среди газетных материалов заметка — один из наиболее распространенных жанров, позволяющий оперативно отображать многообразие событий социальной жизни и явлений природы. К ней предъявляются высокие требования по достоверности содержания, точности и краткости формулировок, ясности изложения, стилю и структуре текста, соответствию языка и лексики отображаемому объекту. В зависимости от сущности отображаемого объекта и цели публикации в заметке может акцентироваться внимание на различных сторонах события. Так, изображение живописного произведения содержит следующую информацию: кто создал произведение, название произведения, его тема и содержание, общая характеристика, отношение автора заметки к произведению, сведения об экспозиции. Цель заметки — привлечь внимание к произведению как достопримечательности или новости и активизировать познавательные мотивы, представив о нем хотя и краткую, но существенную информацию, достаточно полную для его понимания и возбуждения читательского интереса. В целом заметка должна быть законченным кратким литературным произведением, вызывающим доверие и чувство удовлетворения. Формулировка каждого положения заметки должна выражать главное и особенное. Например, при сообщении имени художника целесообразно выделить его значимость или особые черты личности; называя картину, — подчеркнуть актуальность темы, идеи, обратить внимание на экспрессивность авторского стиля, отразить художественное направление, оригинальность исполнения, выразить свое впечатление и т. д. Возможны вариации содержательных акцентов заметки — от социальных до чисто художественных, соответственно изменяется и структура произведения. Заметка иногда использу-

ется также только для сообщения об открытии или функционировании художественной выставки, то есть как объявление. Это краткое сообщение о месте, времени, наименовании, теме, художественном направлении, составе участников, цели выставки без детализации.

Более распространенные жанры для отображения выставки — статья и обзорение. Газетная или журнальная *статья* представляет собой сложный жанр, для которого характерны широкое обобщение фактов и данных, обоснованность суждений, выводов и оценок<sup>3</sup>. Анализ с широкими обобщениями является основным жанрообразующим признаком, отличающим статью от других информационных жанров, в том числе и от заметки. Этот признак влечет за собой определенные изменения параметров текста — снимается в допустимых для газеты пределах ограничение на объем и состав информации, соответственно и на размер текста, расширяются цели публикации. Текст в целом становится носителем жанроопределяющих параметров, указывающих на глубокое осмысливание события, что важно для отображения такого сложного объекта, как живописное произведения, атмосферы его создания и экспонирования. Специфика данного жанра влияет также на стиль и язык текста, чаще используются как специальные термины и понятия из области теории живописи, так и образно-выразительные средства, что приближает статью к художественной литературе. В публикации, помимо познавательных, выдвигаются на передний план также воспитательные функции (цели) журналистского текста, формируется полемическая ориентация. Параметры текста могут изменяться в широком диапазоне — от информационной корреспонденции до научного исследования. Основные требования к статье по достоверности, точности, ясности, понятности и т. д. — те же, что и к любому журналистскому материалу, однако аналитический характер текста статьи приводит не только к повышению содержательного уровня материала, но и к изменению структуры текста. Повышаются требования к логике изложения — целостности и всесторонности анализа. Так, при обращении в статье к изобразительному искусству анализируются художественные

---

<sup>3</sup> Тертычный А. А. Жанры периодической печати. — М., 2000. — С. 149—150.

качества картины, содержание и форма, изобразительность и выразительность и т. д. Формируется специфическая словарная база публикации в информационном поле сферы живописи, например:

— по *содержанию*: тема, идея, рисунок, эскиз, абрис, композиция, фигура, силуэт, фрагмент, деталь, символ, модель, профиль, натура, симметрия, целостность...;

— по *форме*: художественный образ, основа, отношения, пластичность, линейная перспектива, воздушная перспектива, теплый цвет, холодный цвет, тон, полутон, светотень, рефлекс, блик, колорит, валер, оттенок...;

— по *приемам и технике исполнения*: манера, почерк, стиль, пастозность, прописка, лессировка, мазок, моделировка, отмывка...;

— по *используемым материалам*: грунт, гризайль, акварель, масло, гуашь, пастель, подрамник, кисти, фактура, энкаустика...;

— по *художественному направлению*: реализм, импрессионизм, натурализм, авангардизм, сюрреализм...;

— по *жанру живописи*: пейзаж, портрет, натюрморт, анималист...;

— по *выражению чувств при восприятии*: удивление, радость, возмущение, удовлетворение, эстетическое наслаждение, понимание, непонимание, чувство нового, желание действовать...;

— по *впечатлению и оценке*: красиво, безобразно, точно, нереально, полезно, вредно, старательно, небрежно, информативно...; и так далее.

Не пользуясь определенным словарным составом, невозможно выразить в журналистском тексте содержание и форму отображаемого объекта. Следует учитывать, что хотя формулировки профессиональных понятий и терминов в сфере живописи приводятся в справочниках, научной и учебной литературе по искусству, в редакциях разных авторов они могут иметь отличия<sup>4</sup>. Лексика эмоционального характера широко представлена в художественной литературе по живописи. Публикация убедительна, если лексика и терминология в тексте соответствуют ее содержанию.

---

<sup>4</sup> Живопись. — С. 282—296; Современное искусство: Краткая энциклопедия. — М., 2001.



Значительные возможности отображения в журналистике живописи содержатся в жанре *интервью*. Не учитывая подвиды этого жанра примем определение его как беседы журналиста (журналистов) с одним или несколькими лицами<sup>5</sup>. В области живописи это, как правило, диалог — беседа журналиста с художником. В этом диалоге основным источником информации является художник, отвечающий на вопросы журналиста, хотя журналист в границах своей компетентности может высказывать свое мнение по обсуждаемой теме в ходе интервью. Основная задача журналиста заключается в формулировке вопросов и отображении содержания интервью в печати. Интервью в журналистском материале может быть представлено в виде прямой речи участников или в изложении автора. В первом случае информация отличается особой притягательностью и полным доверием читателя, в ней открывается своеобразный духовный мир художника, и поступает она как бы «из первых уст». Тем более что художник, как правило, в своих высказываниях выходит за рамки живописи и затрагивает многие актуальные вопросы жизни современного общества. Содержание его суждений носит экспрессивный характер, так как в силу специфики своего мышления он выражает отношение к действительности в художественных образах. В публикуемом тексте интервью это должно быть сохранено. При авторском изложении содержания интервью журналист имеет возможность в большей степени вносить в текст свое отношение к обсуждаемой теме, однако публикация более интересна и действенна, если преобладает обращение к прямой речи художника.

*Очерк* является жанром художественной литературы, отличительные признаки которого — сжатость изложения, краткость, публицистическая заостренность. Так как краткость и публицистичность относятся к основным свойствам журналистских текстов, то естественно было бы включить очерк как жанр и в журналистику. Сохранив одновременно свою художественную направленность как существенный признак, он выделяется среди других жанров журналистики как информационно-аналитический с выраженным художественным методом изложения материала. При этом художе-

---

<sup>5</sup> Шумилина Т. В. Не могли бы вы рассказать? Метод интервью в журналистике. — М., 1976.

ственное начало может быть преобладающим в отличие от статьи, являющейся также информационно-аналитическим жанром. Жестких ограничений на размер текста очерка не накладывается, сжатость предусматривается в газетном масштабе. Конкретность предполагает четкое очерчивание объекта отображения с глубоким проникновением в его сущность путем выделения главного и исключения второстепенного, случайного, что характерно для художественного метода. Жанроопределяющим признаком для очерка может быть объект отображения. Например, это имеет место в случае портретного очерка как разновидности жанра очерка<sup>6</sup>. Он широко используется применительно к сфере живописи, посвящается личности живописца, его творчеству, анализу его произведений и событиям вокруг них. Очерк в этом случае имеет социально-антропологическую направленность, как и само искусство в целом, в содержании которого выражено эстетическое начало. Рассматриваются также характеристики личности художника как объекта отображения в журналистике. Очевидно, что написать очерк о художнике — задача сложная и трудоемкая, если не ограничиться простым изложением биографических данных, что, собственно, очерком не является. В очерке не должны быть отражены только фактические данные, в нем необходимо сделать анализ творчества художника, выявить его гражданскую и нравственную позицию, отразить особые события в его жизни, где проявились черты его характера, своеобразные духовные качества как творческой личности и просто как человека. Работа над очерком о живописце — это прежде всего кропотливое изучение всех сторон его жизни и творчества, глубокий их анализ и осмысливание как основы содержания текста очерка. Сочетание документальности и художественного метода позволяет написать очерк, интересный с познавательной точки зрения и занимательный как литературное произведение. Очерк предоставляет большие возможности для отображения действительности, что в свою очередь позволяет в значительной степени выразить авторское отношение к ней. Поэтому содержание и форма очерка в конечном счете зависят от цели публикации и индивидуальности журналиста. Не следует при написании очерка увлекаться отображением

<sup>6</sup> Беневоленская Т. А. Портрет современника. — М., 1983.

одиозных обстоятельств в жизни художника и человеческих слабостей, чтобы не подменить ими главные черты, определяющие его профессиональную и социальную значимость. Очерк чаще всего посвящается юбилейным датам, создается в связи с экспонированием произведений живописца на выставках, в галереях, музеях.

*Обозрение* как газетный жанр используется для отображения событий, процесса в определенной сфере общественной жизни за некоторый отрезок времени или на некотором пространстве для характеристики оценки состояния и тенденций в их развитии. В живописи объектами для журналистских обозрений являются результаты творчества национальных художников, художественные направления. Обозрения становятся «затребованными» при проведении масштабных культурных мероприятий, приуроченных к каким-то общественно-политическим событиям типа дней республик, — могут касаться различных сторон художественной жизни; сравнительно с политическими, экономическими и другими обозрениями публикуются редко.

В целом важным жанрообразующим фактором для журналистики в сфере живописи является объект отображения, определяющий содержание, язык, терминологию и метод изложения текста соответственно его эстетической сущности.

# Человечество: традиционализм, глобализация, гармония

Т. Т. МАХАМАТОВ,  
кандидат философских наук

## ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: ОСНОВНОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ

**У**силивающийся и устойчивый научный интерес к цивилизационной проблематике в рамках социально-философского дискурса побуждает размышлять на тему глобализации и порождаемой ею массовой культуры, с одной стороны, и традиционных обществ с их многовековыми ценностными системами и канонами — с другой.

Для современной цивилизации в целом характерна парадигма сосуществования и выживания в условиях глобальных проблем. Что лежит в основе этой парадигмы? Современные процессы «пост-индустриальной» технологизации, информатизации и в конечном счете — *универалистской глобализованности современной мировой цивилизации* привели не только к существенным противоречиям между Западом и Востоком, а также на уровне конкретных локальных цивилизаций по принципу «*универализм — партикуляризм*», но и к глубокому противоречию между материальным аспектом существования человека и общества и его духовным аспектом.

Иначе говоря, в отличие от классических цивилизаций Востока, современная «глобальная» цивилизация не содержит в своей основе *духовного Пути*, комплекса морально-этических и духовных ценностей, которые единственно и необходимы человеку для его совершенствования и осмысления сущности бытия. В итоге — чем совершеннее станов-

ятся технологии, тем слабее и беззащитнее в их среде чувствует себя человек.

По этому поводу А. С. Панарин отмечает:

...В тот самый момент, когда техническая цивилизация созналась в своей неспособности продублировать природную среду, заменив ее искусственной, ноосферой, ей приходится признать всю серьезность экологических предостережений и невозможность экстраполировать сложившиеся тенденции технической цивилизации на отдаленное будущее. Если заменить природную среду нельзя, то ее необходимо сберечь, а для этого остановить экспансию технической цивилизации и преобразовать ее поведение на каких-то новых началах.

Речь, как видим, идет о чем-то значительно более радикальном, чем частичное улучшение технологий и снижение энергоемкости производства. Человечеству требуется новый глобальный социокультурный импульс, качественно отличный от генетических программ западной прометеевой культуры<sup>1</sup>.

И. А. Василенко также констатирует: «Технократы первыми усмотрели в глобальной технологической цепи, где действуют неутомимые машины, «слабое звено» — естественного человека с его хрупким телесным субстратом»; возникли различные теории адаптации человека к технике, что и стало «началом колоссальной программы дегуманизации западного мира»<sup>2</sup>. Именно в этом заложено глубокое противоречие, способное разрушить современную цивилизацию, и именно вследствие этого человек боится свободы — его основополагающего начала, как писал Э. Фромм.

В связи со сказанным вспоминаются слова Махатмы Ганди о том, что материальное производство и промышленность в сущности необходимы человеку постольку, поскольку у него имеются минимальные потребности; разрушительное противоречие возникает лишь тогда, когда человек в своем существовании все более и более начинает зависеть от машин и материального производства (которые, в свою очередь, диктуют человеку расширение потребления), усугубляя тем самым собственное бессилие и приближая себя к гибели.

---

<sup>1</sup> Локальные цивилизации в XXI веке: столкновение или партнерство? Материалы к X Междисциплинарной дискуссии (Кострома, 21 мая 1988 года) / Под ред. Ю. В. Яковца. — М., 1998. — С. 90.

<sup>2</sup> Василенко И. А. Диалог цивилизаций: социокультурные проблемы политического партнерства. — М.: Эдиториал УРСС, 1999. — С. 141.

В этой связи примечательны слова И. А. Василенко, справедливо заключившей, что «сегодня предельно поляризованное человечество, наконец, пришло к выводу, что необходимы поиски *новой политической этики*, существенно отличающейся от прогрессистской модели эгоистической заинтересованности и конкурентности», антропоцентризм которой «*низводит духовность до неадекватного ей уровня и низводит природу до статуса объекта потребления*»<sup>3</sup>.

### **Предмет, мотивация и методы философско-религиозного поиска в макроцивилизациях Востока и Запада**

Что побудило Н. Я. Данилевского назвать европейскую цивилизацию «дряхлающей»? Путь развития макроцивилизации Запада — *экстравертен*. В его основе никогда не существовало предпосылки следовать внутреннему естеству, природным и космическим законам, Пути самосовершенствования. Как раз наоборот, имело место стремление подчинить и использовать — природу, общество, человека — прагматизм, гордыня, и пр. Исторически имела место предельная рационализация духовной и общественно-политической жизни.

В этой связи И. А. Василенко отмечает, например, что в западной культуре в Новое время

произошел разрыв великой триады гуманизма — Истины, Добра и Красоты... Человек начал раздваиваться между отношением к людям и отношением к Богу... Неизбежным освобождением науки от цензуры религии стало ее освобождение и от морали. Наука Нового времени отодвинула в сторону заботы о нравственном самосовершенствовании и выдвинула новую презумпцию: *о необходимости организационного и технического переустройства мира, который в угоду человеку надлежит исправить*.

Установился принцип «эффективность выше морали». Таким образом, «*критерий рациональности получает приоритет над всеми другими мотивациями. Так возникает культ инновационной, реформаторской, модернизационной деятельности...*»<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Там же. — С. 4.

<sup>4</sup> Василенко И. А. Диалог цивилизаций: социокультурные проблемы политического партнерства. — С. 139—143.

В итоге эпоха Модерна, сменившись эпохой пост-модерна, завершилась неким разочарованием Запада в осуществлении трех главных целей, поставленных в свое время эпохой Просвещения: подчинить человеческому разуму природу, общество, человека.

На Востоке подобных целей перед цивилизацией никогда не существовало, вернее, было иное стремление — познать *изначальные, непреходящие законы Естества*, по которым все исконно управляется и совершается (иначе говоря, высшее, универсальное начало, например, Дао, Дхарма, Святое Откровение, Атман, Воля Аллаха), ибо лишь следуя этим законам, можно достичь истинного мира и гармонии, что и является, собственно, истинным развитием, как считали на Востоке. А. Фурсов, например, пишет:

В отличие от Запада, где изменение приравнивается к прогрессу, а прогресс является ценностью, в Бирме изменение не отождествляется с прогрессом. Буддизм учит: изменение неизбежно, но оно вовсе не значит ни линейность, ни сдвиг к лучшему, а потому нововведения и новизна не могут быть целями...<sup>5</sup>

Проще говоря, западная цивилизация в своем развитии отталкивалась *от несовершенства мира и некоей антропоцентричной идеи*, то есть что совершенству суждено родиться от рук человека и его рациональной деятельности.

На фоне этого несовершенства (не забудем при этом, что Запад, начиная с Рима и Европы в раннее средневековье, выживал, в отличие от Востока, который жил), Восток же, наоборот, искал *изначального совершенства, имманентно присущего всему сущему и живущему, и стремился следовать неким алгоритмам этого совершенства*, которое надо было не сделать своими руками, выдумать и выработать головой, как на Западе, а *раскрыть и выявить, достичь духовно*.

Приведем сравнение на примере музыкальных культур. Западная музыка неизменно структурирована началом, завязкой действия, развитием, кульминацией действия, развязкой и финалом. При этом, конечная цель музыкального творчества — само произведение. Восточная же музы-

---

<sup>5</sup> Афро-азиатский мир: региональные исторические системы и капитализм: Проблемно-тематический сборник / Сост. А. И. Фурсов. — М., 1999. — С. 78—79.

ка имеет главной особенностью непрерывность, ровность и непреходящесть звучания (вспомним, например, индийскую, китайскую, арабскую, африканскую и т. п.), не обозначая начала и конца и вместо кульминации и развязки имея ровное повествование (если это — песня или баллада), приводя к состоянию погруженности и как бы сливаясь с естественными и вечными ритмами Космоса, являясь выражением и действием Великого срединного Пути — Дао...

Причиной таких особенностей музыки народов Востока является, на наш взгляд, неразрывность музыкального, как, впрочем, и любого другого творчества, с непрерывным внутренним поиском Пути духовного совершенствования человека, пути освобождения от тленности и преходящести бытия и познания истинной, вечной его сущности.

Как справедливо замечает И. А. Василенко, если на Западе «процесс познания сводится к познающей активности субъекта, исследующего свойства объектов», то на Востоке «познание есть не столько исследование свойств объектов, сколько стремление к слиянию с ними, их духовное постижение на интуитивном уровне, недоступном рациональному исследованию»<sup>6</sup>.

В западной классической философии не ставится гиперцелью уничтожение или, правильнее говоря, постижение изначальной пустотности своего «я», — пожалуй, наоборот, это «я» должно быть превращено в Личность, и личность тем более укрепляющуюся, чем более объектов она познала, чем более качеств, присущих этим объектам, она переняла.

В данном контексте можно выделить три понятия: индивидуальность — как уникальный и неповторимый набор качеств и черт характера, способностей, наклонностей и талантов; личность — как комплекс гармонично реализованных, благодаря процессу познания, этих качеств, способностей и талантов; и самость — как постоянное, непрерывное осознание наличия собственного «эго», «я», и соответственное восприятие всего данного — как во внешнем мире, так и во внутреннем мире человека — через призму непрерывной самоотождествляемости себя с собою. Подразумевается, что в западной философской мысли личность и самость — едины.

---

<sup>6</sup> Василенко И. А. Диалог цивилизаций: социокультурные проблемы политического партнерства. — С. 71—72.



Можно даже говорить о том, что в западной философии сама природа искомого знания и природа получения этого знания — совсем иная, чем на Востоке. Если на Востоке объект познания — в конечном счете универсален и един — *познание истинной реальности бытия, постижение постоянства за видимым непостоянством, обретение изначальной и непреходящей, несотворенной гармонии и мудрости*; то для западной философской мысли характерно наличие множества конкретных, отдельных объектов познания, наук и дисциплин, не объединенных подобной гиперцелью, при этом следует помнить о том, что философской мысли Востока присуща религиозность, во многих случаях неотделимая от собственно философии, в то время как на Западе — в особенности начиная с Нового времени — наблюдается некая четкая граница между религиозным мировоззрением и собственно философией как наукой.

Как справедливо заключает И. А. Василенко, если на Западе — антропоцентричный рационализм, при котором «процесс познания сводится к познающей активности субъекта, исследующего свойства объектов», то на Востоке — теоцентричный иррационализм, являющий собой такое познание, которое есть «не столько исследование свойств объектов, сколько стремление к слиянию с ними, их духовное постижение на интуитивном уровне, недоступном рациональному исследованию»<sup>7</sup>.

Говоря о рационализме и иррационализме в менталитете и философском мышлении на Западе и на Востоке, мы имеем в виду общеприсущие и исторически направляющие тенденции цивилизационного развития этих макроцивилизаций. Например, одним из проявлений такой тенденции на Западе явилось рождение там рациональной науки, понятиями которой, кстати, пользуются ученые всего мира — своего рода научный западоцентризм. Следует поэтому оговориться, что как на Востоке существовали и существуют некоторые строго рационалистические тенденции в философской и общественной мысли, так и на Западе — тенденции к иррационально-идеалистическому пониманию бытия (например, субъективный идеализм епископа Беркли).

---

<sup>7</sup> Там же. — С. 70—72.

Вышеизложенное приводит к мысли о существовании неких системообразующих элементов макроцивилизационного дискурса, таких как мировосприятие, миропонимание, ментальность, духовно-культурные ценности. Можно заключить, что выше рассмотренные обстоятельства обусловили различие самих целей цивилизационного развития на Западе и Востоке, а также логики эволюции восточного и западного типов макроцивилизаций, представленной противоречивыми тенденциями такого развития, такими, как рационализм, техногенность, антропоцентричность, «условная дифференцированная реальность» — в западной макроцивилизации, и иррационализм, экофильность, теоцентричность, «безусловная целостная реальность» — в восточной.

### Глобальные проблемы: межцивилизационный аспект

Возвратимся к межцивилизационному аспекту современных глобальных проблем. Существует ли какая-либо позитивная перспектива дальнейшего развития межцивилизационных отношений в современном мире? Рассматривая в данной связи известный тезис американского ученого С. Хантингтона о неизбежном столкновении цивилизаций в XXI веке, мы можем сказать, что, конечно, потенциально возможности столкновения макроцивилизаций существуют, но постольку, поскольку параллельно с ними существуют также и возможности позитивного диалога и сотрудничества. Как уже говорилось выше, эти два пути развития взаимоотношений Запада и Востока — не что иное, как некий *потенциал, имманентно заложенный в самой сущностной основе каждой из макроцивилизаций*.

На наш взгляд, К. Омаэ вполне справедливо считает, что «не цивилизации вызывают столкновения: они происходят тогда, когда отставшие от времени руководители используют устаревшие средства решения проблем»<sup>8</sup>. Действительно, наглядный пример развития, который демон-

---

<sup>8</sup> Афро-азиатский мир: региональные исторические системы и капитализм. — С. 147.

стрируют в наше время Япония и Китай, показывает, что возможно, например, совершать модернизацию восточного государства и общества, не просто заимствуя западные ценности, но сочетая, синтезируя технократическую культуру Запада с духовными традициями Востока, сохраняя при этом национальную культурную идентичность и самобытность цивилизации<sup>9</sup>.

Вместе с тем возникает весьма закономерный вопрос: *а для чего вообще Востоку так необходимо заимствовать и адаптировать на своей почве западные ценности и элементы западных культуры и менталитета?* Ведь Восток всегда был самодостаточен в своем пути развития, при том, что само понятие «развитие» имело, как рассматривалось выше, вовсе не то смысловое значение, что на Западе. Да и слово «модернизация», только что употребленное нами, — не что иное, как сама суть именно западного, а вовсе не восточного, пути развития.

Участвуя в развитии межцивилизационных отношений в условиях глобализующейся всемирной цивилизации (что является закономерным следствием развития так называемой «западной половины человечества», о чем говорилось выше), Восток должен, так сказать, изучить этот «язык» современного глобализма и говорить на нем, для того чтобы выявить и некий свой потенциал развития — рационального, техногенного, технократического.

В этой связи в современной науке появились такие своеобразные понятия, как «догоняющее» и «опережающее» развитие<sup>10</sup>. В то же время, Запад лишь начинает осознавать необходимость культурных заимствований у Востока, продолжая считать самодостаточной ту систему ценностей, которую создала западная цивилизация в ходе своего исторического развития. Осознание такой необходимости обусловлено спецификой и логикой развития самой западной макроразвития.

---

<sup>9</sup> См.: Титаренко М. Л. Китай: цивилизация и реформа. — М.: Республика, 1999.

<sup>10</sup> См.: Иноземцев В. Л. Пределы догоняющего развития. — М., 2000; Иноземцев В. Л. Расколота цивилизация: научное издание. — М.: Academia; Наука, 1999; Титаренко М. Л. Китай: цивилизация и реформа, 1999.

В этой связи А. С. Панарин отмечает:

Вестернизировать мир, сделать его однополярным — то же самое, что сделать наш мозг однополушарным, лишенным его правой, образно-интуитивной структуры. Совсем не случайно над современной западной цивилизацией нависло проклятие «одномерного» человека, утрачивающего надэмпирическое, духовное измерение. Понижение статуса Востока в мире и ослабление исходящих от него импульсов грозит вселенским торжеством одномерного массового общества»<sup>11</sup>.

В. С. Степин, выделяя два типа цивилизационного развития: традиционалистский и техногенный<sup>12</sup>, ведет речь о принципиально новом, третьем типе цивилизационного развития, когда формируются новые ценности, ищутся новые пути цивилизационного развития и обнаруживается ценность

многих мировоззренческих идей и практик традиционных восточных культур, в которых стратегии ненасильственного действия и отношение к природе как к живому организму служили способом регуляции и оптимизации человеческой жизнедеятельности. Отторгавшиеся ранее техногенной цивилизацией, они приобретают новое звучание на современном этапе, согласуясь с представлениями науки о биосфере как целостном живом организме и со стратегиями деятельности, осваивающей сложные, исторически развивающиеся человекоразмерные системы<sup>13</sup>.

Обусловленно наблюдается стремление западного человека сбалансировать рационализированность, спланированность и техногенность окружающей его жизни, которая зачастую делает формальной даже ту систему ценностей, в которой он живет, перенятием духовных традиций, морально-этических канонов, культурных достижений Востока.

В настоящее время мы можем говорить о заимствованиях западным обществом культурных традиций Востока на уровне отдельных индивидов и мелких социальных

---

<sup>11</sup> Локальные цивилизации в XXI веке: столкновение или партнерство? — С. 90.

<sup>12</sup> В. С. Степин пишет: «Техногенные общества можно именовать “Западом”, а традиционалистские — “Востоком”, определяя их по регионам возникновения и развития» (Новая философская энциклопедия: В 4 т. — Т. 4. — М.: Мысль, 2001. — С. 330).

<sup>13</sup> Там же. — С. 332.

групп (общин), хотя и в широких масштабах. Это выражается во все возрастающем личном и групповом интересе западного человека к традиционным и нетрадиционным религиозно-философским системам Востока (буддизм, ислам, индуизм и др.), к национальным восточным культурно-философским традициям (таким, например, как японская *икэбана* и чайная церемония, китайское искусство *цигун* и *тайцзицюань* и т. п.), в создании соответствующих общин и обществ на Западе.

Обратимся к, на наш взгляд, достаточно глубокой и существенной для настоящего исследования парадигме — возможности достижения *качественно иного уровня межцивилизационных отношений* в современном мире.

Для развития искусства межцивилизационного «гуманистического» политического диалога необходимо в корне пересмотреть саму общую парадигму конфликта цивилизаций. Содержательную концепцию такой парадигмы развила И. А. Василенко. Так, анализируя два типа взаимодействия — взаимодействие *интересов* и взаимодействие *ценностей*, она отмечает, что модель «столкновения интересов» работает только в рамках одной цивилизации (одной картины «мира»). Здесь действительно интересы сопоставимы и соизмеримы в рамках одной системы ценностей. Их можно объективизировать, схематизировать, представить в виде причинно-следственной связи и, наконец, согласовать.

При столкновении цивилизаций (и индивидуальных «миров»), подчеркивает И. А. Василенко,

необходима другая парадигма конфликта — модель «столкновения ценностей», притом, что ценности разных культур несопоставимы и несоизмеримы, среди них не может быть никаких универсальных «эталонов», заданных одной из сторон. Иначе цивилизации («миры») будут неравноправны в своем взаимодействии<sup>14</sup>.

Образно говоря, ведя разговор об одном предмете и употребляя одни и те же понятия, представители разных цивилизаций будут иметь в виду на самом деле вещи

---

<sup>14</sup> Василенко И. А. Диалог цивилизаций: социокультурные проблемы политического партнерства. — С. 246.

различные, понимая эти понятия согласно ценностям традициям своей цивилизации. К примеру, когда западные люди говорят с людьми Востока о мире, то если первые имеют в виду некий консенсус в обоюдных интересах, сдерживающий на какое-то время взаимную агрессию заинтересованных сторон (либо агрессию и адекватный ответ на нее), либо удовлетворяющий интересы этих сторон, то вторые, говоря о мире, имеют в виду по сути преобразованное состояние души и сознания враждовавших сторон, интересы же при этом решаются вторичным порядком.

Обобщая смысл вышеизложенного, можно сделать вывод о том, что межцивилизационные отношения, являясь по сути процессом взаимодействия различных, порою даже существенно противоположных, систем ценностей, *практически* выражаются на современном этапе их развития во взаимодействии систем интересов этих цивилизаций (макроцивилизаций). Это, в свою очередь, обуславливает предпосылки к межцивилизационному столкновению, о котором ведут речь некоторые западные ученые, в частности С. Хантингтон.

Однако следующим, качественно новым и весьма необходимым для дальнейшего позитивного развития современного мирового сообщества этапом в развитии межцивилизационных отношений должен явиться осознанный *качественный переход этих цивилизаций (макроцивилизаций) в их взаимодействии друг с другом от приоритета парадигмы интересов к приоритету парадигмы ценностей.*

### **Смена парадигмы: от конфликта — к взаимодействию**

В ОБСУЖДЕНИИ данной проблемы представляется более правильным анализировать дилемму возможности взаимодействия макроцивилизаций не с позиции парадигмы конфликта — интересов или ценностной, — а с позиции парадигмы взаимодействия цивилизаций (макроцивилизаций). Достижение такого «гуманистического диалогизма» может стать возможным при условии преодоления некоего социокультурного эгоцентризма, то есть более позитивного и открытого подхода друг к другу.

Так, И. А. Василенко отмечает:

Каждая из цивилизаций должна реабилитировать опыт других культур не только как равноправный, но и как расширяющий горизонт собственного бытия. Через гуманистический диалогизм осуществляется понимание культурой себя самой в прогрессе понимания других. Диалог актуализирует потребность культуры *выйти за границы своей «самости», включить в свое самосознание человека другой культуры, совершенно иного, с другой картиной мира и другими смыслами бытия* (курсив мой. — Т. М.). Этот взгляд «из зазеркалья» на свое собственное бытие и сознание становится подчас решающим для активизации творческих возможностей культуры, а иногда и для коренного изменения процесса ее развития»<sup>15</sup>.

Закономерным результатом такого качественного перехода на более совершенную ступень в междивизиационных отношениях неизбежно станет проявление взаимного уважения во взаимоотношениях цивилизаций и преодоление «псевдиалога между Востоком и Западом, Севером и Югом», по словам Жака Ле Гоффа<sup>16</sup>, что, в свою очередь, позволит цивилизациям (макроцивилизациям) осуществлять взаимное культурное обогащение и более эффективно сотрудничать в решении глобальных проблем современного мира.

А. С. Панарин отмечает: «гуманизировать историю — значит реабилитировать принцип множественности субъектов истории в противовес монологу авангарда (гегемона), воплощающего своей волей единственно верный вариант ее развития»<sup>17</sup>. *Это, на наш взгляд, и должно стать смыслом своего рода «гуманизации истории», «мучительного рождения нового этапа человеческой истории»*<sup>18</sup>. *Эта задача сегодня является основной для всей мировой цивилизации.*

Говоря о смене парадигмы взаимоотношений (поскольку совершенно естественно, что парадигма интересов во взаимоотношениях Запада и Востока как существовала прежде, так и будет всегда существовать) Запада и Восто-

<sup>15</sup> Там же. — С. 248.

<sup>16</sup> Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Пер. с франц. — М.: Прогресс, 2001. — С. 18.

<sup>17</sup> Панарин А. С. Введение в политологию. — М.: Новая школа, 1994. — С. 41.

<sup>18</sup> Там же.

ка в современном мире — с *парадигмы интересов* на *парадигму ценностей*, вернее, о необходимости приоритета последней над первой, следует иметь в виду, что для реализации подобного рода качественного совершенствования межцивилизационных отношений необходимы некие значительные мотивационные предпосылки.

Одной из значимых причин возникновения таких предпосылок, на наш взгляд, является реальность современных глобальных проблем, встающих все острее и актуальнее перед всем мировым сообществом, независимо от цивилизации. Поэтому-то такие проблемы и принято называть «глобальными». Эти проблемы подразделяются на три основные группы<sup>19</sup>:

1) проблемы *социально-межцивилизационные*<sup>20</sup> (предотвращение войн, установление разумного ненасильственного мира, преодоление слабразвитости мировой «периферии» (несравненно более обширной, чем «центр мирового развития», то есть Запад), большую часть которой составляют страны Востока);

2) планетарные проблемы класса *«человечество и природа»* (гармонизация взаимоотношений общества и биосферы, обеспечение человечества необходимыми ресурсами для дальнейшего выживания и прогресса, рациональное освоение Мирового океана и Космоса);

3) проблемы класса *«человек и общество»* (демографическая проблема, гуманистическое использование достижений научно-технического прогресса (НТП), адаптация человека к динамизму и противоречиям информационного общества, предвидение и предотвращение отрицательных, могущих становиться катастрофическими, последствий НТП).

*Только всеобщее осознание необходимости совместного решения этих проблем поистине общепланетарного масштаба (как по своим причинам, так и по реальным и возможным последствиям) в условиях интегрированности и целостности современного мира, от разумного и позитивного разрешения ко-*

---

<sup>19</sup> См.: *Философия: Лекции для магистрантов: Учебное пособие / Финансовая академия при Правительстве РФ. — М., 1997.*

<sup>20</sup> Трагедию в Америке 11 сентября 2001 года и последовавшие за нею действия возмездия вполне можно отнести к глобальным проблемам межцивилизационного порядка. — *Прим. автора.*



*торых зависит будущее человечества, может привести к подлинному диалогу ценностей между Востоком и Западом, к развитию межцивилизационных отношений качественно иного порядка.*

Одним из путей развития такого диалога между цивилизациями является деятельность международных организаций. При современном уровне развития международных отношений и правовых норм, их обеспечивающих, все большую роль на пользу этому процессу начинают играть различные международные гуманитарные, миротворческие, правозащитные, экологические, благотворительные и религиозные организации, в основном неправительственного и общественного характера (среди них такие, как ЮНЕСКО, ОБСЕ, Международный Красный Крест, Международная Амнистия, Движение «Зеленых» и др.).

Здесь необходимо отметить, что эти и подобные им организации, построенные на принципах западной системы ценностей, при осуществлении взаимодействия и диалога с цивилизациями Востока, зачастую не способны, да и не ставят себе задачи понять ценностные представления этих цивилизаций. Структура ценностей, как их определяет И. А. Василенко, — моральные нормы, принципы, идеалы, понятия добра и зла, справедливости, счастья, то есть то, что относится к области духа и морального сознания, в контексте восточной макрочивилизации, — имеет иную природу. Эта инаковость и составляет содержательную сторону картины «мира» и цивилизации.

В то же время, международные организации гуманитарного направления, как западного, так и восточного происхождения, основывают свою деятельность, во-первых, на парадигме общих межцивилизационных и мировых проблем глобального характера (о которых говорилось выше), благодаря чему эти организации и призваны вести именно международную деятельность, направляя ее, таким образом, на разрешение общецивилизационных проблем и тем самым объединяя усилия и представителей Запада, и представителей Востока, выполняют важную функцию межцивилизационного консолидирования сил, ресурсов и потенциальных возможностей. Во-вторых, опираясь в своей деятельности на некое поле «универсальных и общечеловеческих» с точки зрения западной демокра-

тии ценностей, пытаются привнести и адаптировать эти ценности на местную<sup>21</sup>, национальную почву.

Можно выделить несколько групп таких ценностей: 1) *жизненные ценности* (право на жизнь, здоровье, личную безопасность); 2) *ценности экологического характера* (чистые природные ресурсы и их достаточность); 3) *правовые ценности* (защита от неправомерного насилия, свобода совести, слова, перемещения, неприкосновенность жилища и др.); 4) *всеобщие общественно-правовые ценности* (независимость суда, свобода печати, свобода участия граждан в политической жизни и др.); 5) *универсальные социально-экономические ценности* (право индивида на самообеспечение и др.).

Следует отметить, что привнесение международными организациями подобного свода «универсальных» ценностей на национальную почву (в особенности восточных обществ), с одной стороны, способно вызвать реакцию отторжения (в основном со стороны лагеря традиционалистов, о которых говорилось выше) и зачастую фактически вызывает ее, с другой же, — постепенно адаптируя эти общества к бытию в рамках мирового сообщества с его стандартами и ценностями (зачастую — именно западного происхождения), потенциально повышает *уровень межкультурного взаимопонимания*, обеспечивая в то же время некую надежную основу для *реализации собственно имманентных ценностей данной цивилизации в условиях глобализованных межкультурных отношений*.

Итак, помимо естественного процесса приобщения Востока к глобальной, мировой культуре путем заимствования и адаптации западных ценностей и достижений на своей цивилизационной основе, происходящего на уровне государства и общества а также перенятия Западом традиционных духовных и культурных ценностей Востока, происходящего на уровне индивидов и отдельных групп, *совместное решение глобальных проблем современного мира на уровне международной деятельности общественных организаций*, межконфессиональных сообществ, заинтересованных групп добровольных инициатив является, на наш взгляд, одним из значимых практических путей сближения

---

<sup>21</sup> Общепринятое слово для обозначения данного понятия — *grassroot* (англ.).

Запада и Востока, основанного на принципах «гуманистического диалогизма».

Этот диалогизм можно считать значимым фактором, способствующим развитию обоюдно полезного и необходимого взаимопонимания между отдельными странами и культурными блоками двух макроцивилизаций, а также взаимному обогащению цивилизационным и культурным опытом.

В настоящее время мы вправе говорить о неких крайних тенденциях — *глобализме* (в его негативных для самосохранения и выживания локальных, национальных цивилизаций сторонах) и так называемом *традиционализме* — как противодействии, противостоянии, некой иммунной реакции традиционных восточных обществ на этот самый глобализм. Крайней формой такого противодействия может выступить экстремизм — религиозный, националистический и пр. Причем обе эти негативные тенденции присущи как Западу, так и Востоку одновременно.

Стремление к глобализации в области связи и информации, производства, массовой культуры, системы общественных ценностей и т. п. со стороны западного сообщества проистекает из исторически сложившегося экспансионистского характера развития западной цивилизации. Этот цивилизационный экспансионизм, возможно, уходит какими-то корнями в историю существования Римской империи, возобновляясь после ее распада на новом качественном уровне и в иных масштабах в период Великих географических открытий XV века и продляясь на протяжении нескольких веков, включая эпоху колониализма и империализма, в период которых Восток все в большей и большей степени начинал играть роль «периферии» в мировой капиталистической системе. В этой связи современный нам процесс глобализации можно рассматривать как явление, представляющее собою продолжение вышеописанного классического развития Запада, достигшее качественно нового уровня благодаря своей объективной обусловленности последними достижениями цивилизации. Иначе говоря, объективно реализация этого явления стала возможной благодаря достижению обществом качественно нового уровня технологизации и информатизации.

Жизненные интересы самой западной цивилизации заключаются ныне в превращении мира в единое целое —

единый рынок, единую политическую и геополитическую арену с «центром управления» на Западе (ООН, ЕС, НАФТА, МВФ, ЕБРР, НАТО и т. п.). Следуя внутренней логике такого развития Запада как макроцивилизации, это развитие в конечном счете требует, чтобы весь остальной мир «заговорил» на языке западных стандартов, облегчая взаимопонимание и сотрудничество в различных областях, с одной стороны, и превращаясь в некую, хоть и развивающуюся согласно этим стандартам, но все же периферию Запада как изначального носителя этих стандартов — с другой.

Следует иметь в виду, что локальные, культурно-исторические типы цивилизаций, как их определил Н. Я. Данилевский, не могут превратиться в одну цивилизацию: они могут либо сотрудничать, либо конфликтовать, но будут при любом взаимодействии и взаиморазвитии оставаться самими собою, отличными друг от друга (не говоря уже о цивилизационном слиянии в некое единое целое Запада и Востока вообще, как макроцивилизаций). Имеется в виду успех глобального формирования и повсеместной адаптации единой, универсальной монокультуры, которая являлась бы основной особенностью этой некоей единой цивилизации и содержала бы, по-видимому, единую и общепринимаемую систему ценностей, критериев и норм жизни и развития общества и отдельных индивидов. В этом-то, как представляется, и заключается цивилизационный тупик глобализации.

В то же самое время опыт современной нам реальности показывает, что в настоящее время происходит процесс активного взаимопроникновения менталитетов: Восток усиленно старается поспеть за глобализующимся Западом, развивая в себе европейско-американское мышление и спешно усваивая ценности и категории «массовой культуры», современные технологии, активнее пытаясь внедриться в глобализующуюся систему мирового производства и потребления, играя все более активную роль в глобальных геополитических играх.

Однако в то же время Восток как макроцивилизация испытывает некую все возрастающую иммунную потребность к сохранению уникальности и неповторимости, отличия от западных ценностных категорий своих традиционных обществ и культур.

Запад же, наоборот, нуждаясь в богатейшем духовно-нравственном цивилизационном потенциале Востока в условиях все усиливающегося разрыва между научно-техническим и социально-нравственным прогрессом и частично перенимая его, начинает проявлять некоторые элементы восточного мышления (в частности, экзистенциализм в современной западной философии можно рассматривать именно под таким углом).

На наш взгляд, позитивному взаимодействию цивилизаций может способствовать процесс именно, так сказать, позитивной глобализации, при котором национальные культуры и цивилизации, прежде всего сохраняя свои уникальность и неповторимость, в то же время, благодаря стремительно совершенствующимся возможностям общения и обмена информацией, получают возможность обогащать себя, причем не насильственно и вынужденно (так сказать, «цивилизаторски») с внешней стороны, а по мере существования необходимости в самом обществе, вновь открывающимися возможностями международного контакта, перенятия новых, универсальных ценностей (как права человека, например), участия в решении проблем глобального характера (экологических, миротворческих и др.) и пр.

При этом должна исключаться иммуноподобная потребность традиционных национальных, локальных цивилизаций к самозащите с целью самосохранения, крайним проявлением чего является экстремизм в разных его формах. Как представляется, если не произойдет подобного вышеописанному радикального осознания необходимости обуздания развития негативных тенденций процесса глобализации, то как на Востоке, так и на Западе будут продолжать развиваться крайние направления одного по сути процесса — экспансия и экстремизм как противодействие ей. В то же время многие менее приспособленные к впитыванию «универсальных» приоритетов и стандартов, необходимых для выживания в глобализующемся мировом сообществе восточные общества либо окажутся полностью вытесненными за пределы информатизированного и глобализованного мирового сообщества, либо вовсе прекратят свое существование.

Диалектика межцивилизационных отношений Востока и Запада — этих двух великих феноменов, которые представила перед глазами цивилизованного человека история всей

человеческой цивилизации и мысли, — заложена в глубинах самой сущности обеих макроцивилизаций, и достичь этих глубин в познании, надеемся, еще предстоит человеческой мысли и гуманизму. А это, в свою очередь, означает для человеческой цивилизации необходимость суметь подняться на качественно иную ступень духовного совершенства, что особенно важно для обеспечения ее дальнейшего сосуществования и выживания в новом, еще одном тысячелетии в развитии мировой цивилизации.

---

В. А. ЛАВРОВА,  
*кандидат биологических наук*

## ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И РАЗВИТИЕ АНТРОПОГЕННОГО ФАКТОРА

**А**НТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ фактор, или фактор, возникший в связи с появлением человека, в настоящее время стал определять основные тенденции. Но последствия такого воздействия, с одной стороны, являются положительными, способствуя повышению производительности труда и расширяя возможности человека, а с другой стороны, создают для него угрозу в будущем в связи с возможностью использования оружия массового уничтожения и загрязнения окружающей среды. Одна из основных задач, которая стоит перед человечеством, — это разработка прогнозов возможных изменений биосферы в целом под влиянием антропогенной деятельности или антропогенного фактора. Особенно остро эта задача встала в условиях глобализации, когда необходима выработка единой стратегии на международном уровне взаимодействия между странами. Для решения этой задачи используется системный подход при оценке развития антропогенного фактора, который позволяет выявить механизмы взаимодействия между человеком и природной окружающей средой и между элементами социальной среды, где возникают угрожающие противоречия.

Современный этап культурно-исторического развития мирового сообщества характеризуется как переломный кризисный период. Процесс глобализации ставит разные территории в неравное положение в отношении распределения жизненно важных ресурсов, что ведет к противостоянию, принимающему агрессивные формы взаимодействия. Для осмысления последствий такой стратегии и выхода из кризисной ситуации необходимо выявить ведущие факторы, определяющие развитие разных территориальных образований и освоение человеком ойкумены в целом. В результате возможна выработка общей созидательной стратегии развития с опорой

на общие интересы. Для решения этой задачи необходимы совместные усилия специалистов, изучающих человека и среду его жизнедеятельности в самых различных аспектах: философском, социальном, религиозном, культурном, политическом, а также многих других, в том числе и в естественнонаучном аспекте.

Одним из возможных направлений в исследовании эволюции человеческого сообщества является естественнонаучный антропологический подход. Это направление стало быстро развиваться в рамках экологии, науки о взаимоотношении живых организмов и среды их обитания. Основа человеческой деятельности — освоение и преобразование окружающей среды, которая является объектом изучения экологии. В условиях научно-технической революции и гигантского развития производственных мощностей именно экология стало тем научным направлением, которое напрямую связано с вопросом о выживании человеческого сообщества в условиях загрязнения окружающей среды продуктами его техногенной деятельности. Экологическое направление тесно связано с вопросами глобализации, которые охватывают как социальные, так и природные компоненты системы «человек — общество». На базе таких исследований сформировалось новое направление, обозначаемое как социальная экология. В современных условиях, когда человек приближается к биологическому пределу своей экологической ниши на Земле, только глобальный подход может обеспечить долгосрочную стратегию дальнейшего развития человечества.

Экология выработала системный подход для оценки состояния окружающей среды или биосферы, поскольку воспроизводство ресурсов, обеспечивающих все живые организмы, происходит в циклических процессах, имеющих планетарный характер. Таким образом, экологические исследования носят глобальный универсальный характер, и человечество с этих позиций рассматривается как единая составляющая общей планетарной системы. Впервые такое представление о человеке было развито в трудах В. И. Вернадского, и оно стало основой для философской концепции, в которой сознание человека рассматривается как ведущий фактор развития Земли. Этот фактор присутствия человека в биосфере формирует качественно новую ноосферу, или сферу разумного воздействия.



Антропологический фактор проявляется в трех основных направлениях. Это прежде всего экономическое направление, тесно связанное с понятием технического прогресса. Современные технологии, внедряемые в производство, обязательно учитывают экологические последствия и стремятся обеспечить высокую очистку сбросов и реутилизацию отходов в замкнутых циклах. Одним из основных направлений в области энергетики стал поиск экологически чистых и возобновляемых источников энергии. Например, энергия ветра, гидроэнергия в виде приливов, течений и даже берегового прибоя. При сжигании огромного количества топлива в виде нефти, газа, угля увеличивается содержание в атмосфере углекислого газа, что приводит к глобальному потеплению климата, или парниковому эффекту. На международном уровне уже заключены соглашения между ведущими в экономическом аспекте странами, ограничивающие выбросы в атмосферу. Такое проявление глобализации создает благоприятную базу для созидательного сотрудничества.

Во-вторых, это направление, определяющее социальную организацию, которая создает сложную систему договорных отношений и фиксируется в виде сводов законов и норм поведения в обществе. Характерным моментом проявления новых тенденций является разработка все большего количества различных нормативов и законов, защищающих окружающую среду. Эти законодательные мероприятия работают на самых разных уровнях — от борьбы с курением в отдельном учреждении и сохранения чистоты на улицах городов до мероприятий на государственном уровне, таких как создание специального министерства по охране окружающей среды, экологической полиции и правовой базы, защищающей экологические права населения.

Третье направление связано с развитием сознания человека и накоплением огромных объемов информации, позволяющих преобразовать не только внешний, но и внутренний мир людей. Воздействие на сознание связано в первую очередь с увеличением объема информации, которую получает человек в течение жизни. Это отражается в развитии системы образования, а также в расширении научных исследований по огромному количеству направлений, охватывающих все стороны среды обитания человека, в том числе и разноплановое изучение самого человека.

Накопление информации привело к так называемой «информационной революции». Она произошла в результате создания единых информационных коммуникаций в виде спутникового телевидения, радиовещания и компьютерных средств связи, представленных прежде всего Интернетом. Это создает огромные возможности для влияния на массовое сознание людей в самых отдаленных районах планеты. Глобализация в информационной сфере может быть использована в целях духовного порабощения сознания человека, подчиненного интересам материального потребления, или для развития расширенного сознания, позволяющего обеспечить социальный и культурный прогресс цивилизации в целом. Уже сейчас существует реальная возможность и для представителей слаборазвитых стран получить современное образование за границей, что предусматривается международными соглашениями и является одной из положительных сторон глобализации.

Влияние человеческого сознания, согласно Вернадскому, создает «ноосферу», или сферу разума, где возможно создание условий сбалансированного развития человека и сохранение окружающей среды. Такая модель отражается в разработке концепции устойчивого развития, которая была утверждена как приоритетная на сессии ООН в Рио-де-Жанейро в 1975 году, почти тридцать лет назад. Это соглашение направлено на создание международных программ, которые способствовали бы более гармоничному развитию разных территориальных образований. Они должны разрешить конфликтное противостояние более развитого «Севера» и менее развитого «Юга», а также обеспечить рациональное использование ресурсов планеты и сохранить окружающую среду.

Однако реализация этих программ наталкивается на серьезные трудности, которые, по-видимому, связаны, с одной стороны, с недостаточной проработкой практических мероприятий, нацеленных на ее исполнение. С другой стороны, возможно, еще слабо развита теоретическая составляющая концепции устойчивого развития. Основное внимание в ней уделялось экономическим и политическим вопросам глобализации, намечались пути помощи слаборазвитым странам, выработке норм международного права, при этом недооценивался фактор этнического сознания. Подробно не анализировалось, как отношения между странами, проявляющиеся

в глобализации экономики и политики, повлияют на формирование сознания отдельных людей и развитие культурных отношений между ними. В настоящий момент стало очевидно, что процесс глобализации, затронув самые различные сферы жизни людей, обострил и усложнил межэтнические взаимодействия, что привело к негативным последствиям.

Недооценка этнического фактора была характерной чертой и отечественного обществоведения советского периода, когда социально-классовые и экономические взаимоотношения представлялись определяющими. В настоящее время в «информационном» обществе разрушение этнокультурной идентичности в условиях глобализации приводит к утрате стабилизирующих психику составляющих: чувства общности с другими людьми, неразрывной связи с прошлым и преемственной связи с будущим, наличия нравственной цели в жизни. Поэтому необходимо изучать и оценивать влияние этнического сознания на развитие антропологического фактора в целом.

Этничность человека представляет собой совокупность расово-биологических, социокультурных и психологических признаков, которые выражаются в таких понятиях, как «национальный характер», «душа народа» и этническое самосознание. Психологические составляющие этничности весьма трудны для четкой идентификации и требуют разностороннего подхода, который осуществляется в рамках этнофункциональной психологии. Динамика развития этих признаков показывает, как строится этнокультурная идентичность.

В основе процесса формирования этнического сознания заложены прежде всего биологические факторы, связанные с этапами раннего воспитания и запечатления внешних признаков окружающей среды. Самые ранние программы научения позволяют идентифицировать образы окружающих как «свой» или «чужой». В первую очередь это лицо матери и других близких родственников, далее складывается положительное отношение к определенному этническому морфотипу. Позднее человек, осваивая окружающую среду, формирует в сознании образ наиболее типичного ландшафта, который в дальнейшем ассоциируется с понятием Родины. Например, этим можно объяснить чувство ностальгии у эмигрантов, поселившихся в других странах в результате массовых миграций.

Не меньшее значение для развития этничности имеют культурные факторы. Важнейшей составляющей этничности является язык, который, несмотря на возможные миграции и овладение другими языками, только один остается в качестве родного языка. Отсюда такое большое значение приобретает борьба за возможность обучаться на родном языке. Но при этом, бесспорно, все больше распространяется английский язык как язык международного общения, что связано с развитием компьютерных коммуникаций и Интернета.

Другим весьма существенным составляющим культурного фактора является религиозная принадлежность. Помимо основных мировых религий борьбу за сознание людей ведут многочисленные мелкие секты и религиозные направления, каждое из которых борется за влияние на сознание людей, оперируя прежде всего страхом человека перед будущими экологическими катастрофами. С другой стороны, развивается экуменизм — модель общемировой религии, в которой растворяются традиционные ориентиры, что может приводить к *психической дезадаптации, а в результате — к потере этнической идентичности.*

Нельзя недооценивать и влияние на культурное развитие государственных программ, которые в недалеком прошлом игнорировали наличие этнического самосознания. В дальнейшем это явилось одним из факторов, приведших к распаду территорий некоторых государств в результате этнических конфликтов. Попытки превратить мелкие национальные автономии в независимые государства продолжаются и в настоящее время, создавая постоянную угрозу миру. Учитывая, что государств насчитывается более двухсот, а этнических образований — около двух тысяч, процесс создания отдельных государств по национальному признаку ведет к регрессу, возвращению к средневековому устройству с постоянными войнами и деградации экономик.

Для изучения влияния этничности на социальную организацию в настоящее время появилось новое направление в психологии — этносоциология. В рамках этносоциологии исследуются межэтнические отношения, идеологии национализма и пути борьбы с ними, появление авторитарных национальных лидеров, темпы социальной мобильности титульных национальностей и других этнических групп, национальные движения и др. Цель исследований — прогнози-

рование этносоциальных процессов и межэтнических отношений. Специалисты в этой области привлекаются при урегулировании многих межнациональных конфликтов, они являются экспертами и участвуют в переговорных процессах.

Чтобы решить сложный вопрос сохранения этнической идентичности в рамках единого многонационального государства, необходимо при воспитании патриотического чувства одновременно стремиться формировать толерантность в отношениях между нациями и расами. Толерантность является важным компонентом жизненной позиции современного человека, хорошо адаптированного к процессу глобализации. Основными критериями проявления толерантности в социальной среде являются равноправие, взаимоуважение, равные возможности. Сохранение и развитие культуры, охват событиями общественного характера, возможность следовать традициям, свобода вероисповедания, сотрудничество и солидарность в решении общих проблем, — в целом эти критерии совпадают с принципами, которые являются необходимыми для демократического устройства государства.

В настоящий момент проблема этнических факторов в психической жизни человека активно изучается в рамках культурной и кросскультурной психологии и психотерапии. Анализ результатов кросскультурных психиатрических исследований в целом показывает, что изменения в отношении людей к этническим признакам в условиях глобализации связаны с угрозой или наличием психической дезадаптации, проявляющихся в широком спектре депрессивных симптомов или расстройств. Этот факт, применительно к современной культурно-исторической ситуации, выдвигает депрессивные расстройства в группу особенно актуальную для исследования психических последствий кризиса этнической идентичности человека. Кризис этнической идентичности может переживаться людьми двояко — в осознанном (явном) и в неосознанном (скрытом) виде — и требует специальных психологических приемов для выявления таких состояний и их психокоррекции.

Таким образом, одной из адаптивных стратегий в условиях глобализации является наряду с сохранением этнической идентичности создание толерантности и включенности в общемировую культуру. При этом необходимо сохранить весь широкий спектр историко-культурных ценностей, кото-

рые были приобретены в историческом развитии различных этнических групп. Одной из важных сторон этнического опыта являются сведения об использовании природных ресурсов, находящихся на их исконных территориях. В традиционных способах ведения хозяйства можно обнаружить массу рациональных приемов, которые широко используются другими народами. Например, достижением населения некоторых локальных территорий были разнообразные культурные растения и домашние животные, в дальнейшем распространившиеся во многие другие страны. То же можно отнести и к культурным особенностям. Не удивительно, что наблюдается повышенный интерес к образцам национальной культуры в различных сферах искусства.

Другой важной составляющей кризиса развития антропологического фактора является демографическая проблема, которая тесно связана с этнической проблемой. На демографические процессы большое влияние оказывают как природные и социальные факторы, так и элементы культуры в виде традиционных и религиозных установок. В первобытном обществе ведущими были природные факторы, определяемые условиями климата, продуктивностью экосистемы, а также эпидемиями опасных болезней. По мере развития социальной организации человека ведущими становятся факторы, определяемые производительностью труда или эффективностью производства, военными конфликтами, а также социальными условиями жизни в целом.

В настоящий момент демографическая ситуация характеризуется разными темпами прироста населения на разных территориях — с высоким и низким уровнем экономического развития. В первом случае в условиях высокого уровня жизни на фоне технократического общества с преобладанием городского населения, то есть с высокой степенью урбанизации, темпы прироста весьма низкие или сбалансированные. В противоположность этой ситуации в странах с низким уровнем жизни и даже в условиях постоянной угрозы голода темпы прироста населения очень высокие. В процессе миграции части населения из бедных стран на территории богатых эта тенденция сохраняется в их этнических диаспорах, и численность эмигрантов резко увеличивается. Это создает опасность экспансии чуждой для этой территории культуры и приводит к этническим столкновениям. Попытки

влиять на эту ситуацию в основном сводятся к запретительным мерам и искусственному сдерживанию притока мигрантов. Но на территориях развитых стран уже присутствуют достаточно большие группы представителей населения практически из всех бывших колоний и других более бедных стран. Обеспечить их масштабную депортацию уже невозможно, учитывая законодательство, защищающее права человека.

По-видимому, поиск решения этой проблемы следует искать в осознании общих интересов всех жителей, уже находящихся на одной территории. Одним из таких базовых интересов является борьба за сохранение окружающей среды. Действительно, можно наблюдать, что в последнее время во всем мире происходит рост числа сторонников так называемого движения «зеленых». Оно охватывает людей независимо от государственной политики и этнической принадлежности. Поиск взаимопонимания возможен и на основе общих морально-этических ценностей, утверждаемых практически всеми религиозными и традиционными установками: не воровать, не использовать силу при решении конфликтов, уважать старших и т. п. В отношениях между людьми надлежит придерживаться правила «Относиться к другим так, как ты хотел бы, чтобы они относились к тебе». Таким образом, сближение взглядов представителей разных этнических групп в условиях приобщения к общемировым достижениям культуры и цивилизации в целом способно преодолеть негативные последствия глобализации. Наиболее отчетливо возможность такой стратегии демонстрируют все более широко развивающиеся связи в области культуры и науки. Взаимный интерес и уважение между народами, а также и значительные экономические эффекты демонстрирует развитие туристической индустрии.

Для разрешения кризисных моментов в условиях глобализации при развитии антропологического фактора ведущим направлением должно явиться формирование нового видения мира, что отразится в сознании человека. Эрих Фромм в своей книге «Революция надежды» видит в этом возможность выживания человека в будущем. Согласно его концепции, на новую ступень развития поднимется не только ум человека, но и его способность общаться с другими людьми, не подчиняя их себе, а также способность чувствовать себя в

мире как дома, но не превращая при этом свой дом в тюрьму. В результате должны возникнуть качественно новые международные связи, и процесс глобализации оказался бы лишенным негативных последствий.

Создание новой связи между людьми должно удовлетворить обе потребности человека: быть тесно связанным с другими людьми и при этом оставаться свободным. Возможность такой социальной организации уже была продемонстрирована как отдельными людьми, так и религиозными и общественными организациями, которые оказались способными крепить узы солидарности, не ущемляя индивидуальность и независимость каждого человека. Очевидно, что огромная роль в создании такой общности между людьми на базе нового сознания человека принадлежит сфере образования. Основатель Российского открытого университета Б. М. Бим-Бад подчеркивает: «Нам нужна школа для всех возрастных групп, способная развить в человеке нравственную силу: интеллектуальное мужество, мировоззренческую честность и созидательные умения». Разумеется, аналогичная задача ставится и перед мировым сообществом. Наиболее отвечает поставленной задаче развитие преподавания философии как науки об общих законах развития природы, общества и мышления.



---

---

Л. Т. ПОДВОЙСКАЯ,  
*кандидат философских наук*

## РАЗВИТИЕ ВЗГЛЯДОВ НА ГАРМОНИЮ СОЦИАЛЬНЫХ ОБЩНОСТЕЙ В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

**Ч**ЕЛОВЕЧЕСКАЯ история вступает в фазу, в которой лимит развития через антагонизмы исчерпан. Эта исчерпанность предопределяет появление глобальных проблем человечества, грозящих самому его существованию. Автор убежден, что коэволюция социальных общностей, как и коэволюция природы и общества, должна стать важнейшим условием выживания человечества.

Исходя из этого можно сформулировать определение гармонии социальных общностей как такого типа их взаимодействия, при котором они развиваются коэволюционно, то есть развитие каждой из них происходит не в ущерб и не за счет другой и обуславливает гармонию общества в целом и гармонию личности и общества.

Глобализация как переходное состояние социальной реальности позволяет, с одной стороны, выявлять модусы гармонии между социальными общностями в рамках социальной структуры отдельного общества (этнические, конфессиональные, демографические, поселенческие, классовые и т. д.), а с другой — обнаруживать образцы нарождающейся гармонии между социальными общностями, составляющими человечество (народы и цивилизации).

В философской мысли вопрос о гармонии социальных общностей впервые возникает в античной философии, что можно рассматривать как ответ на мировоззренческий кризис в античном обществе, вызванный ослаблением традиционных регуляторов социальной жизни. Уже Пифагор использует для обоснования жесткой иерархии в обществе анало-

гию с иерархией небесных сфер, которая выражается у него в термине «гармония». Однако наибольший интерес в этом плане представляют идеи Платона и Аристотеля. Платон, опираясь на взгляды Сократа, изложил основные идеи по исследуемому вопросу в своих работах «Государство» и «Законы», Аристотель — в «Политике» и других.

Поиски гармонии велись задолго до возникновения философии. Один из исследователей гармонии, ленинградский философ В. Т. Мещеряков, подметил:

Умение древнего человека дифференцированно характеризовать мир неизбежно приводило его к идее о лучшем мире, о лучшем человеке. Уже тогда обозначились два подхода к пониманию того, как может быть реализована сама идея гармонии. Для первого подхода характерно стремление найти совершенное, гармоничное в самой действительности, второй — свидетельствует о намерении решать проблему гармонии путем творческого конструирования гармонического образа социального бытия<sup>1</sup>.

Мы считаем, что при анализе общества правомерно использовать оба пути.

С момента возникновения философии эти две основных интенции проявилась и в ней. Наиболее рельефно они обозначились применительно к рассматриваемой нами проблеме у Платона и Аристотеля. Платон предлагал «подогнать» структуру социальных общностей под свой образец гармонии, однако учитывал тот факт, что на пути осуществления задуманного им идеального сообщества, всегда существуют три препятствия: деградация, небытие и стечение случайностей. Аристотель же, наоборот, искал образцы оптимальных отношений среди реально существующих социальных общностей.

Платоновская линия выражается прежде всего в утопических построениях. Аристотелевская позиция могла бы быть нами истолкована следующим образом. Нельзя добиться абсолютной гармонии, абсолютного совершенства в отношении между социальными общностями, тем более путем их ликвидации и коренной переделки, но надо стремиться придать им наибольшую гармонию, совершенствовать существующее. Аристотель, в основном в своей работе «Политика»,

---

<sup>1</sup> Мещеряков В. Т. Гармония и гармоническое развитие. — Л.: Наука, 1976. — С. 11—12.

подвергает критике теоретическую позицию Платона и других современных ему авторов, строивших умозрительные проекты совершенного общественного устройства, за попытку предлагать заведомо неисполнимое.

Аристотель пытается путем анализа устройства современных ему полисов найти такие сочетания отношений между образующими их социальными общностями, которые обладают наибольшей устойчивостью и наименьшими внутренними «распрями». В ходе такого анализа он склоняется к тому, что такими качествами в наибольшей степени обладают те полисы, в которых нет преобладания бедных или богатых, где наибольшим влиянием пользуются средние слои. При этом он учитывает и такие факторы, как численность населения, географическое расположение и другие<sup>2</sup>. В центре его рассуждений — условия самодостаточного существования государства.

В социальной структуре государства Платона принцип соразмерности представлен наличием трех иерархических сословий — философов (правителей), стражей и трудящихся (работников), — каждое из которых выражает соответственно одно из трех начал — управляющее (совещательное), защитное и деловое. В иерархической социальной структуре идеального платоновского государства как гармоничного целого четко обозначены функции сакрального центра как неугасимого источника упорядочения и космообразования (по современной синергетической терминологии — негэнтропийного источника)<sup>3</sup>.

Если Платоном формирование совершенного общества мыслится через нравственное воспитание, устранение частной собственности, водворение максимального единообразия, то Аристотель относится к этим мерам весьма скептически. По Аристотелю, следует требовать относительного, а не абсолютного единства как семьи, так и государства. Требование абсолютного единства он сравнивает с требованием заменить симфонию унисоном или ритм — одним тактом.

---

<sup>2</sup> Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: В 4 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1983. — С. 598—599.

<sup>3</sup> Васильева В. В. Порядок и хаос в развитии социальных систем (Синергетика и теория социальной самоорганизации). — СПб., 1999. — С. 417—418.

Это сравнение и само его использование весьма показательны. Древние греки гармонией называли определенное сочетание звуков<sup>4</sup> и, следовательно, при поиске совершенного общества стремились пользоваться образцами музыкальной гармонии.

По Аристотелю, средний достаток из всех благ лучше всего. Наилучшим государственным общением является то, которое достигается посредством средних слоев, и те государства имеют хороший строй, где средние слои представлены в большем количестве, где они сильнее обеих крайностей<sup>5</sup>.

Проект совершенного государства Аристотеля не оторван от реальности, не исключает ни сложившихся социальных отношений, ни тех или иных социальных групп. Он нацелен на поиски оптимального взаимодействия между ними, что в конечном счете проявляется в устойчивом существовании и процветании того или иного общества. В нем сосуществуют богатые и неимущие, а также сильные средние слои. В нем есть место землепашцам, ремесленникам, военным, жрецам и должностным лицам. Последние выносят суждения относительно того, что справедливо и полезно. Аристотель считал, что не для всякого государства возможно установить одинаковые правила<sup>6</sup>. Другими словами, он не претендует на универсальную схему совершенного устройства, подходящую всем без исключения.

После античности философские поиски гармонии велись в русле религиозной философии. Значительный вклад в таких поисках принадлежит Августину, Фоме Аквинскому и ряду других философов. Однако мы не анализируем их взгляды по причине установки религиозного мировоззрения на достижение гармонии в потустороннем мире.

Активные поиски гармонии в обществе и условий ее достижения в реальном мире начались в эпоху Возрождения и в Новое время. Как в виде утопий (Кампанелла, Мор и др.), так и в работах философов, социальные сочинения которых обычно не относят к утопическому жанру. Среди них и «Левиафан» Т. Гоббса и «Два трактата» Дж. Локка и другие.

---

<sup>4</sup> Герцман Е. В. Музыка Древней Греции и Рима. — СПб., 1995. — С. 36.

<sup>5</sup> Аристотель. Политика. — С. 412, 507—508.

<sup>6</sup> Там же. — С. 604.

Известный исследователь проблемы гармонии В. Т. Мещеряков относит Гоббса к противникам идеи гармонии. Мы с этим не можем согласиться.

Доктрина Гоббса достаточно реалистична для своего времени. Абсолютизм служил во многих государствах того времени своеобразной скрепой взаимного относительно мирного существования различных социальных общностей. Те же философы, которые приписывают Гоббсу утверждение «войны всех против всех в гражданском состоянии», и вовсе совершают подмену тезиса. Можно согласиться с Е. Вейцманом, который утверждает, что Гоббс был неизмеримо более близок к истине в понимании человеческих отношений, чем те представители школы «естественного права», которые рисовали естественное состояние как идиллически-райское<sup>7</sup>.

В эпоху социальных перемен, которыми являются Возрождение и Новое время, была продолжена и платоновская традиция поиска гармонии социальных общностей. Это касается, в первую очередь, произведений Т. Мора, Т. Кампанеллы, Д. Уинстэнли.

Томас Мор, например, предлагал в своей «Утопии» постоянство городов и деревень, кругооборот городского и сельского населения, отсутствие у граждан собственности; даже дома солярии, жители города Солнца, обязаны были менять по жребию. Горожане посылают помощников для сбора урожая, участвуют в едином общем деле, каковым является сельскохозяйственный труд, обязательный для мужчин и женщин. Мор отмечает регламентированность и строгую иерархию жизни утопийцев, за которой следят сифогранты (представители власти), живущие у всех на виду; в городе есть ремесленники, ученые, а также рабы<sup>8</sup>.

В утопии Т. Кампанеллы много схожего с идеальными построениями его современника. Кампанелла фиксирует общность жизни, касаясь регламентации отношений между полами, он выделяет общность жен, которые назначаются начальниками для исполнения физиологических обязанно-

---

<sup>7</sup> Вейцман Е. Социологическая доктрина Т. Гоббса // *Гоббс Т.* Избр. произв.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1960. — С. 20, 22.

<sup>8</sup> Мор Т. Утопия // *Утопический роман XVI—XVII веков: Мор Т. Утопия; Кампанелла Т. Город Солнца; Бэкон Ф. Новая Атлантида.* — М., 1989. — С. 53—78.

стей. Воспроизводство потомства имеет в виду интересы государства, а интересы частных лиц учитываются лишь постольку, поскольку они являются частями государства. А вот рабов, развращающих нравы, у них нет<sup>9</sup>.

В памфлетах Джерарда Уинстэнли, представителя английской утопической традиции середины XVII века, отмечена консервация цеховых отношений, ремесленного производства, ликвидация денег, возврат к натуральному обмену, но семья как таковая сохранена и устанавливаются такие отношения, когда одни поколения работают, другие отдыхают, обязательно наличествуют рабы и свободные граждане, что является нормой.

Принято считать, что эту линию поисков гармонии продолжили французские мыслители, в том числе К. А. де Сен-Симон и Ф. М. Ш. Фурье.

Сен-Симон видел условие гармонизации отношений в обществе не в устранении различных социальных общностей, а в нахождении у власти класса промышленников (земледельцы, фабриканты и торговцы). В этот класс он включает и купцов и торговцев и всех тех, кто занят в промышленности (одним словом — индустриалов), «ибо их частные интересы силой вещей вполне согласуются с общими интересами»<sup>10</sup>. Сен-Симон относил к непроизводительным классам феодалов и посредствующий класс — юристов, военных, рантье. Сен-Симону гармония социальных общностей представлялась как доминирование передовых социальных общностей.

У Фурье нет четкого определения классов, он называл их кастами при современном ему строе, названном им цивилизацией. Классы при этом строе враждебны. Борьбу классов он назвал величайшим несчастьем для человечества. По мысли Фурье, установление социетарного порядка, предполагающего социального равенства, приведет к взаимному сотрудничеству классов на основе гармонии интересов. Для этого общество должно быть разбито на фаланги, а те в свою очередь на серии. Фаланги у Фурье — автономные и не зависящие друг от друга социальные образования.

---

<sup>9</sup> Утопия и утопическое мышление: Антология зарубежной литературы / Пер. с англ., нем., франц. и др. языков. — М., 1991. — С. 91—92.

<sup>10</sup> Там же. — С. 226, 229—230.

Следует отметить, что Фурье, в отличие от многих своих предшественников, предлагал создать условия, не уничтожающие различные социальные общности. Строй социальной гармонии, по Фурье, означал такое состояние общества, при котором противоположные элементы сочетались бы во внутренне согласованном единстве. Частная собственность при новом строе сохраняется. Роскошь в таком строе является стимулом усилий для всех членов нового общества. Терпимо он относится к самым различным видам связи между мужчиной и женщиной. Фурье не считал, что предлагаемая им гармония будет существовать вечно, на смену ей придет новое состояние — дисгармоничности.

В литературе за К. А. де Сен-Симоном и Ш. Фурье прочно закрепилось звание представителей утопического социализма. На самом деле справедливее было бы отнести первого к апологетам утверждающегося индустриализма, а второго — к сторонникам нарождающегося самоуправления и антиэтатизма. В любом случае их общественные проекты в значительной степени базировались на тенденциях современного им общества и предвосхитили немало черт будущего общества. Все это не позволяет нам ставить их в один ряд с представителями платоновской линии или считать прямыми предшественниками идей марксизма.

То же самое мы могли бы сказать об их современнике Г. Гегеле. Утверждая, что человек должен быть чем-нибудь, то есть должен принадлежать к определенному сословию, Гегель выделяет субстанциональное, или земледельческое, сословие (оно делится на образованную часть и на крестьянское сословие), промышленное (частное) сословие и всеобщее сословие. Занятие всеобщего сословия состоит в охранении *всеобщих интересов* общества, а поэтому оно должно быть освобождено от непосредственного труда для удовлетворения своих потребностей. Гегеля принято упрекать в идеализации современного ему прусского государства, в том, что его метод противоречит системе, в данном случае — применительно к обществу. Во-первых, мы должны подчеркнуть понимание им философской рефлексии, которая плодотворна применительно к зрелым явлениям, отсюда и его сравнение философии с совой Минервы, вылетающей в сумерках. По Гегелю, задача философии состоит в том, чтобы *«постичь и изобразить*

государство, как нечто разумное в себе». В качестве философского сочинения, она (философия) должна быть дальше всего от того, чтобы конструировать «государство таким, каким оно должно быть»<sup>11</sup>. Философия, по Гегелю, занимается идеями, то есть тем, что является единством наличного бытия и понятия. Эта идея — не только гармония, но полное их взаимопроникновение. Не живет то, что каким-нибудь образом не есть идея. Идеал практического разума выступал у Гегеля в виде образа разумно устроенного государства.

Мы можем интерпретировать философскую позицию Гегеля в этом вопросе как продолжение «аристотелевской линии», как интенцию на поиск гармонии в настоящем, в том числе и поиск гармонии социальных общностей. Гегель указывает на преходящий характер тех или иных социальных институтов, возникающих в определенных обстоятельствах, а если эти обстоятельства изменяются, то исчезает и их целесообразность<sup>12</sup>. Думается, что внимательный и непредвзятый читатель отнесет это положение и к социальным институтам, которые виделись Гегелю целесообразными для его времени. Рассматривать что-либо разумно означает, по Гегелю, не привносить извне разум в этот предмет, обрабатывая его таким образом, но видеть предмет для себя разумным.

Важна мысль Гегеля о том, что условием гармонии социальных общностей является то, что это членение происходит само собой, там же, где это делается искусственно (через закрепление сословного или кастового статуса), общество деградирует. В другом месте он яснее формулирует эту мысль: субъективная свобода требует предоставления индивидам свободного выбора занятий<sup>13</sup>. Другими словами, личная свобода лежит в основе жизнестойкости общества.

Выявляя причины дисгармонии современного ему гражданского общества, порождающего как богатых, так и нищих, он приходит к выводу, что при чрезмерном богатстве гражданское общество недостаточно богато, то есть не обла-

---

<sup>11</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права. — М.: Мысль, 1990. — С. 54—55, 59.

<sup>12</sup> Там же. — С. 63—64.

<sup>13</sup> Там же. — С. 243—244, 272—274, 286—289.



дает достаточным собственным достоянием, чтобы препятствовать возникновению переизбытка бедности и возникновению черни.

Ссылаясь на опыт Англии, Гегель указывает, что там наилучшим средством против бедности и особенно утраты стыда и чести, этих субъективных основ общества, против лени, расточительства и т. д., всего того, что создает чернь, было предоставить бедных их судьбе и дать им возможность открыто нищенствовать. Он также указывает на то, что гражданское общество не в состоянии обеспечить внутреннюю гармонию определенного общества, оно выходит за свои пределы, чтобы искать потребителей и необходимые средства к существованию у других народов, обладающих меньшим количеством тех средств, которые у него имеются в избытке, или меньшим прилежанием и умением.

Для нас эти рассуждения Гегеля важны тем, что оптимизация гражданского общества возможна лишь через активное вступление в торговые и иные отношения с другими народами. Отсюда вовсе не следует, что это приводит к гармонизации отношений внутри этих народов. Процесс развития гражданского общества приводит к колонизации, к которой, по Гегелю, развитое гражданское общество вынуждено обратиться, хотя, по его же мнению, освобождение колоний является высочайшим благом для метрополии.

По Гегелю, совершенным государство становится в том случае, когда всеобщее связано в нем с полной свободой, в особенности с благоденствием в нем индивидов, где гармонично сосуществуют семья, гражданское общество и государство. Всеобщее должно деятельно осуществляться, но вместе с тем субъективность должна обрести полное и жизненное развитие.

Одним из предостережений против универсальных образцов социальной гармонии могут служить известные слова Гегеля о том, что «каждый народ имеет то государственное устройство, которое ему соответствует и подходит»<sup>14</sup>.

Одно из условий оптимального существования общества Гегель видит в наличии среднего сословия, к которому он относит государственных чиновников, представляющих средоточие государственного сознания и выдающейся образо-

---

<sup>14</sup> Там же. — С. 315.

ванности (имеется в виду наличие развитого интеллекта и правового сознания). Само же образование среднего сословия, согласно Гегелю, является главным интересом государства, но образоваться оно может лишь при наличии прав относительно независимых особенных кругов и только там, где произвол чиновного мира предотвращается сопротивлением подобных правомочных кругов<sup>15</sup>.

Гегель искал условия совершенства современного ему общества, совершенства в отношениях имеющихся в нем социальных общностей, исходя из реально складывающихся социальных обстоятельств, пытался обнаружить в них разновидности гармоничных отношений. Предложенная им модель оказала определенное влияние на эволюцию германского общества, оказала влияние на аналогичные поиски, предпринятые другими философами, в том числе представителями русской философии.

Его подходы сохраняют весьма позитивную значимость и для нашего времени, в некоторой степени предохраняют нас от соблазна дать преимущественное значение какой-либо одной социальной общности в ущерб другим, вывести поиски гармонии социальных общностей из ложных альтернатив. Он обнаружил одним из первых то, что гармония социальных общностей среди одних народов сопровождается усилением коллизии социальных общностей других, что гармонизация отношений в современном ему гражданском обществе достаточно проблематична.

Большое значение придает вопросу установления гармоничных отношений между народами И. Кант. Он дает развернутую систему международного (межгосударственного) права, конечной целью которого должно стать состояние вечного мира.

В число этих условий, среди других, Кант включает международный союз самостоятельных государств, причем гражданское устройство в каждом из государств должно быть республиканским. Под республиканским устройством понимается такой способ правления, который рано или поздно овладевает каждым народом, — вот что несовместимо с войной. Дело в том, что

из всех сил (средств), подчиненных государственной власти, *сила денег*, пожалуй, самая надежная, и потому государства вынуждены (конечно не по моральным побуждениям) содействовать благородному миру и повсюду, где существует угроза войны, предотвращать ее своим посредничеством...»<sup>16</sup>.

Эта идея Канта нам представляется утопической. Правовые общества вовсе не всегда показывают стремление к мирной, а тем более гармоничной жизни с другими народами.

Чрезвычайно важной представляется идея Канта о том, что проблема создания совершенного гражданского устройства зависит от установления законосообразных внешних отношений между государствами, без чего она не может быть решена. Из этой идеи Канта следует, что правовое государство возможно полностью реализовать как идеал в мире, где господствует международное право. Мы считаем, что нарушения международного права, которые допускают государства, считающие себя правовыми (в том числе и часто наблюдаемая практика «двойных стандартов»), свидетельствуют о том, что в полной мере идеал правового государства еще далек от совершенства.

Кант видел перспективу вечного мира не в том, что государства и их народы осознают блага такого состояния, а в усилении экономических взаимосвязей между различными странами: «дух торговли» и рост культуры, взаимных связей между странами, при «постепенном приближении людей к большому согласию в принципах». Эту цель будет приближать не ослабление всех сил, а их равновесие, их активнейшее соревнование<sup>17</sup>.

Он не берется предсказывать, когда наступит такой мир, но уверен, что это произойдет, и мы должны добиваться этой, «не столь уж призрачной цели».

Важное место достижению гармонии в обществе, в частности между социальными общностями, отвел О. Конт в своей работе «Система позитивной политики». По Конту, на смену «реакционной аристократии» и «анархической республики» приходит новая социально-политическая система — «социократия». В контовской социократии царит строгая

---

<sup>16</sup> Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч.: В 6 т. (7 кн.). — Т. 6. — М.: Мысль, 1965. — С. 287—288.

<sup>17</sup> Там же. — С. 287.

иерархия. Богатство сосредоточено в руках «патрициата» — банкиров, землевладельцев, фабрикантов и купцов. Особую группу составляют философы-позитивисты, ученые. Они выработывают научно обоснованные советы банкирам. Ученые воспитывают подрастающее поколение. Рабочие должны во всем подчиняться предпринимателям. Открывается полный простор солидарности классов.

Солидарность выражается прежде всего в гармоническом единстве «политической ассоциации», в согласии различных классов (патрициев, ученых и пролетариев) с задачей действовать сообща для достижения высшей цели — материального и духовного благоденствия. Такое состояние достигается через перевоспитание рабочих в духе классовой солидарности.

Кстати, В. И. Ленин в своей работе «Государство и революция» предлагал гармонизировать будущее общество через воспитание рабочих дисциплиной посредством государства диктатуры пролетариата.

В известной мере оправдался прогноз О. Конта о том, что благодаря научно-техническому прогрессу и неуклонному росту материальных благ удастся преодолеть многие «язвы» современного ему капитализма. В известной мере оправдался и другой его прогноз — о власти банкиров: им действительно принадлежат очень серьезная роль и место в социальной структуре современного общества. Только властвуют они не так прямолинейно, как предлагал в свое время Конт, а гораздо более опосредованно. Но многое из того, что воплотилось в жизнь, воплотилось не благодаря, а вопреки рецептам Платона XIX века. По сравнению с ним Гегель выглядит гораздо меньшим метафизиком, а ведь именно метафизиков Конт клеймил как источник всех лжеучений, утверждая, что они решительно не способны создать что-либо положительное. Известно, что Конт был подвергнут во многом критике со стороны К. Маркса и Ф. Энгельса<sup>18</sup>. Классики марксизма показали несовместимость антагонистического характера социальных противоречий капитализма с представлениями о социальной гармонии. Но как это ни парадоксально, они не занимались вплотную проблемой гармонии социальных общностей, так как в их общественном проекте они почти полностью исчезают.

<sup>18</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. — Ч. II. — С. 560.

В то же время особого внимания заслуживает отношение классиков марксизма к проблеме социальной гармонии. Во-первых, потому что они создали теорию построения коммунистического общества — общества, где должна была утвердиться социальная гармония, правда, на базе исчезновения большинства социальных общностей. Крайне важным в этой теории было предположение о том, что рано или поздно утвердится такой тип общественного устройства, в котором гармония вытеснит антагонизм. Важнейшим показателем гармоничного общества они считали свободное развитие каждого как условие свободного развития всех.

Проблема гармонии социальных общностей не сводится ни к равенству, ни к свободе индивидов как самоценностям; она относится лишь к устойчивому состоянию общества, а эти ценности в известной степени такому состоянию соответствуют и способствуют.

Мы также считаем важнейшим показателем гармоничного типа взаимодействия социальных общностей максимальный уровень свободы входящих в них индивидов, достижение такого состояния, когда принадлежность к определенной общности не сковывала, а, наоборот, способствовала бы всестороннему, гармоничному развитию личности. Однако само содержание гармонического состояния личности разными философами понимается по-разному.

В этом вопросе мы солидаризируемся с А. Н. Кочергиным, который убежден, что

гармония в развитии личности должна предполагать в первую очередь не присвоение максимально широкого набора социальных деятельностей... Гармоническое развитие личности означает складывание у индивида таких структур выбора, которые обеспечивали бы оптимальный его вариант, не приводили бы человека к конфликтам и разрывам ни со своими собственными устремлениями, ни с социальными и природными необходимостями<sup>19</sup>.

Нам представляется, что в основе общественного идеала лежит развитие личности. Но личность никогда не сможет достигнуть полной гармонии с обществом. Гармонизация ее отношений с обществом лежит в плоскости свободного ос-

---

<sup>19</sup> Кочергин А. Н. Философия и гармония природы. — М., 1996. — С. 163.

воения все новых и новых социальных ролей, то есть через принадлежность к тем или иным социальным общностям, через возможность свободного отождествления с ними.

Определенный интерес в связи с нашим исследованием представляют идеи Г. Спенсера. Социальное равновесие истолковывалось им как результат приспособительных действий людей, достижения гармонии их интересов через компромиссы в действиях социальных групп и институтов. Равновесие устанавливается как некая сбалансированность во взаимоотношениях людей и социальных институтов и выступает как фактор стабильности в обществе (на языке синергетики это означает поддержание относительно устойчивого состояния социальной системы. — *Л. П.*).

Спенсер излагает свое видение проблемы распада общества как процесса, обратного социальному равновесию, гармонии и стабильности. Распаду общества предшествует его упадок, писал он. Этот процесс совершается под воздействием внутренних и внешних причин. Он начинается с прекращением эффективной деятельности государственных институтов, включая институт власти, армии, прогрессивные в прошлом организации. Становится малоэффективной деятельность «промышленных классов». При распадении общества происходят «уменьшение интегрированных движений (направленных на совместное решение проблем экономической и политической жизни, поддержание порядка. — *Л. П.*) и возрастание движений дезинтегрированных, центробежных»<sup>20</sup>. Стоит оценить актуальность данных высказываний Спенсера для понимания процессов, происходящих в некоторых современных обществах.

Таким образом, Спенсер рассматривал общество как единую систему взаимозависимых природных и социальных факторов. Он считал, что только в рамках целостного социально-природного организма проявляется значение любого социального института и социальная роль каждого субъекта, особое внимание тут отводится деятельности государства как руководящей элиты и церкви.

Трудно найти другого философа, который бы с такой настойчивостью уповал на роль элиты в сохранении и процве-

---

<sup>20</sup> Спенсер Г. Синтетическая философия / Предисл. Ю. В. Павленко. — М., 1997. — С. 235, 314.

тании общества, каким является испанский философ XX века Хосе Ортега-и-Гассет. Принято считать, что многие выдвинутые им идеи не получили в его творчестве фундаментальной разработки. Вероятно, так оно и есть на самом деле, но от этого они не утрачивают для нас ни своей привлекательности, ни особой способности свергнуть нас в размышления о глубинных основаниях нашей жизни.

Важное место среди идей Ортеги об обществе занимают суждения о делении общества на массу и творческое меньшинство (элиту). Избранными он считает не тех, кто «кичливо ставит себя выше», но тех, «кто требует от себя большего, даже если требование к себе непосильно». Он предлагает делить человечество на два класса: на тех, кто требует от себя многого и сам на себя взваливает тяготы и обязательства, и на тех, кто не требует ничего и для которых жить — это плыть по течению, оставаясь таким, каков он есть, не сясь перерасти себя.

Необходимо отметить, что деление общества на массы и избранные меньшинства сам Ортега считал типологическим и отличным от деления на социальные классы. По его мнению, внутри любого класса есть собственные массы и меньшинства<sup>21</sup>. Философ убежден, что в хорошо организованном обществе масса не действует сама по себе. Она существует для того, чтобы ее вели, наставляли и представляли за нее, пока она не перестанет быть массой или, по крайней мере, не начнет к этому стремиться. Но сама по себе осуществлять это она неспособна. Ей необходимо следовать чему-то высшему, исходящему от избранных меньшинств.

При всей привлекательности философских построений чрезмерное упование на роль элиты, этого закамуфлированного инварианта платоновских философов-правителей, принижение так называемой массы — не что иное, как попытка сдерживания эгалитарных тенденций в современном обществе, что отнюдь не приводит его к гармонии. Роль творческого меньшинства, которую в той или иной степени воспедали Ницше, Тойнби и другие мыслители конца XIX — первой половины XX века, сегодня становится все менее выра-

---

<sup>21</sup> Ортега-и-Гассет Х. Избр. труды / Пер. с исп.; под ред. А. М. Руткевича. — М., 1997. — С. 46, 110.

женной и малозначимой. То, что осуществлено быть не может, не следует и пытаться осуществить<sup>22</sup>.

В российской истории крупные социальные сдвиги, происходившие в XIX столетии, сопровождались мировоззренческим кризисом, который вызывал активизацию философской рефлексии над вопросами гармонии социальных общностей. Значительную часть из них составили традиционно охранительные (например, славянофильство), а также новаторские проекты (западничество, анархизм, революционный демократизм). Это состояние фиксируется во многих исследованиях, в том числе А. Валицкого, Л. Люкса, других авторов.

В этих проектах образцы гармонии локальных общностей переносились на ценности большого современного общества. Отрицались эволюционные, реформаторские пути гармонизации отношений социальных общностей. Ряд этих проектов строился либо на тотальном отрицании существующих порядков, либо на идеализации пережитков социальной жизни.

Наиболее реалистическими подходами к проблеме гармонии отношений социальных общностей представляются идеи Вл. С. Соловьева, П. И. Новгородцева, И. А. Ильина, и ряда других авторов. Они вели поиски гармонизации общественных отношений через установление балансов по линии государство — общество, личность — общество.

Соловьев, несмотря на отстаивание своего теократического общественного идеала, не противопоставляет его правовому государству, считая последнее необходимой ступенью его развития. Задача права, по мнению Соловьева, вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в царство Божие, а в том, чтобы он до времени не превратился в ад. Он считал, что пагубные для общества аномалии могут основываться на перевесе силы у личных произволов, разрывающих общественную солидарность, или, напротив, на перевесе силы у общественной опеки, подавляющей личность. Соловьев прозорливо замечает, что первая аномалия грозит жгучим адом анархии, вторая — адом деспотизма<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра: Нравственная философия / Вступ. ст. А. Н. Голубева, Л. В. Коноваловой. — М., 1996. — С. 91, 108.

<sup>23</sup> Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. — Т. 1. — М., 1988. — С. 448—454.



В своем фундаментальном труде «Оправдание добра» Соловьев критикует Бастиа, самого талантливого из представителей экономического индивидуализма, за его идею естественной гармонии в обществе. Он считает, что гармония в обществе может быть приближена только через сознательное направление членов общества к общему благу. Нам же представляется, что истина лежит посередине. В то время как Бастиа видел корень зла во вмешательстве общественной власти в свободную игру единичных интересов, Соловьев отстаивал мысль, что господство частного интереса как цели труда, приводит не к общему благу, а только к общему раздору и разрушению<sup>24</sup>. А требование уравнивания имущества считал неосновательным до нелепости. Одно дело — стремиться к невозможному и ненужному уравниванию имуществ при сохранении имущественного превосходства за тем, кто его имеет, но другое — признавать за всеми право на необходимые средства для достойного человеческого существования<sup>25</sup>.

Особенно важно его утверждение о том, что прожектерство и прорицательство не есть дело философской науки, она не может ни предлагать определенных планов общественного устройства, ни даже знать, захотят ли люди и народы устроить свои отношения согласно требованиям безусловного нравственного начала.

Существенный вклад в развитие теории правового государства как гаранта гармоничных социальных отношений и его роли в общественной жизни внес выдающийся русский философ И. А. Ильин. Его позицию можно обозначить как позицию здорового российского национализма. Он тесно увязывает свой социальный проект с национальными особенностями России.

Сильной стороной его учения является неизменное отстаивание идеи личной свободы, сильной государственной власти, но вовсе не тотального вмешательства государства во все сферы общественной и индивидуальной жизни.

Форму государственной власти он связывает в первую очередь с уровнем общественного правосознания, с другими особенностями той или иной страны. Идеал государства, по Ильину, находится между «государством-корпорацией» и «го-

<sup>24</sup> Там же. — С. 420.

<sup>25</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. — С. 305—306.

сударством-учреждением». По мнению философа, принцип корпорации, проведенный последовательно и до конца (соответствующий идеалу формальной демократии), может погасить всякую власть и организацию, разложить государство, что приведет общество к анархии. А принцип учреждения (соответствующий тоталитаризму), проведенный последовательно и до конца, погасит всякую человеческую самостоятельность, убьет свободу личности и духа, приведя ее к каторге<sup>26</sup>.

Проблеме гармонии социальных общностей уделяли внимание и другие отечественные философы. Например, Н. О. Лосский писал об условиях гармонизации отношений между социальными общностями в своей работе «Условия абсолютного добра». Он не без основания полагал, что высокая техника производства должна быть дополнена высокой и притом своеобразно новой техникой распределения, по крайней мере, некоторых материальных благ. Некоторые его предложения относительно изменений в образовательной сфере остаются актуальными для гармонизации отношений между образовательными социальными общностями и сегодня. Это тема отдельного разговора.

Гармония социальных общностей в понимании К. Н. Леонтьева, одного из наиболее глубоких русских мыслителей XIX века, представляет собой плодотворную, чреватую творчеством, по временам и жестокую борьбу, но никак не мирный унисон государственной власти, церкви и сословий.

По убеждению Леонтьева, социальной науке еще предстоит найти неуловимую форму гармонии социальных общностей, но она не будет связана с возбуждающими разрушительные страсти человека лозунгами всеобщих прав, равенства, индивидуализма и свободы, которые выдвигаются демократическим, либеральным и коммунистическим направлениями. Добившись прав, их не будут чувствовать. Ученый убежден, что юридическое равенство не уничтожает неравенства судьбы, удачи, счастья, богатства и здоровья. Требование равенства ведет к упрощению, смешению интересов, потребностей и претензий. Прекрасно лишь общество, основанное на разнообразии, дифференциации, неравенстве. Это, по Леонтьеву, критерий жизнестойкости и красоты. Строеение такого общества основано на

<sup>26</sup> Ильин И. А. Путь к очевидности. — М., 1993. — С. 287—288.

неравенстве сословий и классов, существовании аристократии, сильной государственности. Как современно звучать эти идеи сегодня.

Социальная иерархичность, строгое, доходящее до деспотизма, подчинение государственной власти, с тем чтобы избежать усреднения жизни и потери культуры, ее «омассовления», — вот, по мысли философа, условия гармонии социальных общностей. Леонтьев не берется предсказывать, какие формы социальной организации возникнут в российском обществе на пути эгалитарного (уравнительного) прогресса, но что эти новые формы будут очень суровы и тяжелы — это для него несомненно<sup>27</sup>.

Представители русского космизма впервые ставят проблему гармонии ныне живущих и прошлых поколений и предлагают свои пути ее решения. Особое место принадлежит здесь исканиям Н. Ф. Федорова. Известно, что он мыслил воскресить всех ушедших из жизни предков. Для размещения такого количества людей человечеству необходимо выйти за пределы Земли.

Значительное внимание критике идей гармонии будущего социального порядка, которые предлагались различными философами XIX века, уделил наш соотечественник, первый марксолог, правовед и философ П. И. Новгородцев в своей работе «Об общественном идеале».

Философ отстаивает мысль о «том, что всякая попытка построить общественный идеал на почве незыблемой гармонии интересов и сил есть не более как мечта, которая не только не ведет к цели, а напротив, уводит от нее»<sup>28</sup>.

Возможность общей гармонии и социального мира появится только тогда, когда классы, классовые противоречия и государства будут уничтожены. Для государства даже достижение этой цели немислимо: являясь продуктом непримиримых классовых противоречий, оно не может их уничтожить, не уничтожая вместе с ними и самого себя, оно бессильно разрушить тот фундамент, на котором самое же оно и утверждается<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Леонтьев К. Н. Избранное. — М., 1992. — С. 132—133, 144.

<sup>28</sup> Новгородцев П. И. Об общественном идеале. — М., 1991. — С. 129.

<sup>29</sup> Там же. — С. 286.

Когда это случится,

место капиталистов займет все общество, и хотя в нем уничтожатся различия классов, не уничтожится власть общества над личностью. Не будет неравенства прав, все будут равноправными участниками общего дела; но сказать, что из этого равенства произойдет полная свобода, это значит сделать очевидный логический скачок. Для нас ясно, почему марксизм делает этот скачок: ведь он понимает свободу как слияние лица с обществом, как неразрывную гармонию личного и общественного начал. Он полагает, что только тогда исчезнут и всякие классовые противоречия вообще. Наступит полная гармония интересов, взглядов и стремлений<sup>30</sup>.

Новгородцев приходит к выводу о том, что «известная гармония, известное примирение противоречивых интересов необходимы в общественной жизни. По самой своей идее общезитие предполагает сочетание частных сил в общем стремлении, и в этом смысле представление об общественной гармонии органически входит в самое понятие общения»<sup>31</sup>. Личность «никогда не должна быть рассматриваема как средство к общественной гармонии; напротив, сама эта гармония является лишь одним из средств для осуществления задач личности и может быть принята и одобрена лишь в той мере, в какой способствует этой цели»<sup>32</sup>.

Вообще идеальную цель общественного прогресса можно было бы определить так, что она заключается в стремлении к свободному объединению лиц на почве признания за ними их естественных прав. Таким образом не только достигается большая полнота общения, но вместе с тем обеспечивается и та возможная степень гармонии, которая и действительно осуществима, и безусловно необходима для правильного общественного развития. Обращать же отношение между личной свободой и общественной гармонией и подчинять первую второй, добиваясь немедленного и безусловного единства общей воли, — это значит не только ставить пред обществом недостижимую цель, но и причинять ущерб общественному прогрессу в самом его первоисточнике<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Там же. — С. 288—289.

<sup>31</sup> Там же. — С. 67.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же. — С. 52.

Таким образом, делает вывод философ,

общественная философия должна вывести свои основные определения не в соответствии с временной гармонией будущего идеального строя, который осуществится в конце истории, а в соответствии с той вечной гармонией абсолютного идеала, которая одинаково возвышается и над концом истории, и над ее началом, и одинаково осуществляется на всем ее протяжении. Но из этого очевидно, что в центре построений общественной философии должна быть поставлена не будущая гармония истории, не идея земного рая, а вечный идеал добра, обязательный для каждого исторического периода, для каждого поколения, для каждого лица в конце истории, как и в ее начале<sup>34</sup>.

Новгородцев устанавливает, что «ангиномия личного и общественного начала» неустранима в пределах земной жизни, критикует Маркса за подмену антагонизма «личность — общество» «классовым эгоизмом».

Марксизм предлагает идти к высшей связи и к высшему единству путем классовой вражды и классовой диктатуры, путем расторжения старых связей и разрушения старых основ. Он хочет искоренить эгоизм личности, но для достижения этой цели он развязывает эгоизм классовый. Он стремится к совершенной и окончательной гармонии, но для осуществления ее он взывает к разрушительным силам революционной стихии<sup>35</sup>.

Таким образом, Новгородцев приходит к мысли о том, что плодотворнее строить идеал земного общества, имея в виду свободу бесконечного развития личности, а не гармонию законченного совершенства. В основе общественного идеала у Новгородцева находится развитие личности. Нам представляется, что личность никогда не сможет достигнуть полной гармонии с обществом. Гармонизация ее отношений с обществом лежит в плоскости свободного освоения все новых и новых социальных ролей, то есть через принадлежность к тем или иным социальным общностям, через возможность свободного отождествления с ними.

Однако наше понимание гармонии в обществе кардинально отличается от того понимания гармонии у многих мыслителей прошлого, которое справедливо подвергнуто

---

<sup>34</sup> Там же. — С. 66—67

<sup>35</sup> Там же. — С. 319.

критике в данной и других работах Новгородцева. И гармония по Платону, и гармония по Конту, и гармония по Марксу нам представляются неосуществимыми образцами, и, собственно, и предлагаемые ими образцы гармонии для нас вовсе не кажутся таковыми.

Мы не можем отнести к гармоническим схемы общественного устройства, построенные на подавлении свободы личности или устранении одной из взаимообусловленных общностей; не можем согласиться с попытками установления конечной гармонии, с верой в возможность тотального переустройства отношений между социальными общностями, что, однако, вовсе не означает полного отказа от попыток рефлексии над наиболее оптимальными образцами взаимоотношений социальных общностей, исходя из объективно сложившихся социальных реалий.

С другой стороны, хотелось бы заметить, что такого рода образцы гармонии были во многом предопределены господствовавшими картинами мира и возникали, как правило, в переходные периоды общественного развития.

А в переходных обществах сохраняются социальные группы охранительного типа, стремящиеся отстоять и сохранить прежние отношения. Часть общества, наоборот, исповедует нетерпимость к иным социальным общностям, агрессивную убежденность в полной непригодности прежних отношений. Она стремится к установлению новых форм жизни радикальными способами с подавлением идейных и политических противников. Общество, находящееся в переходном состоянии, имеет благоприятную перспективу лишь в том случае, если в нем начнут преобладать силы и идеи, способные к компромиссу, к общественному согласию на базе соединения всего положительного и конструктивного в прошлой традиции и всего того, что прошло проверку на прочность в общественной жизни.

Завершая исследование, можно сделать следующие основные выводы.

Поиски гармонии велись людьми задолго до возникновения философии. Одни из них стремились найти совершенное, гармоничное в самой действительности, другие пытались решать проблему гармонии путем творческого конструирования гармонического образа социального бытия, не имеющего аналогов в реальности.

С момента возникновения философии эти две основных интенции обозначились и в ней, что наиболее рельефно проявилось, применительно к рассматриваемой нами проблеме, у Платона и Аристотеля.

В литературе за Сен-Симоном и Фурье прочно закрепилось звание представителей утопического социализма. На самом деле справедливее было бы отнести первого к апологетам нарождающегося индустриализма, а второго — к апологетам нарождающегося самоуправления. Некоторые их идеи относительно гармонизации отношений социальных общностей сохранили свою актуальность и поныне. Наиболее фундаментальную разработку условий гармонии социальных общностей в XIX веке предприняли в своих работах Гегель и Конт. Мы позволим себе смелость высказать мысль о том, что Гегель явился продолжателем аристотелевской линии поисков гармонии социальных общностей, а Конт — платоновской линии.

Отношение к проблеме гармонии социальных общностей классиков марксистской философии заслуживает особого внимания. Крайне важным в этой теории было предположение о том, что рано или поздно утвердится такой тип общественного устройства, в котором гармония вытеснит антагонизм.

Много плодотворных идей относительно гармонии социальных общностей высказано отечественными авторами — Вл. С. Соловьевым, И. А. Ильиным, П. И. Новгородцевым, Н. О. Лосским, К. Н. Леонтьевым и другими. Отличительная черта работ русских философов состоит в том, что представление о гармонии социальных общностей связано воедино с гармонизацией отношений между народами, между личностью и обществом. Они также были убеждены в том, что создание стабильного строя общей гармонии, при котором все социальные группы будут удовлетворены и благоденствовать, есть утопическая идея.

Многие идеи зарубежных классиков и русских философов середины XX века созвучны очень непростому периоду нашей отечественной истории, поэтому обращение к их наследию автору представляется весьма актуальным. Историческое время сегодня мощно сжимается, уплотняется, философия встала перед необходимостью выработать, в том числе и с помощью всеобщего закона гармонии, образ

иного сущностного, экзистенциального мира, которого не было ранее...

Не светлое будущее должно вдохновлять все-еще-человека. Это будущее должно быть не светлым, а жизненным, а жизнь человека, тогда есть жизнь, когда она одухотворена. Россия открыта для возможностей. И ничего удивительного не будет в том, что она окажется тем синергетическим котлом, в котором сможет вывариться потребная пока еще трансцендентная возможность, там и, глядишь, действительность<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> *Осипов Ю. М.* Изыски Постмодерна и искания России. — М., 2003. — С. 7—8.



Научное издание

**Философия и социальная теория**  
**Сборник научных трудов**  
Выпуск второй

Составитель, ответственный редактор  
*Г. Г. Кириленко*

Главный редактор издательских проектов  
*В. М. Быченков*

Компьютерная верстка, макет, оформление:  
*RuBriCa*

Подписано в печать 15.09.04. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага офсетная.  
Гарнитура «Times DL». Печать офсетная. Уч.-изд. л. 17,25. Усл. печ. л. 18,06.  
Усл. кр.-отг. 18,17. Зак. 2344. Тираж 500 экз.

Издательство «Полиграф-Информ». ИД № 01739 от 11.05.2000.  
Отпечатано с оригинал-макета в типографии ООО «Полиграф-Информ».  
ПЛД № 42-17 от 16.09.1998.