

Предметом исследования являются человек в единстве его тела, души и духа; зло и благо в контексте религиозного мышления; феномен мифотворчества в современном обществе; соотношение власти, права и морали; взаимодействие природы и общества; язык и мышление, образы и символы в социокультурном процессе.



ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ • ВЫПУСК ТРЕТИЙ



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 третий

Составитель,
ответственный редактор
Г. Г. Кириленко

Главный редактор
издательских проектов
В. М. Быченков

Сборник посвящается
250-летию
Московского университета.
В шести разделах представлены
статьи, посвященные
актуальным проблемам
философской антропологии,
философии религии
и философии права,
междисциплинарных
концепций биосоциального,
социокультурной теории



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 ТРЕТИЙ



**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 *Г. К. Овчинников*,
кандидат исторических наук *Л. М. Чижова*

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

Ф 56 Философия и социальная теория: Сб. научных трудов: Вып. 3 / 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. — 352 с.

ISBN 5-93999-131-9

В сборнике представлены статьи, посвященные актуальным проблемам философской антропологии, философии религии и философии права, междисциплинарных концепций биосоциального, социокультурной теории. Предметом исследования являются человек в единстве его тела, души и духа; зло и благо в контексте религиозного мышления; феномен мифотворчества в современном обществе; соотношение власти, права и морали; взаимодействие природы и общества; язык и мышление, образы и символы в социокультурном процессе.

Статьи публикуются в авторской редакции.

ББК 87.3

ISBN 5-93999-131-9

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

Содержание

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

Раздел I

Человек: тело, душа, дух

<i>Кириленко Г. Г.</i> Тело: тактика ускользания.....	9
<i>Терещенко Е. В.</i> Диалектика возможного как содержание ценностного конфликта в философии Серена Кьеркегора.....	25
<i>Шубина И. В.</i> Социально-философские предпосылки становления антрополого-гуманистического течения в педагогике на рубеже конца XIX — начала XX века.....	53
<i>Набатникова Л. П.</i> Внимание как психическая функция и фактор социализации.....	79

Раздел II

Абсолют: вера, истина, благо

<i>Егорова Е. В.</i> Теодицея: разные подходы к решению проблемы.....	101
<i>Гончарова С. В.</i> От теософии к неотеософии.....	118

Раздел III

Миф: религия, идеология, политика

<i>Коптелова И. Е.</i> Миф, который создал нацию.....	136
<i>Халуторных О. Н.</i> Мифология тоталитарного общества.....	149

Раздел IV

Государство: власть, управление, организация

<i>Махаматов Т. М.</i> Власть и право как категории социальной философии	169
<i>Полякевич В. Г.</i> Соотношение морали и права в философской мысли XIX века	194
<i>Алгайкин В. Л.</i> Отношения государства и предпринимательства в трансформирующемся обществе	221
<i>Бердникова В. Н.</i> Организации социальной сферы как особая группа организаций	232

Раздел V

Жизнь: биологическое, социальное, биосоциальное

<i>Васильев Г. Г.</i> Биологические предпосылки социального управления	247
<i>Цыренова Л. А.</i> Философские основания экологического сознания	266

Раздел VI

Социум: мышление, язык, культура

<i>Быченков В. М.</i> Метафизика «третьей кожи». Социокультурная феноменология дома: вертикаль и круг	289
<i>Тарасевич А. М.</i> Специфика социокультурной динамики в России	321
<i>Кравченко Д. В.</i> Живопись глазами журналиста. Особенности газетной лексики	342

ПРЕДЛАГАЕМЫЙ вниманию читателей третий выпуск сборника научных трудов «Философия и социальная теория» продолжает серию изданий, публикуемых кафедрой философии гуманитарных факультетов МГУ им. М. В. Ломоносова¹. Книга выходит в свет накануне 250-летия Московского университета, и авторский коллектив считает за честь посвятить ее этому юбилею.

В шести разделах сборника представлены статьи, посвященные актуальным проблемам философской антропологии, философии религии и философии права, междисциплинарных концепций биосоциального, социокультурной теории. Предметом исследования являются человек в единстве его тела, души и духа; зло и благо в контексте религиозного мышления; феномен мифотворчества в современном обществе; соотношение власти, права и морали; взаимодействие природы и общества; язык и мышление, образы и символы в социокультурном процессе.

По традиции сборник открывается разделом, посвященным философско-антропологической проблематике; его тема на этот раз — «Человек: тело, душа, дух». Проблема человеческой телесности, бывшая до недавнего времени темным местом для философских мыслительных стратегий, отмечает *Г. Г. Кириленко*, уже переместилась из области маргинального философствования в академическую сферу, и одной из центральных категорий сложившейся в XX веке новой онтологии стало именно «тело». *Е. В. Терещенко* анализирует проблему ценностного конфликта в духовной жизни человека, как она понимается и решается в философии Серена Кьеркегора. Отмечая, что основным вопросом для русской философии конца XIX — начала XX века был вопрос о человеке, *И. В. Шубина* выявляет социально-философские предпосылки становления антрополого-гуманистического течения в педагогике в этот период. Феномен внимания как одну их психических функций человека и одновременно как фактор его социализации исследует *Л. П. Набатникова*.

Два раздела сборника в той или иной степени затрагивают религиозную тематику. В представленной в разделе «Абсолют: вера, истина, благо» статье *Е. В. Егоровой* рассматривается проблема зла в контексте различных вариантов теодицеи. Эволюцию теософской доктрины от ее возникновения до наших дней, процесс ее трансформации в неотеософию прослеживает *С. В. Гончарова*.

¹ Философия и социальная теория: Сб. научных трудов. — Вып. 1 / Сост., отв. ред. Г. Г. Кириленко; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, ф-т гос. упр., каф. филос. гум. ф-тов. — М.: Полиграф-Информ, 2003. — 304 с.; Философия и социальная теория: Сб. научных трудов. — Вып. 2 / Сост., отв. ред. Г. Г. Кириленко; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, ф-т гос. упр., каф. филос. гум. ф-тов. — М.: Полиграф-Информ, 2004. — 344 с.

Особенностью раздела «Миф: религия, идеология, политика» является то, что миф рассматривается не как феномен общественного сознания на сравнительно ранних стадиях его развития, а как атрибут духовной жизни обществ нового и новейшего времени, как элемент государственной идеологии. Отмечая, что миф о нации как действующей одновременно и тождественно во всех своих детях продолжает существовать во всех без исключения современных странах, образуя основу государства, *И. Е. Коптелова* конкретизирует это утверждение на примере Соединенных Штатов Америки, которые частично обязаны своей национальной идентификацией мифам, возникшим на начальном этапе их истории. Анализируя роль мифов в тоталитарном обществе, *О. Н. Халуторных* предостерегает: все известные мифы — архаические, религиозные, политические — имеют свойство повторяться, и это с учетом современных политических технологий создает возможность формирования социума, организованного по жестким законам мифологической иерархии.

Центральной проблемой раздела «Государство: власть, управление, организация» становится проблема права. *Т. М. Махаматов* рассматривает такие явления, как власть и право, с позиций социальной философии. *В. Г. Полякевич* анализирует соотношение морали и права в философской мысли XIX века. *В. Л. Алгайкин* обращается в актуальной для переходного общества теме отношений государства и предпринимательства. *В. Н. Бердникова* стремится показать специфику организаций, действующих в социальной сфере, по сравнению с другими типами организаций.

Взаимодействие природы и общества как двунаправленный процесс раскрывается в статьях, включенных в раздел «Жизнь: биологическое, социальное, биосоциальное». *Г. Г. Васильев* выявляет существующие в живой природе предпосылки возникновения такого феномена, как социальное управление. Говоря о философских основаниях экологического сознания, *Л. А. Цыренова* отмечает необходимость новых подходов к окружающей среде с позиций экоцентризма, предполагающего неинструментальное отношение к природе.

Завершает книгу раздел «Социум: мышление, язык, культура». В своем анализе смыслов и значений дома как материального объекта, социокультурного феномена, образа и символа *В. М. Быченко* стремится исследовать метафизику дома, а именно то, как эволюция человеческого жилища в его сугубо физическом статусе обозначила себя в то же время и как процесс высвобождения отвлеченного понятия из-под гнета эмпирической реальности. *А. М. Тарасевич* анализирует специфику социокультурной динамики в России в переломные периоды ее истории — на рубеже XIX и XX столетий и в настоящее время. *Д. В. Кравченко* продолжает начатую в предыдущем выпуске тему взаимоотношений журналиста и художника.

Представленные в сборнике статьи публикуются в авторской редакции.

Человек: тело, душа, дух

Г. Г. КИРИЛЕНКО,
кандидат философских наук

ТЕЛО: ТАКТИКА УСКОЛЬЗАНИЯ

ДО НЕДАВНЕГО времени предметом академического философствования было все — свобода, необходимость, любовь, смерть, жизнь, — кроме самого близкого, интимного, дорогого и проклинаемого — человеческого тела. Тело издавна было предметом изображения в искусстве, особое отношение к телу было выработано в рамках теологии, не говоря уже о биологии и медицине. Но для философских мыслительных стратегий тело было «слепым пятном», темным местом. В XX веке, когда прямолинейное противопоставление материального и идеального сменилось идеей материально-духовного континуума, когда стало ясно, что в человеческом мире духовное является не иначе, как в одеждах технологий, языка, жеста, традиций, поступков — в чувственно-предметной оболочке — неизбежно встал вопрос о человеческой телесности в собственном смысле слова. Проблема эта уже переместилась из области маргинального философствования в академическую сферу. После трудов Ф. Ницше, А. Бергсона, М. Мерло-Понти, М. Фуко, Ж. Делеза, Э. Канетти, Г. Марсея, Ж.-П. Сартра стало очевидным, что тело не только предмет каждодневной заботы, но и философская проблема. Лучшие отечественные умы — П. Флоренский, А. Лосев, М. Бахтин, М. Мамардашвили — давно размышляли над проблемой телесности. Вместе с тем обращение к этой проблеме, органичной для русской мыслительной стратегии, до сих пор требует определенной гносеологической и аксиологической решимости.

«Онтологический поворот» в философии XX века, обращение к почти забытой категории бытия был неразрывно связан (каким бы странным это ни показалось тому, кто привык под онтологией понимать проблему «начал и причин» всего сущего) с потребностью помыслить человека в его обособленности, конечности, временности. Человек в концепциях авторов новой онтологии — это не абсолютно «чистое», мышление, «сверхмышление», свободно парящее над миром, для которого не существуют проблемы «мира заботы». Но человек и не замкнутая в себе «самость», произвольно конструирующая свой внутренний мир. Человек — это место столкновения конечного с бесконечным; он не может сказать, что из себя представляет бытие, оно для него «непрозрачно», но он может обнаружить его следы в своей собственной жизни. Новая онтология исследует не запредельные человеку «подпорки» — субстанции, поддерживающие его субъективность, но формы данности бытия человеку. Одной из центральных категорий новой онтологии является «тело», телесность как свойство быть «телом». Формы осмысления телесности как человеческой конечности разнообразны.

«Человек из плоти и крови», а не бестелесная сущность, воспринимающая свою вещественность, телесность как временное зло — образ, очертания которого наметились уже в XIX веке — в философии Л. Фейербаха, в «философии жизни», даже в философии марксизма. Для Фейербаха и раннего Маркса человек — это чувственное существо, обеими ногами прочно стоящее на «хорошо округленной земле». Телесность человека — это не просто голос плоти, животное начало. Человек и ест, и пьет не так, как животное. Орел видит дальше, но человек со своим слабым зрением — больше. Его телесность социально оформлена. В человеке нельзя провести абсолютную черту между телом и духом. Даже самые туманные образования в головах людей есть продукт материальных обстоятельств; знаковая вещественная форма есть непосредственная действительность мысли. Складываются представления о неустранимости телесности, вещественности как принципе объяснения человеческого существования. Причем понимание телесности выходит за рамки буквального истолкования. Вся культура рассматривается как «неорганическое тело» человека.

Для экзистенциальной философии тело — неустранимая граница свободы, основа внутренней трагичности человеческого существования. Г. Марсель рассматривает проблему телесности в «горизонте обладания». Основной «онтологический изъян» человека — локализация, попытка отождествить то, что нельзя отождествить ни с чем: сферу трансцендентного или себя самого в своей причастности к миру трансцендентного с чем-то конкретным, «конечным». Телесность есть безуспешная попытка обладать бытием: «Первый объект, типичный объект, с которым я себя идентифицирую и который, однако, от меня ускользает, — это мое тело; и кажется, что мы пребываем в самом секретном убежище, переходим к самому глубокому обладанию. Тело — образец принадлежности. И однако...»¹ Телесность — это голос бытия, имеющий форму власти, власти тела, это образ невозможности обладания бытием. Отношение «причастности бытию» как бы проходит в образе телесности стадию безуспешных попыток присвоения бытия. Телесность — это «изнанка бытия», обратная сила бытия, возникающая в процессе провокаций обладания. Для Сартра тело не убежище, а тюрьма, из которой я не могу выйти, как не могу избавиться от собственного тела. Тюрьма общезначимости, самотождественности: «Существую. Это что-то мягкое, очень мягкое, очень медленное... У меня во рту постоянная лужица беловатой жидкости, которая — ненавязчиво — обволакивает мой язык. Эта лужица — тоже я. И язык — тоже. И горло — это тоже я. Я вижу кисть своей руки... Рука лежит на спине. Она демонстрирует мне свое жирное брюхо...»² В процессе самопознания я обнаруживаю себя как плоть, как тело. Только попытка отделить себя от тела, отказаться от материальной детерминации приводит к осознанию тела как тюрьмы, как принуждения внешним. Без осознания себя как тела невозможно осознание себя как свободы. Тело, которое европейская культура позиционировала как тайну, использовала как средство и объект социального контроля — это «самое банальное, самое самое повторяющееся и присущее всем и каждому», считает один из героев М. Кундеры. Мы скрываем свое тело и его потребности, его болезни и слабости не

¹ Марсель Г. Быть и иметь. — Новочеркасск, 1994. — С. 142.

² Сартр Ж.-П. Тошнота. — М., 1994. — С. 110.

потому, что в нем заключена оригинальная, таинственная суть человека, а потому, что они жалчайшим образом безличны³. Тело, таким образом, может выступать и в качестве символа человеческой уникальности и неповторимости, и — в качестве символа человеческой несвободы, подчиненности общим природным законам.

Для М. Фуко телесность есть первоначальный и универсальный опыт бытия. Именно тело дает ощущение неустранимости чувственности, невозможности существования человека, его мысли вне вещественности. «Способ бытия жизни... дается мне прежде всего моим телом»⁴. Проблема тела колеблется у Фуко в достаточно широких рамках. Тело рассматривается то как определенный тип человеческой чувственности, вписанный в различные социальные практики, то как социальный дискурс в целом, в конечном счете опирающийся на определенные телесные практики и закрепляющий их.

М. Мерло-Понти также рассматривает тело как посредника между человеческим Я и миром: «тело проектирует вокруг себя культурный мир». Тело сродни трости слепого, которая как бы воссоздает для него мир и его отношение к этому миру. Мерло-Понти проводит границу между телом физическим и телом «феноменальным», телом как инструментом видения мира. В таком теле бессмысленно разделение на духовный и материальный компоненты.

А. Лосев рассматривает тело не в качестве границы человеческой свободы, символа зла, бессилия человека. Для Лосева, чья нетрадиционная концепция онтологии пронизана духом православия, тело есть последняя осуществленность личности. «...Тело — движущий принцип всякого выражения, проявления, осуществления»⁵. Человеческое существо — это не ангельское пребывание в бестелесности, всякая человеческая жизнь есть жизнь тела. Тело — это, по существу, возможность проявления смысла, возможность говорения, возможность поступка, это «материя» духа. Тело — это бремя

³ См.: Кундера М. Неспешность; Подлинность. — М., 2000. — С. 247.

⁴ Фуко М. Слова и вещи. — М., 1977. — С. 405.

⁵ Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. — М., 1991. — С. 241.

и благо, это постоянное напоминание человеку о его ограниченности и способ, с помощью которого человек эту ограниченность преодолевает. Тело — основа самопознания человека, его самоидентификации, это способ укоренения в бытии, привязывания его к своей эпохе, земле, «Родине». Телесность есть основа неизживаемой образности человеческого мышления: самые абстрактные философские категории выстраиваются в сознании древнего грека в системе пространственно-временных координат; благодаря телесности вечность для человека выступает не как абстрактная вечность-небытие, но как «фигурная вечность», как «вечный лик». Телесность как онтологическая категория есть для Лосева своего рода материал, в мысли отделяемый от его оформленности, это ожидание формы, «иногое» как бесконечного многообразия воплощений Духа.

Французский социолог П. Бурдьё, опираясь на богатый этнографический материал, акцентирует внимание на принципиальной «слепоте» логики тела. Тело — это «немой опыт мира», его использование будет эффективным, если телесная практика останется неузнанной. Телесные практики подобны ритму стихотворения, в котором мы забыли слова, с помощью которых раскрывается его смысл. Основополагающие структуры человеческих отношений закреплены в обыденном опыте тела и тем самым принимаются как «естественные», отождествляя свое социальное предназначение с неустранимым фоном его реализации. Тело натурализует основополагающие социальные выборы, являясь своего рода аналоговым оператором, устанавливающим практические соответствия между различными делениями социального мира. Если тело как физиологический объект позволяет установить по отношению к нему рефлексивную дистанцию, то тело как инструмент социальных взаимоотношений (включая положение, позы, жесты) противится такому дистанцированию. Иллюзия свободы, дистанцированности от скрытых социальных структур никогда не бывает столь полной, как в случае, когда они полностью определяют поведение субъекта социального действия. Так, привычный ежедневный маршрут полностью подчинил себе человеческое тело и не вызывает дискомфорта ситуации выбора; изменение маршрута, напротив, актуализирует проблему «способ действия — цель». Социальность телесного и телесность

социального, слитые до неразличимости, позволяют естественным образом проецировать опыт телесности на весь предметный мир: «Все символические манипуляции с телесным опытом, начиная с перемещений в символически структурированном пространстве, стремятся навязать интеграцию телесного, космического и социального пространств, мысля их одними и теми же категориями...»⁶ Бурдые проводит различие между телом как универсальной дорефлективной формой человеческого опыта и «образом тела» как субъективным представлением человека о нем. Образ тела — это понятие, регулирующее взаимоотношение человека с другими, с социальной группой и в значительной степени основанное на противопоставлении индивида группе. Это понятие тесно связано с понятием социальной роли и включает в себя свойство дистанцирования Я от тела.

Перечисленные выше подходы далеко не исчерпывают всех современных исследований телесности. Достаточно лишь вспомнить, что психоаналитическая традиция и возникает, можно сказать, как теория телесности. Но даже и без детального анализа всех существующих подходов можно утверждать, что проблема тела имеет аксиологический, онтологический, гносеологический аспекты. Борьба света и тьмы, добра и зла издавна просцировалась на проблему души и тела. Возможность (или невозможность в определенных условиях) познания телесности — это не только возможность самопознания. Если тело понимать максимально широко, определяя его как воплощенность, опредмеченность и как универсальный инструмент опредмечивания, то проблема телесности совпадает со всем корпусом гносеологической проблематики. Проблема знакового обеспечения познавательной деятельности, проблема соотношения чувственного и рационального также являются аспектами проблемы телесности в широком смысле, как чувственно материальной основы познания. «Тело» является и онтологической категорией. Человек обнаруживает себя в мире прежде всего как тело (как организм, как конечную последовательность знаков, как совокупность привычек, эмоций, образов памяти, как особым образом структурированное мыслительное пространство). Если понимать «тело», телесность максимально

⁶ Бурдые П. Практический смысл. — СПб., 2001. — С.150.

широко, как ограниченность человека пространством и временем и формы этой ограниченности, то «телом» в таком специфическом понимании окажется абсолютно все: не только собственно биологическое обеспечение человеческого существования, но и социум, и культура — «неорганическое тело», язык и сама мысль как проявление конечности и ограниченности человеческого духа. Отождествление человека со столь широко понимаемым «телом» лишает смысла само выделение данной проблемы как отдельной проблемы, проблема тела сливается с проблемой человека.

Уже из сказанного видно, что в понимании самой проблемы тела есть несколько аспектов. Прежде всего, тело как несвобода и способ осознания несвободы; тело как граница, отделяющая человека от мира, проблема границ человеческого «тела», возможность осознания себя как тела, внутренняя артикулированность тела, соотношение разного вида «тел» — тела как организма и тела как системы знаков, тела как переживания и тела как мысли, уместность традиционного разговора о «душе» и «теле» в условиях современного дискурса.

Семантически неразложимое бытийное чувство человека, выражающееся в различных формах самообнаружения, требующее подтверждения своей онтологической идентичности, целостности и непрерывности существования, в конечном итоге лежит в основе каждого жизненного проекта. У человеческой мысли нет со смертью примирения, «наше страстное желание не умирать и есть наша действительная сущность», писал М. Унамуно⁷. Представляется, что проблема тела как философская проблема может быть понята только в рамках философии как «жизненного разума», философии, отвечающей на вызовы жизни и не стремящейся возвыситься над жизнью. В таком случае вполне уместно будет говорить о субъекте как носителе этого онтологического чувства. Если для трансцендентального субъекта характерно прежде всего познавательное отношение, то для субъекта жизненного это *отношение бытийной значимости*, которое реализуется в *переживании*. Для «бытийного переживания» (Х.-Г. Гадамер) характерна репрезентация целостности как момента

⁷ Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни. — М., 1996. — С. 30.

бесконечной жизни. «Любое переживание выдвигается из жизненного континуума и одновременно связывается со всей совокупностью собственной жизни»⁸. Переживание, следовательно, связывает ту «относительную» целостность, каковой является живой индивид как носитель бытийного чувства, с целостностью абсолютной, с тотальностью жизни. Жизненная реальность становится причастной к бытийной реальности. «Все конечное — это выражение, изображение бесконечного»⁹. Переживание, следовательно, можно назвать процессом означивания. Вместе с тем, переживание — это «подчеркнутая непосредственность», закрывающая путь рефлексивной деятельности как деятельности, опосредованной мышлением. Тело и есть универсальный способ самообнаружения как знакового, символического отношения к миру. «Тело» в этом смысле есть знаковая структура. Однако не всякая структура, связанная с человеческой деятельностью, является его «телом». Вся культура не является «телом» человека. В этом случае «тело» — весьма условная категория, которую можно заменить на понятие культурного творчества, результата деятельности, социальной роли. Это — «культурные одежды» человека, но не его тело. Тело как знак предполагает неразрывную связь с индивидом, это не условное отношение, от которого индивид может дистанцироваться. «Тело» — это переживание, рассмотренное с точки зрения его семантической структуры.

Р. Барт¹⁰ продемонстрировал, как означаемое переживание (любовь) сливается с означающим (розами), образуя неразрывное единство — знак «розы, напоенные любовью». Я, моя «душа» как бы целиком перемещается в данный момент в любовь. становится любовью, поэтому даря розы любимой, я отдаю ей свою душу, я становлюсь ею. Она с розами в руках есть олицетворение моей любви, она — это я. Отношение означивания обратимо, оно лишено строгой векторности субъект-объектного отношения познавательной деятельности. Очевидно, бытийное переживание как особая знаковая деятельность есть способ отказа от интенциональности человеческой деятельности, попытка возвращения

⁸ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. — М., 1988. — С. 114.

⁹ Там же. — С. 108.

¹⁰ См.: Барт Р. Мифологии. — М., 2000. — С. 237—240.

человека в тотальность жизни. Я в отношении означивания естественным образом становлюсь той, кому дарю эти розы. Все переходы как этапы отношения означивания исчезают из сознания в силу непосредственности переживания как семантической процедуры и в последующей рефлексивной деятельности начинают рассматриваться как причинно-следственные, отношения сходства или родства. Оплакивая смерть близких, я с помощью моего переживания по-новому позиционирую себя в мире. Но знаковый характер такого позиционирования «не замечается» сознанием, поэтому я, онтологизируя свое переживание, могу сказать, что «природа плачет» вместе со мной. Аналогично, тинейджеровское оптимистическое восприятие мира буквально заставляет природу радоваться нашему присутствию в нем: «и солнце ярко светит нам, и лес нам улыбается». Мое тело как переживание задает границы моего Я в мире. Контуры «тела» — это линия слияния означаемого и означающего, линия установления эмоциональных связей с миром. Переживание в своем знаковом выражении как бы вращается в обе стороны: репрезентируя мою «душу», оно срастается с ней и одновременно, «прилипая» к предметам, обстоятельствам, идеям, наделяет их душой. Переживание как тело — своего рода «мгновенная метафизика», разрешающая проблему непрерывности и цельности человеческого существования на дорефлексивном уровне.

Такая функция тела как переживания манифестирует еще один аспект проблемы тела, может быть, основной — тело оказывается тем символическим инструментом, с помощью которого человек надеется решить основную бытийную проблему, проблему непрерывности и цельности своего существования, проблему закрепления себя в бытии, проблему ускользания от небытия. Конечно, речь идет не о достижении бессмертия как приобретения человеческой жизнью качества безусловности, абсолютности. Скорее, можно говорить о поисках выхода в безвыходной ситуации, не о героизме отчаяния, но о «героическом смирении», если можно так сказать. Не сверхчеловеческое противопоставление себя небытию, но умение жить в «конечном», не превращая конечное в бесконечное, относительное в абсолютное, субъективизируя метафизический дискурс, к чему, по мнению М. Хайдеггера, всегда была склонна классическая филосо-

фия. У человека нет органа для познания бытия и небытия в их абсолютных характеристиках. Но хотя он не может «увидеть небытие», не будучи поглощенным им, он может поступить, подобно греческому герою Персею. Никто не мог победить ужасную Медузу Горгону, один взгляд на нее лишил человека жизни. Хитроумный Персей смог отсечь Медузе голову, не глядя ей в лицо. Персей смотрел на отражение Медузы в своем щите. Персей видел не сам ужас, смерть, небытие; он видел *свой взгляд* на ужас; он совершил обходной маневр, найдя для небытия заместителя, способного закрыть нечеловеческое от человеческого взгляда и одновременно представить это нечеловеческое. Древний миф заключает в себе универсальный механизм использования знакового отношения как «бриколажа». К. Леви-Строс считал «метод бриколажа», метод обходного пути универсальной знаковой техникой, позволяющей с помощью бесконечных трансформаций как операций заместительства увидеть земные отражения бытия и небытия, остановить безрассудное стремление человека выйти за рамки конечного. Так, непримиримая оппозиция «жизнь — смерть» замещается другой, представляющей ее в более привычной и «преодолимой» форме: «земледелие — война». Между ними появляется трикстер (медиатор, посредник) — «охота». Охота ведет к смерти одних живых существ, но направлена на поддержание жизни других. Противоречие смещается в сторону и ослабляется еще больше, когда целиком перемещается в сферу охоты: «травоядные (не охотятся) — хищники (убивают, охотятся)». Посредником оказывается «животное, питающееся падалью» (койот, ворон). С одной стороны, они едят животную пищу, с другой — не убивают¹¹.

Техника бриколажа позволяет найти пути к жизненно-значимому разрешению множества мировоззренческих оппозиций и в современной культуре. Причем такой бриколаж может как смягчить и «увести в сторону» оппозицию, так и усилить ее остроту. Реформаторская деятельность Петра I могла быть реализована только при условии почти космического расширения того конфликта, который возник между реформаторскими устремлениями Петра и традиционализ-

¹¹ См.: Леви-Строс К. Структурная антропология. — М., 1983. — С. 201.

мом русского общества. Ряд нарочито провокативных действий Петра (проведение Всешутейших соборов, женитьба на крестнице собственного сына, отказ от отчества) придали ему почти демонический облик, в нем распознавали Антихриста. Достаточно противоречивое значение реальных, вполне земных нововведений смещено от оппозиций «старое — новое», «патриархальное — современное» в сторону оппозиций «добро — зло», «священное — дьявольское». Только страх и трепет перед царем-антихристом, священный ужас, объявивший общество и парализовавший его волю, позволили осуществить столь радикальные реформы.

Возможна и иная логика. Если, например, какое-либо административное ограничение воспринимается возможными исполнителями на фоне оппозиции «свобода — рабство», то эту непримиримую оппозицию можно смягчить и увести в сторону следующим образом: обмен свободы на рабство невозможен, но имеет смысл обменять свободный выбор профессии на материальное благополучие. Хотя связь с исходной оппозицией сохраняется (что есть материальное благополучие как не духовное рабство?), но конфронтация ослабляется. Противоречие совсем исчезает, если производную оппозицию заменить на следующую пару понятий: «свободное время — свободный доступ к материальным и духовным благам». Конфликт полностью снят, обмен эквивалентен: свобода «обменивается» на свободу.

Техника бриколажа открывает возможность для самых разнообразных модификаций телесной «тактики ускользания», которая опирается на «внутрителесную» оппозицию — оппозицию души и собственно тела. Казалось бы, именно преодоление разрыва между материальным и духовным есть главная, скрытая и явная доминанта человеческого существования. Именно слияние материального и духовного и их представителей в человеке — «души» и «тела» — делает достижимым любое человеческое желание, сопротивление материи исчезает, свобода, бессмертие, абсолютная творческая мощь становятся реальностью. В европейской рационализированной культуре можно обнаружить как модели слияния двух начал в человеке (достаточно вспомнить проект «ожившие боги» эпохи Возрождения), так и дуалистические модели человека. Относительная «легкость» появления таких моделей, неукорененность их в человеческой повседневной

практике инициировала и появление многочисленных контраргументов. Если обратиться к современной интеллектуальной литературной традиции, то рассказ В. Пелевина «Фокус-группа» и роман английского писателя Дж. Барнса «История мира в 10-ти с половиной главах» есть демонстрация двух вариантов такого тождества и его последствий. Семеро усопших оказываются в условном месте, где, как им кажется, наконец исполнятся все их желания, поскольку «после смерти каждый человек делается всемогущ», любой «дрейф ума» становится зримым, желаемое тут же воплощается в реальность. Пытаясь артикулировать самые заветные желания, реализация которых и должна составлять то идеальное состояние, которое называется счастьем, участники «фокус-группы» приходят к выводу, что невозможно свести счастье к исполнению какого-то одного желания: «мы не так примитивны.... после чего-то одного всегда хочется чего-то другого... Если как следует подумать, список можно продолжить до бесконечности. Я только одну еду могу полдня перечислять»¹². Решено, что полное и счастье может быть достигнуто только тогда, когда человек получит «все и сразу». Все пространственные и временные ограничения на исполнение желаний сняты. «Душа» — сознание земного, ограниченного, телесного человека — полностью сливается с телом, Но в этот момент жизненный проект каждого из участников фокус-группы обнаруживает свою ограниченность, конечность. Человек остался в рамках своей телесности. Все, что было невозможно в обычных условиях, свершилось в один миг: все возможности разом исчерпаны, все желания реализованы. Небытие, полное исчезновение — логичный итог исполнения желаний всех и сразу, как следствия слияния «души» и «тела». Об этом не предупредил участников коварный модератор — «Светящееся существо». Дж. Барнс рассматривает иную версию послеземного существования как исполнения желаний. Здесь все осуществляется последовательно: счастливчик получает возможность постепенно удовлетворить все свои гастрономические склонности, развить все таланты, полностью реализовать тягу к перемене мест. В данном случае человек получает «все» но

¹² Пелевин В. О. Диалектика Переходного Периода из Ниоткуда в Никуда. — М., 2003. — С. 324—325.

«не сразу». После растянутого на тысячелетия процесса исполнения желаний с героем происходит то же, что и с участниками пелевинской фокус-группы: погружение в небытие. Фактически душа и тело как символы возможного и действительного, свободного и необходимого в человеческой жизни не меняют своего качества — это все те же характеристики земного человеческого существования в его разорванности, противоречивости, несовершенстве, но избавленные от количественных ограничений.

В отличие от неосмотрительности современного сознания, архаические культуры шли по иному пути. «Душа» и «тело» — не две части, две половинки человека, механическим образом соединенные, или же слитые до неразличимости. Оппозиция души и тела существует в некоем континууме. Оппозиция «души» и «тела» как бы бесконечно «растягивала» человеческое бытие, разворачивая постоянно меняющийся спектр проблем. Человек постоянно движется от проблемы к проблеме, никогда не получая окончательного решения, но сохраняя при этом ощущение цельности и осмысленности существования. Леви-Строс показал, что мифологическая Вселенная гармонична и законченна. Мифологическое мышление по-своему экономно: число его элементов ограничено, чувственно-образный компонент в них не отделен от интеллектуального, эти элементы могут выступать как в функции материала, так и инструмента. Поэтому для него характерны бесконечные смысловые трансформации, «оборачивания»: означающее и означаемое меняются местами. Понятие души предполагает как жизненную силу, так и особое духовное начало. Душа не просто связана с телом, но определенная парциальная душа ведаёт каждым органом. Леви-Строс в «Структурной антропологии» описывает, как сложные взаимоотношения души и тела в мифологии южноамериканских индейцев позволяют решить и проблему выхода из болезни, и проблему восстановления целостной картины мира и гармонизации сознания. Болезнь — это разрушение гармонии парциальных душ, это потеря какой-то из душ («пурбы»), это утрата большой связи с некими психическими энергиями («душами»), которые начинают действовать независимо от человека. Но болезнь для мифологического сознания — это не только «личная проблема больного. Эта проблема имеет «космическое»

измерение, поскольку болезнь десимволизирует мир, разрушает его целостность. Для современного человека, пишет Леви-Строс, болезнь — это порождение воздействия внешнего мира, это причинно-следственная связь; для архаического же сознания болезнь — это драма целиком «внутренняя». Это невозможность больного восстановить символические связи Вселенной, это внезапная утрата языка, с помощью которого выражается болезнь как «неизреченное состояние». Сознание больного страдает «от недостатка означаемого»¹³, онтологическое переживание разрушается, сознание отказывается связать себя с болью, болезнью и смертью. Этот разрыв и осознается как похищение души, которая перестает быть центром инициативы, контроля, «жизни» больного, его самоидентификации. Лечение проводит колдун, для которого характерен «избыток означаемого». С его помощью больному возвращается жизненное ощущение целостности мира в его символической явленности. Колдун демонстрирует вписанность больного органа в порядок Вселенной, он как бы многократно увеличивает больной орган и персонифицирует процесс борьбы организма с болезнью: в больном органе ползает аллигатор, осьминог с цепкими щупальцами, там сидят на цепи с оскаленной пастью черный тигр, красный зверь¹⁴. Сам колдун также оказывается как бы внутри больного, сражаясь с силами болезни. Не бессильная страдающая душа противостоит телу, и не немощное тело — миру. Нет тела без души (пусть плененной, затерявшейся) и мира без тела. Больной имеет дело с «телом-душой», внутри которого постоянно меняются соотношения. Человек мифа не сталкивается с небытием, он постоянно подставляет на место противостоящей реальности какой-то модус «тела-души», модус собственного существования как «существования-в-теле». Драма мифологического сознания — это не драма столкновения рационального с иррациональным, логоса с хаосом, свободы с необходимостью — это драма означивания, поиска релевантных означаемого и означаемого, проистекающего в «теле-душе» — противоречивом пульсирующем единстве, которое то растягивается до масштабов Вселенной, то сжимается до отдель-

¹³ См.: *Леви-Строс К.* Структурная антропология. — С. 161.

¹⁴ См. там же. — С. 174.

ного человеческого органа. Дифференциация отдельных ощущений относительна. В хантском фольклоре принято выражение «смотрит-слышит». Могут сливаться воедино ощущение, орган, член тела: «головы-глаза закрыли, спать легли». Не дифференцируются психическая функция и мимика: «память-улыбка»¹⁵. То тело сливается с душой в каком-либо органе, то душа концентрируется в какой-то точке тела, противопоставляя себя другим его частям. Человек в таком мире всегда находится в рамках известного, осмысленного; он опирается то на одну, то на другую сторону оппозиционного отношения как точку опоры в данный момент. Рассмотрение противоречивости, оппозиционности, пронизывающей всю человеческую культуру, как универсального средства означивания до XX века встречается не часто. В одной из притч о носителе суфийской мудрости мулле Насреддине рассказывается, что ученик попросил его показать, как выглядит то, что относится к иной реальности, например райское яблоко. Учитель показал ему гнилое яблоко. Наша способность судить об аде и рае, о бытии и небытии основывается исключительно на знании предметов земного мира. Даже пытаясь судить об абсолютном, мы оказываемся запертыми в кругу относительного.

Представления о теле-душе как универсальном отношении означивания явно ослабевают с усилением рефлексивного момента в человеческой культуре. «Душа» уже не может плавно концентрироваться в той или иной точке тела, жестко дифференцированном в сознании на части-органы. Тело как инструмент означивания превращается в объект маркировки. Тело не может стать Вселенной, а Вселенная не уместается в теле. Процедура уменьшения-увеличения тела, преодоления границ между телом и вещами становится невозможной. Правда в повседневности, в «немом опыте тела» человек выходит за рамки своего ограниченного в пространстве и времени физического тела. Позы, жесты, движения вписывают индивида в социальный космос. Собственно, предпосылкой выхода человека за рамки собственного тела является вся человеческая культура — своеобразный протез, или, как сказал классик, «неорганическое тело». И если тело утратило свою функцию ускользания от небытия, то функ-

¹⁵ См.: Сказки народа ханты. — СПб., 1995.

ция забвения бытия с помощью возникновения призрачных псевдо-тел усиливается. Можно сказать, что и привычная хаотичность повседневности, и тотальный характер мировоззренческих построений недавнего прошлого лишили тело его основной функции как символического инструмента ускользания от небытия. Поле деятельности для «тела» открывает не создание новой мифологии, но воссоздание сознанием структур жизненного мира.

Е. В. ТЕРЕЩЕНКО

ДИАЛЕКТИКА ВОЗМОЖНОГО КАК СОДЕРЖАНИЕ ЦЕННОСТНОГО КОНФЛИКТА В ФИЛОСОФИИ СЕРЕНА КЬЕРКЕГОРА

Господь говорит каждой любящей душе: Я был ради вас человеком, если вы не станете ради Меня богами, то будете не справедливы ко мне.

Мейстер Экхарт.

ЦЕННОСТНЫЙ конфликт (далее — ЦК) и его разрешение имплицитно представляет собой ту универсальную проблему, которая является предметом нравственной рефлексии с момента возникновения этики¹, однако артикуляция и экспликация этой проблемы как таковой происходят только в современной философии: понятийный аппарат, адекватный проблеме, разрабатывает в своей «Этике» Н. Гартман, используя такие формулы, как «мораль-

¹ Определение ЦК в качестве основной проблемы философской этики следует из того, что понимается в качестве ее основного предмета, а это — поиск оптимального способа координации, подчас конфликтных взаимодействий морали и нравственности, то есть общественной и индивидуальной нравственной жизни. Таким образом рассматривает этику Т. Адорно в своих лекциях по философии морали, понимая нравственность как цель индивидуальной морально-экзистенциальной духовной динамики, а мораль как систему исторически обусловленных социокультурных норм, которые носят репрессивный характер. Исходя из этого, он делает вывод что главная проблема философии морали — «отношение между особенным, между особыми, частными интересами, поведением отдельного человека как особенного существа и общим, которое противостоит особому» (Адоно Т. Проблемы философии морали. — М.: Республика, 2000. — С. 24), иными словами, разрешение конфликта коллективных и индивидуальных ценностей.

ный конфликт», «антиномика ценностей», «ценностные противоположности». Второй раздел второй части «Этики» полностью посвящен проблеме, которую Гартман обозначил как «наиболее общие ценностные противоположности». Тем не менее актуализация проблемы столкновения разных ценностных сфер бытия происходит уже в классической немецкой философии: антропологический поворот в истории философии, совершенный И. Кантом, по сути, является оформлением нового дискурса в сфере аксиологии: именно Кант ввел в употребление само понятие антиномии. Решительно разделяя две бытийные сферы — природу как царство необходимости и сферу духа (к ней сущностно принадлежит человек) как царство свободы, — он углубляет понимание антиномии природного и нравственного, сформулированной уже философами-софистами, в качестве антиномии природного и ценностного и закладывает теоретический фундамент, делающий возможным характерное для философии XX века освобождение этики от детерминации онтологией². При этом, с одной стороны, Кант — представитель классического философского дискурса, поскольку содержанием ЦК в его философии является столкновение сущего и должного; с другой стороны, именно его гносеология, одним из важнейших открытий которой является идея множественности субъекта познания, становится трамплином для развития новой философии с характерной для нее разработкой онто-

² Философию Канта и в более общем смысле можно рассматривать, как отправную точку в развитии основных направлений философии XIX—XX веков. Так, например, идея ограничения познавательных притязаний чистого разума — основной принцип теоретического познания (подобная идея присутствует уже в трудах философов Нового времени — например, Локка и Декарта) — в позитивизме О. Конта трансформируется в радикальный призыв устранить метафизику из сферы философских интересов. Утверждение автономности ценности от эмпирической действительности, ее «внеприродность» находит свое продолжение в утверждении Ницше, что ценность обретается вне сферы добра и зла (поскольку их определение эмпирически детерминировано), не говоря уже о том, насколько близки экзистенциальные учения идее ноуменального индивида. Более того, полагая в основу эстетического познания принцип удовольствия-неудовольствия, Кант предвосхищает открытие сублимации Фрейдом.

логии на основании крайне материалистических установок, а этики — на крайне идеалистических. При этом специфическим для нее пониманием содержания ЦК становится столкновение сущего и возможного.

Смена парадигмы мышления определяет изменение, которое происходит в понимании противоречия действительности и возможности. В классической диалектике Гегеля возможное — это всего лишь диалектический момент действительности, понимаемой в качестве «ставшего непосредственным единства сущности и существования, или внутреннего и временного»³. При этом онтологический статус его незначителен и определяется моментом необходимости, степенью его присутствия в той или иной возможности: «Возможно ли нечто или невозможно, это зависит от содержания, то есть от тотальности моментов действительности, которые в своем раскрытии обнаруживают себя как необходимость»⁴. Иными словами, возможность детерминирована причинно-следственными отношениями так, что невозможное как предельное проявление абстрактной возможности лишается статуса необходимого, и тем самым признается недействительным в том специфическом смысле, который можно вывести из утверждения Гегеля, экспликация которого представляет собой всю его философскую систему: «То, что разумно, то и действительно, и что действительно, то и разумно». Об этом можно судить хотя бы по следующему рассуждению Гегеля:

Возможность кажется на первый взгляд представлению более богатым и полным определением, а действительность, напротив, более бедным и ограниченным. Говорят поэтому: все возможно, но не все, что возможно, также и действительно. На деле, то есть согласно мысли, действительность есть более широкое определение, ибо она как конкретная мысль содержит в себе возможность как абстрактный момент...

...Обыкновенно говорят, что возможность состоит в мыслимости. Но мышление в этом словоупотреблении означает лишь понимание содержания в форме абстрактного тождества. Так как всякое содержание может быть облечено в эту форму и для этого требуется лишь, чтобы это содержание было вырвано из тех от-

³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. — Т. 1. Наука логики. — М.: Мысль, 1974. — С. 312.

⁴ Там же. — С. 317.

ношений, в котором оно находится, то наиболее абсурдные и бессмысленные вещи могут рассматриваться как возможные. Возможно, что сегодня вечером луна упадет на землю, ибо луна есть тело, отделенное от земли, и может поэтому так же упасть вниз, как камень, брошенный в воздух...

...Разумные, практичные люди не дают себя обольщать возможным именно потому, что оно только возможно, а держатся за действительное, но, разумеется, понимают под последним не только непосредственное налично-существующее. В повседневной жизни нет, впрочем, недостатка во всякого рода поговорках, которые справедливо выражают пренебрежительное отношение к абстрактной возможности. Так, например, говорят: лучше синицу в руке, нежели журавля в небе⁵.

Обращает на себя внимание отождествление определений разумный и практичный (поскольку в соответствии с грамматикой русского языка только в этом случае определения разделяются запятыми как однородные), что неслучайно, поскольку в немецкой философской традиции само понятие действительности связано с понятием действительности, будучи переводом латинского *actualitas* («действенность»)⁶. Гегель, продолжая традицию объективного идеализма Платона, осуществляет синтез понимания действительности через средство истинности (античная традиция) с собственно немецким. Получается, что истинно то, что действительно. Само идеальное, то есть разумное, есть необходимое⁷ по отношению к материальному миру. Необходимость, укорененность

⁵ Там же. — С. 316.

⁶ См.: Философский энциклопедический словарь. — М.: ИНФРА-М, 2002. — С. 127.

⁷ Подобный вывод неизбежен для сочетания субстанциализма и панлогизма как такового: например, для Спинозы в Боге, отождествленном с природой, возможное есть необходимое так же, как необходимость есть свобода: «Возможное и случайное — это иллюзии нашего сознания, возникающие из-за незнания нами необходимых причин», — так комментирует Ю. В. Перов (*Перов Ю. В. Метафизика и этика Спинозы // Спиноза Б. Этика. — СПб.: Азбука, 2001. — С. 19*) следующие утверждения Спинозы: «Все, говорю я, существует в Боге, и все, что происходит, происходит по одним только законам бесконечной природы Бога и вытекает из необходимости его существования» (*Спиноза Б. Этика. — СПб.: Азбука, 2001. — С. 66*) и «Модусы суть не что иное, как состояние атрибутов Бога» (там же. — С. 77).

в причинно-следственных связях, определяет степень абстрактности возможного.

Для новой философии, в частности для экзистенциализма, подобная градация (конкретно-возможное, абстрактно-возможное) проблематична, поскольку принципиально изменяется понимание действительности и того отношения, в котором к ней находится индивид. Экзистенциальное сознание — это сознание субъективирующее (не случайно наиболее адекватным выражением экзистенциалистских идей становится форма художественного текста, в которой значительно выше, чем в дискурсивных текстах, степень присутствия личности автора). Принципиальным философским интересом становится индивидуальное бытие — экзистенция. Экзистенциальное существование — это и есть то наличное бытие, для определения которого Гегель использует слово *Dasein* и которое дискредитируется им как «представляющее собой частью явление и лишь частью действительность»⁸. В этом смысле в экзистенциализме оно и противопоставляется возможности как существование, предшествующее сущности, ибо сущность — это всего лишь возможность. Человек, исходя из этого, есть проект собственной личности как специфической системы координат, в соответствии с которой данная личность позиционирует себя по отношению к объективной действительности (хотя не будет преувеличением сказать, что в Новой философии, генетически связанной с трансцендентальным идеализмом Канта, единственная доступная сознанию индивида действительность — это он сам). Этими координатами, каналами связи между субъективирующей экзистенцией и миром объектов, являются ценности, своей субстанцией имеющие целеполагание⁹, то есть реализацию возможностей, степень абстрактности которых определяется — вплоть до преодоления всех причинно-

⁸ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — Т. 1. Наука логики. — С. 89—90.

⁹ Может возникнуть возражение, что целеполагание обнаруживает себя только там, где есть практическая деятельность, однако содержанием понятия практики как раз и является процесс реализации определенных ценностей, даже если этой ценностью является недеяние даоса, если определять даосизм прежде всего как духовную практику. Устранение индивидуальной воли — это тоже практика.

следственных отношений — общемировоззренческими установками личности. Возможность приобретает ценностный характер и онтологически возвышается над действительностью, поскольку сущностным отличием человека является способность самотрансцендирования — этим человек отличается от животного или вещи, частной формой которого является предельно абстрактная возможность, или «невозможная возможность», подобная Богу человеческого духа в философии Августина Аврелия. В этом смысле полемику Кьеркегора, стоящего у истоков Новой философии, с Гегелем можно свести к вопросу о том, что первично: синица в руке или журавль в небе?¹⁰ «Невластный бог» выбирает последнее, ибо это единственный для человека способ быть человеком. Поэтому влюбленный пастух позволяет обольщать себя невозможной любовью принцессы.

В философии Кьеркегора сущее и *невозможное* представляют собой два онтологических полюса, в диалектическом движении между которыми реализует себя экзистенциальная личность. Возможность в качестве онтологической детерминанты использовалась и в предшествующей Кьеркегору философии, например Аристотелем в «Первой философии» как бесконечная потенциальность материи и Николаем Кузанским в трактате «Об ученом незнании» как бесконечная потенциальность Бога: «...Абсолютная возможность в Боге есть Бог, и вне его возможное не существует»¹¹. Само познание «первых принципов», согласно Аристотелю, есть познание возможностей, поскольку они предшествуют той действительности, которую они делают возможной. Кьеркегор же, применяя возможное прежде всего к ценностной проблематике, использует его в таком плане впервые и весьма специфически: его интересует не столько возможное, сколько невозможное, таким образом, возможность рассматри-

¹⁰ Фундаментальное различие — Гегель: идеальное необходимо, поэтому Бог, в терминологии Гегеля нет более конкретной идеи, чем идея Бога, что исключает всякое сомнение в его бытии, что значительно упрощает жизнь индивида — в ней не остается места отчаянию; Кьеркегор глубже: само понятие абсурда, который движет веру, проистекает из сомнения в разумности действительности, в том, что действительное действительно.

¹¹ Кузанский Н. Об ученом незнании. — СПб.: Азбука, 2001. — С. 204.

вается отнюдь не в качестве гипотетического, потенциальности Бога (в ее пантеистической транскрипции) или материи, возможность отождествляется с чудом в его религиозном понимании, прежде всего как преодоление причинно-следственных отношений.

1. Диалектическая сущность возможного. — Демаркация диалектики действительного и диалектики возможного. — Содержание ценностного конфликта в новой философии

В классической диалектике в противоречии действительного и возможного последнее слово остается за действительным: возможное, пишет Гегель, это всего лишь то, что может быть, а может не быть, сама возможность — это результат причин и следствий, и если это конкретная возможность, то она разумна и необходима. То есть *почти* непосредственно действительна. Сама действительность здесь — это возможность в снятом виде. Таким образом, рассматривая диалектический конфликт возможного и действительного в традиции Гегеля, следует понимать, что фактически речь идет о диалектике действительного, поскольку возможность рассматривается в качестве не более чем диалектического момента, присутствующего в действительности.

Однако изменившееся понимание действительности в новой философии, как это было продемонстрировано выше, позволяет говорить о том, что в новой философии, в частности в экзистенциализме, онтологический статус возможного значительно повышается в силу того, что изменяется аксиологическое содержание необходимого: в экзистенциализме оно определяется исходя из субъекта и является необходимым субъективного способа координации сознания по отношению к объективной действительности. У каждой экзистенции своя перспективная необходимость.

В катастрофическом бытии материального мира, катастрофичность которого для сознания — это прежде всего бытие мира по принципу материалистического детерминизма (если человек падает с шестнадцатого этажа, он не летит, а падает и не приземляется, а с необходимостью погибает), человек — личность — творческое сознание возможно толь-

ко как «невозможная возможность» материального мира. В экзистенциализме человек (индивид), который есть прежде всего существование, представляет собой практически невозможный проект собственной личности (в силу того, что человек практически всецело детерминирован природной необходимостью). Быть личностью значит обречь себя на вечную Голгофу самоиспытания творчеством — излишне говорить, что понимание творчества здесь, естественно, не ограничивается творчеством художественным¹² (попытка его универсального определения: «преодоление феноменального мира»).

На основании разделения понимания действительности в классической диалектике и экзистенциализме неизбежен отказ от классической классификации разновидностей возможного как реально-, конкретно-, абстрактно- и пр. возможного¹³, что связано прежде всего с отказом от гегелевского понимания действительности, стоящего на платформе объективного идеализма. Для данного исследования более продуктивным представляется следующее понимание возможного, позволяющее осуществить переход от диалектики действительного к диалектике возможного.

Итак, в каждой возможности присутствует вероятная невозможность. Эта вероятность и составляет диалектическую невозможность данной возможности. Например, возможность того, что Михаил Александрович Берлиоз после абрикосовой на Патриарших прудах зайдет к себе на Садовую, а потом в десять часов вечера будет председательствовать на

¹² Показательно в этом смысле обращение Камю к судьбе артиста в эссе «Миф о Сизифе» (гл. «Театр»): быть артистом значит проигрывать все роли как реально прожитые возможности. (Философия возможности и философия сознания — сознания как внутреннего его содержания, — можно заметить, коррелирующиеся направления исследований в новой философии; более того, культура постмодерна как игровая — «поиграем в то, что могло бы быть», «поиграем с тем, что уже есть в культуре», — это культура возможного, обольщающего, вопреки Гегелю, сознание, — культура, в которой принцип самоуглубления становится художественным принципом; например, «поток сознания» Джойса, «Модель для сборки» Кортасара; можно сделать вывод, сознание, вывернутое наизнанку, — один из основных мотивов прозы постмодерна).

¹³ См.: Шентулин А. П. Категории диалектики. — М.: Высш. шк., 1971.

собрании в МАССОЛИТЕ беспорна. Гегель бы сказал, что это вполне конкретная возможность. Однако все, кто читал роман Булгакова, знают, каким образом не суждено было осуществиться этой беспорно «конкретной» возможности. При определенных условиях даже при наличии в содержании возможности вероятной невозможности она может стать действительной (в смысле налично-данной). Помимо этого, существует иная разновидность возможного, которая может быть мыслима как действительное, но которая фактически никогда не сможет реализовать себя как действительное в объективном плане. Такова возможность возникновения человека из воздуха: «И тут знойный воздух сгустился перед ним, и соткался из этого воздуха прозрачный гражданин престранного вида»¹⁴. Данная невозможность выступает не только как диалектический момент в понимании возможности, но и более того — как разновидность возможного. Минимальная вероятность возможности делает ее потенциальной не-возможностью. От абстрактной возможности Гегеля ее отличает то, что данная не-возможность рассматривается совершенно вне всяких причинно-следственных связей: если содержательно абсурдное доказательство того, что луна упадет на землю формально возможно¹⁵, то доказывать бытие химеры даже с формальной точки зрения, по меньшей мере, проблематично; ни при каких условиях она не может стать действительной, хотя и может при определенных предпосылках как действительная мыслиться. Диалектическое присутствие невозможного в возможном и составляет, таким образом, диалектику возможного. На основании определения диалектики возможного представляется продуктивным для данного исследования отказаться от допускающего различия понятия «действительное» в пользу понятия «сущее», содержанием которого является то, что существует, наличествует. Соответственно *возможное* — это то, что при определенных условиях становится сущим. *Невозможное* — то, что

¹⁴ Булгаков М. Мастер и Маргарита // Булгаков М. Романы. — М.: Худ. лит., 1988. — С. 387.

¹⁵ «Возможно, что сегодня вечером луна упадет на землю, ибо луна есть тело, отдаленное от земли, и может так же упасть вниз как камень, брошенный в воздух» (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — Т. I. Наука логики. — С. 316).

в качестве действительного может только мыслиться; то, что может стать действительным только в результате чуда; ценностно-оценочная характеристика невозможного — абсурд.

Отказ от диалектики действительного носит также аксиологический характер. Специфически понимаемая Гегелем «разумность» действительного представляет собой, по сути, не что иное, как онтологизацию ценностей по принципу онтологического монизма, прежде преодоленного Кантом и затем — в плюралистической онтологии Гартмана. Ценности как выражение цели Абсолюта, единственно возможной цели истории человечества, исключает в принципе возможность ЦК, так как то, что ему радикально противоречит (это важное уточнение для понимания содержания ЦК: конфликт — это все-таки нечто большее, чем диалектическое единство и борьба противоположностей), объявляется недействительным. Плюралистическая онтология, напротив, допускает множество конкурирующих неравноценных, но равно возможных целей. На этом основывается связь онтологической категории возможного с ценностной проблематикой.

Исходя из этого концептуальная эволюция содержания ЦК укладывается в следующую схему, включающую два этапа и три возможные модели ЦК:

I. 1. сущее — должное, где с необходимым отождествляется сущее, а должное рассматривается в качестве безусловных идей, имеющих регулятивный характер (Кант);

II. 2. сущее — возможное, где качество необходимости распространяется на возможное, поскольку сущее как необходимое при определенных условиях включает в себя возможное (экзистенциализм);

3. сущее — невозможное, где с необходимым отождествляется невозможное (философия абсурда).

Процесс трансформации $I \Rightarrow II$ определяется отказом от системы онтологизированных бинарных оппозиций ценностного характера (возможное включает в себя должное), что устраняет сферу применения категории должного и позволяет осуществить переход от первой модели ЦК ко второй и третьей, наличие которых обусловлено диалектической, как было показано, сущностью возможного. Соответственно содержанием ЦК в новой философии являются обе модели II этапа: 1 — содержанием ЦК в экзистенциализме, поскольку обретение сущности экзистенцией при

определенных условиях все-таки возможно; 2 — содержанием ЦК в «философии невозможного», представленной Ницше (возможное как потенциально действительное и потому необходимое — концептуальное ядро перспективизма, берущего начало в философии Ницше: в аксиологическом плане это идея переоценки ценностей, а также идея Сверхчеловека, способного своей волей и творческим воображением непрерывно созидать новые ценности, тем самым вращая колесо бытия и отбрасывая как уже действительные, осуществленные и потому отжившие едва наметившиеся очертания новых истин; Сверхчеловек — это тотальная устремленность в перспективу, необузданная реализация своей потенциальности — абсолютная возможность, невозможная для человека как такового) и Кьеркегором, в философии которого *стремление к невозможному вполне обоснованно может рассматриваться в качестве фундаментального экзистенциала, то есть способа человеческого существования (каковыми у Хайдеггера являются страх, забота, заброшенность и пр.), конституирующего действительность всякой единичной экзистенции при переходе от существования к сущности, а следовательно, выступает для нее в качестве необходимого.*

2. Диалектика и онтология возможного в философии Серена Кьеркегора

Возможное как принципиальный философский интерес — неотъемлемый атрибут экзистенциализма, и именно экзистенциалистское понимание возможности складывается в творчестве Кьеркегора, определившего свой метод философствования как «диалектическую лирику». Возможность выступает и как экзистенциал, и как категория, поскольку включает в себя объяснительный потенциал, а диалектическая сущность возможности позволяет Кьеркегору придать ей прежде всего аксиологический статус. Как это будет продемонстрировано ниже, Кьеркегор активно использует обе модели ЦК, включающие возможность, однако определяющим для его философствования является третья модель, включающая столкновение сущего и невозможного. И это принципиально важно для понимания его творчества, в котором этика невозможного впервые занимает место центральной философской проблемы.

Для того чтобы проанализировать специфику экспликации ЦК Кьеркегором, необходимо иметь в виду следующее.

1. Будучи прежде всего религиозным философом, Кьеркегор очень близок Канту в своем понимании личности как синтеза конечного и бесконечного; в основе его этики также лежит принцип автономии.

2. На основании этого датский философ определяет фундаментальные категории экзистенциальной философии: экзистенция, свобода, выбор; вводит в философский дискурс понятие личности вместо абстрактного «субъекта познания», а также определяет абсурд в качестве экзистенциала. Абсурд и «открытый» Кьеркегором феномен демонического являются центральными понятиями в его онтологии и философской антропологии.

3. Проблема ЦК, который имплицитно рассматривается как противостояние сущего, по сути, является частным проявлением диалектического столкновения частного и единичного: обращение к проблеме ЦК требуется Кьеркегору, чтобы решить основную задачу его философствования — отстоять личность перед тотальностью всеобщего¹⁶.

Этому способствует характерное для его творчества разделение и противопоставление *этического* и *религиозного*. Последнее в мирозерцании Кьеркегора отождествляется не только с *подлинно нравственным* бытием, но и с *подлинным царством свободы*. Так, в произведении «Болезнь к смерти» Кьеркегор описывает процесс духовной динамики, необходимый для прорыва в царство свободы и включающий в себя несколько этапов:

1) отчаяние, к которому приходит человек, руководствующийся в жизни принципом наслаждения: без этого отчаяния невозможно духовное развитие¹⁷;

¹⁶ Показательна одна из дневниковых записей философа: «Толпа» — вот главный сюжет моей полемики» (цит. по: Серен Кьеркегор сам о себе в изложении Петера П. Роде. — Екатеринбург: Урал LTD, 1998. — С. 350).

¹⁷ «Только дошедший до отчаяния ужас развивает в человеке его высшие силы», — записывает Кьеркегор в дневнике (цит. по: *Болдырев Н.* Единственный // Серен Кьеркегор сам о себе в изложении Петера П. Роде — С. 428).

- 2) мучительное переживание этого состояния;
- 3) умиротворение и неистощимая вера как результат осознания невозможности счастья в земном мире;
- 4) устремленность обрести его в трансцендентном, обрести возможность невозможного в Боге.

Соответственно Кьеркегор описывает три типа личности:

1) *эстетика* — человека, смысл жизни которого сводится к смене разнообразных ощущений и утолению жажды наслаждения;

2) *этика* — раба долга и социокультурных норм в сфере морали;

3) *«рыцаря веры»* — религиозную личность, нравственно автономную и принадлежащую сфере подлинной духовной свободы. Все эти типы определяются в их отношении к невозможному.

Таким образом, разграничение сфер и бытия, и познания, подобное разграничению сфер применения несводимых друг к другу познавательных возможностей (способности суждения, чистого и практического разума) в философии Канта, производится исходя из степени реализации в них экзистенциала невозможного. Соответственно эти три автономные сферы суть эстетическое, этическое и религиозное бытие. Новая шкала ценностей определяется столкновением этих трех сфер: 1) сущего, отождествляемого с эстетическим; 2) возможного, отождествляемого с этическим, поскольку должное является частной формой возможного и 3) невозможного, отождествляемого с религиозным. Таким образом, диалектика Кьеркегора фактически сводится к диалектическому оперированию вероятностной сущностью возможности. Вот почему в его творчестве используются обе модели ЦК, включающие возможность: противостояние сущего и возможного — это столкновение двух сфер бытия, характерное для сознания этика и эстетика. Противостояние сущего и невозможного — столкновение двух сфер бытия, характерное для сознания рыцаря веры.

Демаркация возможного и невозможного в творчестве Кьеркегора основывается на артикуляции категории абсурда — точнее, на определении бытийной сферы невозможного с помощью экспликации категории абсурда, который проявляет себя амбивалентно.

3. Конфликт сущего и возможного. — Негативный абсурд как трагедия эстетизма

Одним из способов разрешения конфликта сущего и возможного, является выбор в пользу сущего, иными словами панэстетизм — теодицея от эстетики, которая тем не менее не спасает личность от трагического мироощущения. Ответить на вопрос, в чем заключается трагедия эстетизма, значит ответить на вопрос, почему в сознании эстетической личности традиционная формула нравственного выбора «или-или» («абсолютное добро, абсолютное зло»), трансформируется в формулу тотального эстетизма: «или-или — все равно» (П. П. Гайденко). На этом же пути попытаемся дать объяснительную интерпретацию феномена демонизма.

Прежде следует определиться, откуда вообще возникает необходимость подобного противопоставления и почему необходим этот выбор, неизвестный античному миру с его идеалом калокагатии, идеалом объективного совпадения, взаимоотождествления истины, добра и красоты? В историческом плане идея чувственной красоты в ее причастности к материальному началу начинает рассматриваться радикально противоположной идее абсолютного добра с воцарением христианства. В предыстории христианства подобное понимание имеет место в неоплатонизме и манихействе. Затем в эпоху Возрождения совершается гуманистическая попытка нейтрализовать это противостояние, но, к сожалению,

...гуманисты и оглянуться не успели, как «целостный индивид» обернулся, с одной стороны, своеобразным «декадентством», утонченно-чувственным, нервным, почти гофмановским эстетизмом, выразившемся в маньеризме, а с другой — заурядным буржуа, который, вместо того чтобы без принуждения, радостно, играя и наслаждаясь, следовать «разумным законам добра», не замедлил отождествить это добро с пользой, а свою разумную природу — с природой чувственной¹⁸.

В эпоху Просвещения Кант дает последовательную аргументацию невозможности отождествления добра и красоты и необходимости разумной координации теоретической и эсте-

¹⁸ Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. — М.: Республика, 1997. — С. 103.

тической деятельности, нейтральных к ценности добра: единство истины добра и красоты невозможно, поскольку нравственное, познавательное и эстетическое начала в человеке («множественность субъекта познания») не складываются в целостную систему деятельности сознания и порождают антиномии, делающие человека проблемой для самого себя. Наиболее ярко антиномичность проявляется при попытке подвести под один основополагающий закон эстетическое и нравственное познание. При этом Кант, в своих философских интересах всецело пребывая в сфере теории, как и Кьеркегор, выдвигает радикальное требование: приоритет нравственного долга в *практической* сфере. И вот возникает парадокс: в философии Канта долг выполняется во имя всеобщего, в философии Кьеркегора — во имя частного, индивидуального, что подчас заставляет сомневаться в радикальности его требования¹⁹. Это сопоставление дает возможность сделать следующие выводы: во-первых, очевидно, что, обращаясь к ценностной проблематике, Кьеркегор не впервые в истории философии ставит проблему несовпадения различных ценностных систем, и, во-вторых, именно его экзистенциальный тип философствования позволяет максимально приблизиться к артикуляции проблемы ЦК.

Различие в фундаментальных философских основаниях, делающее проблематичным установление генетической связи между этикой Кьеркегора и этикой Канта, заключается в том, что 1) Кант решает познавательные задачи, связывая понятия чувственности и красоты с умозрительно-теоретической сферой философии, само же экзистенциальное философствование исключает как таковую возможность умозрительного философствования; 2) Кант в принципе не использует категорию возможности: этика Канта определяется разделением сущего и должного; 3) диалектическое оперирование понятием возможного в философии Кьеркегора требует артикуляции принципиально нового для философии понятия — абсурда. При этом диалектику возможности в философии Кьеркегора определяют такие аспекты экзистенци-

¹⁹ Следует оговориться, что последовательное разделение Кьеркегором сфер этического и эстетического и демонстрация последствий их отождествления («Дневник оболыстителя») отнюдь не означает того нравственного ригоризма, который присущ этике Канта.

альной философии, как 1) *экзистенциальное определение эстетического* и 2) *понимание свободной воли*.

1. Диалектическая лирика Кьеркегора позволяет сделать однозначный вывод: «и-и» (отождествление этического и эстетического) невозможно так же, как невозможно взаимопроникновение двух разнородных экзистенциальных сфер, — эстетическое развитие остается эстетическим, этическое — этическим, и осуществляться они должны не в ущерб одно другому, что, очевидно, сближает Кьеркегора и Канта, но в то же время Кьеркегор не знает философских противоречий последнего (в «Критике способности суждения» а) проблематична аналитика познавательной структуры эстетического суждения; б) проблематично понимание красоты в искусстве; в) не разрешена проблема возможности всеобщности эстетического суждения, а это порождает ряд затруднений при определении предельных оснований противопоставления нравственного и эстетического, на котором настаивает Кант²⁰), поскольку для Кьеркегора эстетика — это прежде всего способ *действовать*, то есть такое отношение к действительности, которое утверждает примат принципа удовольствия над принципом долга не в сфере дискурсивного теоретического мышления, а в единстве акта-деятельности и его исторического бытия.

2. Нравственный выбор экзистенциальной личности лежит не в сфере разумного, а в компетенции воли: «акт выбора совершается, по Кьеркегору, не с помощью разума человека; разум не выбирает, он вообще не в состоянии противопоставлять противоположности, он может их лишь примирять. Акт выбора — это волевой акт. Вся трудность в рассмотрении этого вопроса, по Кьеркегору, происходит от смешения мышления и свободной воли — этих двух совершенно противоположных человеческих способностей. Для мысли нет непримиримых противоположностей, свобода же

²⁰ См.: Терещенко Е. В. Ценностный конфликт и его специфическое понимание в экзистенциальной философии Серена Кьеркегора // Актуальные проблемы гуманитарных, социологических и технических наук: Межвузовский сборник научных и научно-методических трудов. Вып. 3. — М.: МГИУ, 2004. В данной статье осуществлен детальный анализ выше названных противоречий, обнаруживаемых в эстетике Канта.

воли, напротив, выражается в исключении одной из противоположностей»²¹. Таким образом, мышление полагается экзистенциализмом как нечто неразрывно связанное с действием, а воля — предельным основанием бытия. Иначе и быть не может в силу того, что сама ценность обладает эмоционально-волевой природой. Так актуализируется понятие экзистенциальной свободы: не следовать этической норме, а выбирать, а если выбирать не из чего, то творить заново — такова, например, предельная установка в философии активизма Ж.-П. Сартра. Для Кьеркегора это возможно только в религиозном плане, так как этическая личность всего лишь *следует* этической норме, а не избирает ее и не создает. Вслед за разделением сфер познания Кьеркегор проводит разделение сфер бытия внутри трансцендентального мира так, что каждая отдельная экзистенция не может пронизывать их в каждое отдельное мгновение своего бытия — ей нужно непрерывно выбирать между ними. В философии же Канта о подобном выборе не может идти и речи: в теоретическом плане гносеология остается гносеологией, эстетика остается эстетикой, этика этикой. Философия Канта — для тех, кто размышляет о мышлении, а не живет. По другому пути идет Кьеркегор. «Субъективность», а значит, склонность, в экзистенциальном плане неизбежна, так как носителем ценностей являются личности, поэтому Кьеркегор, на полвека опередив Ницше, использует прием, который В. Визгин в статье «Ницше глазами Делеза» определяет как формирование «концептуальных персонажей»²². Теоретиче-

²¹ Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. — С. 139.

²² «...Концептуальный персонаж, по Делезу, это — концептосозидающее “Я” философа. Дионис, Ариадна, Тесей — только некоторые, но очень важные для Ницше “концептуальные персонажи”... Это — специфические герои философского мышления, которых философ формирует и ставит между своим “Я” (в какой-то степени совмещая поставленное с самим собой) и своими текстами. Их специфически философская значимость в том, что они служат матрицами, генераторами или носителями понятий, в которых Делез видит специфику философии по отношению, скажем, к науке или искусству. Иными словами, понятия, конструируемые философами, “обслуживаются” личностно значимыми “носителями”» (Визгин В. Ницше глазами Делеза // Вопросы философии. — 1993. — № 4. — С. 47).

ский анализ панэстетизма осуществляется с помощью таких концептуальных персонажей, как Йоханнес и морское чудовище. Такими же концептуальными персонажами являются ветхозаветный Авраам и влюбленный пастух. Все они, как это будет показано далее, связаны отношениями двойничества.

Итак, подведем итог. Нравственная рефлексия Канта и Кьеркегора представляет собой два различных исторических типа философского мышления: категорический императив Канта представляет собой искусственно сконструированный разумом механизм общественного регулирования, так как генетически связан с рационализмом эпохи Просвещения и его установкой на осуществление «договора» между общим и частным в сфере этики, а Кьеркегор во главу угла ставит принципиальный для всего последующего экзистенциализма вопрос о ценности *индивидуального* бытия: «рассудок по своей природе слеп к ценностям, он исторически сложился как таковой, а ценности и являются именно тем, что делает вещи познаваемыми данностями и приводит в движение жизнь»²³. И этот поворот в сторону ценностного определения бытия приближает Кьеркегора к артикуляции проблемы ЦК, одной из форм которого является столкновение сущего и возможного, непрерывное несовпадение, болезненное трение двух сфер бытия, высекающее искру inferнального демонизма.

Казалось бы, иррациональный, феномен демонизма поддается рациональной интерпретации, если при попытке его объяснения обратиться к диалектике возможного. Дело в том, что в этом столкновении Кьеркегор использует только положительное содержание возможности, то есть ее потенциальную осуществимость, а возможное как потенциально осуществимое легко приравнивается к сущему, действительному. Возможное как возможное отождествляется с сущим. Эстетик в своей жажде новых ощущений движется по замкнутому кругу: его экзистенциальная интуиция подсказывает ему, что бытие этической личности являет собой, быть может, еще в большей

²³ См.: Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному.

мере псевдобытие, поскольку бытие этика — бытие по принципам здравого смысла, который детерминирует этические нормы²⁴. Конфликт подменяется псевдоконфликтом. Эстетик отчаивается, но это отчаяние бесплодно, поскольку не позволяет ему осуществить прорыв в более высокую бытийную сферу. Его выбор лежит между сущим и сушим, и, стремясь вырваться из обыденности, он еще глубже увязает в ней, а его отчаяние становится бесплодным сплином. Чтобы избыть неудовлетворенность и скуку, эстетик вновь и вновь увлекает все большее число жертв в воронку своего экзистенциального бессилия: «нечистая совесть может-таки внести в жизнь некоторый интерес и оживление!»²⁵. Но результат всегда одинаков. Столкновение эстетического и этического как столкновение сущего и возможного заводит личность в тупик, вот почему «или-или» эстетику безразлично. Мир обыденности абсурден, следовательно, нужно противопоставить себя этому миру — такова логика, характерная для романтического и декадентского сознания, а также ницшеанской философии: категории «абсолютное добро» и «абсолютное зло» дезактуализируются, поскольку ничего не дают для оправдания метафизической абсурдности бытия, и подменяются либо романтическим противопоставлением силы и бессилия (романтический культ личности, Сверхчеловек Ницше), либо панэстетизмом (Оскар Уайльд).

²⁴ Стремление к порядку есть стремление к безопасности — так возможно перефразировать призыв Теодора Адорно изыскивать «...сильное стремление к упорядоченности, которое, возможно, ... является просто стремлением к защищенности» (Адорно Т. Проблемы философии морали. — С. 27). В другом месте (вторая лекция) он выражается еще более определенно: «...Предполагает ли культура или то, ради чего эта так называемая культура существует, вообще какую-либо правильную жизнь, или же она является лишь взаимосвязью институтов, в значительной степени препятствующих правильной жизни» (там же. — С. 20).

²⁵ Кьеркегор С. Дневник обольстителя // Наслаждение и долг. — Ростов н/Д: Феникс, 1998. — С. 35.

4. Противостояние сущего и невозможного. — Абсурд как искушение Богом

«С АВРААМОМ дело обстоит совершенно иначе. Благодаря своему действию он перешагивает через все этическое...»²⁶ — подобно эстетике, «рыцарь веры» вступает в конфликтные отношения с этикой, но совершенно иначе, нежели эстетик: Авраам прорывается в трансцендентное, эстетик увязает в обыденности, Авраам выше нее, эстетик — вне этики. В тексте произведения, названного Кьеркегором «Страх и трепет», мы находим ответ на вопрос, как возможно парадоксальное следование нравственному долгу ради себя, а не ради всеобщего. Это возможно в силу того, что «...вера есть такой парадокс: внутреннее выше, чем внешнее»²⁷, в силу того, что «...единичный индивид... определяет свое отношение ко всеобщему через свое отношение к абсолюту, а не свое отношение к абсолюту через свое отношение ко всеобщему»²⁸. Можно сделать рискованный вывод, что попытка отстоять личность перед тотальностью всеобщего оборачивается индивидуализмом. Однако это не так. Отстаивая этические ценности перед тотальным эстетизмом, Кьеркегор не впадает в нравственный ригоризм и остается диалектиком, излагая историю Авраама, которая «содержит в себе телеологическое устранение этического»²⁹. «...Всякий долг в основе своей есть долг перед Богом»³⁰, но развивая свою мысль далее, Кьеркегор поясняет, что божественное — это и есть всеобщее, а в этом смысле — этическое. Любовь к Богу для ветхозаветного Авраама является высшей ценностью. В этом смысле религиозная этика, в отличие от этики долга Канта, основывается на любви: «возлюби и делай, что хочешь» (Августин). Для данного исследования принципиально важно, что нравственный закон, имеющий своим основоположением любовь (для Авраама — к Богу, для христиан — любовь во Христе), снимает противостояние наслаждения и

²⁶ Кьеркегор С. *Страх и трепет*. — М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, 1998. — С. 57.

²⁷ Там же. — С. 66.

²⁸ Там же. — С. 67.

²⁹ Там же. — С. 64.

³⁰ Там же. — С. 65.

долга: Христос взошел на Голгофу не из чувства долга, а из любви к людям. В таком понимании выполнение долга по любви способно доставить нравственное наслаждение, которое есть показатель морального здоровья личности.

Однако для Авраама религиозная этика оборачивается аскетикой — непрерывным, скрупулезным испытанием себя, поскольку определение нравственного закона исходит из пустоты, которая и являет собой Бога, когда в нем сомневается субъект веры, и потому не может быть в принципе пригодным для «всеобщего законодательства»: абсурд не может быть основой всеобщего законодательства.

Вера движется силой абсурда — с этого тезиса начинается экспликация невозможного в философии Кьеркегора: именно абсурд в его положительном понимании как нечто сверхсущее, невозможное, чудесное делает возможным для эстетика преодоление своей сущности и освобождение от отчаяния. Он делает возможным в Боге то, что не может свершить человек своими силами, поэтому в данном контексте понятия абсурда и невозможного могут быть принципиально отождествлены. Для атеистического экзистенциализма, например для Камю, абсурд определяется негативно и является исходным пунктом философствования: с осознания абсурдности бытия начинается поиск смысла жизни — подобное понимание смыкается с эстетическим восприятием действительности, но для рыцаря веры абсурд, напротив, как фактор интенсивного нравственного самосознания личности, имеет безусловно положительное значение как бегство из материального, враждебного духу мира. Здесь пребывание в абсурде — это прорыв к Богу. Тот, кто выбирает абсурд, выбирает подлинно нравственное бытие, ибо отрекается от всего временного и преходящего (от примата завтрашнего дня в том числе), от самосохранения ради завтрашнего дня, от накопления себя ради завтрашнего дня, ведь *там* — нет завтрашнего дня, и именно поэтому Бог требует от Авраама именно того, что противоречит «земной» этике: убить единственного сына значит отрицать этику как нечто временное и относительное, ибо для религиозной личности существует единственный нравственный закон — Бог. Для Авраама вера в Бога в ее диалектическом единстве с болью сомнения выступает как фатальное искушение невозможным, а стремление к невозможному — радикальной формой самотрансцендирования.

В его связи с диалектикой возможного понятие свободы обретает новый смысл. Кьеркегор усматривает в личности истинно человеческое содержание лишь постольку, поскольку ей удастся преодолеть состояние, когда свободный нравственный выбор жестко обусловлен, пусть даже и собственной психикой человека, ее социальными или природными особенностями, и в этом его экзистенциальная концепция смыкается с учением Канта. Борьба за самоопределение и готовность противопоставить обусловленности тотальность своего «Я» — только такая личность может осуществить экзистенциальный выбор. В то же время очевидно, что экзистенциальная свобода — это, по сути, жесткая обусловленность: личность, осознающая свою избранность (как в случае с Авраамом), несет колоссальный груз ответственности, поэтому для Кьеркегора философия как форма творчества — это та сфера, в которой человек решает вопрос «быть или не быть», и «решает его для себя, ибо никто не может решить такой вопрос для другого»³¹, так как истина «не есть нечто отвлеченное от личности, пребывающее в сфере ее знания и не затрагивающее ее бытия, не есть нечто одинаковое для всех, общезначимое, независящее от человека»³². В данном случае Кьеркегор как религиозный философ особенно высоко поднимает планку: человек стоит перед выбором, что есть зло и что есть добро, но ему не дано знание, где заканчивается одно и начинается другое. В этом выборе истины Кьеркегор требует от человека максимальной «*непредметности*» — на его языке это свобода от причинной, природной и социальной зависимости. Кьеркегор определил главный критерий истины как экзистенциальность, а это значит, что личностная ценность творчества измеряется интенсивностью, с которой философ (в данном случае) реализует свои убеждения собственной жизнью, в живой практике, в действии, без оглядки на последствия: «Позиция философа определяется его личностью, она принципиально не может быть объективной»³³. «Экзистенциальный» человек никогда не мыслит абстрактно, спекулятивно, систематически, так как экзистенциальное мышление — это такое мышление, в

³¹ Цит. по: Гайдено П. П. Прорыв к трансцендентному.

³² См. там же.

³³ Там же.

котором по мере надобности участвует *физически-душевно-духовный* человек, вместе со всеми своими чувствами и желаниями, со своими предчувствиями и опасениями, своим опытом и надеждами, своими заботами и нуждами. В этом смысле показательно то, что П. П. Гайденко в своих статьях, посвященных экзистенциальной проблематике, уделяет принципиальное внимание биографиям философов — например, болезни Ясперса и личной драме Кьеркегора. «Жизнь и поэзия одно», — так сформулировал принцип своего творчества поэт-романтик В. А. Жуковский. Исследователи указывают на то, что «новые» философы меняют свое отношение к философии и к своей деятельности: философ — это рациональный поэт³⁴. Логическим развитием этой тенденции становится утверждение М. Мамардашвили, что «быть философом — это судьба», а философия не что иное, как «оформление и до предела развитие состояний с помощью всеобщих понятий, но на основе личного опыта»³⁵. Это всецело относится и к Кьеркегору: в его произведениях способы выражения мысли, как в поэзии, не менее значимы информационно, чем сама мысль. Более того, само обращение к идее невозможного сближает творчество Кьеркегора с поэзией, ведь поэзия — это, по меткому определению Ж. Батая, и есть «изваяние невозможного»³⁶. Так и для Кьеркегора — текст это не систематизированная, что для него равнозначно умерщвленному, проекция мышления, а само мышление как состояние, в котором Кьеркегор стремится к экстатическому переживанию истины. Это-то и означает «диалектическую лирику», а лирика, как известно, является *поэтическим жанром*. Внутренняя организация диалектической лирики необходимо предполагает переход от тезиса и антитезиса к синтезу: концептуальный персонаж Авраама, противопоставленный эстетической личности, сменяется двойническим образом влюбленного пастуха, который трагически реализует идею «рыцаря веры». Бедный пастух влюблен в царскую

³⁴ См.: Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. Философия: Справочник студента. — М.: Филологическое общество «Слово», 1999.

³⁵ Мамардашвили М. Как я понимаю философию? // Мамардашвили М. Как я понимаю философию? — М.: Прогресс, 1990. — С. 15.

³⁶ См.: Батай Ж. Бодлер и изваяние невозможного // Бодлер Ш. Литература и зло. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994.

дочь. Ему не на что надеяться, но он не отказывается от своей мечты, несколько к ней не приближаясь. Богатая вдова, пишет Кьеркегор, была бы для него, согласно здравому смыслу, превосходной партией, но он абсурдно устремляется к невозможному. Однако стоит выяснить, кто он в действительности — «рыцарь веры» или «эстетик».

5. Концептуальный персонаж влюбленного пастуха как выражение диалектического синтеза сущего и невозможного

Само название сборника произведений Кьеркегора, посвященных исследуемой проблеме, представляет собой формулу ценностного конфликта — «или-или». «Дневник соблазнителья», написанный как художественный текст, и философский трактат «Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал» составляют сборник, который был проницательно назван переводчиком Ганзенем «Наслаждение и долг» — так, как будто долг является едва ли не диалектическим моментом наслаждения. В противном случае более логичным было бы название «Наслаждение или долг?» Сопоставляя романтическую теорию иронии с диссертацией Кьеркегора, посвященной иронии сократической, Н. Я. Берковский приводит высказывание филолога Беды Аллемана, утверждающего, что «...ирония имеет свойство качаться, скользить и ускользать, ничего не утверждать, ничего не отрицать окончательно...»³⁷ Кьеркегор же, как это не раз подчеркивает П. П. Гайденко, мировоззренчески тесно связан с поэтикой и философией романтизма, особенно гофмановского: как и Гофман, он остро переживает музыку и особенно восхищается оперой Моцарта «Дон Жуан», при этом и Гофман, и Кьеркегор являются авторами одноименного эссе. Гениальный в изображении расколотого внутреннего мира, Кьеркегор вряд ли был знаком с трагическим утверждением Гейне «Мир расколот, и трещина проходит через сердце поэта», но романтически обостренное мироощущение двойственности и антиномичности бытия стано-

³⁷ Берковский Н. Я. Романтизм в Германии. — СПб.: Азбука-классика, 2001. — С. 71.

вится фундаментальным основанием его онтологии. Как следствие, музыкальный принцип — контрапункт этического и эстетического начал — присутствует во всех произведениях Кьеркегора и составляет сущность его диалектики, поэтому дать окончательный ответ — в какой точке движения от полюса к полюсу останавливается его философская мысль, невозможно. Так, в способах выражения, присутствующих в «Дневнике обольстителя», читатель находит едва ли не большую убежденность и убедительность, чем на страницах, повествующих об Аврааме. Лучшим подтверждением этого должен стать анализ взаимоотношений внутри системы концептуальных персонажей, связанных отношениями антидвойничества: Морское чудовище выступает как антидвойник Йоханнеса, Йоханнес — как антидвойник Авраама и влюбленного пастуха, а влюбленный пастух — как антидвойник Авраама.

Выбор невозможного — лучший способ вырваться из обыденности. В этом выборе Авраам и влюбленный пастух противопоставлены Йоханнесу как эстетика, обреченному на пребывание в сущем. Обращение к принципу наслаждения, уже само по себе, есть инверсия отрицания в утверждении полюса сущего. Герой этого полюса — Йоханнес, от имени которого ведется «Дневник обольстителя», — концептуальный персонаж, по своему смысловому содержанию фактически идентичный образу морского чудовища («Страх и трепет»), «соблазняемого» юной Агнетой, воплощением моральной чистоты, поверить в возможность спасения — преодоления его демонической сущности: и тот и другой являются вариацией на тему *эстетической* личности, однако морское чудовище противопоставлено Йоханнесу, поскольку выбирает спасение.

Глупцы и молодые люди болтают о том, что для человека все возможно. Между тем это большая ошибка. С точки зрения духа возможно все, но в мире конечного имеется многое, что невозможно. Однако рыцарь делает это невозможное возможным благодаря тому, что он выражает это духовно, но он выражает это духовно благодаря тому, что он от него отказывается³⁸.

Влюбленный пастух отказывается от возможного — обладания принцессой. Сосредоточим внимание на антидвойнической паре *влюбленный пастух — обольститель Йоханнес*.

³⁸ Кьеркегор С. Страх и трепет. — С. 43.

Соблазн, утверждает Ж. Бодрийяр, это прежде всего вызов: а хватит ли у тебя мужества поддаться соблазну? Но рискует в этой ситуации и тот, кто соблазняет, и тот, кто является объектом соблазна: соблазнять значит уже быть соблазненным. Влюбленный пастух — это инверсия эстетика в рыцаря веры, поскольку и тот и другой представляют собой апологию личности, бунтующей против обыденности: то, что связывает Йоханнеса с Корделией, и то, что связывает пастуха с его принцессой, — это то, что «никак не может быть переведено из идеальности в реальность»³⁹, то есть стремление получить больше, чем может дать человеку обыденная действительность. «Рабы ничтожности, лягушки в болоте жизни, конечно же, закричат: подобная любовь — это глупость, а богатая вдова винокура была бы такой же хорошей и надежной партией. Ну и пусть себе они спокойно квакают в болоте»⁴⁰ — пусть, ибо, обретая «мир и покой в своей боли», пастух парадоксальным образом обретает в ней нечто гораздо большее, нежели счастье. Его любовь — это великое дерзновение обладать невозможным, мечта о чуде, и в этом он проявляет себя не столько как аскет и рыцарь веры, отдающий себя абсурду, сколько проявляет себя как грешник, отдающий себя сладострастию: тот, кто воплощает мечту, тот наслаждается ею единственный раз, и на его глазах она гибнет в болоте насущной действительности, тот же, кто отказывается от нее, переживает экстаз столько раз, сколько силой своего воображения осуществляет свою мечту. Всякое другое желание наслаждения бессмысленно, потому что конечно, и греховно, когда индивид выносит его радиус за пределы своего существа, используя личность другого в качестве средства, как это происходит с Йоханнесом, подобно рыцарю веры, желающим невозможного, но не способным переживать невозможное положительно, будучи не в состоянии выйти за пределы детерминации внешними условиями, к которым в том числе относится личность другого человека. Его завоевание — это опустошение. Кьеркегор задолго до открытий психологии с поразительным духовным чутьем улавливает сущность демонизма в стремлении к самоизбытанию в крайностях, в стремлении к преодолению

³⁹ Там же. — С. 42.

⁴⁰ Там же.

ограничений, и в этом смысле соблазн есть форма само-трансцендирования, возможного только в поляризованной экзистенциальной сфере. Подобное понимание соблазна дает возможность охарактеризовать Кьеркегора как философа трансцендентного риска, каковым является и нравственный выбор Авраама и эстетический — обольстителя; в поле невозможного происходит парадоксальное — противостояние уничтожает самое себя и полюса смыкаются. В этом и раскрывается сущность диалектики Кьеркегора: синтез двух противостоящих сфер — эстетической и религиозной, сущего и невозможного принципиально возможен. Концептуальный персонаж влюбленного пастуха является демонстрацией этой возможности, поскольку соединяет в себе и эстетическое и религиозное начало: его любовь вследствие отказа от нее становится для него, как и для Авраама, бесконечным искушением Богом и радикальной формой самотрансцендирования и в то же время — источником наслаждения, к которому стремится эстетик.

Синтез двух конфликтующих ценностных сфер — такова имплицитная функция диалектики невозможного в философии Кьеркегора, обращение к которой обладает значительным эвристическим потенциалом. Проблематизация самой идеи этики в современной философии многим обязана философам, стоящим у истоков западноевропейского иррационализма — Кьеркегору и Ницше: законы физического мира подсказывают нам, что вера в моральный закон как «беспричинную причину» абсурдна, но именно это и обуславливает возможность нравственности — «потому и возможна, что мы не ведаем ничего о возможном долгосрочном исходе своих действий»⁴¹. Преодолеть ее абсурдность и включить в сферу культуры, понимаемую как царство рациональности, оказывается не под силу ни одной из существующих этических систем: как не раз демонстрирует это история, включение является вживлением искусственного имплантата, который в случае необходимости отторгается обществом с исключительной непринужденностью. Из этого следует, что либо этическое и моральный закон не в состоянии претендовать на метафизический статус, либо этическое, пребывая

⁴¹ *Росман В.* Разум под лезвием красоты // Вопросы философии. — 1999. — № 12. — С. 53.

в сфере метафизического, представляет собой нечто иное, нежели то, что подразумевают под ним люди. Поэтому неслучайно в XX веке формируется идея о том, что «этика не есть ни свод правил человеческого поведения, ни наука о том, как мы должны вести себя»⁴². Однако сама эта идея «внеэтичности» этики возникает еще в 40-е годы XIX века: «Во всех своих произведениях он на тысячи ладов повторяет: задача философии в том, чтобы вырваться из власти разумного мышления и найти в себе смелость... искать истину в том, что все привыкли считать парадоксом и абсурдом», — пишет Л. Шестов о Кьеркегоре⁴³. Логическим завершением философии невозможного следует признать необходимость искать уже не истину, а моральный закон в том, что все привыкли считать парадоксом и абсурдом: «Все заставляет нас верить, что существует некая точка духа, в которой жизнь и смерть, реальное и воображаемое, прошлое и будущее, передаваемое и непередаваемое, *высокое* и *низкое* уже не воспринимаются как противоречия»⁴⁴. Качество этого абсурда, который следует понимать в качестве искомой «некой точки духа», возможность и условия его обретения — следующий этап исследования, который предполагает переход от аксиологии к философии духа, а именно — к метафизике творчества.

⁴² Левинас Э. Тотальность и бесконечное: Эссе о внешности // Вопросы философии. — 1999. — № 2. — С. 53.

⁴³ Шестов Л. Кьеркегард — религиозный философ // Наслаждение и долг. — С. 390.

⁴⁴ Бретон А. Второй манифест сюрреализма // Антология французского сюрреализма. — М.: ГИТИС, 1994.

И. В. ШУБИНА,
кандидат педагогических наук

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ СТАНОВЛЕНИЯ АНТРОПОЛОГО-ГУМАНИСТИЧЕСКОГО ТЕЧЕНИЯ В ПЕДАГОГИКЕ НА РУБЕЖЕ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА

ПОИСК путей и средств, которые бы создавали наиболее реальные и полные возможности для резервов духовного и физического развития личности в педагогическом процессе, всегда был в центре внимания всех выдающихся теоретиков и творчески мыслящих практиков воспитания.

В многовековой истории педагогики есть немало столь же убедительных, сколь и поучительных примеров выдвижения и обоснования с философских, психологических и педагогических позиций ненасильственных методов формирования юной личности, естественно, по «приказу души» воспринимаемых.

В современных условиях, когда тенденция использования в процессе обучения естественных возможностей ребенка в непрерывной преемственной связи с прогрессивными общечеловеческими и национальными традициями отечественной педагогики органически включается в программы духовного возрождения общества, она значительно актуализируется. Особая острота объясняется сложностью и противоречивостью тех кардинальных социально-экономических и идеологических перемен, которые происходят во всех сферах современной жизни.

Философское осмысление образования формировалось в результате пересечения и, в конечном счете, синтеза двух генетических линий — отечественной традиции, берущей

свое начало со времен Киевской Руси, и общеевропейской, учитывающей все достижения Просвещения и немецкой классической философии.

Общими особенностями понимания природы человека зарубежными философами являются следующие.

1. Человек есть саморазвивающаяся органическая целостность, в которой начало сразу положено как целое. Развитие этого целого состоит в том, что из абстрактного простого оно превращается в сложную саморасчлененную систему.

2. Человек — существо универсальное по своей сущности и ограниченное по своему существованию. Это выражается во внутренней противоречивости его природы. Отношение бесконечности — конечности осуществляется в форме несовпадения человека с самим собой.

Универсальность у немецких идеалистов рассматривалась преимущественно в плане сознания и самопознания. Л. Фейербах подчеркнул универсальность человеческой чувственности и созерцания.

3. Самосознание, рефлексия и есть осознание несовпадения с собой, отделения себя от себя самого. Человек полагает свою рефлексию в двух противоречивых формах:

— рефлексия есть созерцание, непосредственное выражение себя, мира (интеллектуальное созерцание или интуиция у И. Фихте и Ф. Шеллинга, чистая апперцепция у И. Канта, универсальная чувственность у Л. Фейербаха);

— внешней формой рефлексии выступает деятельность.

Рефлексия, «Я», личность, самосознание — понятия временные. Они полагаются как основания существования времени.

Человеческое «Я» может существовать только в форме расщепления исходной целостности, самоотрицания.

Человеческое развитие есть разворачивание этого противоречивого отношения во времени, истории.

1. «Я» человека, которое отделяет себя от себя же, в этом же акте отличает себя от внешней природы как целого. Эти отношения даны в акте созерцания. Суверенность внутреннего «Я», его способность отделяться от «Я» внешнего является основанием развития человеческой свободы.

2. Важное значение для понимания немецкими философами человека имела проблема отношения индивида и рода.

Человек понимался ими как единство индивида и рода. Однако в зависимости от трактовки этого единства, отношения в плане противоречия бесконечного и конечного в человеке различным оказалось положение индивида в роде и возможности его развития.

Для Канта индивид всегда только самоцель. Он не может быть в принципе использован в качестве средства для осуществления чужой воли (общества и даже Бога). Напротив, общество должно быть построено таким образом, чтобы каждый его член был непосредственно самоцелью.

У Фихте и Гегеля противоположный полюс решения проблемы. Самоцелью может быть только Абсолют, Разум, Дух. Индивид всегда выступает в качестве орудия *средства проявления*. Свобода человека возможна только как сознательная жертва всеобщему. Индивидуальной личной жизни не существует, человек не есть целое в себе. Индивиды могут составлять общество только как обладающие равным бытием (в своей ничтожности перед бытием Духа).

Шеллинг попытался задать индивида через род и род через индивида. Без рода индивид не может осознать себя субъектом. Осознание индивидом себя как свободного необходимо роду. Без равноправного взаимодействия рода и индивида не может быть задана человеческая история. Но и род, и индивид имеют свое начало в Абсолюте, в Духе, и потому остаются трансцендентными как природе, так и реальным историческим формам.

Фейербах рассматривает человека как чувственно-природное существо и пытается возвратиться к пониманию индивида (и человека вообще) как самоцели. Однако, имея началом единичный эмпирический индивид, род выступает как вторичное образование. И философ пытается получить его как универсализацию чувства любви Я к Ты. В своем анализе Фейербах близко подходит к пониманию сущности человека как родового существа.

В противоположность антропологизму Фейербаха, имеющему дело с абстракцией человека, К. Маркс анализирует реального человека, живущего в определенных исторических условиях, изменяющегося с изменением этих условий, находящегося в определенных общественных отношениях с другими людьми.

Центральной проблемой русской философии конца XIX — начала XX века была проблема человека. Это не только эпицентр споров в педагогическом направлении, но и предмет философских размышлений, по-разному выразившийся в многочисленных школах и направлениях, и особенно ярко — в софиологии. Характерным для этого направления было то, что среди философских понятий, которыми оно представляло свою мысль, центральное место принадлежало понятиям, используемым и в светских, и в религиозных знаниях и выражающим истину через разум и веру: универсум (космос), бесконечность, взаимодействие, единство.

В противоположность традиционному христианству с его априорным постулатом о сущности человека, его божественном происхождении Вл. С. Соловьев исходит из реальной действительности, в которой он не находит истинного человека. Такой человек, по его мнению, будет создан лишь в будущем. Мы, утверждает Соловьев, «имеющие несчастье принадлежать к русской интеллигенции, которая вместо образа и подобия Божия, все еще продолжает носить образ и подобие обезьяны», не развиты¹. Обосновывая позднее эту мысль в своем трактате «Оправдание добра», Соловьев заключает, что, следовательно, цель человека — осознать наличие «абсолютного совершенства» и стремиться соединиться с ним. Эта мысль Соловьева выражает его основную идею «всеединства», которая есть якобы «образ Божий». Причем человек, утверждает он, должен не просто соединиться с божеством, а достичь «подобия» его.

Софиология, представленная тремя крупнейшими мыслителями: в конце XIX века — Вл. С. Соловьевым, в начале XX века — П. А. Флоренским и С. Н. Булгаковым, рассматривая проблему человека через диалектические начала, выражала русское самосознание, духовность нации. Отсюда ее философско-антропологический категориальный аппарат: всеединство, богочеловечество (вместо традиционно-христианского Богочеловек), соборность и София — Премудрость Божия.

Поэтому одной из важнейших особенностей софиологии Флоренского явилось положение об антиномичности мира и истины, из которого следовало, что человек обладает умом,

¹ Соловьев Вл. С. Философия всеединства // Соловьев Вл. С. Собр. соч. — Т. 1. — С. 239.

имеющим два состояния: «рассудка» — нижнего, в основном чувственного его состояния, и «разума» — высшего его состояния, «полноты духа»², способность понять мир в его целостности.

Флоренский отдает приоритет в познании истины вере, разум он уже упраздняет, полагая, что он в синтезе с верой участвует в богопознании. В силу этого воспитание человека должно стремиться к совершенствованию человека, и для успеха дела в учебных заведениях нужно иметь ясно поставленную цель (прообраз этого совершенства), и из нее черпать энергию для своей деятельности. Цель состоит в богоподобии, или воспитании в человеке образа Божия. «В Боге не может быть мыслима противоположность между формой и содержанием, так как воспитание по образу Божия приводит к снятию противоречий и созданию целостной личности». В реальной жизни, когда от воспитания ускользает цель, возникает масса противоречий: между воспитанием и образованием, между образованием рассудка и характера и другие. Воспитание, с точки зрения мыслителей софиологического направления, может проходить в разных формах, но они должны взаимодействовать между собой. Так, безусловно, должно взаимодействовать в воспитательно-образовательном процессе религиозное и светское направления, ибо задача его — гармоничное развитие личности. Необразованность же — самое сильное внутреннее препятствие: до тех пор пока познания человека будут недостаточны и его мировоззрение не будет находиться в гармонии с внешним миром, он не сможет быть свободной, творческой личностью, ибо чем больше дух приближается к познанию истины, тем больше в нем примирения с самим собой и с внешней окружающей средой и тем самостоятельнее и свободнее продвигается он в своем развитии.

Но прежде чем говорить о путях достижения этой цели, следует остановиться на анализе структуры, о которой весьма часто повествуется у Соловьева, согласно которой человек «стремится быть всем в единстве или быть всеединым». Соловьев, исходя из эмпирических данных, в духе традицион-

² Флоренский П. А. Разум и диалектика // Богословский вестник. — 1914. — № 9.

ных учений высказывается о двухчастной природе структуры человека. Он нередко называет человека «существом природным», «животным» с его материальными интересами. Вместе с тем у него отличается и мистическая сторона, божественное начало. Соловьев не отрицает, что соединение этих противоположных начал в человеке — светского и религиозного — является противоречием. Напротив, рассуждает он, если абстрагировать божественное начало от природного, то мы получим Бога «в себе замкнутого». Поэтому, несмотря на то, что Бог и природное начало — «взаимоисключение», они находятся в некоем единстве.

Развитие этой идеи мы видим в труде «Чтения о Богочеловечестве». В природной части человека Соловьев различает два элемента: физиологическое и психологическое, с чем нельзя не согласиться. Однако он здесь мыслит в рамках представлений, известных с античных времен и поддержанных современным ему естествознанием, что тело человека состоит из атомов, которые делятся до бесконечности. Анализ телесного в человеке у Соловьева, однако, играет определенную роль в деле воспитания человека. Мыслитель стремится подчеркнуть недостаточность, неполноту понимания человека, ибо в нем нет некоего «действительно целого». Более того, природное начало в человеке Соловьев понимает как некие «стихии материального бытия», которые не позволяют ему подняться до уровня личности, поскольку они выступают в качестве необузданных, «темных», «ночных» сил.

В другом месте этой же работы Соловьев рассуждает о личности как о «природном явлении», но при этом он сразу же спешит оговориться, что без «индивидуального» качества в человеке нет полноты, целостности личности. Человек как индивид, по мнению Соловьева, тоже еще не может рассматриваться как «действительное целое». «Множественность существ, — утверждает он, — не есть множественность безусловно отдельных единиц»³. Уникальность, индивидуальность человека без-его общего, связующего начала, по мнению философа, ведет к распаду личности. Личность не только «единое», но и «все». Множественность должна быть обусловлена единством «органической души». Обнаружение

³ Соловьев Вл. С. *Философия всеединства*. — С. 62.

в человеке некоей органической души у Соловьева занимает ключевое место в его антропологической системе. Беря за исходные начала реального человека, Соловьев, как и его предшественники, отмечает наличие у человека таких душевных качеств, или «естественных начал», как воля, разум и чувства, обусловленные умственными, нравственными и эстетическими интересами. Но в отличие от религиозного подхода, который брал эти качества души в статике, Соловьев попытался обосновать их исторически.

Вывод, к которому приходит философ, заключается в следующем: «Первый субъект есть чистый дух, второй есть ум, третий, как дух осуществляющийся в другом, может быть в отличие от первого назван душою»⁴. Итак, первые люди — духовные, вторые — люди ума, третьи — душевные. Соответственно этому следует подбирать к ним и средства воспитания и обучения. Выявив прикладной склад учащихся, определить их по соответствующим группам, и учебные планы строить с учетом их природы, чтобы не ломать, а, напротив, развивать их природные качества.

Идеи Вл. С. Соловьева о воспитании человека в софиологическом измерении развивали его друзья и последователи: братья Трубецкие, П. А. Флоренский, Л. П. Карсавин, С. Л. Франк и С. Н. Булгаков. Учеников и учителей объединяла прежде всего идея «всеединства», в рамках которой интерпретировалось учение личности и общества и связанная с ним проблема воспитания. Так, Е. Н. Трубецкой в своем труде «Миросозерцание Вл. Соловьева» утверждает, что «человек (или человечество) — не только божественная идея, но сверх того — свободное Я (самоопределяющий субъект) и природная сила — животное существо»⁵. Следуя традиции Соловьева, Булгаков различает в человеке взаимодействующие в воспитательном процессе три начала: душу, тело и дух, где последний символизирует личность, называемую «образом Бога». «Вера в Бога, — пишет Булгаков, — есть вера в человека»⁶.

⁴ Там же. — С. 108—109.

⁵ Трубецкой Е. Миросозерцание Вл. Соловьева. — Т. 1. — М., 1904. — С. 181.

⁶ Булгаков С. Н. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. — М., 1906.

В методологическом ключе Соловьева его ученики рассматривают проблему воспитания общественного человека. Так, Франк в своем труде «Я и Мы» за первооснову берет некое «Мы», без которого «Я» не существует. Однако «Мы» стремится к отчуждению от «Я», что содержит намек на некое несовершенство, греховность «Я». «Мы» есть образ и подобие некоего «Оно», под которым автор подразумевает Бога. Это «Оно» является воплощением иррациональности, трансцендентности и соборности и таким образом отождествляется с понятием церкви. Так «Я» и «Мы» превращаются у Франка в человека и Бога, богочеловечество. Как видим, методология Франка отходит от традиционного православия. Если в ортодоксальном христианстве Бог — источник боговоплощения, то у Франка Бог трактуется как некое единство «Мы» — Бога — и «Я» — человека, — что вызвало негативное отношение к его концепции со стороны Зеньковского. Называя ее «монодуализм», он пишет «Так понятие богочеловечества, имеющее в христианстве смысл *лишь на основе боговоплощения*, превращается у Франка (как у Соловьева и у всех защитников метафизики всеединства) в общее понятие метафизики»⁷.

Софиология Булгакова выступает своеобразной методологией, призмой, через которую преломляется не только антропологическое понимание человека, но и проблема его воспитания. Человек, по мнению мыслителя, сотворимый Богом как его образ и подобие, составляет некий центр мира. В этом смысле Булгаков именуется человека «мировым хозяином». В своих ранних трудах философ, стремясь оправдать свое перерождение из материалиста в идеалиста, готов признать, что человек по своему содержанию многогранен и отличается от других людей возрастом, полом, образованием, психическим складом, социальным происхождением и т. д. Констатация этого факта нужна Булгакову не для того, чтобы сделать вывод о социальной сущности человека, хотя он и признает материальные критерии человека как определяющие в античном обществе. Напротив, Булгаков пытается доказать нечто обратное, что эмпирические, материальные критерии человека будто бы не могут дать человеку равен-

⁷ Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. (4 кн.). — Т. 2. — Ч. 2. — Л.: Эго, 1991. — С. 171.

ство и свободу, поскольку только разделяют человека, углубляют пропасть между людьми. «Люди, — говорит Булгаков, — не суть равны, и люди суть равны»⁸. Признавая материальные отношения людей не суть важными, он стремится обосновать, что человек «суть», образ и подобие Бога. «Мы отрицаем эмпирическую действительность, — продолжает мыслитель, — и за “корою естества” прозреваем подлинную, божественную сущность человеческой души»⁹. И здесь Булгаков следует общеизвестным положениям христианства, что человек — существо несовершенное, что для преодоления его греховной стороны требуется божественное начало, без которого воспитание не имеет смысла. Когда же речь заходит о путях воспитания человека, то Булгаков, будучи последователем школы Соловьева, вынужден строить свою антропологию на началах всеединства. Поэтому у него чаще всего идет речь не о человеке как индивидуе и даже не столько о личности, сколько о том же характерном для школы всеединства понятии человечества. С другой стороны, мыслитель отмечает, что в обществе «не менее реальной остается индивидуация, противопоставление отдельных людей, как индивидов...»¹⁰ Такое понимание к личности требовало само время буржуазной эпохи, что не могло не сказаться на творчестве религиозной философии вообще.

Булгаков пытается методом антиномии (то есть противоречивости) прикрыть свою софиологическую антропологию. Он признает, что человек сложное существо, которое одновременно есть абсолютное в относительном, некое «воплощенное противоречие», «антиномия сверхтварного и тварного». И дело заключается вовсе не в том, что Булгаков отмечает факт антиномичности человека — об этом известно еще от древних философов. Сущность проблемы у Булгакова сводится к тому, что софийность человечества (человека) будто бы непостижима для разума в принципе, так как является антиномией. Софийность мира, говорит он, не совпадает с логичностью, разумностью. «Логическое мышление, —

⁸ Булгаков С. Н. От материализма к идеализму. — СПб., 1903. — С. 301.

⁹ Там же.

¹⁰ Булгаков С. Н. Свет невечерний. — СПб., 1905. — С. 231.

подчеркивает Булгаков, — соответствует лишь теперешнему, греховному, раздробленному состоянию мира и человечества, оно есть болезнь или порождение несовершенности»¹¹. Поэтому воспитание и обучение должны быть дополнены нерациональным постижением мира, человека и человеческих отношений, начала которого «вложены» в каждого изначально, что нужно выявить и развить. Это уже задача глобальная, которую должны решать совокупно церковь, школа и ученые-теоретики.

Таким образом, согласно софиологам, человек, как и Бог, является творцом. Он осуществляет творчество в рамках хозяйственной деятельности, а также в духовной сфере. В обоих случаях происходит общение с Богом, который либо нисходит до человека (теургия), либо человек восходит до Бога (софиурия). Человек богоподобен, образ Бога вложен в него изначально. Этот образ требует «делания», постоянного творчества во имя изменения мира, увеличения в нем Истины, Добра и Красоты. С другой стороны, софиологический подход к человеку требовал уяснения воспитания и незрелого, несвободного состояния человека, чтобы вместе с сущностью зла узнать и средства к его изменению.

Мировоззренческой базой «нового религиозного сознания» стала вся русская религиозно-философская традиция, и прежде всего «философия всеединства» Соловьева; эта «синтетическая» философия давала возможность, как отмечал Н. А. Бердяев, «создать национальную философскую традицию»¹². Однако пути обновления религиозного сознания виделись мыслителям по-разному. Так, Д. С. Мережковский развивал идеи религиозного противопоставления «историческому христианству» и превращения крестьянской общины в «христианскую общественность». Мережковский пытался примирить индивидуализм и мистицизм с некоторыми народническими тенденциями. Центральным вопросом общественной духовной жизни были поставлены им как вопросы религиозные. Даже в области эстетики он выступил как религиозный символист, для которого главными элемен-

¹¹ Там же. — С. 226.

¹² *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. — Свердловск, 1991. — С. 20.

тами «нового искусства» должны были стать «мистическое содержание, символы и расширение художественной впечатлительности»¹³.

В отличие от Мережковского, Бердяев путь обновления общественного сознания видел не через художественную литературу, а через смену объектов философствования. Он намеревался сделать свою философию сознательно антропологической.

«Тайна личности, ее единственность никому не понятна до конца. Личность человека более таинственна, чем мир. Она и есть целый мир», — писал Бердяев, не устывая доказывать самобытность человеческой личности, ее глубокую индивидуальность с точки зрения библейско-христианской антропологии¹⁴. Утверждая заглавность развития духовного начала в самосознании человека Бердяев неоднократно подчеркивал: дух есть начало синтезирующее, поддерживающее единство личности. Бердяев создавал субъективно-идеалистическую «свободную христианскую философию», чуждую научности. Философия должна быть основана на духовном опыте (то есть субъективна). Мыслитель противопоставлял философию науке на том основании, что наука изучает внешний мир, тогда как философия — внутренний. Философия, обращаясь к внутреннему духовному миру человека, должна начинаться с размышления над личной судьбой человека. Она должна выйти из «мировой данности», освободиться от внешнего для нее авторитета, как теоретического, так и практического. Только такая философия, антропологическая и антропоцентрическая, полагает мыслитель, сможет вывести из кризиса и спасти человека. По Бердяеву, экзистенциальная философия есть утверждение познания мира в человеческом существовании и через человеческое существование.

Представитель российского персонализма, Л. Шестов, сделал центральным объектом философии человеческую личность, человека, стоящего на краю бездны и пытающегося сохранить себя, свое достоинство и независимость в обстановке одиночества и страха.

¹³ Мережковский Д. С. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. — СПб., 1983. — С. 43.

¹⁴ Бердяев Н. А. Самопознание. — М., 1990. — С. 11.

Он понимал, что начинается новая эра во внутренней истории человека. Эта новая антропология Шестова говорит о человеке как о существе противоречивом и трагическом, в высшей степени неблагополучном, не только и не столько страдающем, но и любящем страдания. Шестов считает, что гуманистическая философия — философия веры в человека — терпит крах при углубленном взгляде на человека, общество, мир, это — философия поверхностная, философия обыденности.

Его интересовал живой человек и живой Бог, и возможность, реальность их встречи, их *со-участие в со-бытии*. Человек может приобщиться к тайнам бытия только интуитивно, устанавливая связь с Богом, считает философ. Шестов считает, что религиозная истина ищется в одиночку, — она не обладает качеством коллективной репрезентативности — не может поэтому вести к коллективному спасению, к окончательному устройению. Она не объективируема, ей нельзя научиться. Она не социоморфна. Это и есть глубочайшая религиозная основа индивидуализма, понимаемого Шестовым не как психическое качество, а как метафизическое состояние свободы.

По Шестову, эта религиозная истина — вера — может спасти человека, дать ему свободу от необходимости. Отсюда своеобразие «гуманизирующего идеализма» Шестова — человек будет счастлив только через контакт с Богом.

Только вера, не считающаяся ни с чем, все преодолевающая, может быть спасением от ужаса жизненного отчаяния. Здесь Шестов находит точку, через которую может быть разрешен конфликт между личностью и обществом. В сущности, вся история мировой мысли представляется Шестовым как история борьбы веры и разума¹⁵.

Разумеется, пристальное внимание к единичному, индивидуальному, личностному, абсолютизация их рано или поздно приводят Шестова к иррационализации общественного бытия, поскольку единичное, случайное, индивидуальное не поддается рациональной обработке, если оно рассматривается вне всеобщей связи и причинной необходимости.

¹⁵ См.: Асмус В. Ф. Экзистенциальная философия: ее замыслы и результаты (Л. Шестов как ее адепт и критик) // Человек и его бытие как проблема современной философии. — М., 1978. — С. 441.

Так возникает потребность, вытекающая из логики иррационального восприятия общественных процессов; стремление освободить человека от всякой зависимости, сделать его абсолютной, высшей ценностью жизни.

Заслуга Шестова состоит в том, что:

— он предложил свою точку зрения на проблему субъективного и объективного, считая субъективное огромной философской ценностью, творящей объективную реальность;

— утверждая принцип индивидуализации и свободы личностного бытия на основе веры как атрибута человеческого бытия, он предлагает считать веру основой философии спасения, человеческой свободы, независимости, суверенности личности;

— вся философская концепция мыслителя направлена на защиту смысловой суверенности личности как основания свободы творчества.

В антропологии И. А. Ильина определяющей, синтетической является идея о конкретности человека, «цельности человека» (выражение позднего Ильина). Проанализировав тот смысл, который Ильин вкладывает в понятие «конкретность человека» (это понятие является «идейным центром»¹⁶ учения Ильина о человеке как таковом), мы сможем приблизиться к адекватному пониманию ильинской антропологии.

Человек, по Ильину, есть конкретное сущее, нечто определенное, целостное, некое единство, с множеством присущих ему свойств, отношений. В человеке различаются два начала: эмпирическое, иррациональное, относительное («мир внешней реальности, внешней действительности, внешнего бытия»¹⁷, то есть «объективная реальность»¹⁸) и метафизическое, рациональное, абсолютное (то есть мир внутренней реальности, внутренней действительности, внутреннего бытия — субъективная реальность). Их соединение в синтезе в некий организм и есть человеческая реальность, человече-

¹⁶ Ильин И. А. Идея личности в учении Штернера: Опыт по истории индивидуализма // Вопросы философии и психологии. — Кн. 106 (2). — М., 1911. — С. 67.

¹⁷ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. — Т. 1. — СПб., 1994. — С. 28.

¹⁸ Там же. — С. 24.

ское бытие, характеризующее человека — ввиду соединения этих двух противоположных начал — как очень сложное сущее. Человеческое бытие имплицитно включает в себя два взаимосвязанных вида бытия: во-первых, это реальное внешнее бытие (тело), во-вторых, бытие идеальное, внутреннее, то есть душа и дух; последние различаются между собой как внутренне-эмпирическое и внутренне-метафизическое бытие человека. Своим со-бытием, своим взаимодействием они предполагают друг друга и одновременно борются друг с другом за обладание, овладение человеком, чем и обусловлено трагическое положение человека в мире.

Строго говоря, в человеке, по Ильину, нет «особых самостоятельных ступеней»¹⁹: тело и душа проникнуты духом, одухотворены (даже если сам человек об этом не подозревает, душа его всегда остается реальной потенцией духа, носителем духа), дух составляет внутреннюю субстанциальную природу человека. В таком непосредственном тождестве *тело-душа-дух* и обнаруживают, манифестируют единое целое — человека.

Человек как конкретное, единичное сущее всегда определен, содержателен, сложен, многообразен, глубок. Человек — существо противоречивое, и делает его таковым наличие симбиоза эмпирического и метафизического (духовного) начал в нем: но для Ильина внутренне противоречивое состояние человека есть «мучительное и нетерпимое»²⁰, оно несет человеку страдания и боль и потому оно должно быть преодолено: человек должен стать гармоничным, а это возможно, когда он станет цельным, обретет в себе «согласованную тотальность», единение «инстинкта и духа»²¹. Необходимыми формами существования человеческого бытия являются пространство и время. Они детерминируют такие существенные свойства человека, как отъединенность, своеобразие, индивидуальность. Человек ограничен во времени и пространстве, то есть конечен (историчен) и единичен. В этом «внешнем пространственно-временном мире» Другой для человека является частью этого мира, «частью природы»,

¹⁹ Там же. — С. 109.

²⁰ Там же. — С. 120.

²¹ Ильин И. А. О сущности правосознания // Ильин И. А. Соч.: В 2 т. — Т. 1. — М., 1993. — С. 142.

чуждой ему вещью, «психофизическим инобытием»²². И здесь нет места для объединения и единения людей. Иначе говоря, на эмпирическом уровне человек по отношению к другому человеку есть «инобытие», тут люди «отделены» друг от друга «в порядке пространственного разобщения»²³ — подобно вещам. Такое представление о мире вырабатывает у людей и соответствующий способ существования, способ жизни: отъединенность, одиночество и т. д.

Из ильинской интерпретации «человека» ясно видно, что проблема человека выступает у него как онтологическая проблема. И поэтому мы можем охарактеризовать антропологию Ильина как онтологическую. В антропологии Ильин явно выходит за пределы эмпирического понимания человека, где особое внимание он уделяет анализу структуры человеческого духа, придающего ему истинное бытие.

Вопрос о воспитании через образовательные учебные заведения волновал В. В. Розанова, который проводит идею нравственного воспитания, способного пробудить в обучаемом такую сильную любовь к отечеству, что не отвратить его от родины и в лихую годину: «Счастливую и великую родину любить не велика вещь. Мы ее должны любить именно, когда она слаба, мала, унижена, наконец, глупа, наконец во грехе, мы не должны отходить от нее»²⁴.

Розанов видит два пути воспитания: естественный и искусственный. Первый путь в течение более чем двух тысячелетий храним для людей Богом: он состоял почти исключительно из непосредственных созерцаний, и под влиянием их, в духе и в смысле своего века, возрастало каждое поколение.

Анализ русской общественной жизни и мысли XIX века, вопросы воспитания и формирования личности, педагогическая и религиозная проблематика, главным образом в связи с проблемами обычаев, культуры и в связи с вопросами семьи, брака и пола — вот круг интересов Розанова в это время.

²² Там же. — С. 110.

²³ *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. — Т. 1. — С. 88.

²⁴ *Розанов В. В.* Опавшие листья // *Розанов В. В.* Сумерки просвещения. — М., 1990. — С. 408.

Он выдвигает свои собственные принципы образования. Формирование личности, полагал мыслитель, должно определяться существующим типом жизни («принцип единства типа»), не допускающим никакого движения, прогресса, смещения традиционных правил и порядков с новыми: «алгебра и классическая древность» не могут «удобно совмещаться» в душе ребенка с христианством и катехизисом; истинной школой является семья («принцип индивидуальности»). В конечном же счете «только в той полноте сознания о себе, какое получает человек в религии, он переходящею мыслью своею сливается с природою своею во всей ее глубине и цельности, становится в уровень себе, а не в уровень с окружающим. И тогда только становится истинно просвещен»²⁵.

Розанов утверждает, что без знания истинных законов образования человеческой души, когда руководствовались только заботой о легкости созидания самих образовательных форм, эти формы всюду были установлены в таком виде, в каком не могут выработать никакого сколько-нибудь желательного содержания. Не были приняты во внимание те пластические условия, при которых только и образуется, и воспитывается душа; вместо того, чтобы класть на нее впечатления длинные, взаимно скрепляющие друг друга и ими индивидуально действовать на индивидуальные же ее особенности, всюду установлены были впечатления прерванные, взаимно дисгармонирующие и оголенные как по форме своей, так и в способе передачи до потери всего индивидуального. Урок, смешанная из разнородного материала программа, огромный учебник — это стало неотделимо от самой идеи образования, тогда как и современному человеку необходимо созерцание, медленное впитывание в себя всего, чем жила история и что было свято в течение тысячелетий для людей. Без этого образовались те уплотненные, тяжелые души, которые всегда тяготеют только к низинам; и мыслью, и воображением, и чувством падая на дно, туда же влекут за собою все, за что ни берутся, к чему ни прикасаются.

Размышляя о состоянии общего образования в России, о проблемах формирования и воспитания подрастающих поколений, отвечая на важнейший практический вопрос, что есть

²⁵ Розанов В.В. Сумерки просвещения. — СПб., 1899. — С. 113.

педагогика — «ремесло ли, искусство ли?», Розанов четко сформулировал принципиальные дидактические требования к искусству воспитания личности, которые и сегодня для философии педагогики являются актуальными.

В. Щербаков, исследуя творчество Розанова, заметил: «Мы пытаемся осознать глубинную природу этого духовного воздействия, исходя из понимания мировоззренческих целей самого мыслителя и писателя. И только в этом могут открыться вполне реальные и столь необходимые ныне (в утилитарном смысле) императивы учительско-просветительского характера Розанова»²⁶.

Таким образом, как большой мыслитель, как человек идущий, Розанов в своих мировоззренческих установках переживал процессы изменения и развития, но при всем этом в своих философско-педагогических устремлениях он всегда был верен идее необходимости воспитания личности. И одним из средств такого воспитания была идея сближения светского и религиозного элементов в области образования.

Исходные принципы совершенно нового взгляда на человека как на активного участника космических процессов были определены Н. Ф. Федоровым в его «Философии общего дела».

«Человеку будут доступны все небесные пространства, — писал он, — все небесные миры только тогда, когда он будет воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, потому что тогда только он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы»²⁷. Природа в нас, подчеркивал он, начинает не только сознать себя, но и управлять собою. Но для этого «все должны быть познающими, и все предметом познания». Федоров многократно утверждал, что этот познавательный процесс призван быть преобразовательно-деятельным, не пассивным. И практика в этом процессе, то есть знания, доказанные опытами, и результат труда и познания, становится критерием истины. Лаборатории ученых (а ими, по Федорову, должны стать все) исследуют весь окружающий мир, выходят за пределы Земли, но, главное — обращаться к познанию самого человека,

²⁶ Щербаков В. Второе пришествие В. В. Розанова // Розанов В. В. Сумерки просвещения. — С. 598.

²⁷ Федоров Н. Ф. Собр. соч. — М., 1982. — С. 501.

его организма, его возраста, его психики с тем, чтобы открыть тайны смерти и преодоления ее. Именно это самопознание является опытным, его не заменит техника, как бы ни было велико ее значение. Техника создает лишь приставки к человеческим органам, она искусственно увеличивает возможности зрения, слуха, физической силы, но главная задача наук, образования в том, чтобы совершенствовать самого человека, безграничное расширение возможностей его мозга, всего тела.

Такая постановка вопроса необычайно расширила традиционную философско-антропологическую проблематику.

Таким образом, Федоров формулирует один из главных принципов космической педагогики — восприятие не частного человека — сына своего класса, сословия, народа, уровня образования, — а человека — части космоса.

Одна из главных идей философии русского космизма, оказавших особое влияние на педагогическую мысль, на теоретическое осмысление сущности и целей образования, была идея активной эволюции. Эта идея глубоко антропологична. Человек в ее освещении не пассивное существо, завершенный и неподвижный объект воспитания внешнего воздействия среды (в просветительском духе), а существо, находящееся в процессе развития, меняющее не только окружающий мир, но и себя самого. Человеческий разум, образующий, по терминологии Вернадского, ноосферу, меняет всю систему космической жизни. Именно поэтому в философии русского космизма такое значительное место занимают идеи преодоления болезней и самой смерти, бессмертия и воскрешения «отцов» — всех прошлых поколений. Но отсюда и вытекали принципы образования, разработанные философской антропологией русского космизма — готовить человека к этой новой миссии.

Необходимость учитывать в процессе образования как ценность человека и его место в мире, так и взаимосвязь различных наук, образующих единую систему с наибольшей степенью научной обоснованности утверждалась в трудах В. И. Вернадского. Именно он, продолжая традиции русского космизма, на уровне науки XX века сформулировал главные положения космической антропологии образования. Вернадский отверг представления обыденного сознания о человеке «как о свободном, живущем и передвигающемся на

нашей планете индивидууме, который свободно строит свою историю»²⁸. В результате человек и его воспитание и обучение рассматриваются необычайно узко, как бы изнутри среды искусственной, складывающейся из теорий, формул, понятий, результатов лишь умственной, рациональной деятельности человека. Такое обучение формирует человека одномерного, не осознающего ни смысла существования, ни своего места в мире. В действительности же, подчеркивает Вернадский, ни один живой организм в свободном состоянии на земле не находится. Все эти организмы непрерывно связаны с окружающей их материально-энергетической средой. В XX веке понятие биосферы, введенное еще Ламарком в начале XIX века, наполняется новым содержанием: биосфера выявляется как планетное явление, носящее космический характер.

Вернадский делает основополагающий для философии образования вывод о том, что «мощь человечества» связана «не с его материей, но с его мозгом, с его разумом и направленным этим разумом его трудом». Отсюда следовал и другой столь же важный вывод о том, что перед человечеством открывается огромное будущее, если оно поймет это и не будет употреблять свой разум и свой труд на самоистребление. Человечество, наделенное разумом, который должен совершенствоваться в процессе образования, становится мощной геологической силой.

Планетарная и космоантропологическая концепция Вернадского получила свою конкретизацию и дальнейшее развитие в работах А. Л. Чижевского, в особенности в его книге «Земное эхо солнечных бурь». В ней он показал связь всех процессов, совершающихся в человеческой истории, в условиях Земли с космическими явлениями, действием электрических и магнитных полей, солнечной активностью. Наука, по Чижевскому, бесконечно раздвинула не только границы нашего непосредственного восприятия природы, но и — что особенно важно — границы нашего мироощущения. Поэтому нашей родиной, делает смелый вывод Чижевский, становятся уже не только Земля, а космические просторы, с

²⁸ См.: *Вернадский В. И.* Несколько слов о ноосфере // *Успехи биологии.* — М., 1944. Цит. по: *Русский космизм.* — М., 1993. — С. 304—305.

которыми через радиацию связан человек. Отсюда следует продуктивный для философии образования вывод о том, что в ряду социально-экономических и биологических факторов находятся влияющие на жизнь человеческую факторы физико-химической среды, атмосферное электричество, излучения, идущие на Землю из Космоса.

Отсюда, в частности, Чижевский сделал вывод о необходимости решительного отказа от узкой специализации в области образования и развития науки, утверждения единства гуманитарного и естественнонаучного знания на основе обобщающего космического мировоззрения²⁹.

Русские космисты своей деятельностью и разносторонностью интересов наглядно проявили неограниченные возможности человеческой личности, способность преодолеть любые ограничения. В этом сказалось продолжение традиций основоположника русской науки ученого и поэта М. В. Ломоносова. Действительно, первый русский космист Н. Ф. Федоров был знатоком европейских и восточных языков, подлинным энциклопедистом; П. А. Флоренский — «Леонардо XX века» — богослов, физик, математик, искусствовед, культуролог; А. Л. Чижевский — мыслитель, поэт и художник; В. И. Вернадский — геохимик, науковед, философ.

Идеи «космической педагогики» нашли своеобразное выражение в трудах К. Н. Вентцеля³⁰. «То, что человек представляет часть космоса, есть факт, с которым так или иначе надо считаться, и если мы говорим о воспитании человека в качестве члена человеческого общества более или менее широких размеров, то является также совершенно правомерным говорить о воспитании человека в качестве члена космоса, как гражданина вселенной»³¹. Хотя его идеи развивались несколько автономно, по объективному смыслу они находились в русле русской философско-антропологической традиции.

²⁹ См.: Русский космизм. — С. 317—328.

³⁰ См. такие работы К. Н. Вентцеля, как «Проблемы космического воспитания» (1925), «Заметки о космосе» (1925), «Религия творческой жизни» (1923—1925), «Творческое жизнеописание в христианстве и толстовстве» (1926), «Философия творческой воли» (1926), «Луч света пути творчества» (1931).

³¹ Научный архив РАО, ф. 23, оп. 1, д. 30, л. 91—95.

В первый (дореволюционный период своей деятельности) Вентцель развивал идеи свободной педагогики, основанной на глубоком уважении к личности ребенка как носителя не только чисто природных элементов, но и божественного начала, заложенного в душе. Такой подход к философии воспитания и обучения находился в русле гуманистических идей Вл. С. Соловьева, Е. Н. Трубецкого, Л. Н. Толстого. В 20—30 годы Вентцель создает целый цикл трудов по проблемам взаимопроникновения идей философии космизма и педагогики, носящей антропологический характер:

...высшей задачей космического воспитания будет являться развитие в нем космического самосознания, то есть сознание самого себя как нераздельной части космоса.

...цель космического воспитания заключается в том, чтобы довести воспитанника до сознания общности своей жизни с жизнью космической, до сознания того, что он со всем космосом составляет одно единое нераздельное целое, которое развивается в каком-то направлении, и что он, хочет ли он этого или не хочет, так или иначе принимает то или иное участие в этом процессе развития космической жизни.

...задача космического воспитания — наиболее полное и совершенное слияние с творческим космосом и наиболее полное и совершенное участие в поднятии космоса на более высокие ступени в его развитии³².

Продолжая федоровские традиции, Вентцель стремится обосновать условия развития свободной творческой личности, без чего нет подлинного воспитания и обучения. Таким основанием формирования личности Вентцель считал новую религию, принципы которой должны быть противоположны религиям традиционным, с церковным догматизмом, духовно ограничивающим и, более того, подавляющим свободное развитие человеческих душ. Новая религия должна быть, по мысли Вентцеля, Религией живого Творческого Развивающегося Бога, иначе говоря — Единой Целостной Жизни Вселенной. Такая религия, носящая пантеистический и космологический характер, должна быть ощущением духовно освобожденного человека, причем она позволяет учитывать разнообразие типов, характеров, всех особенностей личности. Как и всякая религия, космическая религия

³² Там же.

Вентцеля включает в себя определенный культ. Но это не культ сверхъестественных символических существ и сущностей, это — культ единого творческого человечества. В рамках этого Культа формируется важнейший Культ ребенка. Именно благодаря детям, каждому отдельному ребенку вся «жизнь человечества постоянно сохраняет характер свежести и аромат молодости. Такой нетрадиционный культ, пишет Вентцель, и «не дает человечеству стариться, придает его существованию характер дряхлеющей и никогда не кончающейся весны»³³.

Таким образом, Вентцель сформулировал общие основы философско-антропологической концепции педагогики — ребенок в центре Вселенной, он — объект культа, все потенции жизнепонимания и жизнестроения должны быть подчинены ему. Следовательно, по логике суждений Вентцеля должна существовать специальная отрасль антропологии — космическая педагогика. Обучение и воспитание на ее основе осуществляются с учетом того, что человек — член космоса, своеобразный гражданин Вселенной.

В современных условиях происходит благотворный процесс восстановления исторической правды во всем объеме, «без каких-либо исключений — «белых пятен». Многие десятилетия таким «белым пятном» являлась культура русской эмиграции, в особенности ее «первой волны» (20—30-е годы XX века), образовавшейся, когда в 1918—1922 годах два с половиной миллиона человек покинули Россию как добровольно, так и в результате революции, в ходе военных действий в период гражданской войны. Поэтому необходимо углубленное изучение русской духовной жизни во всей ее полноте. Но если литература, философская и социально-политическая мысль русского Зарубежья все полнее освещается, то философско-педагогическая мысль еще ждет своего исследования³⁴.

В ней отразился весь сложный и противоречивый спектр идей и настроений, которые были в России к 1917—1920 годам и выразились в философии и психологии, в понимании проблем образования и воспитания, в искусстве, религиозных и нравственных исканиях.

³³ Там же, д. 16, л. 19.

³⁴ Там же, л. 20.

В русском Зарубежье в полной мере раскрылась религиозная, православная форма антропологизма, одним из основных теоретиков и организаторов которого был В. В. Зеньковский. Он является автором не только богословских сочинений, но и ценнейшей «Истории русской философии», а также целой серии философско-педагогических трудов³⁵.

Одна из центральных идей, развиваемых религиозным философом, — критика отрыва современной педагогической теории и практики от их философского осмысления, вне которого невозможно целостное восприятие мира и человека. Альтернативной узости, чистому практицизму, а также односторонним идеалистическим и материалистическим концепциям педагогики Зеньковский считал соединение педагогической мысли и религии. Причем речь шла не о поверхностном внедрении православных обрядов в педагогическом процессе, а о глубоком осмыслении этого процесса. «Преодоление педагогического натурализма, ... привлечение идей христианской антропологии к освещению основных проблем педагогики» — таков путь углубления, подъема, более того — подлинного возрождения педагогической мысли.

Зеньковский констатирует внутренний тупик, в котором находится современная ему педагогика. Одной из причин такого явления он считает глубокое противоречие между педагогическим процессом, в котором велика роль не только рационального начала, но и вдохновения, и «узостью философских идей нашего времени». Выход русский мыслитель видит в обращении к антропологии — учению о целостном человеке, причем к христианской антропологии, которая включает не только рассудочные суждения, но и веру, чувство, интуицию, своеобразное ясновидение. Особенно ценны мысли Зеньковского о том, что религиозное направление в педагогике не отвергает свободу педагогического творчества, обращения к данным наук, что оно чуждо схоластике, диктату. Но педагогика не может опираться на стихий-

³⁵ См.: Зеньковский В. В. Дети эмиграции. — Прага, 1925; Зеньковский В. В. На пороге зрелости. — Париж, 1955; Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — Париж, 1934; Зеньковский В. В. Русская педагогика в XX веке. — Париж, 1960 (обобщающая фундаментальная работа по философским проблемам обучения и воспитания).

ный опыт, поток фактов, пассивное ожидание того, что личность разовьется сама по себе. Ведь личность связана с надличной системой ценностей, она не замкнута в себе. Смысл жизни каждой личности может быть постигнут лишь путем обращения к этим высшим ценностям, за которыми, по Зеньковскому, стоят исходные принципы христианского вероучения. Поэтому педагогика должна иметь прочные религиозно-философские основания.

А это возможно в целостной школе, как «функция жизни», спасающей ребенка от риторики, от превращения тем жизни в темы научного, эстетического, морализующего отношения. Школа не должна административно подчиняться Церкви, не должны доминировать религиозные предметы, но дух церкви, раскрытие целостности религиозной жизни должно проявляться «во всех формах культуры и творчества». «Искусство и спорт, семья и социальная жизнь — все должно содействовать победе благодатного начала над натуральным»³⁶.

Развитие интеллекта, накопление знаний, усвоение технических и социальных навыков, развитие характера — все должно быть подчинено формированию духовности.

Исходя из целостности человеческой личности, исконная антропологическая установка Зеньковского характеризует моральное, сексуальное, интеллектуальное, физическое воспитание. Религиозное воспитание он понимает широко — вне насилия, не надо обязывать детей ходить в церковь. Они сами должны стремиться в нее. Зеньковский отнюдь не отвергает просветительские идеи XVIII века — он анализирует их с позиций историзма, как истинный историк философии, отмечая, что «вера в человека одушевлена деятелем культуры XVIII и XIX веков».

Зеньковский не обходит острых проблем соотношения образования и религии, в том числе педагогики и церкви. Он учитывает настроение большинства педагогов, даже лично религиозных, боящихся возрождения средневекового фанатического насилия над свободной мыслью. Многие из педагогов опасались того, что религиозное обоснование педагогики, смысла образования, может привести к покушению на «свободу ребенка», к насилию над индивидуальностью.

³⁶ Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — Париж, 1960. — С. 38.

Поэтому вполне естественно, что в христианской антропологии Зеньковского центральное место занимает феномен семьи. Он анализировал его и как философ, и как религиозный мыслитель, причем этот анализ един. В семье, полагал Зеньковский, нет отдельных сфер — отдельной телесной, социальной и духовной близости. Это органическое единство, «нормальное восприятие тайны пола». Но именно семья есть приближение к бесконечности бытия и к «абсолютной жизни, светом которой светится и сей мир — к Святой Троице». Ибо Троичное Бытие Божье есть Единство. И семья — эта «малая церковь» — также есть единство. И благодать (как член Троицы) даруется в браке, она «никогда не может быть исчерпана»³⁷.

Таким образом, цель своих исследований он видел в том, чтобы соединить все ценное в идеях обучения и воспитания с религиозной идеей спасения, подготовкой к жизни не только земной, но и вечной. Он объективно оценивает ситуацию, признавая, что христианская антропология, откровение о человеке, раскрыты недостаточно, что по сравнению с католической культурой «идеи православной культуры развиты очень слабо», хотя в XIX веке к уяснению ее проблем были направлены усилия самых выдающихся людей (Гоголь, Достоевский, Вл. С. Соловьев)³⁸. Свою задачу Зеньковский видел в развитии этих усилий, а также использовании педагогических идей антропологического типа, основанных на признании целостности человека. Таковы идеи виднейших русских педагогов Каптерева, Ушинского, Рачинского. Весь этот комплекс поисков писателей и педагогов должен быть соединен с «глубоким пониманием человека, которое дает христианство».

К концу XX века в русской философско-педагогической мысли сложились оригинальные и плодотворные антрополого-гуманистические традиции. Неформальное, внешкольное философствование предполагает не только усвоение суммы книжных истин, но и включение в познавательный процесс самопознания человека, его отношения к жизни и смерти, его совести, поисков смысла жизни, отношения полов.

³⁷ Зеньковский В. В. На пороге зрелости. — М., 1992. — С. 21.

³⁸ Зеньковский В. В. Русская педагогика в XX веке. — С. 149—155.

Таким образом, выдвинутые идеи могут стать методологической основой радикальной гуманистической перестройки общества и конкретного человека, установления нового мирового порядка, платформой единения политики, культуры и образования, как стали ключевыми для разных направлений последующей педагогики принципы индивидуальности, целостности и единства действий (В. В. Розанов, П. Ф. Каптерев, П. Ф. Лесгафт, К. Н. Вентцель и др.). На основе этих принципов предполагалось воспитание целостного человека, пребывающего в гармонии с Богом, природой, государством и самим собой. И в этом аспекте русская философско-педагогическая мысль выступает философией человеческого взаимопонимания и самосовершенствования.

Л. П. НАБАТНИКОВА,
кандидат психологических наук

ВНИМАНИЕ КАК ПСИХИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ И ФАКТОР СОЦИАЛИЗАЦИИ

УСВОЕНИЕ исторически развивающейся культуры начинается с раннего детства и детерминируется конкретным социальным окружением. Для психического развития человека определяющим фактором является социальное наследование, то есть овладение общественным опытом, знаниями, умениями. Усвоение общественно-исторического опыта осуществляется посредством обучения и воспитания в границах ведущего типа деятельности (игры, учения, общения). При построении теории развития психики человека и в процессе реального формирования личности используется принцип деятельностного подхода. Каждая ведущая деятельность стимулирует развитие новых познавательных процессов и личностных образований человека. Внимание как направленность и сосредоточенность психики на объекте занимает особое место среди познавательных процессов. Развитие внимания происходит в деятельности и определяется ею. Одновременно успешность выполнения деятельности обусловлена вниманием. В познавательном аспекте следует выделить значение такого свойства внимания, как устойчивость, благодаря которому возможен переход к новой ступени в процессе социализации.

Обратимся к исследованию значения устойчивого произвольного внимания для восприятия социально значимой информации. Так, еще в конце XIX века научные позиции основателя экспериментальной психологии В. Вундта определили общее направление исследований внимания. Вундт наделял внимание активностью. Ясность и отчетливость психического содержания рассматриваются Вундтом как основные признаки внимания. На основе экспериментального исследования Вундт обсуждает вопрос о колебании как

неотъемлемом свойстве внимания. Он констатирует взаимосвязь между колебаниями, активностью и динамическими особенностями внимания.

Вундт подчеркивал невозможность постоянного и равномерного сохранения внимания на объекте в силу ритмической природы самого сознания человека. Колебания легко возникают, когда внешние процессы, на которых сосредоточено внимание, протекают периодически. «Колебания внимания связываются с периодами внешних процессов»¹. Из исследований Вундта следует, что колебания внимания наблюдаются на протяжении всей деятельности.

Специальным рассмотрением вопроса устойчивости внимания занимался американский психолог В. Джемс. В его теории устанавливается взаимосвязь между устойчивостью и динамическими особенностями внимания. Джемс пользуется термином «поддерживаемое внимание» (sustained attention)². Он считает необходимым стимулировать произвольное внимание. Получает развитие мысль о важности сохранения устойчивости внимания на объекте в плане познавательной деятельности человека. «Чем дольше человек может удерживать внимание на объекте, тем больше возможности освоить этот объект»³.

Сохранение внимания на объекте достигается в условиях развития интереса к объекту внимания. Источником интереса служит сочетание в объекте старого опыта и новых впечатлений или взаимосвязь уже имеющихся и вновь получаемых знаний. Согласно взглядам Джемса, механизм «удержания»⁴ внимания осуществляется посредством аналитического подхода, позволяющего открывать в объекте новые стороны, объединять предметы по одному рациональному признаку.

Б. Титченер подходит к проблеме внимания генетически. Указывая отдельные качества устойчивости внимания, он выделяет длительность сохранения внимания как важную характеристику, которая находится во взаимосвязи с заинте-

¹ Хрестоматия по вниманию / Под ред. А. Н. Леонтьева. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1976. — С. 22.

² Джемс В. Психология. — СПб., 1905. — С. 57.

³ Там же.

⁴ Там же.

ресованностью содержанием материала. Показана существенная взаимосвязь между длительностью удержания внимания на объекте и возможностями освоения этого объекта. «Чем дольше человек сохраняет внимание на объекте, тем глубже будет познание его существенных сторон»⁵. На основе эксперимента установлено, что отдельная волна внимания может длиться две-три минуты. Вместе с тем было выдвинуто предположение, что постоянный уровень внимания может сохраняться и дольше при определенных благоприятных условиях.

Один из основателей экспериментального направления во французской психологии Т. Рибо в качестве основных признаков внимания выделяет интенсивность и продолжительность. Показано, что внимание поддерживается интересом, который рождает «прочное влечение к определенным занятиям»⁶. Внимание считается устойчивым, если человек в процессе деятельности может отвлечься от «различных состояний сознания, многие из которых не служат главной цели, а отвлекают от нее»⁷. Поэтому лишь одной идее следует сообщать интенсивность. В условиях, когда отсутствует стремление заниматься деятельностью или это стремление неопределенное, колеблющееся, внимание будет неустойчивым. Таким образом, были определены характеристики устойчивости внимания и пути его сохранения.

Психологический анализ внимания пополнился положениями генетической теории внимания. Показано, что развитие внимания совершается по типу приобретения новых приемов и способов направления внимания, то есть путем изменения самой формулы поведения. Механизм сохранения внимания выделен как условие познания содержания объектов. В педагогическом аспекте особенное значение приобретает влияние интереса на сохранение устойчивости внимания.

На основании экспериментального изучения колебаний внимания выдвинуто предположение о возможном увеличении длительности актов внимания в зависимости от определенной организации условий.

⁵ Титченер Б. Учебник психологии. — СПб., 1914. — С. 104.

⁶ Рибо Т. Психология внимания. — СПб., 1892. — С. 50

⁷ Там же. — С. 93.

Позиции представителей гештальтпсихологии послужили основой для уточнения научного представления о внимании. Один из основателей гештальтпсихологии К. Коффка определил произвольное внимание как особую силу, активность, направленную на объект. В случае непроизвольного внимания сила исходит преимущественно от объекта. Из этого следует, что непроизвольное внимание в большей степени обусловлено особенностями объектов, содержащих «характер требования»⁸, чем произвольное внимание. Он утверждает, что определенная организация структуры поля создает условия для функционирования внимания. Так, например, небольшие участки двойных прямых линий выступают более отчетливо, чем линия в целом. Этот факт объясняется особенностями концентрации внимания на небольших участках. Организация поля зависит от формы, окраски, удаленности и других факторов. Внимание увеличивает расчлененность поля, «добавляя энергию к той или иной части поля»⁹. Коффка рассматривает внимание как направленность мысли на объект, но вместе с тем в некоторой степени ограничивает роль внимания, утверждая, что внутренние силы организации структуры иногда оказываются более значительными, чем эффект добавочной энергии внимания.

В рамках гештальтпсихологии оригинальную попытку экспериментального исследования внимания в процессе усвоения иностранного языка представляет собой работа В. Келер и П. Адамс. После проведения ряда опытов по изучению особенностей расчленения объектов ими был обнаружен своеобразный эффект внимания. Оказалось, что объект воспринимается испытуемыми как однородное распределение пятен в условиях, когда внимание не привлекается к объекту. Под влиянием инструкции, направляющей внимание на структурные компоненты объекта, расчленение возникает там, где оно не было заметно раньше. Исследователи пришли к выводу, что внимание действует в направлении расчленения объекта. Действие концентрации внимания усиливает кортикальные процессы, и, как следствие этого, объект выступает с большей ясностью, то есть один из признаков

⁸ Хрестоматия по вниманию / Под ред. А. Н. Леонтьева. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1976. — С. 148.

⁹ Там же.

устойчивости внимания доминирует в образовании общего эффекта внимания. Келер и Адамс показали положительную роль внимания в интенсификации процессов, лежащих в основе восприятия объекта.

К гештальтпсихологии в проблеме внимания примыкает французский исследователь феноменологического направления М. Мерло-Понти. Он представляет внимание как трансформацию смыслового поля. При этом внимание не выступает как общая формальная активность. Внимание создает ограниченное смысловое или перцептивное пространство, внутри которого происходит перемещение исследующих органов, развитие мысли и в «котором сознание уже не теряет того, что однажды завоевано»¹⁰. В условиях сохранения достаточной концентрации внимания возможно последовательное развитие умственных или перцептивных действий.

Сосредоточить внимание значит придать информации новое расчленение. Внимание наделяется созидательными качествами. Внимание рассматривается как активное утверждение нового в объекте, которое делает ясным и расчлененным то, что ранее было неопределенным. Устанавливается взаимосвязь между объектом и вниманием. Объект приводит внимание в движение и в то же время находится в состоянии зависимости от него. Концентрация внимания создает эффект ясности и расчлененности смыслового поля, позволяя глубоко проникнуть в содержание объекта. Анализ концепций Мерло-Понти приводит к выводу о том, что достаточная концентрация внимания обеспечивает необходимую последовательность в развитии умственных действий.

Особое место в изучении устойчивости внимания как основы познавательной деятельности следует отвести исследованиям французского психолога Г. Рево Д'Аллона, который сделал попытку указать роль схем в организации внимания. Придавая исключительно важное значение схемам, постоянно вовлеченным во внимание, Д'Аллон называет их сокровищем, часто скрытым от глаз исследователей. Согласно его концепции, все схемы изначально носят асоциальный характер и лишь постепенно получают социальное освещение. Д'Аллон предложил классификацию схем внимания,

¹⁰ *Merleau-Ponty M. Phenomenology of Perception.* — London, 1962. — P. 26.

состоящую из восьми уровней — от ощущения до разума. На последнем восьмом уровне слово полностью подчиняет и замещает образную схему. Чтобы стать знаком, необходимо превращение схемы в объект, почти независимый от сознания. Именно таким изменениям подвергаются схемы в процессе своего совершенствования.

На каждом уровне внимание проясняет содержание объекта. Интуитивное прояснение посредством образных схем является перцепцией, посредством собирательных или рядовых схем — апперцепцией, посредством понятийных, атрибутивных, силлогических схем — мышлением. Таков механизм внимания. Показано, что внимание является деятельностью опосредствованной, то есть совершающейся с помощью вспомогательных средств. Учение Д'Аллона получило большой резонанс в науке. Оно оказало влияние на созданную Л. С. Выготским концепцию о роли знака в развитии внимания.

В истории развития учения о внимании в зарубежной психологии представители экспериментального направления предложили генетический подход к эволюции форм внимания. Они указали на социальную природу произвольного внимания. В ходе экспериментального изучения «волны» внимания ими показана периодичность процесса сосредоточения, в результате чего возникла перспектива дальнейшего изучения динамических характеристик внимания.

Представителями гештальтпсихологии обнаружен основной эффект внимания — расчленение содержания и улучшение степени ясности воспринимаемого. Опытным путем установлено влияние определенным образом организованной структуры на особенности концентрации внимания. Гештальтпсихология показала доминирующее значение механизма концентрации внимания в образовании эффекта ясности воспринимаемого содержания.

Ценным вкладом в теорию внимания следует признать учение о схемах, утверждающих внимание как деятельность опосредствованную. Понятие позиции об опосредствующей роли схем позволило зарубежным психологам вплотную подойти к пониманию знака как особого средства в организации внимания.

В новейшей зарубежной психологии проблема внимания представлена в работах Д. Бродбента, Д. Нормана, А. Трейсмана. Отмечено, что течение процесса внимания связано с

релевантностью. Имеется в виду связь предыдущей и последующей информации. В современной зарубежной психологии нашел широкое распространение информативный подход к проблеме внимания. В основу положена идея о пропускной способности нервной системы.

Исторический принцип понимания психических процессов впервые предложен Выготским. В концепции исторического понимания психических явлений поведение современного человека является продуктом двух различных процессов — биологической эволюции и исторического развития.

Выготский рассматривает в совокупности рудиментарную низшую форму внимания и произвольное внимание. Согласно его концепции, человек создает внешние средства, позволяющие качественно перестроить элементарную форму внимания.

Употребление особых искусственных стимулов в качестве вспомогательных средств дает возможность овладеть не только вниманием других, но и своим собственным вниманием. Искусственные стимулы Выготский называет знаками. Таким образом, Выготский ввел принцип сигнификации, обозначающий намеренное создание и употребление знаков в целях организации внимания¹¹.

Проблема внимания представлена как одна из сторон общего процесса социализации человека в работах Л. Н. Леонтьева.

В филогенезе развитие произвольного внимания как высшей формы поведения обусловлено возникновением трудовой деятельности, обозначающей вступление человека в историческую фазу его развития. Согласно Леонтьеву, в процессе социализации у человека появились своеобразные формы поведения, направленные к овладению вниманием. В самых ранних формах коллективной деятельности уже заключена необходимость управления вниманием, поскольку требуется указать цель, привлечь к ней внимание. В истории овладения человеком регуляцией поведения появляется ряд стимулов, которые постепенно приобретают характер условного знака. Так возникает указание как знак внимания. Од-

¹¹ См.: *Выготский Л. С. Развитие высших форм внимания в детском возрасте // Выготский Л. С. Избранные психологические исследования.* — М.: Изд-во АПН РСФСР, 1956. — С. 28.

новременно с появлением знаковой функции увеличивается продолжительность актов внимания. Закрепляется способность длительное время фиксировать внимание на объекте. Продолжительность, являющаяся признаком устойчивости внимания, имеет прямое отношение к развитию трудовой деятельности, к успехам цивилизации. У полудивилизированных племен способность к продолжительному вниманию выражена крайне слабо, то есть признаки устойчивости внимания почти отсутствуют. Переход человека от импульсных затрат энергии к организованному труду Леонтьев рассматривает как переход к высшим формам деятельности внимания.

П. Я. Гальперин считает, что традиционное представление о внимании ставит внимание в зависимость от неопределенных факторов и ограничивает возможность управлять им. Он предложил гипотезу внимания как идеальной сокращенной и автоматизированной формы контроля. Гальперин считает, что проблема содержания внимания как деятельности входит составной частью в общее учение о психической деятельности и в решение задачи повышения эффективности всякого обучения. Внимание подчинено принципу поэтапного формирования умственных действий. Сначала контроль направлен на основное действие как на свой объект. Затем контроль совпадает с действием и, наконец, опережает его. Пока контроль выполняется как развернутая предметная деятельность, он сам требует внимания. Контроль получает форму внимания, когда достигает уровня идеального сокращенного и автоматизированного действия. «Не всякий контроль есть внимание, но всякое внимание есть контроль»¹². Непроизвольное внимание рассматривается как контроль, в котором порядок и средства определяются признаками объекта. Внимание считается произвольным, если средства и способ контроля осуществляются субъектом, исходя из требований задач.

Исследованием устойчивости внимания в процессе обучения и усвоения материала занимался С. Л. Рубинштейн. Он полагал, что отношение личности к миру выражено во внимании. Внимание характеризуют активный характер про-

¹² Гальперин П. Я. К проблеме внимания // Доклады АПН РСФСР. — 1958. — № 3. — С. 70.

текания познавательной деятельности и социализация, поскольку внимание подтверждает связь психической деятельности с объектом. Внимание определяется интересами, потребностями и установками личности, которые вызывают изменение отношения к объекту.

Рубинштейн теснейшим образом связывал внимание с деятельностью. Высшие формы произвольного внимания созданы в труде. В этом утверждении реализуется основной принцип эффективного обучения и социализации — единство психики и деятельности. С большой определенностью этот принцип был впервые обозначен С. Л. Рубинштейном и А. Н. Леонтьевым. В аспекте сформулированного принципа высшие формы внимания формируются в деятельности, то есть имеют социальную природу. Наряду с этим введенный Выготским принцип сигнификации деятельности, то есть намеренного употребления знаков как искусственных сигналов, позволил представить развитие произвольного устойчивого внимания как социально детерминированный процесс. Приведенные положения приобрели решающее значение для дальнейших исследований внимания.

Специальные исследования внимания, предпринятые Рубинштейном, показали, что отдельные свойства внимания автономностью.

Устойчивость внимания определяется как длительное сохранение концентрации внимания. Концентрированность внимания выражает интенсивность связи с объектом и ограничение содержания или фокус сосредоточенности. Устойчивость внимания не исключает присутствия периодических произвольных колебаний, которые зависят от степени сенсорной ясности или от доминирования тех или иных стимулов.

Очень ценным в теории внимания является положение о взаимообусловленности устойчивости внимания и продуктивной умственной деятельности: богатство и содержательность интеллектуальной деятельности создают условия для проявления устойчивости внимания.

Экспериментальное исследование устойчивости внимания Рубинштейн предлагал вести по линии изучения конкретных условий, которыми объясняется или значительная устойчивость внимания, или частные нежелательные колебания.

Указывая на существование двух отдельных планов психической деятельности — импульсивной и опосредствованной, Д. Н. Узнадзе обосновывает свою концепцию внимания. Для актов импульсивного поведения характерна легко осуществляемая последовательность смены операций. Импульсивное поведение находится в зависимости от «актуальной ситуации»¹³, окружающей субъекта в данный момент. В основе импульсивного поведения находится установка. Психикой субъекта переживается с достаточной ясностью лишь та информация, которая имеет место в русле его актуальной установки.

Усложнение условий побуждает человека концентрировать внимание на объектах. Способность концентрации внимания в усложняющихся условиях Узнадзе называет объективацией. Он рассматривает проблему внимания в плане первичного сосредоточения «независимо от степени, в какой оно происходит»¹⁴, то есть независимо от глубины концентрации внимания. Уровень объективации считается достоинством человека как существа мыслящего, как творца культурных ценностей.

Н. Ф. Добрынин придал максимальную точность научному понятию внимания, экспериментально исследовал характеристику основных свойств внимания, изучая специфику проявления внимания в зависимости от возрастных и индивидуальных особенностей. Процесс внимания был изучен в структуре многообразия особенностей личности.

Устойчивость внимания определяется Добрыниным как удержание интенсивности деятельности в течение определенного времени. В процессе длительной работы неизбежно наблюдаются колебания устойчивости внимания. Эти колебания можно рассматривать как вполне нормальное явление, присущее деятельности человека в отличие от работы машины. Отмечено, что, подобно сознанию, внимание движется вместе с выполняемой деятельностью. Постоянное усиление или ослабление концентрации внимания свидетельствует о проявлении динамических свойств внимания.

Экспериментальные исследования Добрынина показали, что устойчивость внимания может сохраняться с достаточ-

¹³ Хрестоматия по вниманию. — С. 262.

¹⁴ Там же.

ной концентрацией до двадцати минут без отвлечения на 1/3 секунды при «оптимальной стимуляции»¹⁵ деятельности. Оптимальная стимуляция находится в прямой зависимости от интересов, потребностей и стремлений личности, которые наполняют значимостью деятельность человека.

Добрынин считает необходимым умение разбираться в «степени значимости тех или иных тенденций»¹⁶ и создавать соответствующие условия для укрепления одних и ослабления значимости других. «Принцип значимости позволяет устанавливать причины поведения людей и управлять этим поведением»¹⁷. Таким образом, причиной сохранения устойчивости внимания следует считать определенную значимость деятельности. Принцип значимости организует всю деятельность человека.

И. В. Страхову свойственно рассматривать внимание человека как функцию социальную по происхождению и способам функционирования. Внимание входит в структуру труда и усвоения знаний, являясь его психической характеристикой. Страхов изучает внимание человека в соотносении с деятельностью и глубоким личностным смыслом. Внимание изменяет функциональные особенности психической деятельности и влияет на ее продуктивность. Возникает четкая позиция относительно того, что каждый вид деятельности предъявляет к вниманию дифференцированные требования. В связи с этим функции внимания должны соответствовать определенным видам деятельности. Переобладающий характер внимания выражается в форме возвращения к выполненному заданию для установления связей с последующей работой. В творческой деятельности наиболее важна поисковая ориентация внимания. Контрольно-корректирующая функция проявляется в различных формах в трудовой и учебной деятельности. В целом внимание выступает как психологическое условие регуляции деятельности личности в процессе усвоения иностранного языка.

¹⁵ Добрынин Н. Ф. Экспериментальное изучение устойчивости внимания // Международный психологический конгресс. — Лондон, 1969. — С. 4.

¹⁶ Добрынин Н. Ф. Активность личности и принцип значимости // Всесоюзный симпозиум. — Пермь, 1971. — С. 52.

¹⁷ Там же.

Наиболее существенным признаком внимания является сосредоточенность.

В соответствии с научным подходом Страхова динамика внимания проявляется в единстве с его устойчивостью. Важность динамики внимания как положительного психологического фактора прослеживается при условии последовательного течения мысли и осознания основных моментов в содержании, при наличии умения направлять развитие мысли, сопряженное с разнообразной аргументацией.

Как следует из изложенного, устойчивое произвольное внимание, являясь характеристикой активного психического отражения действительности, способствует углублению познавательной деятельности.

Исходя из наиболее значительных теоретических положений, можно констатировать, что в психологии закрепление признаков устойчивости внимания связывается с развитием деятельности и появлением знаковой функции. Мысли о социальной природе произвольного внимания, о роли схем в регуляции внимания впервые возникли в прогрессивных зарубежных теориях. Психологами всесторонне развито учение о социальной детерминированности устойчивого произвольного внимания.

Отечественные методы обучения отличает многоплановый подход к проблеме внимания: внимание рассматривается как функция контроля, как возможность концентрировать усилия на уровне объективации, как качество, обусловленное интересом и потребностями.

В отечественной и зарубежной психологии сосредоточенность, или концентрация, считается определяющим признаком устойчивости внимания. Современная психология характеризуется глубоким личностным подходом к проблеме внимания. Неопределенному термину релевантности информации противопоставляется принцип значимости информации, взаимообусловленность интересов, потребностей и устойчивости внимания.

Вопрос генезиса внимания в детском возрасте занимает значительное место в ряде работ зарубежных авторов. Так, Джемс не только анализирует теоретические вопросы внимания, но и выделяет особенности внимания ребенка и разрабатывает педагогические рекомендации, касающиеся развития произвольного внимания у детей. Вероятно, чем

большой интерес представляет объект для личности, тем более интенсифицируется внимание. Такая позиция вполне актуальна.

Генетические принципы развития внимания нашли выражение в научных концепциях Титченера и Рибо. Характеризуя внимание, Титченер указал на существование двух его форм, характерных для различных стадий психического развития ребенка. Первичное внимание вызывается интенсивными раздражителями, которые в силу своих особенностей «пробивают себе путь к фокусу сознания»¹⁸. Первичное внимание является фундаментом для возникновения и развития произвольного внимания. Вторичное внимание является продуктом воспитания. Показано, что весь период учения и воспитания в жизни ребенка является периодом функционирования устойчивого произвольного внимания.

Условия и факторы сохранения устойчивости внимания обсуждаются в работе Рибо. Он рассматривает генезис внимания у детей. В связи с этим неизбежно возникает и проблема устойчивости внимания Рибо указывает средства сохранения внимания и рассматривает возможности формирования внимания в педагогическом плане. На основе практических наблюдений Рибо отмечен факт взаимосвязи устойчивого непроизвольного внимания и крайней заинтересованности объектом. Вместе с тем наличие объективно существующих колебаний внимания создает возможность продолжительного сохранения внимания ребенка на объекте.

Произвольное внимание в трактовке Рибо — «продукт искусства воспитания»¹⁹. Воспитание произвольного внимания детей состоит из нескольких периодов. Сначала воспитатель воздействует на элементарные чувства ребенка, на врожденную любознательность, пытаясь заставить его сохранять внимание на объекте. Во втором периоде внимание сохраняется и поддерживается чувствами более высокой категории: интересом, соревнованием, чувством долга. В рамках третьего периода внимание поддерживается привычками. Выработавшееся устойчивое внимание к определенной деятельности становится второй натурой.

¹⁸ Титченер Б. Учебник психологии. — С. 104.

¹⁹ Рибо Т. Психология внимания. — С. 43.

Мерло-Понти утверждал, что внимание создает смысловое поле, в котором реализуется его активный характер, внимание позволяет ребенку увидеть комплекс новых качеств в объекте. Развитие внимания детей совершается в русле изменения структуры сознания и приобретения нового опыта. Так, например, первоначально ребенок различает только окрашенные предметы. Первое восприятие вполне определенного цвета свидетельствует об изменении структуры сознания ребенка. Первичный неопределенный, слабый опыт различения цветов обогащается новым содержанием. Посредством внимания произошло выделение конкретного цвета, образования в сознании представления о нем, то есть утверждение нового объекта. Таким образом, объект проясняется посредством внимания, которое является «доставляющим знание событием»²⁰.

Д'Аллон показал значение схем в функционировании внимания. Он описал восемь уровней схем, через которые ребенок поочередно проходит в своем развитии. Первый уровень схем составляют сенсорные образцы, отличающиеся конкретностью. Этому уровню соответствует состояние сенсорного внимания. На уровне перцептивных образов за чувственными данными смутно предстают вещи. Упорядочивающие схемы позволяют ребенку вычленять существенные стороны объекта, пренебрегая побочными. Применяя аспекттивные и физиогномические схемы, ребенок видит в объекте определенный аспект или лицо. Голосовые эмоциональные схемы уже являются коммуникабельными, но еще далеки от слова. Следующий уровень характеризуется возникновением различных идей без закрепленного за ними слова. Эти идеи могут быть реализованы ребенком в обобщенных рисунках. На смену только что обозначенным приходят схемы, в которых сосуществуют слово с естественной схемой. И, наконец, слово как схема занимает доминирующее положение и почти полностью исключает образную схему.

Схемы помогают ребенку расшифровать вещь, сосредоточить внимание на реальных предметах с целью их наилучшего познания. Привлекая внимание ребенка к существенным особенностям объекта, схемы способствуют усилению концентрации внимания и усвоению действий, направленных на изучение предметов и явлений.

²⁰ *Merleau-Ponty M. Phenomenology of Perception. — P. 28.*

Д'Аллон выявил роль схем в динамике внимания и в механизме концентрации внимания на характерных особенностях объекта.

Значение игровой деятельности в процессе сосредоточения внимания выявлено К. Бюлером, который стремился дать общую научно обоснованную картину психического развития и социализации ребенка. Бюлер рассматривал психику ребенка «не как готовое устройство, а как нечто способное к развитию и нуждающееся в развитии»²¹. В сложном процессе интеллектуального развития важную роль Бюлер отводил вниманию.

Самые первые симптомы внимания у ребенка имеют выраженные внешние признаки: при внезапном воздействии раздражений поведение ребенка изменяется: он перестает кричать, у него появляются выразительные признаки внимания. Тенденция к постоянству возникает в тех случаях, когда внешние впечатления способствуют периодическому снятию напряжения. В силу неустойчивого характера внимания противодействие посторонним впечатлениям — задача крайне трудная для ребенка. Ребенок не может продолжительное время выполнять поручения, задания в обычной реальной ситуации, но в игре это становится возможным. Именно в игре происходит переход от произвольной к непроизвольной деятельности внимания. Подчеркивая неравномерное развитие свойств внимания, можно отметить, что в игровой деятельности ребенку свойственна высокая способность к концентрации внимания, являющейся признаком устойчивости внимания.

Развитие произвольного внимания у детей Бюлер ставит во взаимосвязь с умением абстрагировать отдельные моменты сложного содержания. Специфический процесс изолирования он называет абстракцией. Когда изолированное содержание выступает на передний план в сознании, имеется положительная абстракция. Для того чтобы вычленить содержание, ребенку необходимо понять задачу. Условием функционирования абстрагирующего внимания, направленного на частичное содержание, является правильное понимание задачи. Чтобы стимулировать развитие абстрагирующего внимания, следует включать задачи в имеющиеся прак-

²¹ Бюлер К. Духовное развитие ребенка. — М., 1924. — С. 3.

тические или теоретические потребности ребенка. Сам процесс успешного абстрагирования содержания может осуществляться только в условиях сохранения устойчивости внимания на объекте.

Выявлены интересные факты, касающиеся половых различий внимания. Если объем внимания шире у мальчиков, то способность к сосредоточенности внимания, то есть к концентрации, выражена одинаково у мальчиков и девочек. В связи с этим можно сказать, что потенциальные возможности развития устойчивости внимания приблизительно равноценны у детей обоих полов.

Игра как специфическая деятельность признана условием развития устойчивого произвольного внимания в детском возрасте. Показано доминирующее значение устойчивости внимания в процессе абстрагирования частичного содержания. Устойчивость внимания представлена Бюлером как свойство, которое следует развивать посредством включения материала в сферу потребностей ребенка.

Некоторыми авторами функционирование внимания представлено в плане двигательной активности ребенка. Д. Болдуин создал теорию управления движениями при посредстве внимания. В деятельности внимания содержится значительное количество двигательных процессов, являющихся постоянными и необходимыми спутниками внимания. Избыточные движения ребенка служат показателем отсутствия фиксирующего устойчивого внимания.

В том случае, если внимание ребенка теряет устойчивый характер при воздействии посторонних раздражителей, не имеющих отношения к выполнению основной деятельности, «все содержание сознания распадается на части»²². Приспособление к различным ситуациям осуществляется при условии концентрации внимания на определенных объектах, характеризующих данную ситуацию. Важен акт вычленения наиболее актуальных раздражителей.

Намечены три стадии развития произвольного внимания, сопровождающего движения ребенка. Сначала внимание ребенка привлекает объект, вызывающий мускульную реакцию. На следующей стадии внимание сосредоточивается на

²² Болдуин Д. Духовное развитие детского индивидуума и человеческого рода. — Т. II. — М., 1912. — С. 205.

выполнении движения. На третьей стадии внимание ребенка привлекает объект, для достижения которого он может использовать движение, ставшее почти подсознательным средством. Например, пытаясь говорить, ребенок первоначально не уделяет внимания органам речи. Затем он сосредоточивает внимание на мускульных усилиях, одновременно прибегая к настойчивому подражанию. Теперь внимание устойчиво сопровождает мускульное усилие. После того как ребенок приобретает власть над мускулами, наступает третья стадия, когда движения становятся привычными, а внимание сохраняется на мыслях, которые ребенок пытается выразить.

Качество управления движением зависит от степени устойчивости внимания в пределах соответствующих двигательных реакций.

Наличие колебаний в концентрации внимания можно рассматривать как подтверждение двигательной теории внимания. Изменения в концентрации внимания дают в результате изменяющуюся интенсивность раздражителя. С другой стороны, прерываемость раздражителя вызывает изменения в рефлекторных процессах концентрации. Таким образом, Болдуин отрицает подход к вниманию как к чему-то неизменному, остающемуся постоянным при всех условиях.

Динамика концентрации внимания — положительный фактор в процессе обеспечения оптимального восприятия внешних воздействий. В его теории акцентируется крайне неблагоприятное воздействие раздражителей — дистракторов на характер внимания ребенка. Ценным вкладом в общую теорию внимания можно считать концепцию Болдуина о зависимости качества движений от уровня устойчивости внимания.

В современной зарубежной психологии проводятся исследования в области изучения различных условий функционирования внимания. В. Кохен, В. Бреннан, Х. Томас показали, что в качестве стимулятора внимания выступает фактор возрастающей сложности зрительных паттернов.

Исследования Бреннана показали, что дети предпочитают смотреть на более сложные образцы, чем на менее сложные. Причем с небольшого расстояния дети дольше задерживают взгляд на паттерне, и поэтому продолжительность акта внимания увеличивается.

Томас в процессе изучения зависимости внимания от фактора усложнения ранжировал паттерны по степени сложности для более точного установления соответствия между паттерном и уровнем устойчивости внимания.

Таким образом, предпочтительным условием для сохранения внимания является увеличивающаяся сложность образцов. Исходя из этого, фактор постепенно возрастающей сложности создает предпосылки для укрепления признаков устойчивого внимания.

В русле изложенных экспериментальных работ Кохеном проведено исследование длительности зрительных фиксаций детей в зависимости от размера и количественных особенностей образцов. Автором было установлено, что количественная характеристика зрительного паттерна оказывает большее влияние на длительность акта фиксации, то есть на продолжительность акта внимания. Причем внимание быстрее привлекают образцы, находящиеся справа.

Особое место занимает изучение эффектов воздействия разнообразных раздражителей на характер внимания детей. Д. Хаген исследовал влияние посторонних раздражителей на селективность внимания. Он установил, что с возрастом дети приобретают способность к более четкой дифференцировке информации и к более глубокой концентрированности внимания на релевантных раздражителях.

В изложенных исследованиях показано значение фактора сложности материала в развитии признаков устойчивости внимания у детей. Из результатов проведенных экспериментальных работ вытекает, что фактор релевантности информации начинает приобретать все большее значение в процессах концентрации внимания.

В отечественной психологии сложилась теория психического развития ребенка, которая опирается на положение о «социальном наследовании»²³ психических свойств, об активном «присвоении»²⁴ индивидом материальной и духовной культуры, созданной человечеством. Широкий научный подход к проблеме внимания характеризует исследования Выготского. В связи с этим Выготский придавал вниманию

²³ *Выготский Л. С.* Развитие высших форм внимания в детском возрасте. — С. 30.

²⁴ Там же.

ведущее значение в развитии ребенка. Исторический и генетический подход Выготского, примененный им к исследованию внимания, получил отражение в представлении об этапности развития внимания. Выготский показал динамику формирования культурных форм внимания у детей. Культурное развитие внимания представляет собой эволюцию и изменение приемов направления и работы внимания, а также овладение этими процессами. Выготский указывал, что корни произвольного внимания следует искать вне личности ребенка. При помощи ряда стимулов окружающие направляют внимание ребенка и тем самым учат его пользоваться средствами, с помощью которых ребенок затем сам овладевает своим поведением.

Процесс развития произвольного внимания ребенка с самого начала оказывается в сложной ситуации. С одной стороны, предметы привлекают внимание ребенка, а с другой — взрослые стремятся направить внимание ребенка на определенные объекты, используя стимулы-указания. Постепенно ребенок начинает активно участвовать в этом указании, обращая внимание взрослых на интересующие его предметы. Используя указания, указательный жест, ребенок научается регулировать свое собственное внимание. Таким образом, в ходе анализа вопроса об этапности развития произвольного внимания Выготский выделяет три основных момента: направление внимания ребенка взрослыми, участие ребенка в обращении внимания взрослых на интересующие его объекты, регуляция собственного внимания.

Установлено, что отдельные признаки предмета приобретают для ребенка функциональное значение указания. Признаки выступают как знаки, организующие внимание ребенка. Значительным научным достижением Выготского является понимание произвольного внимания как опосредствованного внешними стимулами и направляющей функцией речи.

Выготский выделил основные этапы развития внимания в детском возрасте. Им показаны роль взрослого как посредника и необходимость педагогических воздействий в процессе качественного перестроения элементарной формы внимания детей в высшую психическую функцию.

Работы Выготского были продолжены А. Н. Леонтьевым, изучавшим преимущественно произвольное внимание и процесс его развития. В соответствии с научной позицией

Леонтьева, развитие произвольного внимания в детском возрасте представляет собой процесс приобретения ребенком приемов поведения. Леонтьев построил схему развития внимания в детском возрасте. В соответствии с его взглядами, взрослые, участвующие в воспитании ребенка, постоянно используют различные социально значимые стимулы, чтобы направить внимание ребенка на нужные предметы. Показана роль дополнительных стимулов в создании опосредствованной регуляции.

Экспериментально установлено, что особенностью внимания детей дошкольного возраста является случайный характер участия дополнительных стимулов. Инструментальная функция дополнительных стимулов выражена слабо. Однако уже в дошкольном возрасте появляются предпосылки для развития инструментального употребления внешних знаков.

Выявлены три основные стадии развития опосредствованного поведения. Первой является стадия натуральных актов. Вторая стадия характеризуется доминирующим значением внешнего знака, повышающего эффективность внимания. На высшей стадии внешний знак превращается в знак внутренний, и поведение становится опосредствованным, сигнификативным. Таким образом, Леонтьев приходит к выводу, что внимание ребенка преобразуется из сигнального в сигнификативное.

В аспекте проведенных исследований по формированию внимания и на основе выдвинутой гипотезы о внимании как отдельной форме психической деятельности Гальперин пришел к выводу, что «и произвольное и непроизвольное внимание должно быть создано, воспитано в индивидуальном опыте человека»²⁵. Взрослые учат ребенка выполнять основную деятельность определенным образом, прослеживая ее отдельные моменты. Подобный подход обеспечивает формирование непроизвольного внимания вместе с основной деятельностью.

Развитие внимания у детей отождествляется с освоением контроля. Произвольное внимание — это внимание планомерное, поэтому детей следует учить осуществлять контроль над действиями, выполняемыми на основе составленного плана, с помощью определенных способов их применения.

²⁵ Гальперин П. Я. К проблеме внимания // Доклады АПН РСФСР. — 1958. — № 3. — С. 15.

Планомерные действия, которые ребенок заимствует у взрослых, являются социальными по природе и происхождению. Действие контроля, посредством которого внимание ребенка направляется на объекты и их различные свойства, сначала осваивается во внешней форме, затем в речевой форме переходит в умственный план и, наконец, сократившись, становится произвольным вниманием.

В целях формирования произвольного внимания Гальперин считает необходимым предлагать детям проверять задание, предварительно объяснив им приемы проверки и ее последовательность.

Таким образом, формирование произвольного внимания детей следует начинать с организации контроля, который в последствии превращается в акт внимания, соответствующий каждому конкретному заданию.

Проблема организации и развития детского внимания разрабатывалась Рубинштейном. Он сформулировал интересные, актуальные в теоретическом и практическом отношении положения о развитии внимания ребенка. Согласно его взглядам, доминирующее значение социальных факторов остается решающим условием развития произвольного внимания в онтогенезе. Развитие внимания осуществляется в процессе обучения и воспитания.

Процесс формирования высших форм внимания происходит не изолированно, а в тесной связи с общим умственным развитием детей. Как существенный этап выделяется интеллектуализация внимания. Если сначала основой внимания является чувственное содержание, то в последствии ребенок приобретает способность сохранять внимание на мыслительных связях.

Добрынин рассматривает развитие устойчивости внимания во взаимосвязи с потребностями ребенка. В потребностях ребенка содержатся истоки интересов. Интерес во многих случаях определяет значимость. «Чем выше интерес, тем больше значимость данной деятельности для личности»²⁶. Из этого следует, что проблема сохранения устойчивости внимания может быть решена только в свете принципа значимости.

²⁶ Добрынин Н. Ф. О значимости полученных учащимися знаний // Вопросы психологии. — 1960. — № 1. — С. 7.

Особую важность приобретает развитие потребности в общении, познании, деятельности. Эти потребности развиваются в условиях воспитания и обучения. Игра как специфическая детская деятельность укрепляет потребность в общении. Стремление ребенка разобраться в окружающем рождает потребность в познании. Важно воспитывать устойчивое внимание к объектам, удовлетворяющим эту потребность. Добрынин считает устойчивость внимания основным компонентом регуляции психической деятельности. Экспериментальные исследования устойчивости внимания, выполненные в русле научных позиций Добрынина, отличаются тесной взаимосвязью с изучением принципа значимости.

Показано, что усложняющееся содержание деятельности оказывает стимулирующее воздействие на сохранение устойчивости внимания. Материал, включающий эталоны, знаки, совершенствует действия ребенка, направленные на организацию устойчивости внимания, которая обеспечивает овладение объектами социо-культурной действительности.

Абсолют: вера, истина, благо

Е. В. ЕГОРОВА

ТЕОДИЦЕЯ: РАЗНЫЕ ПОДХОДЫ К РЕШЕНИЮ ПРОБЛЕМЫ

КАЖДЫЙ человек рано или поздно встречается с проблемой зла в мире и пытается так или иначе для себя решить, как возможно существование зла. Прежде чем говорить о проблеме, надо определить понятие зла. Зло будем понимать в широком смысле.

В ряде толковых и энциклопедических словарей зло определяется следующим образом: 1) *все дурное, плохое, вредное, греховное*; 2) *беда, напасть, несчастье, неприятность* и т. д.¹ В «Энциклопедическом словаре» Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона² приведено определение В. С. Соловьева:

Зло — в широком смысле этот термин относится ко всему, что получает от нас отрицательную оценку, или порицается нами с какой-нибудь стороны; в этом смысле и ложь, и безобразие подходят под понятие зла. В более тесном смысле зло обозначает страдания живых существ и нарушения ими нравственного порядка.

Зло, о котором упоминается в Библии и которое наблюдается в каждодневной жизни, многие богословы подразделяют на несколько категорий: *духовное, или моральное зло* (грех), *физическое зло* (боль, страдание), *природное зло* (землетрясения, пожары, наводнения, болезни и т. д.). Иногда

¹ Словарь русского языка. — Т. 1. — М., 1957; Толковый словарь русского языка. — Т. 1. — М., 1934.

² Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. — Т. XIII. — СПб., 1894.

говорят о так называемом *метафизическом зле* (по сути это та часть природного зла, которая обусловлена конечностью мира и наличием естественных законов).

Особенно остро проблема встает в религиях и мировоззрениях, где Господь объявляется благом. С человеческой точки зрения возникает явное противоречие между двумя тезисами: Благой, Всемогущий Господь и наличие зла в сотворенном им мире, — как оно возможно?

Религия и философия решают этот вопрос по-разному.

В истории религиозной мысли эта задача встала еще в незапамятные времена. Религия, как известно, тесно связана с моралью. Однако уже в период политеизма было замечено: у морально безупречных людей жизнь чаще тягостна, и наоборот, часто люди безнравственные живут припеваючи. Почему и откуда берут свое начало зло и несправедливость?

В политеизме в целом этой проблемы не существовало, так как не все боги являлись существами, благом по природе. Одни из них были причиной добра, другие — зла в этом мире. Развитие этой проблемы началось с возникновения религий спасения.

Хорошо известно, что в зороастризме как дуалистической религии утверждалось, что миром правят два начала: доброе и злое, два бога, Ариман (Ангри-Майнью), олицетворение злого начала, и Ахурамазда (Ормазд), олицетворение благого начала. Впрочем, зороастризм признавал Ормазда могущественным главой иерархии богов, тогда как Ариман и его злые воинства рассматривались как низшие божества, противостоящие этой иерархии. Таким образом, ответственность за наличие зла в мире несет злое начало, то есть Ариман.

Зороастр предложил людям учение о двух вечных противоположных космических принципах добра и зла. Но решили ли зороастризм проблему зла и добра? Если сказать, что зло в этом мире существует потому, что оно всегда параллельно добру, то это ничего не объясняет. Наоборот, возникает вопрос: «А почему?» Почему зло должно быть наравне с добром, если добро лучше зла? Почему добро должно, в конце концов, одолеть зло, если они одинаковы? Почему когда-то победит Ахурамазда, а не Ангри-Майнью, если они одинаково вечны? Зороастризм не может дать убедительный ответ на эти вопросы.

Основные идеи зороастризма заимствовало манихейство, религиозное течение, возникшее в III веке в Персии.

В монотеистических религиях по сравнению с политеистическими и дуалистическими проблема осложняется наличием учения о Всеблагом Едином Боге-Творце и его мудром руководстве. Если взять вопрос в такой его постановке, то следует разбирать это логическое противоречие так, как его разбирали со времен античной философии.

Древние философы четко сформулировали задачи разрешения названного противоречия:

- или Бог хочет воспрепятствовать злу, но не может;
- или Он может, но не хочет;
- или не может и не хочет;
- или Он может и хочет.

Если Он хочет, не имея возможности, Он *бессилен*.

Если Он может, но не хочет, Он *зол*.

Если Он не может и не хочет, Он *бессилен и зол вместе, значит, Он не Бог*.

Если же Он может и хочет, то *откуда же зло и почему Он ему не воспрепятствует*³.

Последний вопрос и есть вопрос теодицеи. В дальнейшем философы разных времен пытались разрешить эту проблему. Мы попытаемся проследить этот путь и дать наиболее известные варианты теодицеи. Попробуем посмотреть, решают ли философы эту проблему. Решаема ли она вообще и какие пути решения проблемы теодицеи существуют.

Снять противоречие между идеей всеблагого и всемогущего Бога и несовершенствами земной жизни, злом, пытались уже стоики. В их учении звучит оправдание Бога (позже проблема будет названа теодицеей: др.-греч. «теос» — Бог, «дикэ» — справедливость). Стоики строят теодицею на доказательстве относительности и даже иллюзорности мирового зла, а в крайнем случае на том, что если оно и есть, то оно служит добру и благу. В связи с этим А. Н. Чанышев выделяет у стоиков этический, физический, космологический и логический варианты теодицеи⁴.

³ История русской философии. — М., 2001. — С. 431

⁴ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. — М., 1991. — С. 135—136.

Логический вариант теодицеи основан на мысли, что ничто не может существовать без противоположного себе, если это так, то не может быть и изолированного добра, что добро и зло неразрывно связаны, и не будь зла, не было бы и добра, так что любая добродетель не возникает без порока. Эта позиция схожа с позицией дуализма.

Космологический вариант теодицеи исходит из диалектики части и целого; то, что для части зло, то для целого может быть благо. Сражение — зло для гибнущих в нем солдат, но оно благо для отстаивающего свою свободу народа. Человек не видит всей картины космоса, эта картина доступна только богу, и она, должно быть, блага и прекрасна, поэтому прав Гераклит, который сказал, что для бога все хорошо и все прекрасно, а если люди принимают одно за хорошее и прекрасное, а другие за плохое и безобразное, то это говорит только об их ограниченности. Этот вариант потом развивали как Августин, так и Лейбниц, сводя существование зла на нет.

Этический вариант теодицеи стоиков говорит о том, что зло действительно существует, но оно существует не зря. Зло нужно для того, чтобы, терпя его и преодолевая его своим терпением и своей покорностью, стоический мудрец мог упражняться в добродетели и крепнуть в ней. Христианство заимствовало этот вариант для оправдания наличия зла в Божьем мире.

Физический вариант. Бог, хотя он присутствует в мире, хотя он и мировой разум, все же *не всемогущ*. Его воля постоянно наталкивается на противостоящую ему слепую необходимость природы. Слепая физическая необходимость стихийно противится промыслу бога. Поэтому, как сообщает Плутарх, Хрисипп утверждал, что много слепой необходимости примешано к промыслу. Этой слепоты и тупости тем больше, чем ниже уровень бытия. Человек не только разумное, но и телесное существо. Он находится во власти этого зла, которое состоит и в бунте тела против разума, и в расстройстве самих телесных функций, то есть в болезни и смерти. По сути говоря, этот вариант не является теодицеей, потому что выходит, что Бог не всемогущ.

Позднее Цицерон критиковал идею богов у Эпикура и у стоиков. Трактат «О природе богов» состоит из трех частей: эпикуреец, стоик и скептик высказывают свои мнения о

существовании, происхождении и природе богов, причем каждый из них, в особенности скептик, критикует другого. Цицерону ближе мнение скептика.

Цицерон критикует эпикуровских «междумирных» богов, говоря, что если боги бездеятельны, то их не следует почитать.

Со стоиками он спорит в отношении разума: так ли уж был благ Господь, что наделил человека разумом, как утверждают стоики. Ведь разум может служить и злу.

Если бы боги хотели причинить людям вред, то лучшего способа, чем подарить им разум, они не могли бы найти. Ибо где еще скрываются семена таких пороков, как несправедливость, разнужданность, трусость, как не в разуме?⁵

Итак, как мы видим, Цицерон полагает, что зло скрывается в самом человеческом разуме, а в существовании богов он порой даже сомневается: «Если никто ничего не знает истинного о природе богов, то следует бояться, что их вовсе нет»⁶. Правда, это слишком резкое замечание он, по видимости, не берет за аксиому.

Что же касается существования Благого Бога и наличия зла в мире, то у Цицерона находим следующее высказывание, которое он вложил в уста скептика: если Бог действительно сотворил мир и человека, то вина в том, что в мире есть зло, лежит на Боге, а не на людях. Почему бы Богу не дать людям такой рассудок, который исключил бы пороки и преступность? И далее Цицерон говорит, что человек может сам с помощью своей совести взвешивать добродетели и пороки, без вмешательства божественного разума. Цицерон в лице скептика вообще советует давать всем явлениям разумное объяснение.

Таким образом, заключаем, что Цицерон находил истоки зла в человеческом разуме, а Богу вменял в ответственность сотворение человека, имеющего «злой» разум.

Итак, философы древнего мира уже сформулировали основные моменты и задачи теодицеи. В дальнейшем другие мыслители во многом следовали их схеме рассуждения, развивая ее и добавляя более сложные аспекты.

⁵ Цит. по: Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. — С. 229.

⁶ Там же.

Теперь обратимся к Библии как источнику знаний о Боге и Его заветах. Попробуем посмотреть, есть ли в ней разрешение данной проблемы. И если есть, то каково оно.

Как пишет священник А. Мень в статье «Теодицея в Библии»⁷, Библия, как Ветхий Завет, так и Новый Завет, констатирует несовершенство мира и наличие в нем зла. Однако в первых книгах Ветхого Завета проблема теодицеи лишь едва намечается. Для ветхозаветного человека было несомненным, что зло как таковое не исходит от Бога, но на вопрос, почему змей стал противником Бога и соблазнил Адама (Быт. 3), ответа не дается. Господствовала вера в абсолютную справедливость Бога, который допускает зло как возмездие за грехи (ср. диалог Авраама и Бога при посещении патриарха тремя странниками в Быт. 18). В Быт. 49: 24 подчеркивается, что даже человеческое зло Господь может обратить в добро. Исторические и Пророческие книги не выходят за пределы веры в зло как наказания. Лишь в Ис. 51: 9—10 содержится намек на силы зла, противящиеся Богу и олицетворенные драконом Хаоса. В отличие от древневосточной философии ветхозаветная мысль относит это существо не к божественному, а к тварному бытию.

Тайна происхождения зла не тревожила ветхозаветную мысль до тех пор, пока в людях господствовало родовое сознание. Считалось, что грех наказывается в лице не только грешника, но и его потомков. Однако же в Книге Иова проблема теодицеи поставлена с предельной остротой; причем характерно, что рассуждения друзей Иова, пытавшихся изложить различные теории теодицеи, Бог отвергает. Он принимает вопль и протест Иова, который оказывается более правым, чем его благочестивые собеседники. Однако ответа на вопрос о теодицее Книга не дает. Иов примиряется с Богом, встретив Его лицом к лицу, в чем содержится намек на несостоятельность традиционных толкований тайны. Тайна зла остается несводимой к известным человеку понятиям и представлениям. Проблема теодицеи решается не теориями, а полным доверием к Богу, образец которого явило дерзновение Иова.

Знаменательно, что и Новый Завет не говорит о метафизической причине зла, а учит, как жить в мире, где есть зло, и как вести с ним борьбу.

⁷ См.: Мень А. Библиологический словарь. — М., 1985.

Согласно ап. Иоанну, зло началось не с человека, а с дьявола (1 Ин. 3: 8). В Откровении (12: 9) он прямо отождествляется с Эдемским змеем и драконом (чудовищем Хаоса). Следовательно, зло коренится в духовном мире и имеет духовную причину. Впервые об этом со всей ясностью сказано в апокрифической книге Эноха, где причиной падения является свободная воля духовных существ, воспротивившихся воле Творца.

Слово Божие не дает нам рационально обоснованной теодицеи, сохраняя в полной мере значение веры как подвига, как доверия, идущего навстречу неведомому.

Итак, мы видим, что сама Библия не дает рационального решения вопроса теодицеи. Более того, христианское учение выводит зло и добро за рамки нравственности и морали. Зло и добро здесь становятся качественно иными. Для христиан абсолютным высшим добром является Бог, то есть добро — это не только нравственное понятие, а в первую очередь оно существует (метафизически и онтологически). И не только Творец это добро, но и все Его творение Он объявил хорошим, то есть добром (Быт. 1).

Первую, достаточно обоснованную и подробную теодицею создал Блаженный Августин. В своей «Исповеди» он поставил сложный вопрос о свободе воли человека, ее соотношении с божественной волей. Человек, согласно мнению Августина, несвободен, так как все от Бога. Человек не волен даже в своей вере. Вера — дар Бога. И человек спасает душу не потому, что верит в Бога. Он верит потому, что имеет веру от Бога. Он спасается не потому, что верит в христианские догматы, а он верит в Бога и во все связанное с ним потому, что заранее уже спасен Богом, избран им к спасению. В своем выборе, в своем предопределении одних людей к спасению, а других к гибели (несмотря на все их богоугодные дела) Бог ничем не определен.

Как мы уже говорили, Бог — не только творец природы и людей, как частей природы (их душ и тел), животных как частей бездушной природы, но и источник блага. Бог — высшее благо. Все остальное благо в природе и в человеческом обществе исходит от Бога. И всем тем, что человек имеет в себе хорошего, он обязан Богу, согласно Блаженному Августину.

Но в чем же тогда источник зла? Августин, как и все христианские теологи, не устраняет мировое зло вообще, как это делали стоики со своей теодицеей, подчиняя зло добру, утверждая, например, что то, что в частях кажется злом, то в целом выявляется как благо. Например, картина. Если смотреть на картину с близкого расстояния, на ней можно увидеть многие недостатки (например, трещинки), тогда как если отойти от нее, то взгляду предстанет вполне гармоничное явление.

Августин подчеркивал, даже преувеличивал зло мира, исходя из библейского тезиса, что «мир во зле лежит». Августин, сам в прошлом манихей, выдвинул антиманихейскую концепцию зла. В мире нет дуализма добра и зла, как то было в учении зороастризма, а затем в манихействе. Нет равномогности того и другого. Нет двух самостоятельных начал. Зло имеет причину не достаточную, а недостающую. Точнее говоря, зло не имеет своей причины. Иначе и не может быть там, где единственным творцом является Бог-благо. Поэтому зло — *лишь отсутствие должного быть добра*. Зло не в материи и не в природе. Они как творение Бога не могут быть злом. Зло не в пространстве и не во времени. Зло и не в человеке, каким он вышел из рук творца. Зло содержится в свободной воле человека.

Итак, мы встречаемся еще с одной проблемой, напрямую связанной с теодицеей, — проблемой свободной воли человека. Бог создал человека свободным, личностью, то есть существом, свободным в выборе, но несущим нравственное воздаяние за свой выбор. И человек, выбрав зло, пошел против воли Бога. Объясняя происхождение зла, Августин полностью принимает ветхозаветный миф о сотворении Адама и Евы Богом, об их грехопадении, об изгнании их из Эдема. Нарушив запрет Бога, отведав яблоко с запретного дерева, первые люди совершили выбор в пользу зла. Свою низшую тварную волю они противопоставили воле Бога. Так возникло зло. Зло вообще состоит в нарушении мировой иерархии. Зло — в восстании человека против Бога, твари против творца. Зло — когда тело ставится выше души, блага тела выше благ души. Зло — когда природа ставится выше Бога, ее творца.

Итак, Августин видит зло в изначально греховной природе человека, в отпадении его от Бога. С момента грехопадения, утверждает Августин, люди уже не могут быть

самостоятельным источником добрых дел и слов. С момента грехопадения люди предопределены ко злу. Трагедия человека состоит в том, что он, даже стремясь к добру, невольно творит зло.

В свое время тезис Августина оспаривал монах Пелагий, который утверждал, что люди в силу все той же свободы воли способны самостоятельно, без содействия Бога, без «божественной благодати» избегать зла и творить добро, самостоятельно достигать состояния нравственного совершенства, высшего счастья и загробного спасения. Хотя позиция Пелагия тоже достаточно однобока, как об этом пишет Вл. Соловьев. У него выходит, что люди автономны и могут вполне обходиться без Бога.

Не то у Августина. Зло нужно в мире, чтобы Господь, помогая людям творить добро (а сами люди сделать это не в силах), утверждал Себя, Свою благодать. «В слабости твоей Моя сила». Таким образом, Августин недалеко уходит от своих предшественников, рисуя Бога как сурового монарха-тирана, имеющего Свои причудливые капризы. Другой вопрос, зачем Ему это надо. Августин на этот вопрос не отвечает.

Новое время пытается дать другие варианты теодицеи.

Для метафизики Лейбница понятие Бога — одна из главных категорий. В опубликованной в 1710 году работе «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла» он стремился разработать мировоззренческий синтез, который должен дать ответ на важные вопросы об отношении Бога к человеку в самых сложных проявлениях его жизни. Именно Готфрид Вильгельм Лейбниц впервые ввел термин, обозначающий проблему оправдания Бога, — теодицея.

Во многом Лейбниц развивает трактовку зла, высказанную Августином: он считает, что если зло и присутствует, то оно непременно должно превратиться в благо. Как, например, «диссонанс, допущенный кстати, делает гармонию более прекрасной»⁸. По Лейбницу, зло следует понимать не как нечто необходимое, а как нечто весьма относительное. Он непрестанно провозглашает этот мир лучшим из возможных миров. Согласно Лейбницу, Бог выступает как архитектор мироздания, который творит из материи прекраснейшую из

⁸ Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. — Т. 4. — М., 1989. — С. 409—410.

всех возможных машин. Бог все непременно избирает и создает наилучшее, так как в нашем мире достигнуто такое сочетание, которое позволяет миру постоянно повышать степень своей организации.

В итоге, зло, по Лейбницу, лишь видимость, так как люди думают, будто наилучшее для целого должно быть наилучшим и для каждой части его⁹. Таким образом, положения Лейбница схожи с идеями стоиков по проблеме источника зла. Они тоже утверждали, что в целом зло иллюзорно, а для всей картины мира так оно и благо. В своей трактовке наличия зла в мире Лейбниц использует методологию частного и общего. Далее автор «Теодицеи» пытается найти выход из лабиринта свободы и необходимости, поскольку без решения этой сложной задачи невозможно разрешение проблемы морального зла.

Как уже было сказано выше, именно Августин Блаженный подчеркнул роль фактора воли в человеческом поведении. Так возникло понятие свободы человеческой воли.

Лейбниц утверждает, что свобода человека становится возможной в силу того, что он — высшая из всех земных монад, монада, способная к самопознанию и к самоопределению, гармонирующему со всеми разновидностями необходимости. Один из важнейших аспектов моральной необходимости — деятельность человеческого субъекта по самосовершенствованию, его индивидуальное «стремление к лучшему». Так как только чуждая власть и наши собственные страсти делают нас рабами, автор «Теодицеи» зовет читателя к упорной борьбе за самосовершенствование. «Кто хочет трудиться над самим собой, тот должен трудиться так же, как трудятся над посторонними вещами; надо знать устройство и качество предмета и с ними согласовывать свои действия»¹⁰.

Далее Лейбниц утверждает, что как бы упорно ни трудился человек над самим собой, он не может рассчитывать на достижение абсолютной свободы. Она всегда сочетается в нем с определенной необходимостью, которую автор проанализировал весьма обстоятельно. Лейбниц приписывает максимальную, полную свободу только Богу.

⁹ Там же. — С. 279.

¹⁰ Там же. — С. 289, 348.

Критика теодицеи Лейбница последовала через полстолетия. Вольтер высмеял теодицею Лейбница в своем сатирико-философском романе «Кандид, или Оптимизм» (1759). Его герой, Кандид, на протяжении всего повествования, в какие бы ни попадал передрыги, восклицает, подражая своему дорогому учителю Панглосу: «Все к лучшему в этом лучшем из миров!», — пользуясь методом доказательства «от Лейбница», таким образом, показывая использование теодицеи немецкого ученого на практике.

Точка зрения Лейбница весьма популярна среди христиан. Например, у русских есть поговорка «Что Бог ни делает, все к лучшему», что примиряет наличие зла в мире и Благодать Господа. Такая точка зрения весьма оптимистична, хотя и не объясняет всей сложности этого противоречия, она ведет лишь к необходимости смирения, примирения с порядком вещей, но не доказывает благодать и всемогущество Бога.

Зло у Лейбница весьма относительно. Его существование оправдано настолько, насколько оно может дополнить добро. Философ идет по пути стоиков и Августина, показывая, что зла нет, то есть уничтожая последний тезис поставленного в начале нашей работы противоречия.

Прежде чем перейти к анализу теодицеи русских религиозных философов, необходимо отметить, что проблема теодицеи (а также связанная с ней проблема онтологических оснований зла) в западной философии не исчерпывается работой Лейбница. Так или иначе, этого вопроса касаются многие философы, среди которых можно назвать и Паскаля, и Руссо, и Канта, и Ницше, а также философов XX века, Альбера Камю, Сартра и др.

— Я мира Божьего не приемлю! — восклицает Алеша Карамазов в романе Достоевского «Братья Карамазовы». Так, пожалуй, можно было бы озаглавить весь исторический период конца XIX — начала XX века. Хотя Бердяев в размышлениях о теодицее указывает, что *европейское* христианское человечество вот уже *полтысячелетия* ведет процесс с Богом. Внутри христианского мира скептицизм, агностицизм, неверие, атеизм суть симптомы внутреннего судебного процесса с Богом. Процесс этот есть мучение над проблемой теодицеи. Таким образом, мы видим, что «судебный процесс» начался гораздо раньше. Обострился он с середины девят-

надцатого века, а в двадцатом ознаменовался (в России, в частности) как отрыв от христианского мировоззрения в пользу полного (официального) атеизма.

Русские религиозные философы рубежа веков не остались равнодушными к проблеме теодицеи. В русской философии проблемам теодицеи уделяли большое внимание такие мыслители, как П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, Е. Н. Трубецкой, В. И. Иванов, В. С. Соловьев, С. Л. Франк, Н. О. Лосский.

Здесь я рассмотрю работы лишь некоторых русских философов, писавших об этой проблеме.

Франк в работе «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии», в последней главе «Бог и мир», пытается разобрать проблему теодицеи, не решая ее. Сразу же он заявляет, что «проблема теодицеи рационально безусловно неразрешима»¹¹. И эта неразрешимость — принципиальная, сущностно-необходимая. Однако дальше Франк все же пытается дать некоторое определение злу, хотя пишет, что найти его основание, объяснение значит найти ему оправдание, как бы простить. А ведь это противоречит его сути — неправомерности существования. Зло, как пишет Франк, неправомерно, а значит лишено основания. Это некая реальность, не входящая в состав истинно сущего. Поэтому зло надо отвергать, устранять. Франк трактует сущность зла в русле русской религиозной философии (см. «Столп и утверждение Истины» П. А. Флоренского). Он рассматривает зло как мнимую, иллюзорную, неправомерную, лживую реальность. Зло состоит в отпадении от бытия и все-таки фактически существует в мире. Сущность зла состоит в некоем извращении, в абсолютном разделении. Иными словами, в отпадении мира от Бога, от абсолюта, от гармонии. На вопрос, кто ответственен за зло, Франк практически не дает ответа, рассматривая лишь разные точки зрения. В итоге он приходит к выводу, что зло нельзя постигнуть теоретически, в отрыве от самой жизни. И само решение проблемы теодицеи у Франка оказывается неотделимым от жизни: «Рациональная и отвлеченная теодицея невозможна; но живая теодицея, достигаемая не мыслью, а жизнью, — возможна»¹². Так же он решает

¹¹ Франк С. Л. Соч. — М., 1990. — С. 531.

¹² Там же. — С. 548.

вопрос о зле как страдании: Бог уничтожает страдание не извне, а через наше претерпевание этого страдания. Здесь Франк опять-таки ссылается на собственный опыт человека, процесс его жизни, а не на логическое решение в рамках философии, даже философии религии. Поднимаясь к Царствию Божию, где все должно в конце концов разрешиться, Франк все же не успокаивается этим. Ему не дает покоя евангельская фраза «Свет во тьме светит, и тьма не восприняла его» (Ин. 1: 5). И далее он трактует эту фразу: свет все же остается окруженным тьмой, упорствующей в своем темном бытии и не приемлющей в себя его лучей, не исчезающей перед ним. Таким образом, Франк подчеркивает непостижимость тайны этой проблемы, проблемы теодицеи, проблемы наличия зла перед лицом Всемогущего и Любящего. Недаром же и его работа названа «Непостижимое».

Рассмотрим, как решает вопрос оправдания Бога русский философ, представитель интуитивистского персонализма, Н. О. Лосский.

Здесь метафизика Лосского оказывается тесно связанной с его этикой. Ибо выбор, который в конечном счете осуществляют наделенные свободной волей деятели, — это выбор между добром и злом, то есть между любовью к Богу-Творцу и другим сотворенным существам и эгоистической любовью только к самому себе.

Согласно Лосскому, истинное существование возможно лишь в абсолютной полноте жизни (Царство Божие). Для того, чтобы ее достичь, необходимо любить Бога больше, чем себя, и других так же, как себя, необходимо стать членами Царства Божия. Помехой на пути этого осуществления является греховная природа человека, по Лосскому, эгоизм, в котором он видит источник всякого зла. Эгоизм как зло, грех возникает тогда, когда нарушен ранг ценностей, указанный Иисусом Христом, который выразил сущность своей проповеди в двух заповедях: люби Бога больше, чем себя, и люби ближнего так же, как себя.

Эгоизм ведет к обеднению бытия как самого деятеля, так и тех существ, с которыми деятель сталкивается. Следовательно, эгоизм есть зло, и притом зло *основное*, порождающее различные виды *производного зла*¹³.

¹³ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. — М., 1991. — С. 61.

Вопрос теодицеи решается Лосским следующим образом. Пытаясь примирить веру в Благость Бога и наличие зла в мире, Лосский утверждает, что, чтобы осуществилась Божественная полнота бытия, необходимо свободное творчество человека, не связанного детерминизмом свыше. Богу не нужны «автоматы добра». А поскольку человек свободен, то он свободен выбрать и другой путь — путь эгоизма, несовершенства, который ведет человека к отпадению от Бога и полноты бытия, ибо «творческая сила эгоиста умалена, так как она не сочетается гармонически с силой Бога и силой других существ»¹⁴. Но именно такой мир и нужен Богу, мир, в котором есть свобода и, как следствие, возможность зла, такой мир содержит в себе возможность подлинного добра, именно достижения божественного абсолютного совершенства тварями. «В таком мире, — пишет Лосский, — есть абсолютное добро, то есть абсолютные ценности, а зло, как бы оно ни было низменно, никогда не бывает абсолютным»¹⁵.

Лосский снимает с Творца ответственность за любое зло в человеческом мире: как абсолютное добро, Он (Бог) просто не участвует ни в каком зле. И эта богооставленность человека, поскольку мы злы, неизбежно влечет за собой всевозможные виды разрушения и страдания до тех пор, пока тьма не удалится из самых сокровенных глубин сердца и оно сполна будет пронизано Божественным светом.

Однако зло не вечно, как уже было сказано. Лосский утверждает, что даже самый закоренелый эгоист, отпавший от Бога, спасется, то есть освободится от зла. Таким образом, и зло имеет свой смысл — привести человека к добру. Значит, в составе зла всегда есть добро.

Кроме того, надо отметить, что Лосский критикует умозаключение, согласно которому Бог создал личность, творящую зло, следовательно, Бог является первопричиной зла. Силлогизм $A \Rightarrow B \Rightarrow C$ имеет право на существование только в математике, а не в этике. Зло, согласно его концепции, заключено не в творческом акте Бога, создателя всего сущего, а проистекает из свободной воли человека, содержится в его отпадении от Бога.

¹⁴ Там же. — С. 60.

¹⁵ Там же. — С. 62.

О проблеме теодицеи писал в своих работах Н. А. Бердяев. Он рассматривает вопрос теодицеи и по-своему пытается решить его, критикуя другие методы решения.

Бердяев пишет о христианской теодицее. Он разделяет идею Бога на две традиции: идею ветхозаветного Бога, карающего, который действительно мог создать зло в мире и мог желать человеку зла, и Бога Нового Завета, любящего и страдающего. Он пишет о том, что теодицею можно строить лишь от Богочеловека. По Бердяеву, Христос-Богочеловек и есть единственно возможная теодицея и антроподицея. Бердяев выступает против рационалистического богословия, которое большей частью присутствует в католических богословских системах. Он считает, что суд над злым богом есть на самом деле суд над человеческим искажением образа Бога. И тогда теодицея оказывается в сущности оправданием Бога от клеветы, которая на Него возводится человеческими измышлениями. Таким образом, Бердяев видит источник зла не в Боге, не у Бога и не от Бога. Он — в человеческом грехе, человеческой тьме. А злые, недостойные свойства Бога есть лишь порождение и отображение греха человека.

По поводу теодицеи в познании, в мышлении Бердяев говорит, что не было еще построено сколько-нибудь удовлетворительной христианской теодицеи. Он признает только Тайну, а тайна возможна лишь в глубинах духа, в духовной жизни. Лишь через Любовь, через жертву, через свободу, через переживание благодати может быть дан опыт о Тайне. Бердяев отрицает рациональные построения в решении вопроса теодицеи.

П. А. Флоренский в известной работе «Столп и утверждение истин» рационального решения вопроса теодицеи не дает, полагаясь на тайну церковных таинств и таинственного примирения человека с Творцом.

Таким образом, в решение вопроса теодицеи есть несколько направлений:

— западные классические философы идут по пути «уничтожения» зла, превращения его в добро, либо рассматривают зло как видимость;

— русские философы XIX—XX веков, отдавая дань логическому мышлению, свойственному философии, все же вызывают к тайне, говорят о вере в вопросе теодицеи. Здесь можно наблюдать библейскую, новозаветную линию, где нет доказательства, а есть только вера.

Каждый из этих вариантов легко критиковать. Более того, они в основном не выходят за рамки решения теодицеи, данного еще стоиками, хотя каждый вариант имеет свои специфические черты.

Гораздо более приемлемыми с точки зрения логики оказываются современные неортодоксальные теодицеи. Пример такой теодицеи дает американский философ-богослов, некий Кеннет Котен¹⁶. В своих философско-богословских статьях он дает следующее решение: принимая Бога любящим, благим, он отказывает Ему в могуществе и всесии, достаточно рационально доказывая свою точку зрения. Хотя его точка зрения не выходит за рамки четырех пунктов логического расклада, данного стоиками. Он лишь выбирает приемлемый для себя вариант.

Современная философия мало занимается онтологическим решением вопроса теодицеи, а тем более, в рамках христианского мировосприятия. Может показаться странным, но вопрос теодицеи своеобразным способом решает литературный жанр фэнтези. Как отмечает Михаил Эпштейн в интернет-издании,

фэнтези, с ее развлекательно-игровой ориентацией, вступает в союз с такой серьезной и требовательной дисциплиной, как философия. Пути к сближению наметились уже раньше всей логичной самостоятельного развития этих двух областей¹⁷.

Особенно это заметно в творчестве русского писателя, работающего в жанре фэнтези, Юрия Никитина. Его творчество — пример постмодернистского искусства, хотя и представлено в жанре фэнтези. Здесь не только постмодернистский «коллаж» всей мировой литературы, данный в пятнадцати томах, но попытки внедрить в массы на самом простом уровне некоторые идеи философии и культурологии. Никитин явно продолжает традиции русской философской литературы, вообще русской литературной традиции, особенность которой можно охарактеризовать одной известной

¹⁶ *Cauthen Kenneth*. Theodicy: a Heterodox Alternative // <http://www.frontiernet.net/~kenc/theodicy.htm>

¹⁷ *Эпштейн М.* Из тоталитарной эпохи — в виртуальную: К открытию Книги Книг // <http://www.russ.ru/journal/netcult/98-04-17/epstyn.htm>

фразой: «поэт в России больше, чем поэт». Наверное, поэтому развлекательное фэнтези становится одновременно и философским поиском.

Фантастические миры Никитина сочетают в себе языческий мир и христианский, соответственно показан конфликт мировосприятий. Герои известного цикла «Трое из леса», сражаясь со злом в мире, постоянно вопрошают: почему Бог, если он такой всемогущий, не уничтожит зло? В книге «Откровение» герои проходят ад и рай в поисках украденной невесты и в конце встречаются «лицом к лицу» с самим Богом, который сам отвечает на волнующие их вопросы о добре и зле, и роли человека. В этих ответах автор дает картину современного положения вещей, современной культуры и отношений человека с Богом. Теперь, говоря словами из книги, «у вас хватает силы и гордости решать все самим», то есть сейчас люди не нуждаются в боге, они сами должны бороться со злом. Почему Он сам не борется? — Он смертельно устал¹⁸. Об истоках зла Никитин отвечает: зло изначально коренилось в самом Боге: «Он и Сатана — один человек. Или один бог»¹⁹. Поэтому Он и не может уничтожить его, потому что зло — часть Его самого, как часть нас — наши темные мысли. В целом Никитин дает образ Бога в соответствии с образом человека, таким способом подтверждая и утверждая тезисы теории развития путем противоречий: «противоречия гарантируют, что пока есть “одно”, зло, неотвратимо будет и “другое”, добро, как, кстати, и обратно»²⁰.

Наверное, есть и другие примеры и подтверждения того, что проблема теодицеи, происхождения добра и зла актуальна в XX—XXI веках, однако жанр фэнтези, на мой взгляд, как нельзя лучше отражает эту актуальность. И лишь с изменением культурной ситуации в мире, в России, в частности, по-другому решается этот вопрос: для современного человека легче пожертвовать одним из атрибутов Бога (и скорее всего, это будет всемогущество, сила), чем попытаться построить логическое оправдание Бога, либо полностью положиться на тайну, на веру.

¹⁸ Никитин Ю. Откровение. — М., 2003. — С. 469.

¹⁹ Там же. — С. 476.

²⁰ Шулевский Н. Б. Развитие // Философия: Курс лекций. — М., 2001. — С. 80.

С. В. ГОНЧАРОВА

ОТ ТЕОСОФИИ К НЕОТЕОСОФИИ

В ПОСЛЕДНИЕ годы проблема теософии привлекает к себе особое внимание в связи с широким распространением новых религиозных движений оккультного характера. О теософии и теософах создана разнообразная литература, содержащая достаточное количество фактического материала. Но этого недостаточно для комплексного изучения различных аспектов данного явления. Сегодня в исследовании теософии необходимо выработать новые подходы в области методологии. В особенности это касается проблемы эволюции теософской доктрины. Именно об этом мы и будем говорить. Я попытаюсь рассмотреть это явление в его развитии, начав с его истоков. Логика рассуждений будет такова: сущность теософии, причины и особенности ее трансформации, и, наконец, попытаюсь показать специфику и особенности неотееософии на примере «Школы-Ашрама седьмого Луча эпохи Водолея».

Понятие «теософия» (от греч. Θεός — «Бог» и σοφία — «мудрость») вначале употреблялось в качестве синонима слова «теология», например, у Псевдо-Дионисия Ареопагита. Позднее этим термином стали обозначаться мистические учения, в которых обосновывались возможности постижения высшего знания о Боге и тайны божественного творения путем непосредственного созерцания. Теософией в таком широком понимании являются мистические учения, XVI—XVIII веков — Я. Беме, Л. К. Сен-Мартена и др. Они основаны не на откровении, а на индивидуальном мистическом опыте и имеют форму рациональных систем.

В более узком смысле развитие теософии как самостоятельной дисциплины связано с деятельностью Елены Петровны Блаватской (1831—1891) и ее последователей. Они разработали религиозно-мистическое учение, которое явилось типичным продуктом конца позапрошлого столетия,

связанным с попыткой объединить науку, религию и философию. Основательница религиозно-мистического учения определяет теософию следующим образом:

Теософия — Религия Мудрости, или Божественная Мудрость. Синтез и основа всех философских учений, которая преподается и трактуется немногими избранными с тех пор, как человек стал мыслящим существом. В практическом значении, теософия — чисто Божественная Этика¹.

Возникновение теософии тесно связано с попыткой преодоления переживаемого европейской общественной мыслью общего кризиса религий, а также секуляризма и атеизма середины — конца XIX века. В период господства позитивизма и материализма несостоятельность привычных догматов, а также сомнение в объективности идеи Бога и религии вообще подтолкнули людей к поиску новой религиозной концепции, которая могла бы опереться на научные знания и при этом сохранить веру в высшее начало. Так, известный философ того времени, глава американского прагматизма У. Джеймс пытался примирить религию и науку через описание эмпирических, научно модифицированных доказательств существования иного мира. Подобная установка стала одной из ключевых идей теософской духовности.

В ситуации поиска нового религиозного учения особое значение приобретает принцип универсализма: новое верование должно объединить различные вероисповедания с помощью раскрытия тождественности сокровенного смысла всех религиозных символов. В связи с этим возникает необходимость построения учения на откровении, укорененном в самом древнем начале. Следы такого начала восходят к древним восточным религиям (индуизм, буддизм, джайнизм, зороастризм, кришнаизм), широкий интерес к которым возник к концу XIX века. Поэтому в формировании теософского учения были задействованы, прежде всего, восточные религиозно-философские концепции брахманизма, буддизма, индуизма, а также разнообразные оккультные учения Запада: каббала, алхимия, герметизм и гностицизм. Использование в качестве теоретического источника западного оккультизма сближает теософию с ма-

¹ Блаватская Е. П. Теософский словарь. — М., 1994. — С. 470.

сонством. Как отмечает В. В. Кравченко в статье о Блаватской, «внедрение теософской идеологии в западную культуру явилось естественным продолжением организационно-просветительской деятельности масонско-розенкрейцеровского движения»². Ложі масонов и розенкрейцеров имеют схожую цель с теософией — служение высшим общечеловеческим идеалам. Более того, основатели теософского общества не раз заявляли о своей принадлежности к «восточным масонским братствам»³.

Само построение теософского общества происходило по аналогии со структурой масонских лож. К тому же «высшую иерархическую ступень управления человечеством она (Блаватская. — С. Г.) называла “великой Белой Ложей” Махатм»⁴. Но в отличие от масонов, которые стремились создать и развить тайную всемирную организацию для объединения человечества в едином религиозном союзе, теософы проводили открытую пропаганду своего учения с целью привлечения широких социальных слоев. При этом свои идеи они развивали вне политического контекста, свойственного масонским ложам. Таким образом, теософия, опираясь на традицию масонско-розенкрейцеровского движения, стала претендовать на роль новой универсальной религии с открытым характером распространения.

Теософия разделяла ожидание серьезных перемен не только в европейском обществе, но и в российском. Как указывает исследовательница теософского движения в России М. Карлсон, наследие Блаватской имело большое значение для культурной жизни Серебряного века. Русская теософия, по ее словам, верила в культурную миссию России, которая должна спасти распадающуюся западную цивилизацию, и поддерживала «русскую идею»⁵. Теософия оказала воздействие на таких ярких представителей творческой ин-

² Кравченко В. В. Мистицизм в русской философской мысли XIX — начала XX веков. — М., 1997. — С. 184.

³ Об этом см.: Блаватская Е. П. Письма. — М., 1995. — С. 43—54.

⁴ Кравченко В. В. Мистицизм в русской философской мысли XIX — начала XX веков. — С. 184.

⁵ Подробнее об этом см.: Carlson M. «No Religion Higher Than Truth»: A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875-1922. — New Jersey: Princeton University Press, 1993. — Bibliogr.: p. 253—281.

теллигенции Серебряного века, как Владимир и Всеволод Соловьевы, К. Бальмонт, Дм. Мережковский, З. Гиппиус, А. Белый, В. Иванов, М. Волошин, А. Скрябин и другие.

Предыстория теософии тесно связана с мистическими обстоятельствами. Как указывалось выше, введение этого учения в жизнь связано с именем и деятельностью русской писательницы, таинственной мадам Блаватской. Из имеющихся о ней сведений вычленить чисто историческую биографию практически невозможно. Это связано с тем, что она создала о себе свой оккультный миф, наполненный путешествиями, приключениями, мистическими историями, миф, который переплетается еще и с внутрисемейной легендой о ней. Здесь следует упомянуть путевые очерки и письма Блаватской, печатавшиеся в России под псевдонимом «Радда-Бай», воспоминания ее двоюродного брата С. Ю. Витте, ее сестер В. Желиховской и Н. Желиховской, а также ее друзей и последователей А. П. Синнета, Г. Олкотта, А. Безант и других. Тем не менее, согласно воспоминаниям самой Блаватской, она уже с раннего детства испытывала интерес к мистике, обладая ясновидением и яснослышанием. Будучи маленькой девочкой, она часто видела астральный облик величественного индийца в белом тюрбане, которого считала своим хранителем. Когда ей исполнилось двадцать лет, в 1851 году, Блаватская впервые встретила своего учителя махатму Морию, или М. (как он будет в последующие годы известен среди теософов) в теле, лично. Он рассказал ей о той задаче, которую ей предстояло выполнить, и с этого момента она приняла его руководство⁶.

Вообще восточные учителя мудрости, или махатмы, в ее учении занимают центральное место. Согласно Блаватской, они являются более продвинутыми в духовном смысле, чем люди, существами, когда-то бывшими людьми, но теперь помогающими человечеству в его эволюции. Для этого махатмы через своих учеников передают людям необходимые знания и методы совершенствования. Исходя из этого, Блаватская на протяжении всей своей жизни считала себя передатчиком тайного знания от тибетских махатм.

⁶ Об этом см.: Оккультный мир Блаватской: Воспоминания и впечатления тех, кто ее знал. — М., 1996. — С. 14.

Важной вехой биографии Блаватской является время, проведенное ею в Америке. Следует отметить, что Америка представляет собой весьма благоприятное поле для деятельности различных движений, лишь бы они были оригинальными. И вот в 1873 году Блаватская приезжает в Нью-Йорк, где знакомится с полковником Г. С. Олкоттом. Уже в 1875 году она вместе с ним основывает Теософское общество. Название было выбрано случайно и неудачно. Поначалу, как пишет полковник Олкотт, его предлагали назвать «Египтологическим», «Герметическим», но ни одно название не устраивало, пока кто-то из членов общества случайно в словаре не наткнулся на слово «теософия»⁷. Известный русский религиозный философ, который на раннем этапе своего творчества был увлечен теософской традицией, но позже отошел от нее, Владимир Сергеевич Соловьев критически оценил выбор этого названия. Он указывал, что теософия буквально обозначает богомудрие, это есть мистическое знание о Боге и от Бога. Теософы же изначально не признавали личного Бога, почитая вместо него безличный Абсолют. Поэтому Соловьев считал, что принесенная Блаватской теософия представляет собой скорее замаскированный буддизм под различными названиями — необуддизм, западный буддизм, эзотерический буддизм⁸.

Основатели Теософского общества задались тремя основными целями, которые вошли в Устав общества в виде трех параграфов:

- основать всемирное братство без различия расы, веры, пола, касты и т. п.;
- поощрять сравнительное изучение религий, философий и наук;
- исследовать необъяснимые законы природы и скрытые силы человека⁹.

После создания Теософского общества Е. П. Блаватская привлекает к себе внимание как разоблачитель догм науки и религии в связи с публикацией ее двухтомного труда

⁷ Об этом см.: *Olcott H. S. Old Diary Leaves.* — Vol. 1. — P. 132.

⁸ Подробнее об этом см.: *Соловьев Вл. С. Блаватская // Критико-биографический словарь русских писателей и ученых.* — Т. 3. — СПб., 1892. — С. 315—319.

⁹ Отпечатано во всех номерах журнала «Вестник теософии».

«Разоблаченная Изида» (1877). Автор книги задействовал большое количество научного и религиозного материала, но изложил его несистемно и непоследовательно. Здесь уместно упомянуть Владимира Соловьева, который писал в своей статье о Блаватской, что «более смутной и бессвязной книги я не читал во всю жизнь. И главное, здесь нет отчетливой постановки вопросов и добросовестного их разрешения»¹⁰. Это дало повод Блаватской создать легенду так называемого «автоматического письма», согласно которой текст был продиктован ей махатмами в особом состоянии сознания. В связи с этим Блаватская всячески преуменьшала свои собственные интеллектуальные способности и образованность.

«Разоблаченная Изида» поделена на две части под названиями «Наука» и «Религия». В первой части содержится критика Юма, Дарвина и Гексли, которые обвиняются в сужении рамок науки до изучения поверхностных законов, управляющих материальной вселенной. По мнению автора, большинство научных гипотез построено на песке, так как они не считаются с глубокими познаниями мудрецов Востока.

Вторая часть «Изиды» посвящена анализу религиозных верований. Здесь представлены сведения об оккультизме, спиритизме, колдовстве, магии, каббале, масонстве, герметизме, буддизме и индуизме. Автор подвергает критике богословское христианство, которое рассматривается им как «главный противник свободной мысли». Богословы, считает Блаватская, погрязли в догматизме и чинят препятствия на пути человеческого прогресса. От их рук пострадали многие новооткрыватели. Только буддизм предстает здесь как учение мудрости, в границах которого возможно объединение науки и религии.

Таким образом, в «Разоблаченной Изиде» автор попытался показать ограниченность науки и религии в том смысле, что они в разрозненном виде слабы и не могут объяснить феномены природы. По мнению Блаватской, только путем комбинирования науки с религией можно доказать и существование Бога, и бессмертие человеческого духа. Речь идет о магии, которая является «божественной наукой», базирующейся на глубоком знании законов природы: «...глубокое

¹⁰ Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. — Т. 3 — С. 317.

и исчерпывающее знание законов природы — вот, что было, есть и будет основанием магии»¹¹. Законы природы, по словам Блаватской, сводятся к следующим основным принципам: триединство природы (видимая, невидимая и Дух) и триединство человека (физическое тело, астральная душа, бессмертный Дух). «Тройственность природы является замком магии, тройственность человека — ключом, который к ней подходит»¹². Сведения об этих законах содержатся в «тайной доктрине», древней универсальной религии, известной мудрецам Востока. Эти законы пока не стали предметом изучения науки и религии, а наоборот, подвергаются гонению. Исходя из этого, автор книги видит свою задачу в их защите от нападков со стороны ученых и духовенства.

Таким образом, идейное содержание «Разоблаченной Изиды» явилось ранним этапом формирования теософской доктрины. На этом этапе лишь обозначены основные идеи теософии (наличие тайного учения, синтез науки и религии, сложное строение человека и его посмертная судьба), которые в процессе дальнейшей эволюции приобретут устойчивую форму.

За два года после основания Теософского общества большинство первоначальных членов покинуло его ряды, а новых людей присоединилось очень мало. К концу 1878 года основатели остались почти в одиночестве. «Разоблаченная Изида» не принесла им ожидаемой популярности в американском обществе. Поэтому в феврале следующего года они приплывают в Бомбей, и с тех пор международный центр общества находится в Индии. Там Блаватская знакомится с А. П. Синнеттом. Между ними велась обширная переписка, в результате которой она позволила ему вступить в контакт с учителями.

Основываясь на посланиях махатм, Синнетт написал книги «Оккультный мир» и «Эзотерический буддизм». В этих работах автор пропагандирует новое теософское понимание природы, Вселенной, целей человечества. Он разделяет человеческое существо уже на семь отдельных сущностей, что

¹¹ Блаватская Е. П. Разоблаченная Изида. — Т. 1. — М., 1992. — С. 205.

¹² Блаватская Е. П. Разоблаченная Изида. — Т. 2. — М., 1992. — С. 530.

указывает на развитие теософского учения о человеке: тело (*рупа*), жизнь (*прана*), астральное тело (*лингга шарира*), животная душа (*кама рупа*), человеческая душа (*манас*), духовная душа (*буддхи*), дух (*атма*). Также, как отмечает Б. З. Фаликов в своей монографии «Неоиндуизм и западная культура», получили развитие теософские представления о судьбе человека после смерти. Раньше теософы считали, что освобожденная от тела душа либо поднимается в высшие сферы, либо находится внизу, пребывая в материальных пределах. Теперь в их взглядах все ярче прослеживается «восточный акцент». Это связано с принятием учения о реинкарнации, которое в свете концепции теософского эволюционизма приобрело оптимистическое звучание. Человеческая душа, переселяясь из одного тела в другое, подвержена бесконечному развитию, переходу от одной формы к другой, более совершенной¹³.

В 1882 году центр Теософского общества был перемещен в его современное место, в Адьяр, в предместье Мадраса. Но климат Индии оказался неприемлем для Блаватской. В связи с этим она отправляется в Европу на лечение. Находясь в Европе, Блаватская приступает к работе над главным своим трудом «Тайная доктрина», в котором содержатся все основные принципы теософского учения. Первые два тома этого труда ею были написаны в 1888 году. Блаватская написала и третий том, но он остался незавершенным, поэтому состоит из разрозненных статей.

В своем основном труде Блаватская опирается на древний источник — якобы существующую книгу «Дзиан», написанную на неизвестном филологии языке и практически не поддающуюся датировке. Автор книги отмечает, что тексты (станцы) древнего манускрипта «Дзиан» написаны древним языком «сензар», который считался «языком богов» и уже давно исчез с лица земли. С этими текстами она познакомилась во время поездок в Индию и Тибет. Там она встречалась с настоятелями древних монастырей и храмов, которые владели древнейшими книгами и манускриптами. Таким образом, идейная композиция «Тайной доктрины» построена на основе принципа священного текста: имеется сакральное

¹³ Об этом см.: Фаликов Б. З. Неоиндуизм и западная культура. — М., 1994. — С. 66.

ядро, некая оккультная тайна, в данном случае представленная в виде станц, и имеется комментарий к ним.

В самом названии труда заключена идея существования некой архаической доктрины человечества (тайное учение), древней, но не стареющей, элементы которой по крупницам содержатся во всех религиозных системах. Сами религиозные системы являются лишь видоизмененными ее осколками: «Мудрость, ныне Тайная, была однажды главным родником, вечно текущим источником, напивавшим все ручьи — позднейшие религии всех народов — от первого до последнего». Эта архаическая доктрина объединяет религию, науку и философию в некий синтез, который все объясняет: Бога, Вселенную, человека, их взаимосвязь.

В первом томе «Тайной доктрины» — «Космогенезисе» — описывается история космической эволюции, которая преподносится в свете концепции метафизического монизма, пантеизма и эманационизма. Согласно теософской космогонии космос представляет собой огромное живое органическое единство, в котором правит вездесущий божественный принцип. Он непознаваем, неопределим, вечен и является причиной и содержанием всего. Ему присуща эманация, которая разворачивается в проявленную Вселенную. Таким образом, Бог отождествляется со Вселенной, а все существование возводится к эманациям божественного принципа. Вселенная, управляемая законом цикличности, подвержена периодичности и пульсации. Бытие и небытие чередуются в цикле периодов проявления и разложения, деятельности и покоя.

Полный цикл Блаватская называет «День и Ночь Брамь» или «Великий Век». Великий Век насчитывает триллионы и квадриллионы лет. Использование таких чисел указывает на близость к бесконечности, однако Вселенная по окончании цикла растворяется, чтобы снова проявиться в начале Нового Дня Брамь. Следовательно, наша Вселенная является одной из бесчисленных Вселенных в их космической цепи. В течение периода проявления и деятельности Солнечная система, как и другие планетные системы, проходит цикл планетарного перевоплощения в виде семи глобусов, что описывается как одна планетная цепь. Из всех глобусов планетной цепи Земли видимым является только четвертый, на котором в настоящее время и развивается человечество.

Второй том — «Антропогенезис» — дает описание «развития человека, с момента его первого появления на Земле и до состояния, в котором мы находим его теперь». Человек в теософской традиции рассматривается в свете концепции взаимосвязи Духа с материей. Эта взаимосвязь сочетает в себе две тенденции. Первая из них — инволюция. Дух, являясь всепроникающим принципом, погружается в материю посредством эманации. После процесса «отвердения» Духа в материи он начинает возвращаться к своему источнику. Здесь проявляется вторая тенденция — эволюция. Исходя из этой концепции, человек представляет собой божественную сущность, которая захотела отделиться от Духа и опуститься в оковы материи. Поэтому задача существования человека — понять иллюзорность материи и преодолеть ее. Отсюда идейная композиция «антропогенезиса» строится на положении о существовании дочеловеческих рас. В начале своей истории протолюди были духовными и бессознательными. Они являлись представителями «полубожественных рас» и были эфириобразны. Постепенно протолюди материально уплотнялись. Эволюция «четвертой расы» привела ее к самому дну материальности в ее физическом развитии. После этого началась эволюция человека по восходящему принципу, то есть в процессе дальнейшей эволюции рас он должен вернуться к своему духовному источнику, быстро освобождаясь от уз материи и даже от плоти. Всего, согласно Блаватской, существует «семь коренных рас», к пятой из которых принадлежит современное человечество.

В свете вышеизложенного необходимо также отметить, что все космогонические, антропогонические и антропологические воззрения в «Тайной доктрине» выстроены по семиричной схеме, которая пронизывает весь космос, в том числе и человека, имеющего семиричный состав.

Таким образом, книги Синнетта и «Тайная доктрина» Блаватской относятся к зрелому этапу формирования теософской идеологии. На этом этапе выявляется выстроенная идейная композиция, подчиненная основной идее теософии. В качестве основной идеи выступает древнее тайное учение, о котором было заявлено еще в «Разоблаченной Изиде». Эта идея выражается через концепции метафизического монизма, пантеизма и эманационизма, связи Духа с материей, равенства религий, существования посвященных. На этом

этапе указанные концепции изложены более разработано и последовательно по сравнению с предыдущим этапом. В последующем теософы будут создавать собственные интерпретации теософского наследия, сформированного на данном этапе.

Дальнейшая история теософского учения связана с именем А. Безант (которая с 1907 года занимала пост президента Теософского общества) и Чарльза Ледбитера, ее помощника и заместителя. Они заявили о том, что мир вступает в новую эру и скоро в нем начнет свою работу новый Мировой Учитель. В Индии грядущий Учитель будет называться Майтрея, в Европе — Христом. В связи с этим необходимо было подготовить тело, которое будет им использовано. Для выполнения высокой миссии Ледбитер, обладая даром ясновидения, выбрал Кришнамурти, четырнадцатилетнего юношу, с самой чистой аурой из всех, какие только ему довелось увидеть.

Чтобы подготовить человечество к явлению Мирового Учителя, теософы учредили «Орден звезды Востока», главой которого стал Кришнамурти. Вскоре выяснилось, что фигура Учителя Мира поразительным образом сказалась на популярности теософии. Однако он стал постепенно отходить от теософов. Окончательно их дороги разошлись в августе 1929 года, когда Кришнамурти произнес речь, которая транслировалась по радио. В своей речи¹⁴ он заявил о том, что веру невозможно организовать, она глубоко индивидуальна. Исходя из этого, он отверг все авторитеты, включая теософских махатм, утверждая, что у каждого человека есть своя собственная дорога к истине. С тех пор публичные выступления и беседы стали главным делом его жизни. Его представления о смысле жизни, смерти, счастье и радости и т. д., которые обсуждаются в его беседах, не навязываются его собеседнику, а ставятся как предмет раздумий для каждого. Кришнамурти в одной из своих бесед говорит: «Я не выдвигаю себя в качестве авторитета. Мне нечему учить вас. У меня нет ни новой философии, ни новой системы, ни нового пути к реальности»¹⁵. В этом заключается ядро его учения:

¹⁴ Большая часть речи напечатана в изданной в 1975 году книге Кришнамурти (M. Lutyens Krishnamurti) «The Years of Awakening John Mulla» (с. 272—275).

¹⁵ Кришнамурти Дж. Свобода от известного. — Киев, 1991. — С. 12.

быть свободными от внешних и внутренних воздействий, ограничивающих взгляд человека на жизнь, сужающих его кругозор.

Идея нового Мирового Учителя вызвала резонанс в самом Теософском обществе. Эту идею не смог принять Р. Штайнер, для которого Иисус Христос был уникальным субъектом всей духовной истории. Поэтому Штайнер покинул общество, уведя за собой немецкие ложи, на базе которых он создал свое общество. Таким образом, от теософии отделилась антропософия. Антропософия (от греч. *ανθρωπος* — «человек» и *σοφία* — «мудрость») представляет собой оккультно-мистическое учение о человеке как чувственно-сверхчувственном существе, обладающем скрытыми высшими силами и способностями.

Так как антропософия выросла на почве теософии, то ее основные идеи имеют теософскую окрашенность. К таким идеям относятся: стремление объединить науку и религию, то есть сделать науку религиозной, а религию научной; попытка вместо старых религий образовать одну новую — универсальную религию. В теософском ключе создалось и понимание человека. Согласно учению Штайнера человек принадлежит трем мирам — физическому, душевному и духовному. При этом он состоит из семи слоев: 1) физическое тело; 2) эфирное тело или жизненное тело; 3) осязающее душевное тело; 4) душа рассудочная; 5) исполненная духом душа сознательная; 6) жизнедух; 7) духочеловек. Человек согласно антропософской доктрине является связывающим звеном между материальным и идеальным мирами — в качестве высшего члена в физическом мире и низшего — в духовном.

Предметом разногласий с теософией стало отношение к христианству и к идеальному. В отличие от теософов, которые ориентировались прежде всего на восточные учения, для Штайнера христианство было единственной истинной религией, имеющей особую «мистическую действительность». По мнению М. Волошина, разделявшего подобные идеи, антропософия является «освободительной, всеобъемлющей, учащей любить и преображать жизнь»¹⁶. Также Штайнер строго

¹⁶ Купченко В. В вечных поисках истоков // Наука и религия. — М., 1990. — № 2. — С. 30.

различал идеальное и материальное. Он учил, что тело человека, в том числе органы ощущения, относятся к физическому миру и поэтому непосредственно общаться с идеальным миром никак не могут, что противоречило теософским представлениям.

Таким образом, следующий этап эволюции теософской доктрины связан с деятельностью Безант и Ледбитера. Внешне этот этап характеризуется серией раздоров и скандалов внутри Теософского общества, в результате которых его покинули такие лидеры, как Штайнер, Кришнамурти. Отсутствие внешней согласованности сказалось на развитии теософского учения. Каждый из лидеров общества, чувствуя свою самодостаточность, начинает пропагандировать свои собственные позиции в решении теософских проблем. В результате появились некоторые расхождения с учением основательницы теософии Блаватской. Так, Безант в книге «Эволюция жизни» излагает концепцию, согласно которой вершиной эволюции всего живого, всех царств природы является человек. Но в учении Блаватской описывается независимая от человека эволюция царств природы.

Анализ эволюции теософской доктрины будет неполным, если не рассмотреть влияние теософии на учение Г. Гурджиева. Его учение носит синкретический характер, так как сочетает в себе элементы йоги, а также элементы других восточных эзотерических учений, прежде всего суфизма. Сама идея о необходимости такого синтеза, сочетающаяся с идеей общего источника основания великих религий, указывает на наличие теософских идеалов в учении Гурджиева. Неудивительно поэтому, что среди афоризмов, украшавших стены созданного им Института гармонического развития человека, был и такой: «Уважай все религии». Признавая отсутствие разницы между религиями, Гурджиев тем не менее свое учение часто именовал «эзотерическим христианством»¹⁷. Для него христианин — это не просто тот, кто называет себя таковым, а это человек действия, который несет ответственность за свои поступки. Поэтому христиане, по его мнению, существовали еще до появления христианства. В разработанном им подходе к исследованию человека про-

¹⁷ Учение Гурджиева имеет много других названий, например «четвертый путь», «хайда-йога».

слеживается оккультный пафос: человек должен понять, что он представляет собой на самом деле и достичь индивидуального бессмертия. По мнению Гурджиева, в мире царит бессмысленность круговорота жизни, которая проявляется в механистичности существования человека. Человек живет в состоянии сна, выполняя, как машина, чуждые его природе манипуляции, являясь жертвой своих страхов и желаний: «Мы — машины. Мы полностью управляемы внешними обстоятельствами. Все наши действия следуют в направлении меньшего сопротивления давлению внешних обстоятельств»¹⁸. Таким образом, человек, согласно Гурджиеву, не обладает индивидуальным Я. Вместо него существуют сотни и тысячи отдельных, маленьких «я», борющихся между собой за первенство. Они человеком, как правило, не осознаются, но из-за них он не может быть долгое время одним и тем же. Спаситься от механицизма существования, по учению Гурджиева, могут лишь избранные. Это те люди, которые способны воспитать внутри себя «хозяина», представляющего собой неделимое и постоянное «Я», обладающее той или иной степенью бессмертия. Одним из способов достижения этой цели является самонаблюдение. Для этого Гурджиев разработал свою собственную систему упражнений, среди которых наиболее важным было суфийское упражнение «ист», при котором по слову или жесту Гурджиева все студенты, чем бы они не занимались, замирали точно в таком положении, в каком они находились в данный момент. Целью этого упражнения было воспрепятствовать появлению механических реакций и не давать разуму уснуть, ибо только наша мысль способна функционировать независимо от нашей слабой сущности, подверженной многим влияниям.

Таким образом, гурджиевская система, обладающая известной оригинальностью, развивалась в теософском ключе, что нашло отражение в новых подходах к освоению древневосточного наследия.

Главным теоретиком, развивавшим идеи Гурджиева, был журналист П. Успенский (1878—1947), который в начале своего творческого пути был увлечен идеями теософии. Это увлечение нашло отражение в таких его книгах, как

¹⁸ Гурджиев Г. Беседы с учениками. — Киев, 1992. — С. 3.

«Четвертое измерение», «Внутренний круг», «Tertium Organum». Согласно Успенскому, три измерения пространства и одно измерение времени в действительности являются иллюзией. На самом деле существуют более высокие измерения, такие как вечность, которые доступны лишь людям с развитым оккультным видением. Таким образом, Успенский рассматривал оккультизм как нечто принадлежащее другим измерениям, для изучения чего нужны новые, высшие методы. Заслугой Блаватской в этом смысле он считал выявление и объединение разрозненных запредельных явлений в некий синтез. Тем не менее в 1915 году Успенский отходит от теософии и покидает Русское теософское общество. Причиной этого, как указывает Карлсон, послужили поиски более утонченной оккультной традиции с христианской ориентацией¹⁹. В это время он начинает сотрудничать с Гурджиевым, система которого привлекла его тем, что она была разработана в психологическом ключе в свете концепции «изучения самого себя». В его системе Успенский обнаружил рациональное начало западной культуры, которого ему так не хватало в восточном мистицизме. В скором времени, начиная с 1919 года, ученик и сподвижник Гурджиева решает обособить свою деятельность от учителя. Занявшись вопросами нового понимания психологии, Успенский привносит в гурджиевскую систему ряд новшеств. Новое заключается в своеобразном сочетании механистической физиологии и психологии с законом кармы, совмещением тайных учений с математическими спекуляциями, а также в соединении рационально-научной аргументации и техники медитации. Все это изложено в его книгах «Новая модель Вселенной» и «Психология возможной эволюции человека». Таким образом, выявляется рационалистический подход Успенского к учению Гурджиева, в котором сочетаются элементы восточных тайных учений с элементами интеллектуальных направлений науки. Такой подход был весьма характерен для умонастроения того времени.

В начале XX века в результате попыток реформирования теософии образовалось неотееософское движение — явление сложное и малоисследованное, связанное с формированием новой культуры мышления. Если теософия Блаватской, пы-

¹⁹ Об этом см.: *Carlson M.* «No Religion Higher Than Truth». — P. 260.

таясь сблизить культуры Запада и Востока, строилась в контексте «нового мифа» Индии, то в неотеософии разрабатываются идеи, связанные с мифом «новой эпохи». По убеждению приверженцев этого движения, в скором времени на Земле на смену уходящей эпохи Рыб придет новая эпоха Водолея с претензией на универсализм. Вследствие этого процесса современное человечество находится в состоянии кризиса, связанного с ломкой сознания, мышления и образа жизни. Отсюда вытекает основная задача неотеософского движения — подготовить и повести общество навстречу новой эпохи.

Ярким воплощением неотеософии является учение Агни-йоги или Живой Этики. Это есть религиозно-философско-этическое учение, синтезирующее философию, религию и науку, культурные традиции Запада и Востока. Оно продолжает теософскую традицию передачи мудрости махатм, заложенную Блаватской. Создателем учения Агни-йоги является Е. И. Рерих-Шапошникова (1879—1955), жена известного художника Н. К. Рериха. Она написала четырнадцать томов учения Живой Этики. По утверждению последователей учения, именно для грядущей новой эпохи были даны тексты гималайскими махатмами. Рерихи явились лишь посредниками. Поэтому книги Агни-йоги носят анонимный характер. Таким образом, тексты Рерих, так же как и тексты Блаватской, имеют сверхъестественное происхождение. Но особенностью текстов Живой Этики является образно-афористичный стиль в отличие от тяжеловесных оккультных текстов Блаватской.

Двойное название учения указывает на два аспекта совершенствования человека, необходимого для вхождения в новую эпоху: этическое очищение («Живая Этика») и пробуждение скрытой психической (огненной) энергии («Агни-йога»). Догматика этого учения основана на представлениях об огненной энергии. Огонь рассматривается как источник всех материальных и духовных форм и явлений Вселенной. В человеке огненная энергия проявляется в виде неукротимого импульса к совершенствованию. Именно на нем акцентирует внимание Агни-йога в связи с наступлением новой эпохи. Тексты этого учения полны суровых предсказаний будущего нашей планеты в случае не прекращающейся вражды между людьми, стремлений к ничтожным наслажде-

ниям, дальнейшего разрушения природы. Поэтому Агни-йога призывает к переустройству мира, неразрывно связанного с воспитанием в людях «космического» сознания. В этом процессе ведущее место отводится России. В одном из поздних писем Е. И. Рерих сказано, что расцвет России есть расцвет всего мира, гибель России приведет к гибели всего мира. Именно России как «новой стране» с великим будущим уготована особая миссия — в эпоху Водолея стать космической основой равновесия в мире. Второй важной особенностью наступающей эпохи, по учению Живой Этики, является возрождение женского начала, ибо в руках женщины заключено спасение человечества и всей планеты. Поэтому название новой эпохи, данное учением Агни-йоги, — эпоха Матери мира.

На основе теософской доктрины Блаватской и Агни-йоги Рерихов после Второй мировой войны на Западе возникли многочисленные оккультные течения под общим названием «New Age», или «Новый век». Различные направления этого движения представляют собой эклектические структуры, которые не развиваются как самостоятельные школы. В основе их догматики лежит неотеософская мифологема — новая эпоха Водолея. Она связывается с приходом шестой коренной расы, которая, по их представлениям, уже почти сформировалась и находится в Америке. Расцвет «New Age» пришелся на 70-е годы XX века.

В России складывается иная ситуация. Здесь предпринимаются попытки вписать учение Блаватской и Рерих в контекст современной российской культуры и развить его. Примером этого является «Школа-Ашрам седьмого Луча эпохи Водолея», возникшая в эпоху перестройки. В те времена эта Школа пользовалась большой популярностью. Ее основатель Л. В. Перетрутова была одной из первых, кто русифицировал некоторые идеи «New Age». Так, согласно учению ее Школы, России, которая управляется знаком Водолея, уготована особая участь. Именно в ней должен родиться новый спаситель человечества, пророк-основатель новой мировой религии. В начале девяностых структура Школы стала более закрытой и жесткой. В ней образовалось эзотерическое ядро, харизматическое лидерство Перетрутовой приобрело более явный характер, о чем свидетельствует принятое ей новое духовное имя «Аоурана». Теперь она стала комментировать

тексты Блаватской на основе собственных откровений, превратившись из интерпретатора в продолжателя теософского дела. В вероучительной системе Школы появляется миф эволюционного совершенствования человека, который основан на теософской идее рас. Но особый акцент здесь делается на концепции «подъема» человеческого самосознания. Отсюда вытекает основная задача Школы — подготовить человечество к восприятию и трансформации «новых энергий» и нового духовного знания эпохи Водолея. То, что сакральное значение в вероучении Школы имеют труды Блаватской и ее непосредственных продолжателей, а произведения других оккультных учителей, например Гурджиева, носят вспомогательный характер, — указывает на то, что «Школа-Ашрам седьмого Луча эпохи Водолея» мыслит себя как именно неотеософское движение, а не как Школа «New Age».

Таким образом, в эволюции теософской доктрины на основе принципов историзма можно выделить несколько основных этапов. В настоящее время неотеософия выступает как очередной этап в развитии теософии, который является плодом ее длительного развития и синкретического слияния разных религиозных идей.

Миф: религия, идеология, политика

И. Е. КОПТЕЛОВА,
кандидат философских наук

МИФ, КОТОРЫЙ СОЗДАЛ НАЦИЮ

Мы будем подобны граду на холме,
взоры всех людей будут прикованы к нам...
Джон Уинтрон.

«Миф порождает общность людей»

Изначально мифология выступает как форма хранения и трансляции социально значимой информации, фиксируемой специфическими для мифосознания средствами.

В качестве критериев идентификации мифа можно предложить следующие:

— способ моделирования социальной реальности. Мир мифа не является трансцендентным, внешним, пусть он воспринимается как «иное», но в качестве «здесь и сейчас» существующего пространства бытия. При этом способ моделирования — образно-эмоциональное восприятие, персонификация отношений, явлений действительности, равнодушие к выявлению непротиворечивых оснований, отождествление причин и следствий — в силу чего миф, с одной стороны, есть иллюзорное отражение тех или иных явлений, с другой стороны, «схватывает», содержит адекватное представление о фрагментах реальности;

— интериоризация мифологических конструкций в качестве правдивых и истинных;

— функционирование этих мифологических конструкций в роли ценностно-нормативных установок мировоззренческих программ.

Имея в виду вышеуказанные критерии идентификации, опираясь на представление о социально-политическом мифе как иллюзорной картине политической действительности в массовом сознании, которая выступает средством социальной ориентации для некоторых групп или общества в целом, и тот факт, что миф есть сообщение, можно сказать, что социально-политический миф представляет собой своего рода «информационный сгусток», обладающий большим мотивирующим (ценно-ориентирующим) зарядом. В нем базовый факт (та или иная социальная реальность, ее фрагмент) замещается осознанно или неосознанно артефактом (псевдореальностью). При этом могут сохраняться внешние характеристики базового факта. Качество информации относительно базового факта уступает видимой достоверности образа.

Мифы не являются обманом. Буквально, они не являются правдой, но они содержат в себе универсальные истины, истины, которые разрушаются, если мифы понимаются буквально. Если бы в них не было истины, они бы не жили тысячелетиями. «Истинный миф тысячелетиями может служить источником интеллектуальных размышлений, религиозного просветления, моральных поисков и художественного возрождения», — писала Урсула Легуин.

Мифы содержат наиболее продуманные жизненные принципы, служащие ориентиром человеку. Миф — это, конечно же, иллюзия, но его ценность заключается в том, что мифологемы могут спланировать людей. Общества, которые по тем или иным причинам утрачивают свои мифы, погружаются в хаос до тех пор, пока не вырабатывают новые. Миф позволяет человеку преодолеть важнейшие экзистенциальные травмы. Миф содействует перестройке общественного бытия, регулирует социальные связи, раскрывает глубочайшее значение этических норм, ставит перед человечеством высокие цели. Миф — это своеобразные модели, в соответствии с которыми каждый народ строит, осознает и оценивает окружающий мир и свое место в нем. Социально-политическая мифология, пропагандирующая мифы, не содержит особого, мифологического отношения к миру и его познанию. Эти мифы обращены преимущественно к социальным, политическим и идейным проблемам общественного прогресса. С помощью этих мифов обосновываются политические, соци-

альные, идеологические и другие стереотипы, образы-символы. Миф — это тот капитал, который передается из поколения к поколению.

Социально-политические мифы активно воздействуют на моделирование социального пространства, конструируют, видоизменяют контуры социальной среды, именно они обладают способностью фиксировать, «увечивать» социальную дистанцию или, наоборот, сокращать ее, создавать иллюзию возможности ускоренной социальной мобильности. В данном качестве мифы используются не только традиционно, популистскими или тоталитарными режимами, но и режимами либеральной демократии. Мифы способны влиять на восприятие социального времени, задавать его ритм, создавая масштаб и эмоциональную напряженность обстановки, «спрессовывая» время, либо, наоборот, демонстрируя «постоянство», «непрерывность» времени через «возвращение к первоистокам», периодически проигрывая события, значимые для той или иной социальной общности.

Мифы возникают или стихийно, как проявление «коллективного бессознательного», как актуализация архетипов, закрепленных в социальном наследовании, или сознательно, путем намеренного конструирования определенными социальными группами или отдельными лицами. Причем последний тип получает все большее распространение в современном обществе. Стихийный мифогенез подразумевает ненаправленный, неосознаваемый, спонтанный характер процесса, ибо субъект стихийного мифогенеза не желает творить Миф, он ищет Правду. Сознательный мифогенез персонифицирован, хотя авторство, как правило, не афишируется. Здесь цель субъекта — конструирование системы мифологем, которая способна программировать поведенческие реакции объекта посредством мифологизации сознания, реализуемой через пропаганду и манипуляционные воздействия.

«Миф порождает общность людей, миф ликвидирует изоляцию человека... Он осуществляет координацию человеческих действий, он помогает возникнуть согласию. Миф — организующее начало. Он него исходит вдохновение, которому человечество обязано своим существованием и величием. Миф дополняет и укрепляет ту веру, на основе которой совершаются великие исторические дела» (Р. Барт).

Понятия-символы — статус, нация, общество, партия — могут управлять человеком и человеческим поведением с большей силой, чем биологическая действительность или органические стимулы (Л. фон Берталанффи).

Нация определяется согласно своей истории и пространству, в котором эта история отображалась. Она не имеет, следовательно, своей предпосылкой расовую или языковую однородность. Нация представляет собой лишь исторически обоснованную группировку в соответствующем историческом пространстве.

Такая макровзаимосвязь нации и пространства аналогично повторяется в микровзаимосвязях, которые образуют городская, земельная или сельская общины, все живущие в них, родившиеся там или выросшие жители и окружающий их ландшафт.

Однако под историей, благодаря которой определяются нация или подобные ей группы и которая позволяет слиться пространству в одно единое с ними, понимается ряд не окончательно прошедших событий, а выдающихся событий непреходящего значения, которые постоянно помнятся.

Мифическое отношение к нации имеет место тогда, когда человек идентифицирует себя в ней в том смысле, что она представляется как действующая одновременно и тождественно во всех своих детях. Миф о нации не только исторически сформировался, но обладает силой, которая все еще продолжает действовать во всех без исключения современных странах, образуя основу государства.

Нация — это масса людей, имеющих общую географическую территорию, общую культуру, общую историю и общие стремления. Основателями национального государства выступают националистические элементы, которые заявляют о самоуправлении нации, обычно через какие-то героические поступки или самопожертвование, такие как революция или массовая миграция. Возникнув, национальное государство возобновляется из поколения в поколение через процесс общения. Общение с другими фиксирует национальность и гражданство, как новорожденных граждан, так и иммигрантов.

У новорожденного нет понятия национальности или гражданства, и у него нет причины поддерживать ту или иную национальность или государство за счет других. Со-

циализация начинается с «чистой доски» и формирует как национальность, так и гражданство. Иммигранты стремятся примерить на себя новую национальность и новое гражданство; именно это является мотивом к миграции. Однако каждый иммигрант должен быть перепрограммирован со старой программы национальности на новую и должен отвергнуть свое старое гражданство, поскольку он принимает новое.

Очень важным элементом процесса социализации является мифология. Мифы — это просто рассказы, которые не требуют доказательств или субстантивации. Мифы принимаются большинством людей, которые объединены общей культурой. Мифы имеют дело с целым рядом тем, от морали до медицины, некоторые мифы прямо или косвенно относятся к национальности и государственности.

Национальное государство по своей природе двойственно; оно и нация и государство. Нация — это масса людей, объединенных культурой, психологией и общей территорией. Государство — организация, посредством которой нация поддерживает свою свободу и независимость. В какой-то момент развития нации народы стремятся к самоуправлению, и тогда рождается национальное государство. В процессе его возникновения каждое национальное государство развивает набор мифов, которые (1) объясняют и оправдывают его создание, (2) упрощают процесс подготовки к жизни в обществе для новых членов, (3) выделяют его из всех других национальных государств, (4) описывают отношения между его гражданами и (5) намечают его судьбу.

Америка частично обязана своей национальной идентификацией преобладанию мощных мифов, которые возникли на раннем этапе ее истории. Некоторые из них связаны с отцами-основателями, другие — с опытом строительства нации.

Основание новых колоний в Америке представлялось для пилигримов обретением земли обетованной, они видели себя народом, избранным Богом. Этот созданный ими самими образ богоизбранного народа стал неотъемлемой частью самоидентификации американцев. В период борьбы за независимость он возник с новой силой. «Мы не можем не признать, что Бог милостиво благоволит нам и хранит нас своей особой милостью, как он это делал в древние времена согласно

завету», — проповедовал Самуэль Лангдон в Конкорде, Нью Хэмпшир, в 1788 году. В 1776 году Бенджамин Франклин и Томас Джефферсон хотели разместить изображения, связанные с Землей Обетованной на Большой государственной печати. Франклин предложил изобразить Моисея, приказавшего морю расступиться, и оно затопило войско фараона. Джефферсон отстаивал образ израильтян, ведомых через дикую природу столпом огня ночью и облаком — днем.

Мифы судьбы

Основанное на статусе своих основателей, добродетели своей великой борьбы, законности и родословной своей непрерывности, и уникальном превосходстве своей культуры и правительства, национальное государство рассматривает себя как предназначенное судьбой добиться геополитического величия. Национальное государство притягивает людей и ресурсы всего мира для себя, учит и направляет менее удачливые и менее способные нации, аккумулирует огромные территории и богатства и выполняет предначертание великой судьбы или высшей цели, ниспосланной им богами или провидением. Судьба выражается общими фразами, и поэтому любая смена краткосрочных целей и постановка новых целей возможны в контексте этой судьбы.

В древности израильтянам было предначертано следовать Богу, будущая слава Рима была раскрыты богами перед основателями города, богиня Афродита предсказала, что правление Рима будет длиться вечно, и все воители — от Александра до мусульманских полководцев — заявляли, что своими успешными завоеваниями они выполняют предначертание судьбы. Британская империя в XVIII—XIX веках взяла на себя «ношу белого человека», основной задачей которой было «цивилизовать» народы мира.

«Мифология, безусловно, находится в согласии с миром», — по замечанию Р. Барта. Мысль эта справедлива по отношению к американской идеологии. Миф не может жить, не будучи встроены в жизнь.

Продукт симбиоза идеологического мифа и жизни можно назвать комплексом «manifest destiny». Возможно, это один из самых влиятельных мифов — миф, развившийся из опыта границы возникающей нации. «Предначертание судьбы» или

«Божественный промысел» — так назвали его историки: вера в то, что заселение и обустройство огромной, по большей части не заселенной, земли европейскими колонистами было событием, ниспосланным свыше. Вот как развивается история: храбрые первопроходцы, бегущие от религиозного и политического гнета в Европе, встречаются с огромными трудностями, реализуя свою мечту о свободной стране для свободных людей в неукротенной, дикой, девственной природе. Среди этих трудностей были «дикари», которые использовали террористическую тактику в попытке помешать их замыслу. С помощью Бога храбрые поселенцы разгромили «дикарей» и силой вынудили их уйти с принадлежащей им земли, по крайней мере с лучших земель, таким образом, освободив дорогу тем, кто лучше сможет воспользоваться данными Богом ресурсами, которые явились плодом этой мечты.

Американская история пронизана претензиями на «предначертание судьбы», включая консолидацию колоний, покорение коренных народов, завоевание территорий, расширение на запад от Аппалачей до Тихого океана, проникновение в Латинскую Америку, расширение до глобальной империи и единоличное лидерство в «новом мировом порядке». Кроме того, американская история пронизана заявками на культурное, расовое и политическое превосходство, включая превосходство над «желтой ордой», народом Филиппин, европейскими деспотами и советской «империей зла».

Американская нация развивает подобные мифы, чтобы укрепить чувство национальной самоидентификации, постепенно прививать преданность государству и нации и поддерживать веру в национальное государство перед лицом мирового сообщества, которое не разделяет ценности или не полностью разделяет эти ценности.

Исследования последних лет развенчивают этот миф, показывая жестокость и негативные последствия этой ранней формы этнической чистки, но основные мифологические элементы истории — героические пионеры, избежавшие преследований, чтобы дать рождение свободной земле, — продолжают формировать самоидентификацию Америки как свидетельство той легкости, с которой политики, среди последних — президент Джордж Буш, могут заручиться под-

держкой своих внешнеполитических авантюр, привлекая ключевые элементы этого мифа («любое нападение на Америку — это нападение на свободу!»).

Среди основных характеристик самоидентификации американской нации — в первую очередь идея того, что Америка была специально выбрана, чтобы распространять свои идеалы по всему миру и обращать менее удачливые нации в свою веру о том, как следует мыслить и жить. Несомненно, есть много других наций, которые высоко ставят свои идеалы и считают себя уникальными среди других государств мира, но слияние вместе времени, места и подхода создали присущую только Америке идентичность, когда она заявляет, что несет моральную ответственность за передела мира по своему образу и подобию. Идея «предначертания судьбы» оказалась настолько глубоко встроенной в государственные и общественные институты и разрослась до такой степени, что стало просто невозможно не поддаться ей.

Когда первые европейские поселенцы прибыли на Атлантическое побережье, они уже привезли с собой осознание того, что они выделены для особой миссии. Англия, островное государство, также сформировала у них чувство географической и духовной отделенности от остального мира, поэтому не удивительно, что английские пуритане назвали колонии Новой Англией и лелеяли осознание божьего предначертания для этой земли. Эти поселенцы верили в то, что, поскольку Англия так и не сбросила полностью ярмо католицизма, необходимо порвать с прошлым, для того чтобы они могли жить в незапятнанной чистоте нового мира. Выстраивая первые национальные институты, они тали толчок философии «предначертания судьбы».

И хотя политик и редактор Джон О'Салливан придумал термин «Manifest Destiny» только в 1845 году, это понятие, неназванное, не выделенное как основное положение философии нации, существовало задолго до него. Своими словами «распространиться по континенту, выделенному нам провидением для свободного развития наших из года в год увеличивающихся миллионов» он лишь дал название чувству того, что американцы являются избранным и благословленным Богом народом. В попытке объяснить стремление Америки к экспансии и для оправдания претензии Америки на завоевание новых территорий, он писал:

...право нашего предназначения судьбы распространяться и обладать всем континентом, который Провидение дало нам для развития великого эксперимента свободного и федеративного развития самоуправления, вручено нам. Это такое же естественное право, как у дерева на воздух и на землю, достаточную для полного распространения его принципа и судьбы для роста.

«Предназначение судьбы» стало объединительным кличем по всей Америке. Понятие «божественного предназначения» было растиражировано в газетах и разрекламировано и обсуждалось политиками по всей стране. Идея доктрины «предназначения судьбы» стала факелом, который осветил путь американской экспансии.

Философия «предназначения судьбы» делится на два этапа. Первый — национальное «предназначение судьбы», то есть задача модернизировать себя как примерный народ, отделенный от коррумпированного и невежественного мира, призвать остальных следовать их примеру, продвигаться «от моря до моря», заселяя земли и создавая институты, соответствующие этой философии. Второй — так называемый «международный», когда США начали активно вмешиваться в жизнь других наций, чтобы пропагандировать американские стандарты.

Несомненно, последствия философии «предназначения судьбы» оказались серьезными и далеко идущими для других людей. Колонисты принесли с собой европейскую веру в то, что земля, которая не занята признанным христианским сообществом, в принципе свободна для того, чтобы ее занять, и эта тема возникает вновь и вновь до настоящего дня. Поселенцы рассматривали себя в качестве нового, христианского Израиля, основываясь на древней истории об исходе древних евреев и расселении их вновь с Божьей помощью. Христиане полагают, что евреи отказались от своей роли избранного народа, отказавшись принять Евангелие Христа, а пуритане считали себя наследниками «божественного предопределения». Любая раса, не участвующая в этом договоре и стоящая на пути к земле обетованной, была просто невежественным барьером, который был поставлен, чтобы испытать веру, и который следовало убрать любыми средствами. Этим барьером во время первого, национального, этапа явились коренные народы Америки.

История Америки строится на хронологическом воспроизведении значительных событий, каждое событие имеет причину и последующий эффект на другое событие. Исторические события представлены в истории как осязаемые, привязанные к какой-либо дате или к непосредственному случаю. Миф о предначертании судьбы, с другой стороны, представляет собой объект чувственного восприятия. Он не может быть привязан к какой-либо дате или событию, или к определенному периоду времени. Миф о предначертании судьбы существовал и продолжает существовать как философия, которая охватывает историю Америки как единое целое. Миф о предначертании судьбы — это неосязаемая идеология, которая создала американскую историю. В наипростейшей форме миф о предначертании судьбы можно определить как «движение». Более детальное определение будет звучать как «система концепций и убеждений, которые придали силу американской жизни и американской культуре».

Боясь, что по мере расширения колоний, первоначальная миссия растворится без постоянного напоминания плана Божьего, лидеры старались поддерживать идею «предначертания судьбы», приветствуя волну религиозного возрождения, прокатившуюся по колониям в 30—40-х годах XVIII века.

Наиболее агрессивная эра экспансии и оккупации началась под руководством Андрю Джексона в 1829 году. После слабого президентства Джона Куинси Эдамса Джексон выразил видение «предначертания судьбы» в чрезвычайно популярной кампании по поводу того, что правительство должно минимально вмешиваться в дела штатов и что необходимо стремительное продвижение на запад. Первый неаристократ, выбранный президентом, Джексон высмеивал Эдамса и элиту Новой Англии как избалованных, немощных интеллектуалов, он отстаивал «простого человека» и расширяющуюся, напористую, мужественную американскую культуру. Флорида, затем Техас, а после — весь северо-запад были присоединены к США. Аннексия обосновывалась неполноценностью коренных народов, которые проживали на этих землях, при этом подразумевалось, что американцы избраны Богом для того, чтобы получить эти территории. Для Джексона и последующих президентов было очень удобно забрать те земли, которые они хотели, и называть это предначертанием свыше.

Причина того, почему вообще американцы были во Флориде, — это другой пример проявления мифа о предначертании судьбы. Люди с юга, которые жаждали все больше плодородных земель, осуществляли то, что, как они полагали, было их правом. Класс плантаторов, без какого-либо политического одобрения или разрешения, просто занял территорию Флориды, которую начал заселять и обрабатывать. Подобное действие было примером высокомерия американцев по отношению к экспансии. Американцы полагали, что у них есть право на любую землю, которую они хотят.

Впервые использованный в 1845 году термин «предначертание судьбы» передает идею, что законная судьба США включает в себя империалистическую экспансию. Несомненно, эта идея привела к нескольким войнам. Например, в 1846 году США объявили войну Мексике и захватили большую часть того, что теперь является территорией юго-западных штатов. Война с Мексикой была просто одним из серии агрессивных действий, которые могут быть связаны с мифом о предначертании судьбы. Этот миф возникает естественно и неизбежно из фундаментального желания и необходимости исследовать и завоевывать новые земли и устанавливать новые границы. По мере роста возникают моральные, культурные, социальные, идеологические и экономические различия между людьми, штатами и странами. Не были ли эти различия причиной того, почему Америка сражалась за свою независимость в революционной войне? Не были ли эти различия основной причиной гражданской войны в Америке?

После Второй мировой войны и за десятилетия «холодной войны» поляризация Соединенных Штатов против остального мира только увеличила разговоры о «предначертании судьбы». Мифы о божественном предопределении формулировались с точки зрения капитализма против коммунизма и, все больше, с точки зрения свободы против тоталитаризма. Долгом США было защитить незащищенный мир от ужасов атеизма, коммунизма и других отступлений от верного пути. При Рональде Рейгане разговоры о «предначертании судьбы» достигли наивысшей точки, не виданной за 150 лет до этого или за годы, прошедшие после этого. Если последующие президенты унаследовали культуру, в которой философия «предначертания судьбы» не является

явно выраженной, то Рейган довел эту идеологию до уровня искусства. Дипломатия стала ругательным словом, поскольку подразумевалось, что советская «империя зла» одержима завоеванием мирового господства, которое могут остановить только Соединенные Штаты, расширяя свои границы, силы и принципы.

В период после распада Советского Союза выражение американской избранности сфокусировалось на глобальном соперничестве. Экономическая и культурная экспансия заменила прямой захват земель. Все еще исходя из ценностей XVIII века, американцы продолжают ценить решительные действия вместо размышления, дипломатии и других качеств, которые высмеиваются как продукт интеллектуальной элиты. И США никогда не отказывались от мифа о том, что постоянный рост не только благо, но и необходимость.

Можно привести много аргументов в пользу того, что миф о «предначертании судьбы» является единственной причиной того, почему Америка сама по себе имеет историю. Американцы никогда и не предполагали, что границы Соединенных Штатов навсегда останутся неизменными. Миф о «предначертании судьбы» была той движущей силой, которая ответственна за изменившуюся историю Америки. Это та философия, которая создала нацию.

Миф о предначертании судьбы стар, как сама Америка. Этот миф приплыл с колонистами в Джеймстаун и с пилигримами высадился на Плимут Рок. В ходе истории было много проявлений мифа о предначертании судьбы. Однако на первом этапе освоения Америки феномен существовал без имени; без этого мифа все значимые слова американской истории, такие как Исследователи, Граница, Территории, Поселенцы, Экспансионизм, Идеализм, Иммиграция, словосочетания «Орегонская тропа», «За пределами Великой Американской мечты», будут всего лишь пустыми примерами путешествий белых переселенцев.

Многочисленные разговоры о «предначертании судьбы» предполагают, что многие люди считают, что Америка должна взять на себя роль мировой власти. Одно из первых своих проявлений миф о предначертании судьбы нашел в Доктрине Монро, когда Джеймс Монро в 1822 году предупредил Европу и весь остальной мир, что тем не следует вмешиваться в дела западного полушария.

Понятие «предначертания судьбы» многостороннее, отражает различные компоненты мифа. Миф отражает гордость, характерную для американского национализма в середине XIX века и идеалистический взгляд на социальное совершенство посредством Бога и церкви. Именно они в основном поддерживали миф в то время. В отдельности, каждый компонент мифа создавал свою причину завоевания новых земель. Вместе — они обосновывали идеологическую потребность Америки в доминировании от полюса до полюса.

Для некоторых миф о предначертании судьбы был основан на идее, что на Америку снизошел божественный промысел. Она обладала будущим, в котором ей Богом было предопределено расширять свои границы, без каких-либо ограничений территории или страны. Все путешествия и экспансии являлись частью этого мифа, верой в то, что была Божья воля на то, чтобы Америка раскинулась на весь континент и контролировала и заселяла страну так, как она считала наиболее подходящим. «Это было бремя белого человека завоевать и принести христианство на эту землю» (Демкин). Примером может служить идея пуритан об установлении «города на холме», которая постепенно превратилась в светский миф о предначертании судьбы — разновидность материалистской, религиозной, утопической судьбы.

Если одни следовали тому, что они считали волей Бога, другие видели в мифе о предначертании судьбы историческую неизбежность доминирования Америки на североамериканском континенте от моря до моря. Это представлялось альтруистическим способом распространить американскую свободу на новые области.

Американцы использовали миф о предначертании судьбы в качестве заявления своего превосходства и настаивали на том, что их завоевания — это просто выполнение божественной миссии, когда человеком движут силы, неподвластные его контролю. Миф о божественном предназначении ответственен за создание американской истории. Без него территория Америки была бы не больше той, что окружала первые поселения. Это было движение, вдохновившее независимость и экспансию Америки. Благодаря мифу о предназначении судьбы стремление Америки исследовать и завоевывать новые земли никогда не умрет.

О. Н. ХАЛУТОРНЫХ,
кандидат философских наук

МИФОЛОГИЯ ТОТАЛИТАРНОГО ОБЩЕСТВА

МАСШТАБНОСТЬ, драматизм, противоречивость социальных изменений в последние десятилетия XX века обуславливают глубокий интерес к исследованию их причин и оснований. Кризис политического режима в России стал своеобразной критикой его ценностно-мировоззренческого обоснования, отражением глобального кризиса новоевропейского социокультурного универсума, фундаментальных ценностей, определяющих отношение человека к миру, понимание им своего места и назначения.

Драматизм переживаемой нашим обществом ситуации состоит в интенсивной партикуляризации, «приватизации» привычного общественно (государственно) ориентированного уклада жизни большинства. Патриархально-эгалитарские ожидания, свойственный им тип авторитарной справедливости, эгалитарности подорваны. Бытующее среди старших поколений впечатление утраченных иллюзий способно обернуться реакцией отрицания любых новых форм социальности, культуры, связанных с рыночной системой хозяйства, парламентарно-президентским режимом власти. Это вероятный выбор жизненной стратегии для категорий населения, ощущающих бесплодность индивидуальных усилий, невозможность мобилизовать силы, найти собственное место в нынешней ценностно-неопределенной ситуации.

Отсутствие надежных источников поддержания уже достигнутого уровня, качества жизни, разрушение казавшейся стабильной структуры занятости, профессионального самоопределения привели к ослаблению прежнего «символа веры», размыванию механизма социальной, эмоциональной идентификации с наработанными в культуре формами жизнедеятельности.

Одновременно с масштабной трансформацией социальных структур происходит сильный кризис самоидентификации личности, для которой оказались утраченными прежние способы идентичности. Традиционно индивидуальное начало в российском опыте невыделенно, подавлено державным, отечественная культура неперсоналистична. Исторически образование и развитие общества проходили в экстремальных условиях постоянных внешних и внутренних войн: государство напоминало боевой строй, внутреннее управление которого не может иметь правовой характер, — понятие «гражданин» отождествлялось с понятием «воин» или «работник», сословия отличались повинностями, а не правами. Верховная власть обладала неограниченным пространством действия, порождая жесткость политических институтов, презрение к ценности отдельной личности. Силовая иерархия не позволяла защищать, отстаивать права. Власть проявлялась в универсальной креативной функции, творящей социально-культурный космос. Так, до революции властителем выступали Бог, государь, после революции — вождь, партия. Доверие к власти как носителю абсолютов оправдывалось ее сакральной природой. Даже в послереволюционные атеистические годы практиковались сентенции: «РКП всегда права, РКП предвидит ход событий верно, РКП обладает талантом, умом и характером в максимальной мере. Между партийными съездами этими качествами обладает ЦК РКП, а между заседаниями пленумов они принадлежат Политбюро ЦК» (И. Ларин).

Результатом отсутствия четких норм, обеспечивающих ток жизни, стал ущемленный, нераскрепощенный человек. Преобладание людей, привыкших беспрекословно повиноваться, жаждущих «твердой руки», является благоприятной средой для возникновения деспотических режимов. Мотивация подчинения достаточно сложна, связана с психологией, традициями, ментальностью народа и т. п., может основываться на страхе перед санкциями, долготелней привычке, заинтересованности в выполнении распоряжений, убежденности в необходимости подчинения, идентификации объекта с субъектом власти. Данные мотивы существенно влияют на силу власти, возможность возникновения тоталитарных обществ.

Понятие «*тоталитаризм*» обозначает политический режим, в котором государственная власть, сосредоточиваясь в руках узкой группы лиц, на основе свертывания демократии, ликвидации конституционных гарантий, посредством насилия, полицейско-приказных методов воздействия на население, духовного порабощения людей, полностью поглощает все формы и сферы самопроявления общественного человека. Набор релевантных тоталитаризму признаков включает такие параметры, как: единоличная власть вождя, открыто террористический политический строй, однопартийность, жесткая структурированность и одновременно консолидированность общества на основе массовой мифологии, внедряющей идеи базового национального согласия. Тоталитаризм превращает идеологию в мифологию, приписывает ей абсолютную истинность.

Политические мифы кажутся сложными, утонченными продуктами нынешней эпохи, не сопоставимыми с мифами первобытных обществ. Однако эти явления имеют общие корни. И те, и другие выражают коллективное желание любыми способами изменить действительность. Необходимым условием консолидации народа выступает лидер. Массы не объединятся самостоятельно, пока во главе не встанут вожди, увлеченные идеей, пока не оформится сама идея, которая в духовно-нравственных императивах отразит содержание коллективного бессознательного, озаглавленного самостью политического лидера.

Масса (толпа) как социальная общность характеризуется не единством интересов, а сходством эмоционального состояния, которое способно сводить вместе представителей различных слоев общества. Ведущий лидер сообщает ей нечто большее, чем эмоции, — представление об объединяющих ценностях, идеях, об организационных началах, подкрепляющих движение к общим целям. Совершаемый массой политический сдвиг, социальные трансформации оказываются зашифрованными в соответствующем мифическом сюжете, который либо разрушается жизнью, либо утверждается в качестве абсолютной истины. Политический миф становится шифром социального проекта, жизнеспособность которого зависит от искусства вождя управлять толпой.

В традиционных мифах объектом мифологизации становятся боги, культурные герои, предки; в мифах XX века, XXI века — реальные люди, события настоящего и недавнего прошлого. Политические мифы создаются сознательно, опираются на научные теории, выглядят правдоподобно, распространяются через средства массовой информации. Если ранее миф считался продуктом некоей бессознательной социальной коллективной деятельности, то теперь мифы создаются осознанно отдельными личностями. В результате формируется новая реальность, управляемая волей вождя. Политические лидеры, став общественными прорицателями, выполняют функции, принадлежащие в первобытных обществах магам, жрецам, колдунам. Политики нашего времени хорошо усвоили, что массы людей легче приводятся в движение силой воображения, чем простым принуждением. XX век породил новый рационализированный миф, «технику» мифологического мышления, не имеющую аналогов в истории.

Сильное влияние мифа в современной политике Кассирер истолковывает как искусственный возврат к типу мышления, господствовавшему в эпохи, предшествующие Новому времени. «В критические моменты общественно-политической жизни миф вновь обретает свою вековую силу. Он постоянно таится на заднем плане, ожидая своего часа. Этот час наступает, если другие связующие силы общества по той или иной причине утрачивают свое влияние и уже не могут противостоять демонической власти мифа»¹. Политическая мифология требует, чтобы в нее безоговорочно верили, принимали как должное, не отражает реальность, не стремится ее объяснить; она призвана управлять коллективным сознанием, поведением человеческих масс. Для мифологических образов характерна высокая степень эмоциональной насыщенности. Они вызывают смешанное чувство любви и страха, обожания и ужаса. Характерные примеры мифологических символов — образы вождей (Сталина, Гитлера, Мао), образ Родины-матери, героя.

Технологическая значимость политического мифа для элиты состоит в возможности вызывать на поверхность по-

¹ Кассирер Э. Техника политических мифов // Октябрь. — 1993. — № 7.

литических процессов тот архетип, который позволит задать определенный мотив деятельности — через политическую рекламу, ритуал, мистирию. Через архетип осуществляется связь желаемого и должного в мифологических категориях (на языке тиражируемых метафор), за затем — в подобранном к лозунгу политическом действии. Неправильное представление о национальных архетипах может привести к изобличению политической рекламы как лже-мифа, а политического деятеля — как лже-героя. Лже-миф способен увлечь массу до тех пор, пока архетипическая ситуация не вскрыет его противоречие культурной парадигме, существующей в общественном сознании.

Культивация мифов планомерности, регулируемости жизни в ходе созидания действительности, идея конструируемости реальности имеет в России значительную историю: учение об особой миссии русского народа (почвенники), программа возрождения страны Столыпина, богостроительство (Богданов, Луначарский), построение «светлого коммунистического будущего» (большевизм), воплощение «идеала наилучшего и наиболее справедливого общежития» (Ткачев). Осуществление подобных идей нарушает баланс процессов «сохранения» и «изменения» культурных достижений общества в ущерб процессу «сохранения», что порождает хаос, разрушает наработанные ранее системы жизнепроизводства.

То, что у других народов привычка, инстинкт, нам приходится вбивать в свои головы ударами молота. Наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня; мы как бы чужие для себя самих. Мы так удивительно шествуем во времени, что по мере движения вперед пережитое пропадает для нас безвозвратно... Внутреннего развития естественного прогресса у нас нет, прежние идеи вымываются новыми, потому что последние не вырастают из первых, а появляются... откуда-то².

В тоталитарном обществе человек видит смысл существования в служении общему делу, готов пожертвовать жизнью ради сохранения идеалов. Государство утверждает идеологию с помощью репрессий, распространяет ее посредством внешней и внутренней агрессии. Оруэлл писал:

² Чаадаев П. Я. Соч. — М., 1989. — С. 21

Тоталитаризм посягнул на свободу мысли так, как никогда прежде не могли и вообразить. Важно отдавать себе отчет в том, что его контроль над мыслью преследует цели не только запретительные, но и конструктивные. Не просто возбраняется выражать — даже допускать — определенные мысли, но диктуется, что именно надлежит думать; создается идеология, которая должна быть принята личностью, норовят управлять ее эмоциями и навязывать ей образ поведения. Она изолируется, насколько возможно, от внешнего мира, чтобы замкнуть ее в искусственной среде, лишив возможности сопоставлений. Тоталитарное государство обязательно старается контролировать мысли и чувства своих подданных по меньшей мере столь же действенно, как контролирует их поступки³.

Тоталитаризм идеологически опирается на принцип примата разума в оценке социальных технологий. Разум позволяет выводить законы, по которым осуществляются практическая и общественная жизнь, политические отношения. Государство использует всю мощь для утверждения мифологизированной версии одной идеологии в качестве единственно возможного мировоззрения. В сталинском варианте тоталитаризма мифологизированный марксизм стал идеологической основой партийно-государственного тоталитарного режима, в котором коммунистической партии, возглавляемой «вождем всех времен и народов», принадлежала ведущая роль лидера, прокладывающего путь в «светлое будущее». Внедрение в общественное сознание фантазмагии возможности чудес — следствие «мудрого», «подлинно научного» курса партии. Понятие о путях достижения процветания нации варьировалось: в гитлеровских и сталинских казармах ставки делались то на войну, то на мирное строительство, — инвариантной оказывалась доминанта «прорыва» с установками «мобилизовать народ, кадры», «любой ценой» и т. п.

Для мифологии советского периода характерна последовательная ориентация на изменение сознания. Тоталитаризм ставит задачу полной трансформации человека в соответствии с идеологическими установками. С помощью общественного и индивидуального сознания, человек способен передать себя самого. Ничто не должно происходить бесконтрольно. Лишь обдуманное, осознанное, планомерное достойно существования.

³ Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. — М., 1989. — С. 245.

Повышаясь, человек производит чистку сверху вниз: сперва очищает себя от Бога, затем основы государственности от царя, затем основы хозяйства от хаоса и конкуренции, затем внутренний мир — от бессознательности и темноты⁴.

Государство при помощи идеологии создает репрессивный аппарат управления массами, подавления отдельного индивида. Думающий, творческий, самодостаточный человек опасен для тоталитарного социума, в котором может быть только одна полноценная личность — личность вождя. Цель государства состоит в культивации коллектива одинаковых в физическом и моральном отношениях человеческих существ (Гитлер). Уравнивая, усредняя, власть формирует однородную толпу — абсолюта подчинения. Функции управления этатичным обществом выполняют специальные организации, посредством идеологического насилия, физического террора, заставляя население жить в атмосфере постоянного страха. Преступником объявляется всякий инакомыслящий.

Тенденции «преодолеть» самодостаточность личности укореняются в области интеллектуальных занятий, науке, искусстве, призывы «...произвести соответствующий поворот, который позволит перейти к плановой социалистической работе на коллективистских началах»⁵, предполагает возникновение специфического типа духовности с партийно-классовой ригористичностью, демагогичностью, развертывание варианта массовой культуры. Санкционированное свыше ограничение доступа масс к научным достижениям и завоеваниям человечества, черпает оправдание в том, что «в условиях самой ожесточенной, злейшей борьбы... излишне особенно напирать на необходимость для пролетариата “целостного” мировоззрения, “основ пролетарской философии” и т. д., ибо эти прекрасные вещи... способны — отвлечь от борьбы», — из неисчерпаемых сокровищниц марксизма следует получать «ровно такой научный писк, какой необходим для... борьбы, не больше»⁶.

⁴ Троицкий Л. О культуре будущего (из набросков). — М., 1998. — С. 460.

⁵ См.: За поворот на философском фронте. — Вып. 1. — М., 1931. — С. 136.

⁶ Вестник пропаганды. — 1919. — № 3. — С. 4.

Марксизм рассматривается как «завершение всей мировой философии», его положения становятся критериями оценки существующих философских систем. Мировоззренческому ядру пролетарской культуры — марксистско-ленинской философии отводится роль отточенного оружия «в руках партии для критики всяких антипартийных течений и уклонов от генеральной линии»⁷. Подобная ситуация порождает универсальную дезориентацию духовного производства, безответственное экспериментирование, разворачивающее политические процессы против «врагов народа», диалектику «рабочего энтузиазма» и т. д.

Ликвидация институтов публичной власти, вождизм, жесткая тоталитарная идеология обернулась недифференцированностью функций властного аппарата и выборных народных органов, партokratизацией социальных связей, самовластностью, дезинформацией народа относительно подлинного состояния дел за счет насаждения иллюзий «нескончаемого успеха», бюрократизацией, произвольностью действий аппаратчиков и функционеров, вмешивающихся по своим прихотям в любые сферы общественной и личной жизни граждан.

В социально-психологической сфере практикуется насаждение атмосферы устрашения, политика «бдительности» относительно «происков» внешних и внутренних врагов, всеобщая регламентация сознания и деятельности — формирование индивида, масс под утвержденные сверху стереотипы, штампы, модели потребления, культуры, образа жизни, политизация духовности — инкорпорация в менталитет психологической и интеллектуальной презумпции благоговения, почитания вождя, государства, манипуляция чувствами, убеждениями — деперсонализация личности, под угрозой репрессий вынужденно сопрягающей духовные структуры не с близким ей полем ценностей, а с навязываемым извне.

«...Легче всего убедить людей в подлинности ценностей, которым их заставляют служить, если объяснить им, что это те самые ценности, в которые они всегда верили, просто раньше эти ценности понимались неправильно. Характерная особенность всей интеллектуальной атмосферы тоталитарных

⁷ Диалектический и исторический материализм. — Ч. II. — М., 1932. — С. 357.

стран: полное извращение языка, подмена смысла слов, призванных выражать идеалы нового строя», — писал Хайтек. Работа Сталина «Марксизм и вопросы языкознания», вторгаясь в семантику родной речи, претендует на роль образца, скорее скрывающего, чем объясняющего реальное положение вещей. «Маркс приобретал статус святого отца церкви, его произведения — статус священного писания, не поддающегося под общепринятые правила и нормы рационального критического анализа»⁸.

Реальные черты исторических событий быстро изглаживаются из памяти поколений, существование вождей протекает в сферах, недоступных чувственному опыту простых людей. Сами вожди предстают мифическими героями, наделяются божественными чертами. Так, в фольклоре народов Севера, Средней Азии под влиянием советской идеологии происходит трансформация древних сказаний. Слагаются легенды об Октябре и «самом лучшем человеке». Ленин-вождь выступает в роли героя-богатыря, добывающего людям солнце. «Самый старший», «большой Ильич» приходит с неба и учит ненцев, эвенков быть справедливыми, предсказывая, что «...скоро большое и яркое солнце будет светить всегда. Не будет сумерек, не будет долгой ночи, пурги, ледяной зимы»⁹.

В сказаниях советского Востока «великого вождя революции» уподобляют полководцам и героям древности — Тамерлану, Македонскому, Чингиз-Хану. В сказаниях и песнях присутствует ряд типично сказочных сюжетов: рождение Ленина от союза звезды и месяца, золотые по локоть руки вождя и его огненная кровь, испытание ума и силы Ленина, чудесные помощники — звери и силы природы. Ленин представляется пророком, учеником Аллаха, которому тот сообщает божественную истину, наделяет невиданной силой, а порой и сам прибегает к помощи «мудрого человека».

Под «чутким руководством партии и правительства» мифотворчеством занималась вся «советская страна», слагая стихи, песни, марши о родине и партии, славя «лучшее государство», представляя его как рай на земле. Однако повсе-

⁸ Гаджиев К. Тоталитаризм как феномен XX века. — М., 1996. — С. 276.

⁹ Творчество народов СССР. — М., 1937. — С. 43.

дневная жизнь населения, труд, досуг мало походили на сказку о прекрасной действительности, воссоздаваемую в искусстве. Такой разрыв мог привести к патологическому раздвоению сознания у человека, которому показывают нечто противоречащее его эмпирическому опыту и в то же время заставляют верить, что это и есть его собственная жизнь.

Радостная картина осуществившейся мечты пропагандировалась методом социалистического реализма. На смену «стальному», «революционному» романтизму приходит искусство «жизненной правды». М. Горький писал:

Миф — это вымысел. Вымыслить — значит извлечь из суммы реально данного основной его смысл и воплотить в образ, — так мы получим реализм. Но если к смыслу извлечений из реально данного добавить — домыслить — по логике гипотезы — желаемое... — получим тот романтизм, который лежит в основе мифа и высоко полезен тем, что способствует возбуждению отношения к действительности, отношения, практически изменяющего мир¹⁰.

Миф, вымысел и действительность, лишаясь традиционного противостояния, объединяются, составляя «основной смысл реальности». Главным принципом социалистического реализма стала возможность представить миф как действительность.

Явно мифологический характер носит учение о коммунистическом будущем человечества (модификация христианской мифологемы Царства Божия на земле), мессианском предназначении рабочего класса. Сакральное значение приписывалось таким ценностям, как народ, партия, коммунизм, социалистическая Родина, марксизм, государство рабочих и крестьян. Человеку полагалось любить Вождя, верить в грядущее торжество мировой революции, ненавидеть капиталистическое окружение и ценности чуждого мира. Тоталитарная мифология доминировала в масштабах государства, требовала веры, преданности, убежденности, не терпела критики, которую считала враждебной, делала ставку на физическое устранение инакомыслящих.

Культура в тисках режима перерабатывала идеологию власти в массовые мифы; искусство при этом становится орудием манипуляции сознанием миллионов людей. Первое

¹⁰ Советская литература. — М., 1934. — С. 20.

в мире социалистическое государство трудящихся представляло собственный пантеон, некрополь, историю, ведущую отсчет с момента победы Великой революции. Особое значение имели такие даты, как годовщина Великой Октябрьской социалистической революции, день рождения Ленина. Памятник Первому Коммунисту в каждом городе и поселке символизировал незыблемость, истинность, вечную жизнь его учения. Переименование регионов, городов, улиц осмыслялось сугубо мифологически: как создание нового объекта, желание обессмертить себя в географических названиях, стереть с лица земли память о темном прошлом. Центральная магистраль любого города обязательно носила имя Ленина. На главной площади непременно стоял памятник Вождю мирового пролетариата, вокруг которого протекала ритуальная жизнь советских граждан.

Пропаганда убеждала, искусство демонстрировало в конкретных образах, что новый человек с его исключительными качествами уже родился, извечная мечта человечества стала реальностью. Для идеального человека тоталитарного режима не существовало различий между фактом и вымыслом, правдой и ложью. В итоге это оборачивалось против режима. Необходимость приспособливаться к иррационализму языка, вести существование, при котором следовать официальным предписаниям невозможно, но необходимо делать вид, что руководствуешься ими, порождает двойной стандарт в поведении, двоемыслие. Жизнь и сознание индивида раздваиваются: в обществе он — лояльный гражданин, а в частной жизни проявляет равнодушие и недоверие к власти. Таким образом, нарушается один из основополагающих принципов тоталитаризма: тотального единства массы и партии, народа и вождя.

Социалистический реализм, идеализируя существующие порядки, изображал желаемую действительность светлого коммунистического завтра, как если бы она стала данностью. При этом лиризм, мечтательность, сказочность старательно «привязывались» к определенной политической конструкции. Именно через мечту следовало понимать и принимать реальность. Законы развития советского искусства в 1930-е годы виделись согласно постулату И. Гронского о «трех Р.», предлагающему «Рубенса, Рембрандта и Репина» поставить на службу рабочему классу, являли осуществление извечной

мечты человечества о земном рае, где нет греха и искупления. Литературные персонажи, киногерои представляли собой «чистое» добро, либо «чистое» и воинствующее зло. «Злые» стремились погубить «добрых», «добрые» в стремлении к «счастью для всех», одолевали козни врагов и непременно побеждали, помыслы их были чисты, ведомые им радости естественны и просты, а случающиеся беды хотя и достаточно серьезные, но всегда исправимы.

Идеологические враги наделялись звериными или демоническими чертами, им приписывались нечеловеческие пороки, уродство, жестокость. Подобный штампы замещали в коллективном сознании реальный образ представителя другой страны (национальности), были просты для восприятия, легко опознавались и запоминались, вызывая гамму чувств — от ненависти и ужаса до презрения и желания уничтожить.

Тоталитарное искусство превращается в один из главных инструментов «режима вождя», предлагая следующие схемы конструирования монументального образа: Вождь — вдохновитель и организатор побед; Вождь — мудрый учитель; Вождь — человек (друг детей, спортсменов, колхозников, ученых и т. д.). Согласно творимой легенде ленинская (сталинская) действительность рождалась в героических схватках революционной борьбы всего народа против врагов прогресса и человечества — после культа вождей почиталась память о событиях революционной истории. Действительность воспроизводилась и крепла, благодаря самоотверженному труду широких народных масс, вслед за громкими именами вождей, героев, мучеников революции следуют безымянные труженики — обобщенные образы «колхозницы», «ткачихи», «сталевара», «шахтера», «солдата» и т. д.

Трансформации подвергалась роль вождей в исторических событиях, а вместе с этим и сама история — реальные события окутывались мифологическим вымыслом, создавались канонические сюжеты, которые приобретали статус исторических фактов (легенда о взятии «Зимнего», залп «Авроры»). Среди основных мотивов, порожденных мифологическим мышлением, следует выделить символические образы сияющего солнечного пространства, стремительного движения и полета, иконические знаки «нового человека, юношески чистого сердцем, физически гармоничного, не-

пременно молодого — вузовца или физкультурника — и непременно с открытым лицом»¹¹. В совокупности, данные сюжеты создавали оптимистический миф о счастливой советской жизни.

В действительности наблюдается разрушение амортизационных механизмов гражданского общества, опосредующих взаимодействия субъектов с государством; достижение иллюзорной «прозрачности» фактических программ мысли и действия, нравственных и жизненных позиций, интересов и идеалов, чувств, потребностей; подцензурность экзистенциальной и социальной активности индивидов; утрата суверенности, самоидентичности личности, бесконтрольный диктат всемогущей государственной машины. Идеологический пресс с нетерпимостью, приоритетом классового над личностным, запретом общечеловеческого, навязыванием материально и социально не обеспеченных принципов социализма, шаблонностью образа жизни, культом жертвенности — «во имя счастья будущих поколений», возможностью беспрепятственного субъективного (класс, партия) вмешательства в историю, — тоталитарный миф способствовал оформлению политического деспотизма, отсутствию законности, несправедливости, порабощенности народа.

Присущие советскому строю абсолютизм, гражданская незащищенность населения, разрыв политики и морали (пропаганда справедливости верховных властей с сокрытием их незаконных привилегий), военно-полицейские методы организации общественной деятельности, наказуемость инициативы, атрофия социального творчества масс, преследование инакомыслия, ущемленность надстройки, полагающей индивида как средство достижения «всеобщего блага», «счастливого грядущего человечества», нагнетание атмосферы раболепия, пособничества, — все это предопределяло ситуацию, при которой государственные институты из служебных, подчиненных приобретали самодовлеющий статус, не оставляя почвы для автономии как гражданского общества, так и личности. Данная тактика делает ставку на кратократию — силу власти. Ценностные области человеческой жизни исключены из советской действительности. Выстраи-

¹¹ Морозов А. Конц утопии: Искусство 1930-х гг. — М., 1995. — С. 270

вая жизнь по абстрактным рациональным схемам, осуществляя волонтарное вмешательство в жизнь народа, идеологи тоталитаризма, разрушили экзистенциальную сферу, подавляя, дискредитируя личность.

Падение тоталитарного режима, кризис мировоззрения, поразивший российское общество в 90-е годы XX века, сопровождается попытками создать «новую идеологию», без учета ее истории, страновых особенностей. Стержень российского цивилизационного космоса традиционно составляют нестабильность, коллективизм, автократизм, неразработанность правовой ответственности, отсутствие персональной инициативы, волонтаризм. Совокупность геоклиматического, геополитического, географического, державного факторов влияет на формирование российских политических мифов XXI века. Крах тоталитарной мифологии не привел к демифологизации общественного сознания. Скорее, наоборот, он стал мощным стимулом ремифологизации современной общественной жизни.

На сегодняшний момент существует не одна доминирующая мифология, а множество мифов: они возникают, конфликтуют друг с другом, трансформируются, охватывают отдельные группы населения (социальные, территориальные, возрастные, религиозные, этнические и др.), а не все общество в целом. Их генезис различен: есть те, что опираются на отечественные традиции, и те, которые представляют инновации, связаны с влиянием западной массовой культуры.

Отвергнутая советская идеология содержала в качестве базового представления идею «морально-политического единства» общества, чем обеспечивала у большинства ценностный консенсус относительно важнейших вопросов бытия, системность мировоззрения как элемент стабильности сознания, устойчивости «социально-психологического самочувствия». Отказавшись от этой официальной доктрины, общество открыло для себя существующее ценностное разнообразие, которое принципиально амбивалентно, потенциально содержит возможность позитивных и негативных интерпретаций и процессов. Российский социум, согласившись на плюрализм как условие гласности, еще далек от толерантности к разнообразию политических мифов, позволяющей укрепиться нормам демократического общежития в действительности, грозит превратиться в поляризованный

мир, релятивизация ценностей провоцирует рост социальной напряженности, усиливая дисбаланс.

Позитивные возможности культурного разнообразия реализуются в условиях стабильного демократического общества, где установлены «общие правила игры», поддерживаемые законом. Идеологическая, ценностная «многоголосица» гражданского общества «закована» в жесткую структуру демократических правил и институтов, тщательно поддерживаемых в общественной жизни на всех уровнях. Конфликт ценностей в неустойчивых ситуациях, напротив, приобретает негативный характер, доминируют деструктивные свойства ценностного разнообразия. Создается угроза его превращения в дестабилизирующий фактор, потрясающий общество, усиливающийся в условиях нелегитимности социальной стратификации, несформированности классовых интересов, анархичности политической жизни, дезориентации управляющих структур.

Широкое внедрение ценностей, политических мифов демократического общества в отечественный социум после распада СССР не изменило русской ментальности. Этим условием объясняется «внешний» характер многих провозглашаемых идей, связанных с ценностями демократического порядка.

...«Осовременивание» не идет равномерно во всех сферах общественной жизни. Технологические инновации, не поддерживаемые рациональной культурой труда, парламентские демократии не только не приводят к должному результату, но и усиливают напряжение и хаос. Многие социальные институты лишь по форме являются современными. В реальности мы продолжаем во многих сферах функционировать как традиционные. Это приводит к эффекту «квази»: квазипарламент, квазипартии, квазирынки¹².

Правительство, пытаясь провести радикальные социально-экономические реформы, не смогло соотнести справедливые в рамках западноевропейской традиции лозунги о приоритете свободы, демократии, рынка с реалиями, историей, ментальностью страны. Стремление к политической и экономической демократии в подобных условиях обернулось поражением демократических лозунгов, их дискредитацией в глазах

¹² *Levy M. Modernisation and the Structure of Societies: a Setting for International Affairs. — Vol. 1—2. — Princeton: Princeton University Press, 1996.*

большинства населения. Последнее привело к тому, что левые политические партии, организации радикального толка, используя ошибки многочисленных демократических движений, стали, апеллируя к популистским, зачастую националистическим лозунгам, приобретать авторитет в обществе.

Начавшиеся в результате кризиса функционировавшей в стране социально-политической тоталитарной системы реформы привели к разрушению экономики, фундаментальной науки, системы здравоохранения и образования, попытке насильственного изменения ценностных установок российского социума, возникновению новых мифов политической и общественной жизни, создаваемых современными вождями, партиями, поддерживаемых средствами массовой информации. Это мифы, связанные с а) этнической и религиозной самоидентификацией России; б) нерелигиозными верованиями (в экстрасенсов, целителей и т. д.); в) массовой культурой (миф об американском образе жизни).

СМИ, создавая идеальный образ социума, формируя представления о должном будущем, дают «точки отсчета», направления развития, возможные средства достижения поставленной цели. Газетные, телевизионные новости непосредственно влияют на формирование общественного мнения, идеологии, выработку политических, экономических решений, на распределение властных отношений в обществе. Данный процесс вносит существенные коррективы в сложившиеся ранее замкнутые системы национальных информационных потоков, что составляет реальную угрозу информационной безопасности страны, связанную с системой духовно-культурных ценностей, характером участия личности в социокультурном творчестве.

Лидирующие в мире державы активно вытесняют Россию на политическую и информационную периферию. Силовое противоборство все больше уступает место информационному, подчиняясь логике перехода от *hard power* к *soft power*, основанной на использовании новейших информационных технологий для глобального распространения выгодных версий происходящего, прямого и косвенного воздействия на системы коммуникаций. Цель очевидна — манипулирование индивидуальным и массовым сознанием, корректировка процесса принятия важных для страны решений.

Происходит виртуализация не только географии, параметры которой определяются ныне линиями оптоволоконной связи, но и культуры, ценности которой распространяются по миру по тем же каналам. Трансформируется духовная ткань общества, межличностные связи, система ценностных норм миллионов людей. Россия, долгое время закрытая от интеллектуальных, религиозных веяний, в настоящий момент оказалась открытой для самых различных идей. Появилось значительное число публикаций, телепередач разрушающего характера. Идеологическая свобода стала тяжелой ношей для власти, интеллигенции, — все ценностно-мировоззренческие установки общества пришли в движение.

Систематические демонстрации насилия в СМИ, недостижимых форм жизни дезориентирует население, особенно подрастающее поколение. В подобной ситуации «традиционные практики, противопоставленные модерну, могут показаться глупыми, вредными и, в конечном счете, базирующимися на предрассудках»¹³. Сегодня пресса и телевидение не только не помогает формированию самостоятельной творческой личности и строительству гражданского общества, но и мешают позитивным процессам, оказывают разрушающее действие на общественное сознание. Повторяются западные методы манипулирования общественным мнением с использованием нейролингвистического программирования. Начинается вхождение в практику «грязных» технологий. Пиар становится частью политики,

...традиционные идеологии (правая, левая, центристская) в современном мире не стоят ни гроша, главное — как можно напористей предвидеть популистские (приятные народу) мифы любыми доступными методами¹⁴.

В подобной роли СМИ представляют значительную опасность для нравственного здоровья нации. Как отметил Л. Туроу:

Средства информации наживают деньги, продавая возбуждение. Нарушение существующих общественных норм вызывает возбуждение. Можно даже сказать, что средства информации долж-

¹³ Силбер Дж. Философия и будущее образования // Вестник. — 2001. — № 2. — С. 71.

¹⁴ Ильичев Г. Страна Пиария: Политехнологи уничтожают гражданское общество // Известия. — 2002, 11 янв.

ны разрушить все больше фундаментальных норм, чтобы вызывать возбуждение, потому что нарушение любого кодекса поведения становится скучным, если повторяется слишком часто. В первый раз вызывает возбуждение, когда видят на экране, как крадут автомобиль, как его затем преследует полиция. Может быть, это приковывает внимание и в сотый раз, но, в конце концов, перестает быть интересным, и требуется увидеть какое-нибудь более серьезное нарушение общественных норм¹⁵.

Возникновение в современном российском обществе эсхатологических настроений связано с неравноценностью социальных трансформаций. Политики, решавшие судьбу страны в начале 90-х годов, не учли, что значительная часть России ментально тяготеет к традиционной системе жизнепроизводства. Большинство российских граждан за короткий срок, названный «перестройкой», не смогло принять ценности современного капитализма. Свобода и индивидуализм, не укорененные в традициях, культуре народа, не дополненные чувством долга, ответственности, отождествлялись с анархией, вседозволенностью. Отсутствие четких правовых норм привело к деградации общественных институтов, а большую часть соотечественников к нищете.

Абсолютизация рынка поощряла максимальную свободу действий, если только они приводили к необходимым результатам. Главным критерием стала эффективность любой ценой, что привело к резкой дифференциации доходов населения, вывозу капитала за рубеж, разрушению отечественной экономики, системы образования, науки.

В результате возник строй, который в полной мере заслуживает названия «бандитского капитализма», поскольку самым эффективным способом накопления частного капитала «с нуля» является присвоение собственности государства¹⁶.

Ощущение нестабильности, неуверенности в завтрашнем дне становится благоприятной почвой для политических мифов нового толка.

Борьба с советской идеологией на современном этапе в значительной степени сводится к разрушению символов тоталитарной мифологии (демонтаж памятников Ленину,

¹⁵ Туроу Л. Будущее капитализма. — Новосибирск, 1999. — С. 328.

¹⁶ Сорос Дж. Открытое общество: Реформируя глобальный капитализм. — М., 2001. — С. 315.

Дзержинскому), возврату старых названий городам, улицам. Однако на Красной площади по-прежнему сохраняется мавзолей Ленина, на башнях Кремля сосуществуют рядом пятиконечные звезды и двуглавые орлы, российский народ отмечает революционные и демократические праздники. Двойные стандарты, ложь, лицемерие стали атрибутами повседневной жизни. Данная ситуация опасна непредсказуемостью. Общество, лишенное ясных ориентиров, консолидирующих целей, склонно действовать под влиянием эмоций или сиюминутных выгод. Недооценка духовно-нравственной сферы отдельного человека подрывает устойчивость смысловых систем, ценностно-мировоззренческого базиса, ведет к дестабилизации общества, разрушению таких понятий, как гуманность, справедливость, долг, честь, совесть, сострадание, что неизбежно влечет цинизм, недоверие социальным институтам.

Желания стоящих у власти «писать историю с чистого листа», изменять законы природы, социума приводят к тому, что «...мы живем лишь в самом ограниченном настоящем, без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя»¹⁷. Архаичная культура, воссоздавая мотивы противоборства добра и зла, противостояния света тьме, способствует революционным настроениям в обществе — идея всеобщего блага объединяет реформаторов всех времен: дворян, разночинцев, большевиков, сегодняшних демократов. Если в Европе революция — это изменение фазовых состояний социума, то в России — претворение иллюзий в жизнь деятелями, «...не понимающими ни природы человека и силы движущих им мотивов, ни природы общества и государства, ни условий, необходимых для их укрепления и развитая»¹⁸. В России сильны как консервативные настроения, ностальгия по утраченной стабильности, так и тяга к обновлению, мечта о жизни по «мировым» стандартам. Плюрализм, политические свободы разрушают тоталитарную мифологию. Демократические ценности, становясь предметом политических спекуляций сегодняшних лидеров, приобретают сакральный характер.

¹⁷ Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1991. — С. 323.

¹⁸ См.: Лавров П. Л. Избр. произв.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1965. — С. 126, 145

Современное общество пропитано ощущением кризиса, история свершается быстрее, чем срабатывают адаптационные механизмы человеческой психики. В прошлом большинство населения воспринимало окружающую обстановку неизменной, заданной на всю жизнь (социальный миф не отличался от культурного), современность связана со стремительными изменениями. Физическая и мифологическая реальность синтезируются, ожидание обновлений становится устойчивым психологическим фоном, а несоответствие изменений предощущениям ведет к необходимости выстраивать «картину мира» вновь и вновь.

Подобная ситуация способствует формированию социума, организованного по жестким законам мифологической иерархии. Технологии Макиавелли сегодня становятся действенным инструментом политической элиты, группировок, олигархов, намеревающихся обрести популярность в глазах массы. Преподносимые толпе в качестве откровений, вызванные вождями, мифические образы творят новые общественные связи, создают иллюзию движения к идеалу в сочетании с реальным социальным процессом, имеющим символическое выражение, порождают новый всплеск мифотворчества.

Не стоит забывать, все известные мифы — архаические, религиозные, политические — имеют свойство повторяться. В условиях роста социальных антагонизмов это приводит к формированию опасных тенденций, главная из которых — возможность возвращения тоталитаризма и его мифологических сюжетов, повествующих о светлом будущем человечества.

Государство: Власть, управление, организация

Т. М. МАХАМАТОВ,
кандидат философских наук

ВЛАСТЬ И ПРАВО КАК КАТЕГОРИИ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

ВЛАСТЬ — объективный естественноисторический структурный элемент и «имманентная черта общества, и в силу этого оно не может нормально функционировать без соответствующих властных структур»¹. Власть формируется на всех этапах исторического развития человечества, во всех сферах общественного бытия и в структуре социальных образований и имеет различные формы и способы осуществления в правлении.

Власть осуществляется не только в правлении, но и в социальном контроле за внутриобщинным порядком и следованием традиционным нормам поведения. Основными задачами власти еще в доклассовых обществах, согласно Л. Е. Куббелю, были «сохранение целостности данного социального организма, противодействие любым факторам, внешним и внутренним, угрожающим такой целостности, и... обеспечение нормального функционирования данного организма в рамках заданной социальной структуры»². При серьезных нарушениях порядка или же позитивных достижениях органы правления *имеют право применять санкции*, то есть наказывать нарушителей или соответственно поощрять героя.

¹ Гоболов И. А. Введение в философию истории. — М., 1999. — С. 210.

² Куббель Л. Е. Очерки потестарно-политической этнографии. — М., 1988. — С. 30.

Итак, власть в различных формах организует и регулирует взаимосвязь и взаимоотношения членов социального организма в процессе их совместной деятельности. Она выступает здесь, по словам Н. Лумана, как средство коммуникации и выполняет ряд взаимосвязанных функций. Одна из функций власти состоит в том, что она «устанавливает возможные сцепления событий абсолютно независимо от воли подчиненного этой власти человека, совершающего те или иные действия, желает он этого или нет». Другая «функция власти, — пишет далее Луман, — состоит в регулировании контингенции»³. Выполняя эти и другие функции, власть создает необходимые условия для укрепления и защиты целостности и развития социального сообщества.

Социально-философское содержание понятия власти заключается в отражении объективности⁴ и необходимости власти. Последние определяются естественноисторическими закономерностями формирования социального организма и его имманентными, находящимися в историческом изменении противоречиями, функцию разрешения и движения которых власть и выполняет. На уровне субстанциальных отношений это противоречия между стремлением социального организма к сохранению и защите своей целостности, стабильности своего исторического бытия и объективной тенденцией социальных групп, образований, а также индивидов к изменчивости, автономизации и самоопределению. Анализируя процесс образования государства, Х. Ортега-и-Гассет пишет, что «сущность государственного принципа» заключается в том, что в государственной организации общества исторические силы достигают «равновесия и устойчивости. В этом смысле государство противоположно историческому движению; это установившееся, упорядоченное, статистическое общежитие. Но за неподвижностью, за спокойным, законченным образом скрываются — как за всяким равновесием — динамика, игра сил, которые создали государство и его поддерживают»⁵.

³ Луман Н. Власть. — М., 2001. — С. 23.

⁴ См.: Шулевский Н. Б. Философия как книга объективного знания. — М., 2000. — С. 69—114.

⁵ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. — 1989. — № 4. — С. 138.

Способ и принцип осуществления власти определяются исторически установившимися реальными отношениями сторон вышеуказанных противоречий. Если в структуре противоречия господствует централизующее начало как принцип целостности и стабильности, подчиняющий себе все социальные элементы и контролирующий их изменения, то формируется власть тоталитарного режима разных форм. В этом случае вышеуказанные противоречия получают свое разрешение только на уровне субстанциальности, что обеспечивает простое воспроизводство социального организма без его существенных эволюционных изменений.

Но если в структуре противоречия ни одна из сторон не имеет существенного перевеса и господства над другой, власть организуется на принципе демократического централизма. В этом случае противоречия социального организма получают свое разрешение на сущностном уровне. Здесь противоречия проявляются как противоречие между общественными интересами и интересами отдельных индивидов и социальных групп. Естественным результатом данной формы движения противоречия общественного и индивидуального является новое социальное отношение — отношение права и соответствующего понятия. Такая форма разрешения и движения противоречия двигает общество в направлении формирования правовой власти и понятия ее легитимности.

Либерально-анархический принцип организации власти осуществляется при преобладании начал автономизации и изменения, преобразования общественного бытия над началами целостности и стабильности, при господстве индивидуалистических, узкоколлективистских начал над общественным началом. Такой принцип осуществления власти сводится, в сущности, к отрицанию центральной власти посредством максимализации автономии и, в конечном счете, к созданию общества, свободного от государственной власти. Здесь формируется понятие «власть как насилие», понятие права подменяется понятием свободы личности. Этот принцип является социально-политической формой осуществления принципа *каждый человек незаменим* в его крайней форме.

Независимо от режима своего осуществления власть имеет объективную и всеобщую сущность. В юридической и

политологической литературе власть понимается как способность одного субъекта (индивидуального или коллективного) принудить другого совершить те или иные действия. Однако принуждение не является властью, оно, как и поощрение, есть способ воздействия власть имущих структур социального организма на его членов. Иногда действия подчиненных принуждают власть имущего принимать те или иные решения вопреки воли властителя.

На наш взгляд, часто встречающееся понимание власти как особого волевого отношения субъекта к объекту этого отношения тоже является односторонним. Как верно пишет Луман, власть «отнюдь не инструментализирует изначально наличную волю. Эту волю она сначала производит, а затем может ее обуздать и приручить, может даже вводить ее в искушение и приводить к крушениям»⁶. Власть как полномочия проявляет волю или безволие власть имущего. Понятие воли как социально-психологическое понятие скорее отражает характер власть имущего, чем сущность власти.

В философском понятии власть есть приданная социальным организмом естественноисторически образованным в его рамках органам и организационным структурам совокупность полномочий применять меры принуждения и поощрения по отношению к членам данного социального организма для осуществления объективно необходимой функции защиты этого социального организма, воспроизводства целостности и стабильности его исторического бытия, также для создания благоприятных условий для совершенствования и развития общественных групп и индивидов.

Властные полномочия могут быть исторически закреплены за определенной семьей или родом. В этом случае формируется династия правителей. Полномочия могут быть присвоены или захвачены насильственным путем. Наконец, властные полномочия могут быть получены публично, путем, определенным правилами голосования и выборов. Получение властных полномочий, в какой бы форме оно ни произошло, определяет появление понятия легитимности власти. Становлением и развитием властных структур и властных полномочий еще в их примитивных формах

⁶ Луман Н. Власть. — С. 37.

начинается становление отношения и понятия права властных структур и права подданного или гражданина⁷.

На уровне социальных отношений права власти проявляются как право применения мер воздействия на членов своего сообщества для осуществления социальным организмом объективного права на защиту целостности и стабильности своего бытия от внутренних и внешних угроз, права на урегулирование взаимоотношений граждан и как обязанность обеспечивать необходимые условия для осуществления прав граждан. Если в данном обществе существует социальное равенство и, следовательно, права граждан, то власть осуществляется через их призму. «Гражданское общество, — писал Гегель, — должно защищать своего члена, отстаивать его права, а индивид в свою очередь обязан соблюдать права гражданского общества»⁸. Диалектический синтез прав общества и прав гражданина в реализации власти формирует принцип демократического централизма. Здесь власть есть обеспечение обязательной реализации прав общества (государства) и индивида, а также достижение единства общества и индивида.

Всеобщность власти проявляется в том, что она формируется и функционирует во всех сферах общественных отношений и в политических процессах и способна проникать во все виды деятельности, связывать людей, общественные группы или противопоставлять их. Естественнo-историческая потребность общества как социального организма в регулировании функционирования и взаимоотношений своих структурных элементов является еще одной объективной основой возникновения властных отношений.

Как говорил Аристотель, «во всем, что, будучи составлено из нескольких частей, непрерывно связанных одна с другой или разъединенных, составляет единое целое, сказывается властвующее начало и начало подчиненное. Это общий закон природы, и, как таковому, ему подчинены одушевленные существа»⁹. Из всех видов власти государственная власть

⁷ См.: Малиновский Б. Преступление и обычай в обществе дикарей // Малиновский Б. Избранное. Динамика культуры. — М., 2004. — С. 216—236.

⁸ Гегель Г. В. Ф. Философия права. — М., 1990. — С. 268.

⁹ Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: В 4 т. — Т. 4. — М., 1984. — С. 382.

является определяющей, ибо она при помощи и в рамках обязательных для всех законов организует и регулирует жизнедеятельность общества, в том числе властные отношения в разных сферах и подсистемах его организма. «По отношению к сферам частного права и частного блага, семьи и гражданского общества, — писал Гегель, — государство есть, с одной стороны, *внешняя* необходимость и их высшая власть, природе которой подчинены и от которой зависят их законы и их интересы; но, с другой стороны, оно есть их *имманентная* цель, и его сила — в единстве его всеобщей конечной цели и особенного интереса индивидов, в том, что они в такой же степени имеют *обязанности* по отношению к нему, как обладают правами»¹⁰.

Право есть, во-первых, там и тогда, где и когда происходит различие общественного в его целостности и организованности и частного, индивидуального в его диалектическом отрицании общественной целостности, стабильности, хотя само частное нуждается в стабильности общества, где и когда индивид выделяется как личность, когда он имеет частный интерес и собственность. Во-вторых, как следствие первого, право возникает вследствие необходимости защиты бытия личности, ее частного интереса и собственности. Право есть, в-третьих, там, где имеется отношение распределения общей собственности между гражданами. Так, в Древнем Риме все граждане в большей или меньшей степени участвовали в откупках, в эксплуатации достояния народа, в прибылях, приносимых войнами. Степень участия и получаемая доля выражали право гражданина Рима. Наконец, в-четвертых, право есть там и тогда, где и когда возникает необходимость сохранения единства общества на принципах равенства граждан и распространения его на право участия граждан в управлении, когда выделяются властные полномочия структур управления.

В первых трех случаях право выступает как частное, субъектное право, на уровне и в рамках целостного социального организма осуществляет конкретное равенство и проявляет тем самым момент обособленности индивида от всеобщего. Как говорил Гегель, здесь право есть «право развиваться и распространяться во все стороны». В четвертом случае право

¹⁰ Гегель Г. В. Ф. Философия права. — С. 287.

есть государственное право, осуществление абстрактного равенства как основание единства общества.

Аристотель писал, что в государстве люди не живут отдельно по своим селениям, но представляют единство, государственное общение и каждый участвует в правлении.

...С одной стороны, все по природе своей равны, с другой — и справедливость требует, чтобы в управлении... все принимали участие. При таком порядке получается некоторое подобие того, что равные уступают по очереди свое место равным, как будто они подобны друг другу и помимо равенства во власти; одни властвуют, другие подчиняются, поочередно становясь как бы другими¹¹.

Частное право в конечном итоге обусловлено материальными, экономическими интересами и социально-политическим статусом индивида. Можно сказать, что здесь право представляет собой общественно-историческую форму признания и защиты властными структурами исторически сложившейся частной собственности, соответствующих ей форм распределения и обмена, а также вытекающих из экономического положения индивида политических интересов.

Регулирующая и нормативная функции права первоначально осуществляются национальными, местными обычаями. Еще Аристотель писал, что «законы, основанные на обычае, имеют большее значение и касаются более важных дел, нежели законы писанные, так что если какой-нибудь правящий человек и кажется более надежным, чем писанные законы, то он ни в коем случае не является таковым по сравнению с законами, основанными на обычае»¹².

Каждое позитивное право в форме юридического закона, по словам П. А. Кропоткина, является лишь закреплением, кристаллизацией в постоянную и общеобязательную форму обычаев, которые уже ранее существовали. Все своды законов древности были только собранием обычаев и преданий, записанных или высеченных на камне, чтобы сохранить их для следующих поколений. Когда это делалось, свод законов прибавлял всегда к обычаям, уже принятым всеми, несколько новых правил в интересах богатых, вооруженных воинов.

¹¹ Аристотель. Политика. — С. 405.

¹² Там же. — С. 482.

Этими правилами закреплялись нарождавшиеся обычаи неравенства и порабощения, выгодные для меньшинства.

П. А. Кропоткин писал, что

все законы, от самых древних до наших дней, состояли всегда из следующих двух элементов: первый утверждал и закреплял известные обычные формы жизни, признанные всеми полезными, а второй являлся приставкой, часто даже простой, но хитрой манерой выразить словами существующий уже обычай; но эта приставка всегда имела целью насадить или укрепить зарождающуюся власть господина, воина, царька и священника, укрепить и освятить их власть, их авторитет¹³.

Античное право есть, по словам О. Шпенглера, «от начала и до конца *«право повседневности, даже мгновения»*».

Решающим для античного права оказывается то обстоятельство, что оно создается на основе непосредственного общественного опыта, причем не профессионального опыта судьи, но общепрактического опыта человека, занимающего видное место в политическо-экономической жизни вообще¹⁴.

В Древней Греции еще не было термина для передачи понятия права, а правопорядок назывался «законом» или «законами». Дике, бывшая для поэтов и философов воплощением справедливости поведения, в юридической терминологии обозначала привлечение к суду с вытекающими отсюда иском, процессом и реализуемым в процессе *субъективным* правом. Древнегреческие правовые обычаи, в значительной степени основывавшиеся на религии и традициях, были в VII веке до н. э. заменены расширенными и кодифицированными полисными правовыми нормами, которые заложили основу для господствующего положения закона как позитивного права по сравнению с обычаем и естественной справедливостью.

Исследователи истории Рима первых правителей отмечают, что в царскую эпоху обычаи и традиции выполняли функцию права и законов и термин «блюсти законы» означал соблюдение общинных обычаев и традиций. Народные собра-

¹³ Кропоткин П. А. Хлеб и воля: Современная наука и анархия. — М., 1990. — С. 279.

¹⁴ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. — М., 1998. — С. 63, 61—62

ния — куриатные комиции — еще не начали принимать законы, но только наблюдали за соблюдением обычаев как законов жизни общины, как и в древнегреческих полисах¹⁵. Именно в этом смысле и надо понимать следующие слова Гекубы, обращенные к Агамемнону в трагедии Еврипида «Гекуба»:

...Но есть же боги
И тот закон, что властвует над ними:
Ведь по закону верим мы в богов
И правду от неправды различаем.
И если тот закон тебе вручен,
И будет он нарушен, и убийцы
Своих гостей иль тати храмовые
Не понесут возмездья, — сгинет правда
Среди людей навеки!¹⁶

Но исторически первичное и стихийное право, в отличие от позитивного права в форме писаного закона носит субъективный и несколько произвольный характер. «Их мнимое преимущество, которое якобы заключается в том, что они благодаря своей форме, то есть будучи *обычаями*, перешли в *жизнь*, — писал Гегель, — иллюзорно, ибо действующие законы нации не перестают быть обычаями от того, что их записали и собрали. Когда нормы обычного права оказываются собранными и сопоставленными, что должно произойти у каждого народа, достигшего хотя бы некоторого образования, то это собрание правовых норм составляет *кодекс*, который, правда, поскольку он является просто собранием законов, будет характеризоваться *бесформенностью*, *неопределенностью* и *неполнотой*»¹⁷.

Право лишь позднее отделилось от нормативных традиций и обычаев и превратилось в позитивное право, то есть оформилось в законе. Право, применявшееся на практике, в принципе не изменялось, но к нему начинали относиться более критично. Оно не смогло бы играть свою роль регулятора общественных отношений, не превратившись в действительное право, не приобретая определенности, всеобщности примене-

¹⁵ См.: Маяк И. Л. Рим первых царей (генезис римского полиса). — М., 1983. — Гл. VI.

¹⁶ Еврипид. Гекуба // Еврипид. Трагедии. — Т. 1. — М., 1980. — С. 319.

¹⁷ Гегель Г. В. Ф. Философия права. — С. 247—248.

ния на всей территории страны и не заключая в своем содержании справедливость в том смысле, в каком понимало справедливость в праве общественное мнение того времени.

Местные обычаи постепенно отступали на задний план, превращаясь в привычки или в пережитки. Они были приемлемы только в условиях замкнутой экономики и замкнутого социального пространства. Местные обычаи сохранялись лишь в том случае, если в силу определенной перегруппировки они получали географически более широкую сферу применения и была осуществлена компиляция, о которой говорил Гегель, позволяющая легко ознакомиться с ними. В противном случае эти обычаи неизбежно были обречены на исчезновение. На практике местные обычаи, теряющие роль основного регулятора, заменяли правом, разрабатываемым учеными, университетами, то есть позитивным правом.

Здесь следует отметить, что значение обычая до сих пор сохраняется и обсуждается в современной западной теории права. Так, Р. Давид выделяет две взаимоисключающие концепции в понимании роли обычая в праве. Одна из них — социологическая концепция, которая обычаю отводит преобладающую роль среди источников права и считает, что именно обычай является основой права. В другой — в позитивистской концепции права — обычаю отводится самая малая роль.

По мнению Давида, обычай не является основным и первичным элементом права, как утверждает социологическая школа, но выступает одним из звеньев, позволяющих найти справедливое решение. В современном обществе обычай «далеко не имеет первостепенного значения по отношению к законодательству. Но его роль вместе с тем отнюдь не так незначительна, как полагает юридический позитивизм»¹⁸. В судебной-правовой практике Германии, Швейцарии, Греции закон и обычай рассматриваются как два источника права одного порядка. Повсеместно судьи, наряду с законом, обычаю придают куда большее значение, чем это на первый взгляд можно себе представить. Такая позиция определяется, видимо, традициями исторической школы, которая еще в XIX веке учила видеть в праве продукт народного духа.

¹⁸ Давид Р. Основные правовые системы современности. — М., 1988. — С. 128.

Рассматривая практическую роль обычая, Давид отмечает, что правовой закон в ряде случаев для своего адекватного понимания нуждается в дополнении обычаем. Понятия, используемые законодателем, также зачастую нуждаются в объяснении с точки зрения обычая. Нельзя, например, не прибегая к обычаю, сказать, когда поведение определенного лица ошибочно, является ли данный знак подписью, может ли правонарушитель ссылаться на смягчающие обстоятельства, является ли определенное имущество семейным сувениром, имелись ли моральные основания для получения письменного подтверждения обязательства. Все попытки устранить в данных случаях роль обычая приведут к «излишнему концептуализму или же к казуистике, противоречащим духу романо-германского права. Поэтому напрасны стремления, — заключает Давид, — умалить ту значительную роль, которую выполняет обычай *secundum legem* (в дополнении к закону)»¹⁹.

Итак, обычай как право первичной демократии, как образ жизни и ныне сохраняет свою, хотя и ограниченную, роль регулирования общественных отношений, как мера определения понятий социального равенства, справедливости, общественного осуждения и т. д. Но его осуществление происходит через определяющую призму позитивного права.

Через призму законов позитивного права равенство как социальное отношение выступает формальным равенством. В. С. Нерсесянц справедливо пишет, что «в социальной сфере равенство — это всегда правовое равенство, формально-правовая мера равенства»²⁰.

В правовом равенстве осуществляется диалектическое единство социального равенства как абстрагированное от конкретности индивида и природной неповторимостью каждого человека — субъекта права, где абстрактное равенство выступает как мера реализации конкретного равенства в рамках единого социального организма. В результате такой имманентной диалектики позитивного права в нем равенство получает свою всеобщность, общественно-историческую

¹⁹ Там же. — С. 129.

²⁰ Нерсесянц В. С. Философия права: либерально-юридическая концепция // Вопросы философии. — 2002. — № 3. — С. 5.

объективность, первое общественно-историческое публичное признание. Благодаря появлению права происходит дальнейшее совершенствование, диалектическая конкретизация демократии.

Право, как справедливо писал Гегель, связано с личностью, имеющей свободную волю. Однако конкретной общественно-исторической исходной и субстанциальной формой бытия воли личности является социальное равенство. Осуществление права как реализация воли само по себе приводит к диалектическому отрицанию абстрактности (количественности, как писал Аристотель) равенства, поскольку право есть общественное признание качественной определенности, то есть качественного различия каждого гражданина и его относительной обособленности от общества. Тем более, при наличии частного экономического интереса различие способностей, физического, семейного и социального состояния граждан, реализация права в процессе хозяйственной деятельности перманентно приводит к нарушению социального равенства.

Еще в полисной демократии стояла проблема сочетания социального равенства с правом гражданина на свою качественную определенность, с фактом материального расслоения граждан. Аристотель отмечал, что равные в чем-то одном не обязательно должны быть равными во всем и неравные в чем-то не должны признаваться неравными во всем остальном. «Равные должны иметь равное», однако есть мнение, что «избыток любого блага у одних должен послужить основанием для неравного распределения государственных должностей даже в том случае, если бы люди во всем остальном ничем между собой не отличались, но оказались все одинаковыми; ведь у отличающихся между собой различны и права, и то, что им подобает»²¹.

Диалектическое отрицание равенства естественным и первичным правом проявилось еще в реформе Солона, который всех граждан афинского полиса разделил согласно имущественному цензу на четыре группы. Права и обязанности он распределил так, что зажиточные граждане обладали большими политическими правами, но при этом были обязаны нести и большую ответственность.

²¹ Аристотель. Политика. — С. 467.

Сделав всех равными перед законом, Солон не уравнил население в политических правах. «Демосу я дал столько почета, сколько его удовлетворило, не отняв гражданских почестей и не придав большего»²². Не существовало права, равного для всех граждан, поскольку наивысшие права предназначались наилучшим, так же как права на равное владение землей, ибо не дело, если плодородная земля принадлежит поровну и дурным, и хорошим.

В чем же тогда правовое равенство? Оно в существовании единого писаного закона, равного для всех граждан и в их равном праве участвовать как в судах, так и в собраниях. Если раньше общественные отношения регулировались «надменностью» и «необузданностью» знати, то теперь порядок распределения почестей устанавливала справедливость. Состязание в могуществе, в котором всегда побеждали знатные, заменялось писаными законами, которые четко и конкретно определяли права граждан и диктовали свою норму равенства, справедливости и свободы.

Однако основной тенденцией правового мышления в античной демократии было достижение равноправия, гармонии качественного и количественного равенства. Согласно Аристотелю, основным началом демократического права являлось равенство прав всех граждан государства. Это равенство прав состояло в том, чтобы «неимущие ни в чем не имели большей власти, чем состоятельные, и чтобы верховная власть принадлежала не одним, но всем в равной степени (по количеству). ...Но здесь возникает вопрос: каким же образом это равенство может быть достигнуто?» — вопрошает Аристотель²³. Если признавать решения меньшинства, то получится тирания; если же признавать решения большинства, то справедливость также будет нарушена при решении вопроса о конфискации имущества богатых, находящихся в меньшинстве. «Хотя и весьма затруднительно найти истину в том, что касается равенства и справедливости, — заключает философ, — все же это легче, чем заставить согласиться с собой тех, кто имеет возможность опереться на какое-либо превосходство: ведь более слабые всегда стремят-

²² См.: Античная Греция: Проблемы развития полисов. — Т. 3. — М., 1983. — С. 192.

²³ Аристотель. Политика. — С. 372.

ся к равенству и справедливости, а сильные нисколько об этом не заботятся»²⁴.

Итак, демократическое право рассматривало всех граждан, невзирая на имущество и заслуги, как равных, то есть имеющих одинаковые права участия во всех сферах общественной жизни. Таким был принцип, идеал равноправия, синтезирующий количественное и качественное равенство в форме простейшего отношения: один к одному. Единственной справедливой мерой, способной согласовать отношения между гражданами, являлось полное и законченное равноправие. Речь больше не шла о том, чтобы установить шкалу распределения власти по заслугам для осуществления гармонического согласия между различными группами, обеспечить участие всех граждан в использовании власти, уравнивать доступ в государственные учреждения для различных групп полиса.

Существенное отличие понятия права от понятия равенства особенно отчетливо проявилось в истории европейского феодализма. На наш взгляд, феодальное право является диалектическим отрицанием стихийной целостности социального равенства и, соответственно, права античной Греции, а также «геометрического» или пропорционального равенства Древнего Рима. Как показывают исследования, феодальное общество имело сложную структуру, где представители каждой иерархии имели свои права, закреплявшие их место в феодальной системе вассальных связей и отношения к собственности.

Так, сеньор владел собственностью (это чаще всего была земля) по праву, а вассал имел право на пользование доходами. По договору вассал обязан был участвовать в созывавшихся сеньором собраниях подданных, вершить суд от его имени, а также оказывать ему военную и в определенных случаях финансовую помощь.

Вассал должен был участвовать в сеньориальном управлении и судопроизводстве и служить в войске. Взамен сеньор был обязан оказывать покровительство вассалу. Против неверного, вероломного подданного сеньор имел право, обычно по решению его совета, принять меры, главной из которых была конфискация собственности. Вассал же имел право отказаться в верности сеньору, который не выполнял своих обязательств.

²⁴ Там же. — С. 574.

Помимо случаев разрыва вассального договора политической игре в системе феодализма благоприятствовала и множественность связей, в которые вступал один и тот же человек. Почти каждый вассал был человеком нескольких сеньоров, и это часто позволяло ему обещать самому щедрому из них преимущественную перед другими верность.

Чтобы предотвратить анархию, наиболее могущественные сеньоры стремились добиться от своих вассалов принесения оммажа (*homage* — клятва верности «человека сеньора» по формуле: «Сир, я становлюсь вашим человеком»), высшего по отношению к приносимым другим сеньорам — тесного оммажа (*homage lige*).

Система сеньорально-вассальных отношений — это прежде всего система личных связей, основанная на принципе верности данному слову, клятве. Передача фьефа новому вассалу после оммажа последнего до XIII века оформлялась письменным актом лишь в исключительных случаях. Феодализм был эпохой жеста, а не письменного слова²⁵. Поэтому при системе господства иерархии сеньоров и вассалов над крестьянами действовало иерархическое право: сеньор определял границы прав вассалов, вассалы — права подвластных.

Здесь право носило субъективно-произвольный характер и, по сути, являлось прикрытой схоластическими формулировками правовой анархией. Верность — не правовое, а феодальное обязательство, возникшее вследствие отсутствия единого правового поля. Это отношение имело целью нечто правовое, но в содержании своем заключало произвольное право. Ведь верность вассалов не являлась долгом перед государством, а выступала частным обязательством, подверженным случайностям, произволу и насилию.

Противоречивость раннефеодального права заключалась в том, что всеобщая несправедливость, всеобщее бесправие возводились в систему частной зависимости и частных обязательств; только формальный элемент обязательств составлял правовую сторону этих отношений²⁶.

²⁵ См.: *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. — М., 1992. — С. 30.

²⁶ См.: *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. — М., 1990. — С. 18—65.

Особенность феодального права наиболее отчетливо проявлялась в юридической сфере. Феодалы отобразили судебную функцию у публичной власти. Она была самой тяжелой для всех зависимых от сеньора людей. Без сомнения, вассал по сравнению с крестьянином любого статуса вызывался в суд чаще, чтобы сидеть там рядом с судьей или даже вместо него. Но и он вынужден был подчиняться вердиктам суда за свои правонарушения, если сеньор обладал правом «низшей юстиции», и за преступления, если сеньору принадлежала и «высшая юстиция».

Однако все происходящее в системе феодализма было проявлением существовавшего права, а не его отсутствием, ибо где есть власть и частная собственность, частный интерес, там с необходимостью имеет место отношение права. Здесь вследствие слабости централизующих начал и господства анархического принципа право не имело полноты, стабильности и единообразия, какое оно приобрело в новейшее время. Феодальная государственная власть не брала и не могла брать на себя руководство его развитием, поскольку не было реальной единой власти.

Право понималось как выражение справедливости, субъективно определяемой сеньором, и не отождествлялось с приказом суверена. При феодальной системе признается «случайное насилие, своенравная грубость частного права, и она враждебна равенству прав и равенству, устанавливаемому законами. Существует неравенство прав во всей его случайности»²⁷.

Иерархичность феодального общества отражалась и закреплялась в таком же иерархичном праве. Оно состояло как бы из трех уровней: первый — фиксировал объем сеньориальных прав в отношении личности и имущества различных разрядов зависимых от них земледельцев, второй — регулировал отношения между сеньорами и феодалами-вассалами и третий — определял отношения между равными сеньорами.

Практика осуществления феодального права подтверждала философскую мысль о том, что, хотя право и рождается в процессе формирования властных структур, появления личностного начала в общине и формируется на

²⁷ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. — СПб., 1993. — С. 387.

основе принципа равенства, однако в логике своего реального действия оно с необходимостью проходит через отрицание абстрактного равенства, ослабление целостности и стабильности социального организма. В недрах общества как закон самосохранения возникает объективная необходимость ослабления и преодоления тенденции анархизации, что возможно посредством укрепления права абстрактного равенства, то есть путем установления единообразного для всего общества права.

Идея о том, что общество должно управляться единообразным правом, появилась уже в XIII веке. Ее начали проповедовать университеты того времени. Оставалось убедить в этом население, правителей и особенно судей, от которых главным образом и зависело в ту эпоху не только само применение, но и выбор применяемого права.

Гражданское общество не могло управляться правовым законом до тех пор, пока исход судебного процесса зависел от обращения к сверхъестественным силам. Само изучение права было лишено всякого практического интереса, пока при разрешении спора использовалась инквизиционная система доказательств. В результате принятого IV собором в Латране решения, отвергшего эту систему доказательств, в континентальной Европе был введен новый рациональный процесс по образцу канонического. Это открыло путь к господству единого рационального права.

Возрождение идеи права является одной из существенных качественных особенностей эпохи Возрождения в XII—XIII веках. Решение Латранского собора четко выражало новые идеи и требования. Однако оно не показывало, как обрести вновь идею права и на каких основах создавать новое право.

Университеты, в которых возрождалось изучение римского права, предлагали вновь ввести его в действие. Однако возможно было и другое решение: создать новое право на основе существующих обычаев и традиций.

Возрождение изучения римского права пробудило в обществе интерес к понятию права и возвращало Европу к «чувству права», к уважению права, пониманию его значения для обеспечения порядка и прогресса общества.

Возрождение интереса к римскому праву — проявление поиска разрешения обострившегося противоречия между

усилением тенденции к автономизации и потребностью сохранения целостности едва обозначившихся национальных государств. Все это объективно порождало необходимость замены феодального иерархичного права равным всеобщим правом, перехода от господства «качественного равенства некоторых» к господству «абстрактного (формального) равенства всех» перед единым правовым законом.

Анализ истории и логики осуществления права показывает, что понятие права в его широком философском смысле содержит в себе диалектическое противоречие. Право здесь есть, во-первых, общественно признанная сущность бытия личности и реализации ее качественной определенности, ее обособленности от общинного начала и, следовательно, основа отрицания равенства, целостности общества. Данная сторона права в отрыве от своей диалектической противоположности есть то, о чем говорил Т. Гоббс: природа «каждому дала право на все», и это право следует из природного равенства людей и приводит к другому естественному состоянию — «войне всех против всех»²⁸.

Право, во-вторых, есть всеобщая и необходимая форма выражения и социальная мера равенства, свободы и справедливости в социальной жизни людей.

В первом случае оно выступает как право индивида на свою качественную определенность. Его практическое осуществление, отрицая единую для всех меру прав, отрицает защищенность индивидов от произвола феодалов, присвоивших себе государственную власть. Такое право, как показывает опыт истории феодализма и антифеодальных революций в Англии, во Франции и в других странах Европы, приводит к обострению социальных противоречий и возрождению на более высоком уровне господства формального права. Осуществление логики права неравенства приводит к осознанию необходимости единой государственности, в которой сосредотачиваются все основные властные полномочия и граждане которой получают равные права.

Во втором случае право есть равенство, закрепленное в законе. Оно исключает сословное, иерархическое право и в философском значении подвергает последнее диалекти-

²⁸ Гоббс Г. Основы философии // Гоббс Г. Сочинения: В 2 т. — Т. 1. — М., 1989. — С. 288—292.

ческому отрицанию. Это, во-первых, право равных и, во-вторых, право не подданных, но людей, равных как граждан. В нем качественная определенность, воля личности приобретают общественную единую меру, исторически определенную ограниченность.

Переход от господства одностороннего права феодальной системы к демократическому целостному, диалектически противоречивому праву осуществлялся посредством тех условий, созданию которых способствовали абсолютные монархии Европы. Монархическая верховная власть, отмечал Гегель,

по существу есть государственная власть и заключает в себе субстанциальную правовую цель. Феодализм есть многовластие: существуют только господа и холопы; наоборот, в монархии есть один господин и нет холопов, потому что холопство сокрушено ею, и в ней господствуют право и закон... Итак, в монархии подавляется произвол отдельных лиц и устанавливается общая организация власти²⁹.

По сравнению с феодальным многовластием, при котором в каждом отдельном населенном пункте господствовало насилие, здесь оказывалось гораздо меньше пунктов, страдавших от произвола. Потребность в укреплении единства государства делали необходимыми общие распоряжения, благодаря которым устанавливалась единая административная связь. И те лица, которые управляли, в то же время повиновались: вассалы становились государственными чиновниками, которые должны выполнять законы государства.

Создание предпосылок для установления господства права и закона при сохранении сословий и ограниченности свободы на частную собственность и предпринимательство привели к революционному отрицанию абсолютной монархии: «Мавр сделал свое дело, мавр может уйти». Объективная логика диалектического равенства с необходимостью приводит к установлению равного для всех граждан без исключения господства позитивного права, закрепленного публичным законом.

Мощным экономическим базисом необходимого и неизбежного господства равного права является закон стоимости. Однако без равноправия, без личной независимости и сво-

²⁹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. — С. 409—410.

боды и без единого для всех правового закона общество не может вырваться из объятий феодализма. Без этих факторов невозможно нормальное формирование и функционирование капиталистического способа производства, осуществление закона стоимости. Поэтому буржуазия боролась за равенство и отстаивала его в своих экономических целях.

Развитие товарно-денежных отношений в результате перехода от продуктовой ренты к денежной и расширения мануфактурного производства на последнем историческом этапе феодальной формы хозяйствования способствовало расширению действия закона стоимости. Он объективно определял характер равенства, его проявление в содержании позитивного права превращалось в основной закон общественной организации и сущность капиталистической справедливости.

В «Критике Готской программы» К. Маркс замечал:

Что такое «справедливое распределение»?

Разве буржуа не утверждает, что современное распределение «справедливо»? *И разве оно не является в самом деле единственно «справедливым» распределением на базе современного способа производства?* (курсив мой. — Т. М.)³⁰

Равное право, следовательно, является проявлением качественно нового этапа его развития, нового уровня диалектики равенства и становления демократической организации общественной жизни. Здесь, как отмечал Маркс, принцип и практика уже не противоречат друг другу.

Однако позитивное право как равноправие подвергает диалектическому отрицанию права индивида на осуществление в полной мере своей качественной определенности, то есть своего качественного равенства, принципа «каждый человек незаменим». Устанавливается господство формального равенства как исторически прогрессивного и позитивного.

Право становится правом формального равенства, выступает всеобщей мерой равенства, свободы и справедливости, создает единую меру взаимоотношений индивидов. «В основе всякого правоотношения, — писал И. А. Ильин, — лежит

³⁰ Маркс К. Замечания к программе Германской рабочей партии // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 3 т. — Т. 3. — М., 1979. — С. 12.

тройкое признание права, дважды осуществленное. Во-первых, каждый из субъектов, вступая в правоотношение, признает право как основу отношения, как форму жизни, как объективно значащую идею. Во-вторых, каждый из субъектов признает свою духовность, то есть свое достоинство и свою автономию как правотворящую силу. В-третьих, каждый из субъектов признает духовность другого субъекта, то есть его достоинство и его автономию как силу, способную к творчеству»³¹.

Позитивное право как равноправие в своей сущности — осуществление принципа «*незаменимых людей нет*». Измерение производится равной мерой. Но люди отличаются друг от друга физически или умственно и, стало быть, они *неравны* по способностям и вносят разный по стоимости и качеству вклад в общественную жизнь. «*Это равное право, — подчеркивал Маркс, — есть неравное право для неравного труда. Оно не признает никаких классовых различий*», потому что каждый является, только гражданином, как и все другие;

но оно молчаливо признает неравную индивидуальную одаренность, а следовательно, и неравную работоспособность естественными привилегиями. *Поэтому оно по своему содержанию есть право неравенства, как всякое право.* По своей природе право может состоять лишь в применении равной меры; но неравные индивиды (а они не были бы различными индивидами, если бы не были неравными) могут быть измеряемы одной и той же мерой лишь постольку, поскольку их рассматривают под одним углом зрения, берут только с одной *определенной* стороны, как в данном, например, случае, где их рассматривают *только как рабочих* и ничего более в них не видят, отвлекаются от всего остального. Далее: один рабочий женат, другой нет, у одного больше детей, у другого меньше, и так далее. При равном труде и, следовательно, при равном участии в общественном потребительном фонде один получит на самом деле больше, чем другой, окажется богаче другого и тому подобное. Чтобы избежать всего этого, право, вместо того чтобы быть равным, должно быть *неравным*»³².

Итак, с одной стороны, объективное осуществление диалектики имманентных противоречий равенства как логика сущности отрицает негативную сторону права индивида на

³¹ Ильин И. А. О сущности правосознания // Ильин И. А. Соч.: В 10 т. — Т. 4. — М., 1994. — С. 364.

³² Маркс К. Замечания к программе Германской рабочей партии. — С. 15.

качественную определенность и порождает тенденцию к всеобщему равенству прав. Наличие права еще не есть равенство и демократия. Для демократии право должно быть равномерным и качественное равенство должно осуществляться в рамках равного права.

Однако, с другой стороны, диалектика равенства и развивающаяся качественная определенность личности постоянно отрицают наличную единую правовую меру и социально-историческую ограниченность равноправия посредством требования расширения и развития позитивного права.

Право индивида выражает ответственность социального организма, государства перед гражданином в осуществлении и защите его равенства, равной свободы, равной справедливости, равной ответственности. *В этом значении право выступает признанной обществом мерой и основой реализации качественной определенности гражданина, его природных способностей во всех сферах общественного бытия.* Следовательно, сущность права — осуществление и защита равенства, признание каждым гражданином и обществом факта равенства. Обязанность каждого индивида и всего общества соблюдать меру, границу бытия равенства.

Право есть основа *общественной определенности* индивида как гражданина, который свободен. И его свобода проявляется как осознанная воля в границах данного общества и благодаря данному обществу, государству. Поэтому право содержит в себе и волю всеобщего, проявляющуюся как обязанность и ответственность каждого гражданина перед обществом. Это есть право общества на сохранение и защиту своей целостности, суверенности и на стабильность своего бытия, что уже есть государственное право. Право властных структур определяет меру и границы обязанности и долга гражданина перед обществом и меру его ответственности за их выполнение, также меру применения наказаний и поощрений.

Право, соединяя в себе равную меру свободы с равной мерой обязанности и ответственности, регулирует отношения между гражданами и государством. Оно постепенно превращается в социальную норму, в регулятор общественных отношений и требование, нарушитель которого подвергается осуждению. Право становится общеобязательной, общепризнанной и общезначимой нормой, рамкой общественного поведения индивида и границей полномочий органов правления.

Соединение права с равенством и доведение равенства до равноправия осуществляется законом. Закон есть основа закрепления и защиты правового равенства. Он выступает особенной формой осуществления права путем публичной власти, то есть закон есть позитивное право. Закон — конкретное проявление права, соединенного с мощью государственной власти. Поэтому он проявляется как конкретная и развитая форма бытия права.

Если право — объективный исторический продукт общества, то закон — продукт государства. В литературе по философии права отмечается, что право не бывает неправым, а закон может быть и правым, и неправым, в зависимости от государственной власти.

Однако без закона право не может приобретать свою конкретность, признанность и всеобщность. Закон может быть и «неправым»; но без него право останется на уровне обыденной нормы. Не случайно существенной особенностью демократического способа организации общества является именно господство закона. Платон устами Сократа говорил, что рассуждения о том, что государством «следует управлять без законов, слышать тяжко»³³.

Провозглашая и обеспечивая господство закона, демократическое государство на практике призвано гарантировать социальную справедливость, защищать социальное равенство и свободу, автономность гражданина, а также обеспечивать целостность и стабильность общества как социального организма. Господство закона, его четкость, логическая последовательность и системность превращают государственную власть в хорошо налаженную машину, идеальный механизм, «который рассчитан на неидеальных политических деятелей (а не на вождей и гениев)»³⁴ и в большей мере не зависит от дурной или доброй воли власть имущих.

Уже со времен полисной демократии стало аксиомой положение: где отсутствует власть закона, там нет и демократического государства. Еще Аристотель отмечал, что закон

³³ Платон. Политик // Платон. Соч.: В 3 т (4 кн.). — Т. 3. — Ч. 2. — М., 1972. — С. 59.

³⁴ Добролюбов А. И. Государственная власть как техническая система: О трех великих социальных изобретениях человечества. — М., 2003. — С. 15.

должен властвовать во всем и, если государство управляется не законом, но «постановлениями народного собрания, не может быть признано демократией в собственном смысле»³⁵.

Закон выступает как властная нормативная форма реализации права и представляет собой совокупность или свод всех источников принятого позитивного права, поскольку они являются официально-властными явлениями (в виде существующих текстов) нормативного характера, наделенными принудительно-обязательной силой и публичной формой бытия.

Следует отметить, что закон имеет как примитивную, исторически первичную форму (неписанные законы), так и развитую форму (писанные законы). Традиции и обычаи *в функции, регулирующей отношения людей в сообществе*, выступают как законы. В данном случае право и закон тождественны. Но в случае писанных законов они представляют собой диалектику сущности и явления. Здесь их отношение, взаимосвязь носит необходимый, закономерный и противоречивый характер.

Диалектика единства и различия права и закона проявляется, во-первых, в том, что общеобязательность закона обуславливается не только силой власти, но и общезначимостью и социально-классовой определенностью права. Во-вторых, право получает свое внешнее ограничение и непосредственную общественную определенность в рамках реального закона. В-третьих, субстанциальной основой права и закона является диалектика социального равенства.

Конкретно-исторически формирующееся право определяет сущность определенного реального правового, устанавливаемого государством общеобязательного закона, выражающего свойства и требования принципов равенства. Правовой же закон — это форма проявления, осуществления объективного права, определяемого действительным в данном обществе равенством через призму деятельности законодателя и государства.

Таким образом, основой и источником закона (юридического) и его объективного содержания выступает реально сложившееся право, базирующееся на исторически определенной форме частной собственности, на соотношении классовых и социально-политических сил в обществе.

³⁵ Аристотель. Политика. — С. 497.

Правовой закон — это социально-исторически и политически определенное выражение реально-исторического права, форма его официальной признанности, общеобязательности, определенности и нормативной конкретности. «То, что есть право, лишь становясь законом, обретает не только форму своей всеобщности, но и свою истинную определенность»³⁶, и посредством этой определенности право становится позитивным правом.

Закон носит общий характер. Перед ним все граждане должны быть равными. Во-первых, в ответственности каждого перед обществом как целостным социальным организмом, ибо в нем осуществляется абстрактное равенство, благодаря чему обеспечивается и защищается целостность социального организма. Во-вторых, благодаря закону, исходящему из принципа абстрактного равенства, все граждане имеют равенство в правах.

Закон, публично провозглашая всеобщую равную меру права гражданина, определяет меру его свободы, в границах которой он реализует свою качественную данность, и определяет ответственность власти перед ним. В законе социальное равенство в своей противоречивой целостности получает конкретность, признание на государственно-властном уровне и приобретает властную силу.

Если на всех уровнях организации общественной жизни и структуры власти неукоснительно соблюдаются законы, то это означает верховенство права. В законе соединяются власть и право, приобретая публичность. В рамках закона осуществляется в большей мере обязанность и ответственность граждан перед обществом и государством.

В правовом законе соединяются индивидуальность, свобода, независимость гражданина в общественном бытии и его ответственность перед другими гражданами и перед государством. Государство посредством закона и на основе его единообразия и обязательности централизует общество, но и несет ответственность перед всем обществом и перед каждым гражданином, подчиняясь праву последнего, то есть осуществляет свою деятельность, подчиняясь принципу демократического централизма, что составляет сущность демократического режима общества.

³⁶ Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. — С. 247.

В. Г. ПОЛЯКЕВИЧ

СООТНОШЕНИЕ МОРАЛИ И ПРАВА В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ XIX ВЕКА

В НАСТОЯЩЕЙ статье представлено соотношение норм права и норм морали в произведениях философов XIX века. Духовная жизнь неоднозначна и внутренне противоречива по своей природе, ценности культуры допускают различное толкование; если публично провозглашаемые ценности и принципы прямо противоречат здравому смыслу, духовная жизнь обречена на раскол, — в этих условиях моральное чувство отказывается доверять публично звучащим словам о морали.

Мораль и право имеют множество смысловых оттенков, в данной статье они рассматриваются как нормативные системы, регулирующие отношения людей в обществе. Для выявления специфики морали ее традиционно сравнивают с другим феноменом аналогичного рода, чаще всего с правом.

Соотношение норм морали и норм позитивного права с древнейших времен ставит мыслителей перед ключевым вопросом «Может ли закон противоречить нормам морали?», поскольку все ограничения, которые человек добровольно накладывает на себя, и действия, которые он совершает во исполнение требований, имеют моральный смысл при том неременном условии, что он действует в уверенности своей правоты.

Таким образом, соотношение норм позитивного права и норм морали дает представление о том, что же человек действительно должен делать и как он должен жить.

1. Соотношение морали и права в классической немецкой философии

Иммануил КАНТ (1724—1804) — родоначальник классической немецкой философии и основоположник одного из крупнейших направлений в современной теории права. Учение Канта сложилось в начале 70-х годов XVIII века в ходе

предпринятого им критического пересмотра предшествующей философии. Свои социально-политические взгляды он первоначально изложил в цикле небольших статей, куда вошли работы «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», «К вечному миру», а затем обобщил в трактате «Метафизика нравов» (1797).

Высшую оценку нравственного начала в человеке дал Кант. В. С. Соловьев, далеко не во всем соглашаясь с Кантом, тем не менее назвал его «Лавуазье нравственной философии»¹. Влияние Канта на этическую мысль XIX и XX веков трудно переоценить, хотя его учение неоднократно подвергалось критике. «Нигде в мире, да и нигде вне его, — пишет Кант, — невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только доброй воли... Добрая воля добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет; она добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волеию, т. е. сама по себе». Даже если бы добрая воля в силу внешних обстоятельств не могла достигнуть своей цели, «все же она сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность. Полезность или бесполезность не могут ни прибавить ничего к этой ценности, ни отнять от нее»².

В основе философии Канта лежит противопоставление эмпирического и априорного видов познания. Познание человеком окружающего мира всегда начинается с опыта, то есть с чувственных ощущений, но эмпирические знания являются неполными — они дают представление лишь о внешних признаках изучаемого предмета — его цвете, тяжести и т. п. Только с помощью разума можно распознать сущность предмета, определить его внутренние свойства и причины. Этот вид познания Кант назвал априорным: «Познание разумом и априорное познание суть одно и то же»³. Если в познании природы, — утверждал Кант, — источником истины служит

¹ Соловьев В. С. *Оправдание добра*. — М., 2001. — С. 241.

² Кант И. *Метафизика нравов* // Кант И. Соч.: В 6 т. (7 кн.) — Т. 4. — Ч. 2. — М., 1965. — С. 228—229.

³ Кант И. *Основы метафизики нравственности* // Кант И. Соч.: В 6 т. (7 кн.) — Т. 4. — Ч. 1. — М., 1965. — С. 237.

опыт, то законы нравственности не могут быть выведены из существующих отношений между людьми. Научную теорию морали и права, аналогичную естественным наукам, поэтому в принципе невозможно создать. Задача моральной философии состоит в том, чтобы, исходя из разума, указать всеобщие правила поведения, которым человек должен следовать в своем эмпирическом существовании. С вопросом о том, каков всеобщий критерий справедливости, юрист никогда не справится, «если только он не оставит на время в стороне эмпирические начала и не поищет источника суждений в одном лишь разуме». При соблюдении же этих условий этика вместе с теорией права становится наукой⁴.

Философ отказался, следуя демократической традиции, выводить нравственность и право из теоретического знания. Кант воспринял выдвинутую Руссо идею, что носителями нравственности могут стать все люди без каких бы то ни было исключений, но пересмотрел позицию Руссо относительно источника морали. Источником нравственных и правовых законов, по мнению Канта, выступает практический разум, или свободная воля людей. Новизна такого подхода заключалась в том, что, удерживая демократическое содержание концепции Руссо, он позволял восстановить рационалистические приемы обоснования этики и права. Стать моральной личностью человек способен лишь в том случае, если возвысится до понимания своей ответственности перед человечеством в целом. Поскольку люди равны между собой как представители рода, постольку каждый индивид обладает для другого абсолютной нравственной ценностью. Этика Канта утверждала примат общечеловеческого над эгоистическими устремлениями, подчеркивала моральную ответственность индивида за происходящее в мире. Опираясь на эти принципы, Кант вывел понятие нравственного закона. Моральная личность, считал он, не может руководствоваться гипотетическими (условными) правилами, которые зависят от обстоятельств места и времени. В своем поведении она должна следовать требованиям категорического (безусловного) императива. В отличие от гипотетических правил категорический императив не содержит указаний, как нужно поступать в том или ином конкретном случае, следовательно,

⁴ Кант И. Метафизика нравов. — С. 320—321.

является формальным. Он содержит лишь общую идею «долга перед лицом человечества», предоставляя индивиду полную свободу решать самостоятельно, какая линия поведения в наибольшей мере согласуется с моральным законом. Категорический императив Кант называл законом нравственной свободы и употреблял эти понятия как синонимы.

Философ приводит две основные формулы категорического императива. Первая гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»⁵. Это значит: поступай так, как ты хотел бы, чтобы поступали по отношению к тебе, не превращай другого человека только в средство для реализации твоих эгоистических целей. Такое требование исключает эгоистическое своеволие индивида и вполне согласно с принципами христианской этики (под максимой здесь понимается личное правило поведения). Вторая формула требует: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»⁶. Несмотря на смысловое различие формулировок, по содержанию они близки друг другу — в них проводятся идеи достоинства личности и автономии нравственного сознания.

Правовая теория Канта тесно связана с этикой. Определяется это тем, что право и мораль имеют у него один и тот же источник (практический разум человека) и единую цель (утверждение всеобщей свободы). Различие между ними Кант усматривал в способах принуждения к поступкам. Мораль основана на внутренних побуждениях человека и осознании им своего долга, а право использует для обеспечения аналогичных поступков внешнее принуждение со стороны других индивидов либо государства. В сфере морали нет и не может быть общеобязательных кодексов, тогда как право с необходимостью предполагает наличие публичного законодательства, обеспеченного принудительной силой. Рассматривая отношение права и морали, Кант характеризует позитивное писаное законодательство как своего рода первую ступень (минимум) нравственности. Если в обществе устано-

⁵ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. — Т. 4. — Кн. 1. — С. 347.

⁶ Там же. — С. 348.

влено право, сообразное нравственным законам, то это значит, что поведение людей поставлено в строго очерченные рамки, так что свободные волеизъявления одного лица не противоречат свободе других. Подобного рода отношения не являются полностью нравственными, поскольку вступающие в них индивиды руководствуются не велениями долга, а совсем иными мотивами — соображениями выгоды либо страхом наказания. Право обеспечивает внешне благопристойные, цивилизованные отношения между людьми, вполне допуская, что последние останутся в состоянии взаимной антипатии и даже презрения друг к другу. В обществе, где господствует только право (без морали), между индивидами сохраняется «полный антагонизм»⁷.

По определению Канта, право — это совокупность условий, при которых произвол одного лица совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы. К таким условиям относятся: наличие принудительно осуществляемых законов, гарантированный статус собственности и личных прав индивида, равенство членов общества перед законом, а также разрешение споров в судебном порядке. В практико-идеологическом плане данное определение созвучно идеологии раннего либерализма, исходившей из того, что свободные и независимые друг от друга индивиды способны сами, по взаимному согласию урегулировать отношения, возникающие между ними, и нуждаются лишь в том, чтобы эти отношения получили надежную защиту.

Учение Канта о праве представляет собой одну из важнейших ступеней в развитии западноевропейской юридической мысли. В нем были подняты такие кардинальные вопросы, как методологические основания научной теории права, интеллектуально-волевая природа нормативности, разграничение права и морали. Таким образом, Кант подготовил условия для возникновения философии права в виде самостоятельной дисциплины. Для специальных юридических исследований большое значение имела содержащаяся в его трудах характеристика правовых отношений как взаимосвязанных субъективных прав и обязанностей.

В «Метафизике нравов» была предложена своеобразная трактовка естественного права. Человеку изначально свой-

⁷ Кант И. Метафизика нравов. — С. 340

ственно одно-единственное прирожденное право — свобода нравственного выбора. В догосударственном состоянии человек приобретает субъективные естественные права, в том числе право собственности, но они ничем не обеспечены, кроме физической силы индивида, и являются предварительными. Совокупность таких субъективных полномочий Кант вразрез с господствующей традицией назвал частным правом. Подлинно юридический и гарантированный характер частное право, по его мнению, приобретает только в государстве, с утверждением публичных законов.

Из принципов абсолютной этики Канта исходит также выдающийся философ и общественный деятель Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814), который не только признает примат практического разума над теоретическим, но и видит в нравственности предпосылку онтологии в целом. Во взглядах Фихте двойственность и противоречивость политических тенденций немецкого бюргерства сказались гораздо отчетливее, чем у Канта.

Фихте снимет непреходимую для Канта грань между чувственным и умопостигаемым мирами, превращая этические принципы в универсальные законы бытия. Природный закон объясняется Фихте из законов долженствования, то есть из свободы, и кантовский принцип автономии воли, согласно которому она должна следовать тому закону, который сама себе дает, определяет содержание трансцендентальной философии Фихте, особенно в первый период его творчества. В глубине человеческого «Я» Фихте открывает Абсолютное, божественное «Я»; таким образом, Бог теряет свой трансцендентный характер, он осуществляет Себя в истории, которая есть процесс нравственного совершенствования человечества. Внешняя природа, как и природное начало в человеке, выступает у Фихте лишь как средство для нравственного совершенствования; постоянно преодолевая природное начало в себе, то есть все эгоистически-индивидуальное, чувственное, человек стремится к идеалу — к полному растворению своего эмпирического «Я» с его своекорыстием и эгоизмом во всеобщей форме разума как высшего нравственного начала⁸.

⁸ Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Избр. соч. — Т. 1. — М., 1916. — С. 516.

Общетеоретические взгляды Фихте на право и иные общественные институты развиваются в русле естественно-правовой доктрины. Своеобразием отличается методологическая, философская основа этих взглядов. Фихте — убежденный субъективный идеалист, для которого материальный мир во всех его бесчисленных аспектах существует только как сфера проявления свободы человеческого духа; вне человеческого сознания и вне человеческой деятельности нет объективной действительности. Право Фихте выводит из «чистых форм разума». Внешние факторы не имеют отношения к природе права. Необходимость в нем диктует самосознание, ибо только наличие права создает условия для того, чтобы самосознание себя выявило. При этом право базируется не на индивидуальной воле, оно конституируется на основе признания индивидами личной свободы каждого из них. «Понятие права, — разъясняет Фихте, — есть понятие отношения между разумными существами. Оно существует лишь при том условии, когда такие существа мыслятся во взаимоотношениях друг к другу». Чтобы гарантировать свободу отдельного человека и совместно с ней свободу всех, нужна правовая общность людей. Стержнем такой правовой общности должен стать юридический закон, вытекающий из взаимоотношений разумно-свободных существ, а не из нравственного закона. Право, по Фихте, функционирует независимо от морали, регулируя исключительно область действий и поступков человека⁹.

Философское учение Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770—1831) представляет собой высшую ступень в развитии классического немецкого идеализма. Основные его произведения — «Феноменология духа» (1807), «Наука логики» (1812—1816), «Энциклопедия философских наук» (1817). Главное произведение мыслителя по вопросам права — «Философия права» (1821). Исходным методологическим принципом его доктрины являлось положение, что «истинное действительно только как система». Целостность такой системы призвана обеспечить диалектика — метод исследования структуры теоретических понятий и переходов между ними. Как полагал Гегель, диалектика позволяет построить научную теорию путем последовательного развития мысли от

⁹ Там же. — С. 498.

одного понятия к другому. Философ называл диалектику единственно истинным способом познания¹⁰.

Гегель создал грандиозную философскую систему, которая охватывала всю совокупность теоретических знаний того времени. Основными частями гегелевской философии являются логика, философия природы и философия духа. Каждая из них делится на несколько учений. Мораль и право были отнесены философом к предмету философии духа, которая освещает развитие сознания человека, начиная с простейших форм восприятия мира и кончая высшими проявлениями разума. В этом поступательном развитии духа Гегель выделил следующие ступени: субъективный дух (антропология, феноменология, психология), объективный дух (абстрактное право, мораль, нравственность) и абсолютный дух (искусство, религия, философия). Право и мораль философ рассматривал в учении об объективном духе.

«Наука о праве есть часть философии. Поэтому она должна развить из понятия идею, представляющую собой разум предмета, или, что то же самое, наблюдать собственное имманентное развитие самого предмета»¹¹. Теория права, подобно другим философским дисциплинам, приобретает научный характер благодаря тому, что в ней применяются методы диалектики. Предметом же данной науки является идея права — единство понятия права и осуществления этого понятия в действительности.

В противоположность Канту, трактовавшему идеи права и государства как сугубо умозрительные, априорные конструкции разума, Гегель доказывал, что истинная идея представляет собой тождество субъективного и объективного моментов. «Истиной в философии называется соответствие понятия реальности». Или в другой формулировке: идея есть понятие, адекватное своему предмету. Перенесенный в сферу права, эссенциализм приводит Гегеля к отрицанию основополагающего принципа естественно-правовой школы — противопоставления естественного права положительному. Право и основанные на нем законы, писал философ, «всегда по форме позитивны, установлены и даны верховной госу-

¹⁰ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Соч. — Т. 4. — М., 1959. — С. 225—228.

¹¹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. — М., 1990. — С. 12.

дарственной властью». Гегель продолжал использовать термин «естественное право», но употреблял его в особом значении — как синоним идеи права. В трактовке, предложенной мыслителем, естественное право оказывалось уже не совокупностью предписаний, которым должны соответствовать законы государства, а философским видением природы (сущности) правовых отношений между людьми. «Представлять себе различие между естественным или философским правом и позитивным правом таким образом, будто они противоположны и противоречат друг другу, было бы совершенно неверным». Естественное право относится к положительному так, как правовая теория относится к действующему праву.

Идеей права философ считал всеобщую свободу. Следуя традиции, сложившейся в идеологии антифеодальных революций, Гегель наделял человека абсолютной свободой и выводил право из понятия свободной воли. «Система права есть царство реализованной свободы», вместе с тем Гегель отверг концепции, определявшие право как взаимное ограничение индивидами своей свободы в интересах общего блага. Согласно учению философа, подлинной свободой обладает всеобщая (а не индивидуальная) воля. Всеобщая свобода требует, чтобы субъективные устремления индивида были подчинены нравственному долгу, права гражданина — соотнесены с его обязанностями перед государством, свобода личности — согласована с необходимостью¹².

Гегель включал в понятие права гораздо более широкий круг общественных явлений, чем это было принято в философии и юриспруденции начала XIX века. Особыми видами права у него выступают формальное равенство участников имущественных отношений, мораль, нравственность, право мирового духа. Философия права Гегеля, по сути дела, являлась общесоциальной доктриной, поднимавшей весь спектр вопросов относительно положения человека в обществе. Идея права в своем развитии проходит три ступени: абстрактное право, мораль и нравственность.

Первая ступень — абстрактное право. Свободная воля первоначально является сознанию человека в качестве индивидуальной воли, воплощенной в отношениях собствен-

¹² Там же. — С. 146.

ности. На этой ступени свобода выражается в том, что каждое лицо обладает правом владеть вещами (собственность), вступать в соглашение с другими людьми (договор) и требовать восстановления своих прав в случае их нарушения (неправда и преступление). Абстрактное право охватывает область имущественных отношений и преступлений против личности, его общим велением служит заповедь: «Будь лицом и уважай других в качестве лиц». Абстрактное право имеет формальный характер, поскольку оно наделяет индивидов лишь равной правоспособностью, предоставляя им полную свободу действий во всем, что касается определения размеров имущества, его назначения, состава. Предписания абстрактного права формулируются в виде запретов.

Вторая ступень в развитии идеи права — мораль. Она является более высокой ступенью, потому что абстрактные и негативные предписания формального права в ней наполняются положительным содержанием. Моральное состояние духа возвышает человека до сознательного отношения к своим поступкам, превращает лицо в деятельного субъекта. Если в праве свободная воля определяется внешним образом, по отношению к вещи или воле другого лица, то в морали — внутренними побуждениями индивида, его намерениями и помыслами. Моральный поступок поэтому может вступить в коллизию с абстрактным правом. Например, кража куска хлеба ради поддержания жизни, формально подрывая собственность другого человека, заслуживает безусловно оправдания с моральной точки зрения. На данной ступени свобода проявляется в способности индивидов совершать осознанные действия (умысел), ставить перед собой определенные цели и стремиться к счастью (намерение и благо), а также соизмерять свое поведение с обязанностями перед другими людьми (добро и зло). В учении о морали Гегель решает проблемы субъективной стороны правонарушений, вины как основания ответственности индивида.

Третья, высшая, ступень осмысления права человеком — нравственность. В ней преодолевается односторонность формального права и субъективной морали, снимаются противоречия между ними. Согласно взглядам философа, человек обретает нравственную свободу в общении с другими людьми. Вступая в различные сообщества, индивиды созна-

тельно подчиняют свои поступки общим целям. К числу объединений, формирующих нравственное сознание в современную ему эпоху, философ относил семью, гражданское общество и государство¹³.

2. Этическая и правовая мысль первой половины XIX века

В последней трети XVIII века в Англии возобладало убеждение, что поступками индивида движут как спонтанные импульсы, так и преднамеренный расчет на извлечение из своих действий максимальной личной пользы. Польза представляет собой положительную ценность, в основе которой лежат интересы, то есть отношения человека к различным объектам, освоение которых позволяет ему сохранять и повышать свой социальный, экономический, политический, профессиональный, культурный статус¹⁴. Поскольку интересы выражаются в целях, которые человек преследует в своей деятельности, то пользу можно более строго определить как характеристику средств, годных для достижения заданной цели¹⁵.

В развитие философских представлений, отождествляющих благо и пользу, заметный вклад внес Иеремия Бентам (1748—1832) — родоначальник теории утилитаризма. Необходимо указать основные постулаты, лежащие в ее основе:

1. Получение удовольствия и исключение страдания составляют смысл человеческой деятельности.

2. Полезность, возможность быть средством решения какой-либо задачи — самый значимый критерий оценки всех явлений.

3. Нравственность создается всем тем, что ориентирует на обретение наибольшего счастья (добра) для наибольшего количества людей.

4. Максимизация всеобщей пользы путем установления гармонии индивидуальных и общественных интересов есть цель развития человечества.

¹³ Там же. — С. 243.

¹⁴ Даллмар Ф. Глобальная этика: преодоление дихотомии «универсализм» — «партикуляризм» // Вопросы философии. — 2003. — № 3.

¹⁵ Аристотель. Никомахова этика. — М., 2001. — С. 59; Бентам И. Исследование об основах морали и права. — М., 1964. — С. 2.

Они служили Бентаму опорами при анализе им политики, государства, норм права и этических норм. Его политико-юридические взгляды изложены в «Принципах законодательства», во «Фрагменте о правительстве», в «Руководящих началах конституционного кодекса для всех государств» и в работе «Деонтология или наука о морали». Предложенная Бентамом трактовка либерализма очень своеобразна. Ядро либерализма — положение о свободах индивида, исконно присущих ему, об автономном пространстве деятельности, самоутверждении индивида, обеспечиваемом частной собственностью и политико-юридическими установлениями. Бентам же предпочитает вести речь не о свободе отдельного человека, в фокусе его внимания интересы и безопасность личности. Человек сам должен заботиться о себе, о своем благополучии и не полагаться на чью-либо помощь. Что касается категории «свобода», то она претила ему. Бентам видит в ней продукт умозрения. Для него нет принципиальной разницы между свободой и своеволием. Свобода и права личности были для Бентама истинным воплощением зла, потому он не признавал и отвергал их, как отвергал вообще школу естественного права и политико-правовые акты, созданные под ее воздействием¹⁶.

Как жизненный принцип полезность выражается в максиме «Исходя из своего интереса, извлекай из всего пользу». Наряду с пользой, утилитарное мышление содержит и другие ценностные понятия: «успех» (обозначающее достижение результатов, близких к запрограммированным в качестве цели) и «эффективность» (обозначающее достижение результатов с наименьшими затратами). Соответственно принцип полезности дополняется такими максимумами, как «Стремись к успеху», «В достижении целей используй оптимальные средства». Очевидно, что расширение понятия пользы, которое допускают старые и новые утилитарианцы, чревато смешением кардинально различных ценностных понятий — добра и пользы. Для Бентама различия между пользой и добром носят лишь количественный характер: польза — превосходная степень удовольствия, добро — превосходная степень пользы¹⁷.

¹⁶ Бентам И. Исследование об основах морали и права. — С. 132.

¹⁷ Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч.: В 3 т. — Т. 3. — М., 1951. — С. 247—249.

Бентам также отрицал идею различения права и закона, что имеет под собой скорее прагматически-политическую, чем теоретическую причину. Тех, кто различал закон и право, он упрекал в том, что они, таким образом, придают праву противозаконный смысл. Сами по себе понятия и максимы сознания, ориентированного на пользу и полезность, морально нейтральны. Они могут обнаруживаться как в алчности, приобретательстве, карьеризме, так и в предпринимательстве и предприимчивости. С этической точки зрения, как в одном, так и в другом случае сохраняется существенное различие между моралью как таковой и отношениями полезности.

Основателем философии позитивизма, известной также под названиями «Социальная физика» и «Социология» был французский философ Огюст Конт (1798—1857), который провозгласил новую перспективу в историческом движении общества, обнаруженную и предсказываемую научным знанием. Особо следует отметить влияние на Конта социальной философии Сен-Симона. В 1822 году Сен-Симон и Конт совместно разработали «План научных работ, необходимых для реорганизации общества», в котором провозглашена идея, что политика должна стать социальной физикой, а целью последней станет открытие естественных и неизменных законов прогресса, аналогичных закону тяготения, открытого Ньютоном в механической физике.

Основной труд Конта — шеститомный «Курс положительной философии» (1830—1842). Он отвергал в нем все попытки философии постичь сущность вещей и провозглашал главной задачей философии ответы на вопросы, как возникают и протекают те или иные явления, а не какова их природа. «Основной характер позитивной философии, — писал он, — выражается в признании всех явлений подчиненными неизменным естественным законам, открытие и сведение числа которых до минимума и составляет цель всех наших усилий, причем мы считаем безусловно недоступным и бессмысленным искание так называемых причин, как первичных, так и конечных»¹⁸. Согласно Конту, вся история развития мышления может быть представлена в трех стадиях — теологической, метафизической и позитивной.

¹⁸ *Конт О.* Общий обзор позитивизма, XV // Родоначальники позитивизма. — Вып. IV—V. — СПб., 1915. — С. 114.

Вполне уместной оказалась и характерная для позитивистского умонастроения совокупность методологических формул и социальных ориентиров: научное изучение социальной статики и социальной динамики ради целей объяснения и предвидения; «порядок и прогресс» — как главная формула умеренного реформаторства на все времена; социальная солидарность в общественном взаимодействии; социократия как идеал общественно-политического устройства, при котором управление осуществляется наиболее пригодными по роду своих основных занятий людьми. Эти идеи были обстоятельно обсуждены в «Системе позитивной политики» (1852—1854).

Представление Конта о праве исходит из идеи, что подчиненность нравственных и общественных явлений неизменным законам не противоречит свободе человека. Истинная свобода состоит, согласно такому представлению, в беспрепятственном исследовании познанных законов, соответствующих данному явлению, — когда падающее тело устремляется к центру Земли, это следование с пропорциональной времени падения скоростью и есть свобода. Так и в жизни человека — каждая функция жизнедеятельности свободна лишь в случае, если она совершается в соответствии с законами и без всяких внешних и внутренних препятствий. Вот почему всякое человеческое право, всякая человеческая свобода есть бессмысленная анархия, если они не подчиняются какому-то закону, в этом случае они не способствуют никакому порядку — ни индивидуальному, ни коллективному¹⁹.

Познание должно ограничиваться только установлением отношения между явлениями; не следует искать никакого абсолютного начала, которое стояло бы за явлениями; исторический метод Конта приводит его к выводу, что есть только один абсолютный закон: все в мире относительно. Тем не менее в позитивизме Конта этические принципы еще не утрачивают своего значения; в поздний период творчества Конт в своей «религии Великого Существа» — Человечества находит место даже религиозным чувствам, ставя «законы сердца» выше «законов разума». Функции философии тесно переплетаются с функциями «систематической морали, пред-

¹⁹ Там же. — С. 179.

ставляющей собой естественное характерное приложение философии и повсеместный проводник политики»²⁰.

Контом в учении об альтруизме раскрывается сущность идеала милосердной любви. Философ прибегнул к данному термину, чтобы выразить требование, противоположное эгоизму и вменяющее человеку в обязанность содействовать интересам других людей, возможно, даже в ущерб своим. Разработанный Контом принцип альтруизма гласил: «Живи для других». Поскольку Конт, развивая традиции британской моральной философии XVIII века, рассматривал альтруизм как выражение общественных чувств человека, противоположных эгоизму, его формулировку можно было прочесть следующим образом: «Поступай так, чтобы твой личный интерес служил чужому интересу». В XIX веке под большим влиянием утилитарианства возобладало понимание альтруизма именно как принципа, повелевающего подчинять личный интерес не просто чужому, но общему, более того, в некоторых интерпретациях именно общественному интересу. «Истинно нравственный закон, — исходя из этого заключил Конт, — не оставляет человеку никаких прав, кроме права исполнять свой долг».

Также одним из классиков либерализма является Джон Стюарт Милль (1806—1873). Его взгляды на государство, право и закон изложены в таких трудах, как «О свободе», «Представительное правление», «Основы политической экономии».

Начав свою научно-литературную деятельность в качестве приверженца предложенной Бентамом идеи утилитаризма, Милль затем отходит от него. Его не устраивала теория нравственности, определяющая поведение исключительно калькуляцией последствий с точки зрения эгоистических интересов и желаний. Расчетливому гедонизму, представлявшему собой распространение принципов торговли на сферу политики и морали, он противопоставлял «подлинное учение утилитаризма».

Милль, отвечая на возражения против утилитаризма, в которых смешивались польза и выгода, отмечал:

²⁰ Гайдено П. П. Нравственная природа человека в европейской традиции XIX — XX веков // Этическая мысль: Ежегодник. — М.: Ин-т философии РАН, 2000. — С. 37.

Слово выгодность в смысле, противоположном слову долг, означает обыкновенно что-либо выгодное лично для действующего лица, но вредное для общего блага..., в другом же, более благородном, смысле оно означает что-либо выгодное непосредственно для какой-нибудь преходящей цели, но в то же время нарушающее правила, от соблюдения которых получилась бы выгода гораздо большая²¹.

Выгодное, стало быть, означает вредное. Это различие могло бы быть уточнено: если польза определяется в отношении к чьим-либо интересам, то внутренние значения этого понятия различаются сообразно принадлежности и характеру интересов, удовлетворение которых предполагается в качестве цели. Можно выделить три класса интересов:

а) частные (особенные) цели индивида или группы, то есть специфичные для данного субъекта, реализация которых возможна за счет ущемления интересов других субъектов;

б) общие интересы индивида или группы, то есть интересы, присущие как правило всем индивидам и группам в данной ситуации; их удовлетворение также может предполагать ущемление чужих интересов, но последнее воспринимается как недостаток системы, а не злой умысел субъекта интересов;

в) интересы группы или общества в целом. Полезное в отношении интересов класса (а) нередко называется выгодой, или корыстью, в отношении классов (б) и (в) — общей пользой, или благом в узком смысле этого слова.

Нравственное чувство представлялось Миллю бескорыстным, независимым от ожидаемых последствий поступка, порожденным общественной природой человека индивидуальным. Основу его составляет естественное желание единения человека с ближними, поэтому не только личный интерес, но и «чувство симпатии» побуждает нас стремиться к общему благу. Милль пришел к выводу, что нельзя всю нравственность базировать целиком на постулате личной экономической выгоды индивида и на вере в то, что удовлетворение корыстного интереса каждого отдельного человека чуть ли не автоматически приведет к благополучию всех. По его мнению, принцип достижения личного счастья может «срабатывать», если он неразрывно связан с другим

²¹ Милль Дж. С. Утилитарианизм. — М., 1979. — С. 51—52.

руководящим принципом — идеей необходимости согласования интересов, притом согласования не только интересов отдельных индивидов, но также интересов социальных.

Милль считал, что в своих экономических и политических целях трудящиеся руководствуются классовым эгоизмом. Он был нетерпим к идее осуществления справедливости на основе благотворительности или патернализма высших классов по отношению к низшим. Он был убежден, что социалистическое общество требует очень высокого уровня нравственности, доступного в современных ему исторических условиях лишь элите общества. Образованному, лишенному эгоизма меньшинству отводится особая роль в политическом механизме. Идеальная представительная система могла бы основываться на равновесии двух основных классов (наемных рабочих и владельцев производств) в парламенте, который превращал бы в решающий фактор позицию меньшинства, руководствующегося во всех расприх не интересами своего класса (как большинства), а разумом, справедливостью, общим благом.

Следует отметить, что социализм для Милля — далекий идеал. Ближайшую цель он видел «в смягчении неравенства, во внедрении в законах и обычаях человечества, насколько это возможно, противоположной тенденции»²². Очевидно влияние Бентама на отношение Милля к собственности. В его шкале ценностей «справедливость», «безопасность собственности» и «недопустимость обмана ожиданий», то есть, иными словами, сохранение социальной стабильности в полном соответствии с высказанными Бентамом принципами, ставятся выше равенства. Милль высказывался за ограничение права собственности, не преобразованной своим трудом, то есть получаемой в качестве дара или наследства. Право завещания — часть права собственности, а право наследования — нет, его надлежит регулировать, исходя из принципов утилитаризма.

Для Милля характерна ориентация на конструирование «нравственных», а стало быть (в его понимании), правильных моделей политико-юридического устройства общества. Высшее проявление нравственности, добродетели, по Миллю, — идеальное благородство, находящее выражение в по-

²² Там же. — С. 45.

движничестве ряди счастья других, в самоотверженном служении обществу.

Согласно Миллю, добродетель не есть цель сама по себе, а есть лишь средство к достижению счастья. Считая психологию фундаментом философии, а эмпирический опыт — источником всякого знания, Милль не признает никаких надвременных, вечных идей, в том числе и нравственных принципов: последние, по его убеждению, вырастают из опыта и изменяются в ходе истории. Неизменным остается только стремление человека к удовлетворению своих желаний и чувство удовольствия, которым это удовлетворение сопровождается. Задача этики, как ее понимает утилитаризм, состоит в том, чтобы найти условия, при которых можно обеспечить максимальное счастье для наибольшего числа людей. Таким условием является принцип пользы, который позволяет избежать чисто эгоистического понимания счастья: тот, чья деятельность приносит пользу, содействует не только своему, но и общему счастью. Польза, таким образом, служит для утилитаристов объективным критерием нравственности поступка.

3. Мораль и право в философской мысли второй половины XIX века

В отличие от этических теорий эпохи Просвещения — вплоть до теорий Руссо и Канта, в которых принципы нравственности рассматривались неисторически, в позитивизме Конта и Милля появляется исторический подход к пониманию нравственности: она все чаще анализируется с точки зрения изменений, происходящих в обществе в ходе его развития. Этот подход становится определяющим во второй половине XIX века в эволюционизме, в учениях Чарльза Роберта Дарвина (1809—1882) и Герберта Спенсера (1820—1903), которые стремились дать естественнонаучное обоснование натуралистической этики.

Предложенная Дарвином теория естественного отбора, происходящего в органическом мире, когда в борьбе за существование выживают лишь наиболее приспособленные, была истолкована как общий принцип объяснения законов природного мира, включая и человека как одного из пред-

ставителей животного царства. Основные идеи этого подхода были высказаны Дарвином в работе «Происхождение человека и половой отбор», две главы которой посвящены проблемам морали и ее возникновения.

По существу Дарвин попытался естественнонаучно обосновать идею, высказывавшуюся до него многократно. Дарвин воспринял традиции философского эмпиризма и этического сентиментализма²³. Основные идеи Дарвина относительно условий развития и существования морали заключаются в следующем. Во-первых, общество существует благодаря социальным инстинктам, которые животное (и человек) удовлетворяет в обществе себе подобных; отсюда вытекают и симпатия, и услуги, которые оказываются ближним. Дарвин добавляет — и с этической точки зрения это очень важно, — что услуги у животных «ни в коем случае не распространяются на всех особей данного вида и ограничиваются членами одной и той же общины». Во-вторых, социальный инстинкт преобразуется в нравственность благодаря высокому развитию душевных способностей; поэтому не только инстинкты, но и возникающие на их основе «образы всех прошлых действий и любовь» выполняют, если так можно сказать, контролирующую роль, побуждая человека к поступкам, направленным на поддержание совместной (общественной) жизни, и препятствуя доминированию каких-либо иных инстинктов над социальными. В-третьих, у человека сильнейшим фактором поведения стала речь, благодаря которой оказалось возможным формулировать требования общественного мнения (требования общины); но и здесь одобрение и неодобрение определенных поступков покоятся на симпатиях, непосредственно обусловленных общественным инстинктом. Наконец, в-четвертых, «привычка играет важную роль у каждой особи», «социальный инстинкт и симпатия укрепляются привычкой»²⁴.

В этих четырех положениях Дарвин сформулировал существенные постулаты биологического подхода к объяснению предпосылок и происхождения морали:

²³ Апресян Р. Г. *Идея морали и базовые нормативно-этические программы*. — М., 1995. — С. 54.

²⁴ Дарвин Ч. *Происхождение человека и половой отбор*. — СПб., 1990. — С. 87.

- а) природная основа;
- б) высокое, по сравнению с животными, развитие психики и интеллектуальных функций;
- в) способность к членораздельной и развитой речи;
- г) подкрепительная роль социальных механизмов (к которым следует отнести и способности к обучению и воспроизведению).

Выдвинутое Дарвином в его эволюционной теории положение о биологических предпосылках морали, базируется на обширнейшем эмпирическом материале, вследствие чего получило дальнейшее развитие в этической и правовой мысли XIX и XX веков.

Так, Спенсер считал, что этическую теорию надо строить, исходя из эмпирически наблюдаемых законов жизни — от одноклеточных организмов до человека. Он ставил перед собой задачу не только установить, какое поведение фактически признавалось хорошим или дурным, но и разработать «рациональную этику» — науку, выводящую нравственность из самих законов жизни. Вслед за Дарвином основной закон жизни Спенсер видел в приспособлении живых существ к условиям среды, благодаря которому достигается не только сохранение индивидов и рода, но и полнота жизни, а она-то и есть счастье, максимум удовольствий. Способность к такому счастью есть, по Спенсеру, высший критерий совершенства человеческой природы, а содействие счастью — главное требование этики. Пытаясь с помощью эволюционной теории объяснить также и альтруистические мотивы в человеческом поведении, Спенсер утверждал, что в ходе естественного отбора удалось сохраниться только тем индивидам и популяциям, которые в процессе развития стали получать удовольствие от удовлетворения не только чувственных желаний, но и более высоких стремлений — честолюбия, теоретического интереса, желания общего блага.

Таким способом обосновываются моральные принципы, понимаемые как продукт естественного отбора наиболее приспособленных видов. Как и утилитаризм, эволюционизм в этике эвдемонистичен: высшим этическим благом его представители считают максимум удовольствия для наибольшего числа людей. Парадоксальность попыток обосновать высшие нравственные принципы с помощью натуралистических аргументов, особенно тех, что опираются на тео-

рию естественного отбора, отметил В. С. Соловьев с присутствующим ему остроумием: «Человек произошел от обезьяны, поэтому будем любить человека»²⁵.

К эволюционизму тесно примыкают философские учения, представленные в XIX веке прежде всего Карлом Марксом (1818—1883) и Фридрихом Энгельсом (1820—1895). Хотя вышеназванные мыслители не ставили задачу создания новой этической теории, их влияние было очень сильным во всех областях духовной жизни, поэтому коснуться их воззрений необходимо для понимания общей картины духовного развития в XIX веке. Маркс ставил перед собой задачу возвысить историческую науку до уровня естествознания, которое рассматривал как образец строгой научности. В этом сказалась его общая позитивистская ориентация в философии и натуралистическая ориентация в трактовке проблем нравственности²⁶. Правда, в творчестве Маркса позитивистские мотивы под влиянием Гегеля приобрели несколько иное, по сравнению с позитивизмом Конта, звучание.

В своей материалистической философии истории Маркс, как и Конт, в качестве субъекта исторического развития, которое носит необходимый характер, подобный процессам природы, рассматривает общество в целом, но, в отличие от Конта, он видит определяющее начало социальной жизни не в развитии знания, а в экономических отношениях, составляющих конечные мотивы всякой человеческой деятельности. Именно экономика, по Марксу, составляет материальный базис общества, тогда как право, религия, философия и, конечно, этика представляют собой идеологическую надстройку, отражающую классовые интересы различных слоев общества. Мораль в этом отношении наиболее отчетливо защищает классовые интересы, а потому Маркс, унаследовав от Гегеля критическое отношение к морали, без смущения говорил, что мораль — это полицейский, пересаженный внутрь человека. «Маркс, — пишет русский философ Б. Вышеславцев, — возвел в принцип ту установку со-

²⁵ Соловьев В. С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В. С. Соч. : В 2 т. — Т. 2. — М., 1988. — С. 579.

²⁶ Гайденко П. П. Нравственная природа человека в европейской традиции XIX — XX веков. — С. 36.

знания, которая в XIX-м веке стала всеми молчаливо признаваться... Всякий буржуа практически был "экономическим материалистом" и еще продолжает им оставаться. Маркс обличает буржуазию не за то, что она ценит "экономический фундамент" и крепко верит в него, — а за то, что она лицемерит и проповедует "дух" и "духовность" для успокоения души. Довольно ханжества, говорит Маркс, скажем то, что все давно думали: все построено на экономическом фундаменте, на удовлетворении потребностей и на интересах...»²⁷ Этические воззрения Маркса свидетельствуют о невозможности уничтожить нравственное начало, составляющее природу человеческого существа: теоретически не признавая значимости морали, он то и дело морализирует, разоблачая эксплуатацию и обличая своих политических противников: поистине «морализирующий имморализм», как назвал это противоречие Вышеславцев.

Исторически возникновение морали было предопределено и опосредствовано разложением первобытной общины в процессе обособления хозяйственной жизни, социальной дифференциации, формирования социально-организационных структур государственного типа. Но дело не просто в разложении родовых связей. Потребность в особом регуляторе человеческих взаимоотношений была обусловлена и обособлением индивидов внутри рода. Собственно говоря, разложение рода и было предопределено его дифференциацией, взаимным обособлением его членов. Маркс дал описание этого процесса с экономической точки зрения: на место социально и хозяйственно однородной общины, основанной на кровном родстве, на общем владении и пользовании землей, общины, которая выступает как внутренне однородное целое, в которой «мы» осознается перед лицом всех иных, «чужих», приходит община, в которой общая собственность на землю сочетается с частным владением земледельца на дом и двор, с «парцеллярным хозяйством и частным присвоением плодов»²⁸.

²⁷ Вышеславцев В. П. Вечное в русской философии // Вышеславцев В. П. Этика преображенного эроса. — М., 1994. — С. 215.

²⁸ Маркс К. наброски ответа на письмо В. И. Засулич. Третий набросок // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 19. — С. 418—419.

В книге «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884) Энгельс доказывал, что право возникло в результате раскола общества на классы с противоположными экономическими интересами и само оно является средством для подавления угнетенного, эксплуатируемого класса²⁹. С установлением коммунистического бесклассового общества Маркс и Энгельс связывали прекращение существования права как общественного института.

Собственной трактовки решения вопроса о соотношении морали и права ни Маркс, ни Энгельс не дали, более того, в работе «Анти-Дюринг» высказывается мнение о внутренней противоречивости данного вопроса:

Если мы не сдвинулись с места уже в вопросе об истине и заблуждении, то еще хуже дело обстоит с добром и злом. Эта противоположность вращается исключительно в области относящейся к истории человечества, а здесь окончательные истины в последней инстанции рассыпаны как раз наиболее редко. Представления о добре и зле менялись часто от народа к народу³⁰.

В силу надстроечной природы соотношение морали и права будет напрямую зависеть от базисных, то есть экономических отношений в обществе.

Рассмотрим теперь последний из вариантов натурализма в этике XIX века — трактовку нравственности наиболее противоречивым и загадочным представителем философии жизни — Фридрихом Вильгельмом Ницше (1844—1900). Его воззрения на нормы поведения в обществе можно охарактеризовать как натуралистический биологизм. В работе молодого Ницше «Рождение трагедии из духа музыки», очаровавшей несколько поколений поэтов и философов, дионисийское начало, то есть в сущности воля в трактовке А. Шопенгауэра, противопоставляется аполлоновскому, то есть миру представления. Позднее Ницше испытал сильное влияние дарвинизма и позитивизма и в свете своих новых идей переосмыслил Шопенгауэра, перевернув его «ценностную шкалу», что коснулось прежде всего принципов этики. Этика Шопенгауэра, как и его философия, носит глубоко пессимистический характер. В ее основе лежит чувство сострада-

²⁹ Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 21. — С. 116.

³⁰ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — М., 1965. — С. 173.

ния, которое для Шопенгауэра есть высшая добродетель. Основным человеческим пороком Шопенгауэр считает эгоизм, порожденный началом индивидуализации и питаемый никогда не могущим быть удовлетворенным стремлением воли к получению удовольствий. Только отказ от влечений может, по Шопенгауэру, освободить человека от страданий вечно неудовлетворенной воли.

Ницше совершил «переоценку ценностей»: не отказ от воли, то есть от жизни как таковой, не стремление к вечному — сверхвременному, потустороннему — бытию, а радостное утверждение жизни со всеми ее страстями, которая есть единственная реальность, поскольку никакого потустороннего начала не существует, — вот к чему зовет Ницше, возвращаясь к эвдемонизму в этике. В морали сострадания он видит проявление рабской психологии, общей, по его убеждению, у Шопенгауэра с христианством. Христианскую этику ненасилия и любви к ближнему Ницше считает плодом рессантимента — мстительного чувства слабых и низких к сильным и благородным, носителям воли к жизни в ее высшей форме — воле к власти. Основные принципы Ницше, в последний период жизни претендовавшего на роль реформатора морали, — романтика силы, воинствующий атеизм и война против христианства, утверждение безграничного индивидуализма и относительности всех ценностей — как теоретических (истина), так и этических (добро). Абсолютной ценностью для Ницше является лишь сверхчеловек, освободившийся от рабской морали, и его воля к самоутверждению.

Если в первый период творчества проблема культурных ценностей интересовала Ницше главным образом с эстетической точки зрения, то во второй период основное свое внимание он сосредоточивает на анализе этических норм и оценок, их сущности и происхождении. В этот период вырабатывается специфический для философа стиль изложения: его книги отныне уже ничем не напоминают научные трактаты, это — композиционно и тематически оформленные собрания афоризмов.

«Нравственность, — пишет Ницше, — есть, ближайшим образом, средство предохранения общества от распада»³¹.

³¹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. — Т. 1. — М., 1998. — С. 318.

Прежде всего, должна появиться система принуждения, заставляющая индивида согласовывать свои личные мнения и интересы с общественными. Успешнее всего этот механизм действует, если принуждение принимает анонимную форму обычая, когда общественный авторитет утверждается исподволь через систему воспитания и обучения. В таком случае лояльность может стать «второй натурой», демонстрироваться добровольно и даже приносить удовольствие. Нравственность становится внутренним свойством и средством самоконтроля человеком своего поведения по мере совершенствования общественного организма.

Подобные рассуждения, казалось бы, должны наводить на мысль, что Ницше — сторонник утилитаризма. На самом деле его позиция не столь однозначна. Так, он говорит о «двойной предыстории»³² понятий добра и зла, развивая эту мысль в поздних сочинениях. В книге «По ту сторону добра и зла» он выдвигает учение о двух основных типах морали — «морали господ и морали рабов»³³. Во всех развитых цивилизациях они смешаны, элементы той и другой можно обнаружить буквально в одном и том же человеке. Но различать их, считает Ницше, необходимо. В морали господ, или аристократической морали, «добро» и «зло» эквивалентны понятиям «благородный» и «презренный» и относятся не столько к поступкам людей, сколько к самим людям, эти поступки совершающим. В рабской же морали смысл основных этических категорий зависит от того, что полезно, что служит поддержанию порядка в обществе, отстаивающем интересы слабых в духовном и физическом отношении индивидов. Такие качества, как сострадание, добросердечность и скромность, рассматриваются как добродетели, в то же время свойства, которые обнаруживают сильные и независимые индивиды, считаются опасными, а потому «злыми».

Данные идеи представлены и в книге «К генеалогии морали», где Ницше широко использует понятие мстительности. Высший тип человека, по его мнению, создает свои ценности от избытка жизненной силы. Слабые же и бессильные боятся таких людей, они стремятся обуздать и приручить их, подавить своей численностью, навязывая в ка-

³² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. — М., 1992. — С. 235.

³³ Там же. — С. 319.

честве абсолютных «стадные ценности». Разумеется, подобная мстительность открыто не признается и, возможно, даже не осознается «толпой» в качестве побудительного мотива, она действует, находя как прямые, так и окольные пути и косвенные выражения. Все это выводит на свет искушенный «психолог морали», каковым Ницше считает себя³⁴. А. Швейцеру принадлежит интересное замечание, что у Канта, как позже и у Ницше, этика по своему внутреннему существу есть самосовершенствование³⁵.

Ницше полагает, что идеал всеобщей, единой и абсолютной морали должен быть отброшен, так как он ведет жизнь к упадку, а человечество — к вырождению. Его место должна занять градация рангов, степеней различных типов морали. Пусть «стадо» остается приверженным своей системе ценностей, считает Ницше, при условии, что оно лишено права навязывать ее людям «высшего типа»³⁶.

Правовая доктрина Ницше ниспровергает значение позитивного права, философ называет его «производным от воли власти, ее рефлексом»³⁷, при этом стоит отметить предложенный им двойной стандарт для всех социальных норм. Таким образом, по теории Ницше, получается, что мораль — орудие слабых, а право — рефлекс сильных.

Заключение

Моральный идеал рассматривается как феномен, трансцендентный преходящему социальному опыту, утверждающий универсальные и абсолютные ценности, в то время как право с ходом времени все более рассматривается как «позитивное право».

Каждая из рассмотренных моральных программ (этико-нормативных систем) своеобразна, дает свой особый и вполне законченный ответ на вопрос о том, как преодолеть саморазорванность человеческого бытия, обнаруживающуюся в конфликте между нравственными обязанностями и стремлением к счастью. Программы эти не просто различны, но еще

³⁴ Ницше Ф. К генеалогии морали. — М., 1992. — С. 23.

³⁵ Швейцер А. Культура и этика. — М., 1971. — С. 182.

³⁶ Ницше Ф. К генеалогии морали. — С. 202.

³⁷ Ницше Ф. Воля к власти. — М., 1998. — С. 131.

и альтернативны, кроме того, список рассмотренных этико-правовых доктрин XIX века, безусловно, является неполным. В исследование были включены философы, чьи воззрения на соотношение морали и права оказали наибольшее влияние на дальнейшее развитие этической и юридической мысли.

Поскольку точкой отсчета морали является некое идеальное состояние, которое по определению бесконечно, неисчерпаемо совершенно, то она не может не находиться в отрицательном отношении к любому наличному состоянию, которое всегда конечно, ограничено. Потому мораль в ее конкретном выражении всегда имеет характер запретов. Позитивная формулировка в данном случае означала бы парадокс сосчитанной бесконечности.

Мораль есть нацеленность людей друг на друга, которая существует изначально, до каких-либо конкретных взаимоотношений между ними, и является условием возможности этих отношений. Не приходится сомневаться, что практический опыт сотрудничества детерминирует мораль, но без морали не мог бы состояться сам этот опыт сотрудничества, обычая и, собственно, права.

В. Л. АЛГАЙКИН

ОТНОШЕНИЯ ГОСУДАРСТВА И ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА В ТРАНСФОРМИРУЮЩЕМСЯ ОБЩЕСТВЕ

ГОСУДАРСТВО связано с бизнесом на многих уровнях. Оно само является работодателем и покупателем товаров. Оно эмиссирует деньги и выполняет множество других функций. Главное, что нас здесь интересует, — это отношение государства и бизнеса. Может возникнуть вопрос, а в чем, собственно, состоит надлежащая роль государства?

В настоящее время существуют две точки зрения на проблему взаимоотношений между бизнесом и государством, бизнесом и обществом в целом. Первая из них основывается на идеях Р. Нозика, высказанных им в книге «Анархия, государство и утопия», главной среди которых является идея справедливости как права свободного владения и распоряжения законно приобретенной собственностью. Она развивает классические буржуазно-индивидуалистические взгляды на невмешательство в дела бизнеса со стороны как государства, так и общества, считая, что бизнес, максимально используя предоставленную свободу, будет получать больше прибыли и тем самым приносить больше пользы обществу (в виде большего дохода держателей акций, повышения заработной платы наемным работникам, что увеличит благосостояние общества в целом, а также в виде благотворительности). Эта точка зрения поддерживается последователями неоконсерватизма, мощное наступление которого на идеологию общества наблюдалось в 80-е годы XX века.

Однако ныне более популярна вторая точка зрения. Ее представители утверждают, что бизнес является частью общественной структуры и в качестве общественного института

не только испытывает влияние со стороны общества и государства, но также должен регулироваться и контролироваться как «снизу», так и «сверху». Снизу — членами общества при помощи формирования общественного мнения по поводу оценки деятельности фирмы и качества ее продукции. Сверху — специальными государственными структурами.

С моральной точки зрения никакое государство не имеет права требовать — с помощью законодательства — выполнения того, что безнравственно. И настоящая его функция заключается не в законодательном установлении нравственности. Через свои суды оно разрешает споры. Через свою налоговую систему и программы социального обеспечения оно осуществляет перераспределение богатства и проявляет заботу о тех, кому рыночная система не предоставляет средств существования. Служа дополнением к экономической системе свободного предпринимательства, государство удовлетворяет моральную потребность общества.

Главная черта нравственного государства заключается в том, что оно действует справедливо. Оно должно обращаться со своими гражданами как с равными перед законом, обеспечивать условия, при которых они могут безопасно взаимодействовать, не допускать причинения большого вреда одним лицом или группой лиц любому другому лицу или группе лиц. Оно выполняет эти функции посредством своих законов и системы надзора за соблюдением законов.

Сверх этого главная моральная обязанность государства заключается в том, чтобы не причинять вред или не допускать причинения вреда кому бы то ни было из своих граждан. Эта обязанность строже и важнее, чем моральная обязанность обеспечивать благоденствие своих граждан. Первая — это требование справедливости, вторая — это требование благоденствия. Правительство не имеет права причинять вред своим гражданам. На нем лежит обязанность оказывать им помощь в пределах возможного. Первое — это императив, которым оно связано; второе — это задача, которую оно должно стараться выполнять. В результате оно не должно пытаться сопоставлять причиняемый кому-либо вред с выгодами, которые оно приносит другим, то есть оно не должно действовать таким образом, чтобы просто создавать наибольшее количество пользы в целом. Государство — это не отдельное лицо. Это слуга всех людей страны, которые

имеют по отношению к нему равные права и которые имеют право на то, чтобы государство не причиняло им вреда. Если принимаемые государством законы наносят вред или проявляют несправедливость к любому гражданину, эти законы не могут быть морально оправданы на основании утилитаристских концепций.

Государство обладает как моральным, так и юридическим правом осуществлять такие действия, на которые оно уполномочено Конституцией, с согласия большинства населения, при условии, что оно при этом не нарушает ничьи права. Практика применения принципа большинства ограничена принципом уважения прав меньшинства. Но в рамках этого ограничения принцип большинства может быть оправдан как обеспечивающий наибольший размер пользы для всех, даже и для какой-то части меньшинства, если учесть, что одна и та же группа людей не всегда по всем проблемам разделяет позицию меньшинства.

Государство морально не обязано вмешиваться во все действия людей и брать их при этом под защиту, но оно правомочно это делать в той мере, в какой ему это разрешено народом. Следовательно, законодательство, контролирующее различные аспекты бизнеса и предъявляющее ему те или иные требования, морально оправданно при том условии, что законы выражают волю народа и не нарушают права никого из граждан. В этом смысле законодательство представляет собой народный наказ бизнесу. Тенденция законодательства способствовать развитию все более свободного предпринимательства сама по себе не более и не менее моральна, чем тенденция законодательства способствовать продвижению к социализму. Обе эти тенденции морально оправданны при условии, что ни одна из них не нарушает права любого гражданина или не препятствует соблюдению норм справедливости. В данном случае трудно найти аргументы, которые доказали бы, что любая из этих тенденций морально предпочтительна. И этот вопрос является предметом долгих публичных споров.

Позиция государства по поводу того, контролировать ли деятельность субъектов предпринимательства или не контролировать, -- это вопрос, который должно решить общество. Подобные вопросы следует обсуждать всесторонне и открыто, хотя часто это не делается. Одна из трудностей в государ-

ственном управлении заключается в том, что зачастую решения принимаются ведомствами, обладающими узким кругозором. Они либо не стремятся предвидеть, либо неспособны предвидеть, как повлияют различные вводимые правила на тех, на деятельность которых они распространяются. Иногда это приводит к тому, что предприниматель бросает свою деятельность. Коль скоро такого рода моменты приобретают настолько негативный характер, что вынуждают людей бросать свой бизнес, должен существовать механизм, позволяющий государству и народу распознавать, какие законы и правила становятся контрпродуктивными, приносят отрицательные результаты. Наблюдавшаяся и наблюдающаяся в российском управлении тенденция формировать многочисленные надзорные административные организации привела к тому, что такие организации вводят правила, которые, как некоторые полагают, выходят далеко за пределы того, что первоначально имелось в виду. Контроль за этими организациями слаб, и поэтому они превращаются в самодовлеющие бюрократические ведомства.

К вопросам, заслуживающим обстоятельного изучения, относятся жалобы о неэффективном государственном регулировании, о пристрастном отношении чиновников регулирующих ведомств к отраслям, деятельность которых они регулируют, о практике перехода чиновников регулирующих ведомств на службу в ими же регулируемые отрасли и, наоборот, о чрезмерном регулировании. В той мере, в какой эти жалобы обоснованны, государство часто наносит ущерб некоторым из своих граждан или обращается с ними несправедливо и тем самым нарушает свою главную обязанность.

Логика проводимых в нашей стране преобразований говорит о том, что одних только рыночных форм недостаточно и в основу реформы должны быть положены принципы не только универсального свойства, но и учитывающие особенности хозяйственного строя в России, традиции, тип российского работника, психологические факторы и т. п. Необходимо искать на Западе не чудодейственные универсальные формы, а пригодные для нашей страны принципы решения проблемы. Природа человека везде одна. Но условия его бытия повсюду разные: историческая память, социальные, культурные, национальные традиции, сама окружающая человека действительность, в которой он должен жить и

действовать именно сейчас, сегодня, капитально разнятся. В российском государственном управлении, как правило, делают ставку на универсальную природу человека и общества. В результате реформы идут не в том направлении, ибо нельзя игнорировать особенности нашего прошлого и настоящего, которые отличают условия именно нашей, российской, жизни от условий в других странах и регионах мира, где функционирует рыночная экономика.

Недостаточно иметь просто свободную рыночную экономику. Подобная экономика — «фантом». Весь положительный опыт реформирования экономик зарубежных стран свидетельствует о том, что успех приходит туда, где рынок обслуживает национальные экономические системы.

Особенно силен национальный фактор в экономиках государств с емкими внутренними рынками. Экономически грамотный подход состоит не в том, чтобы ломать эти традиции в угоду универсальным рыночным законам, а в том, чтобы эти традиции сумели вписаться в современный рынок. Примером тому служит традиционная японская семья, отличающаяся консервативными феодальными устоями. Эту систему прекрасно описал американский исследователь Уильям Оучи, показав, как в условиях современного рынка традиционная японская семья нашла проявление в системах патернализма, продвижения по службе как управленческого решения. Сама японская экономика получила название «Japan Incorporated».

Другой пример — шведский социализм, имеющий корни в сельских религиозных самоуправляющихся общинах.

Национальные традиции не надо ни идеализировать, ни принижать, ни тем более игнорировать. Излишняя идеализация уводит нас к патриархальной утопии, которая, как к ней ни относиться, в цивилизации себя изжила. Преуменьшение же положительного содержания национальных традиций ведет к обществу не более развитому, но компрадорскому по своей сущности. Как видно из примера Японии, там не пошли ни по первому, ни по второму пути. Даже в самых архаичных традициях, противоречащих устоявшимся западным либеральным стандартам, там сумели найти рациональное, и это определило успех их развития.

Уместно вспомнить здесь нашу историю. Государственная экономика со времен Петра Великого основывалась на

крупных производствах, многие из которых создавались искусственно. Точно так же как и нынешние, те производства не отличались ни высоким качеством своей продукции, ни эффективностью и, естественно, проигрывали на международных рынках. Товары большей частью поставлялись для государственных нужд. Более того, как и в начале современных реформ, большинство тех производств или были государственными, или пользовались прямым покровительством со стороны правительственных учреждений. Предпринятые Екатериной II государственные реформы отнюдь не привели к отказу государства от поддержки этих отраслей и их повальному закрытию.

Также в годы, предшествовавшие Первой мировой войне, — годы, которые соответствовали наибольшему процветанию классического капитализма под знаком свободной, то есть частной, инициативы, — Россия являла собой редкий пример страны с сильно развитым государственным сектором хозяйства, что не мешало ее прямо-таки фантастически интенсивному экономическому развитию.

Особенность России в том, что она имеет свой достаточно емкий и в определенном смысле самодостаточный рынок. Именно поэтому политика протекционизма некоторых отраслей хозяйства у нас всегда являлась традиционной.

Так на каком же принципе должна строиться хозяйственная политика нашего государства? Думается, им должен стать принцип оптимальной поддержки. Собственно, она и есть первейшая обязанность государства перед своими гражданами, им должно оно давать преимущества, действовать для их в первую очередь пользы. Никакой ущерб тут — во имя идеологических и прочих принципов — недопустим. Оказывать активную помощь там, где это необходимо, избавляя при этом от мелочной и корыстной опеки; оказывать поддержку в том, что гражданину одному не под силу, а там, где под силу, — не ставить палки в колеса. Необходимо стремиться к сбалансированной реализации возможностей гражданина, объединения, государства, а не бросать производителя на произвол судьбы, равно как и не превращать его в винтик хозяйственной машины.

Было бы логичным рассмотреть такой тип хозяйствования, где бы сочетались положительные моменты и социалистической, и либеральной систем. Ясно, что простым сим-

биозом социализма с либерализмом тут не отделаешься, уж слишком они антагонистичны. Первый (система «альтруистическая»), — конечно, не на практике, в идеале — строится на распределении по труду, взаимовыручке, социальной безопасности и приоритете общественных интересов. Второй (система «эффективная») — на инициативе и риске, гибкой рыночной стратегии, личной ответственности и т. д.

Русский экономист Г. К. Гинс писал:

...человек руководствуется в своих отношениях к другим людям не только эгоизмом или альтруизмом, но и солидарностью, которая не может быть отнесена ни к эгоизму, потому что солидарность связывает нас с интересами других лиц, ни к альтруизму, потому что солидарность предполагает сознание взаимной пользы, а не только пользы других лиц. Поэтому, условно приняв в основу человеческого поведения солидарность, мы на этом психологическом основании можем построить и особую систему общежития. Назовем ее солидаризмом, и перед нами откроется особая система права и хозяйства¹.

В 30-е годы XX века теория интересов получила продолжение в идейных поисках зародившегося в эмиграции движения российских солидаристов, создавших в Югославии подобие научной школы:

Для нас не существует диалектического противопоставления индивидуума и коллектива; в плоскости этического смысла жизни для нас создается целостное мировоззрение, в котором национальному коллективу и этической, проникнутой национализмом личности одинаково находится свое место. И наряду с органическими процессами мы усматриваем в общественной и государственной жизни процессы сверхорганические — процессы духовные, этические и творческие и, следовательно, глубоко с личностью связанные. Вот почему мы стремимся выработать свою, российскую, систему национального и социального сотрудничества — российского национально-трудового солидаризма².

Либерализм превозносит личность, которая заключает в себе как силы добра, так и зла. И если действительно необходима свобода для проявления добрых качеств, присущих человеку, то необходима и власть для того, чтобы он не мог

¹ Гинс Г. К. Предприниматель. — М., 1992. — С. 211.

² Ранние идейные поиски российских солидаристов. — М., 1992. — С. 114.

проявлять свои злые качества. Индивидуальная свобода является хотя и существенным, но не единственным составным элементом нормального и законченного человеческого общежития. Человек, живущий в обществе и государстве, не может быть только частным человеком. Он должен быть и социальным, и публичным человеком, и государственным человеком.

Солидаристическое учение родилось как альтернативное индивидуалистическо-либеральной и коллективистско-социалистической доктринам развития общества.

Способно ли наше государство, деликатно вмешиваясь в экономическую жизнь, проводить политику оптимальной поддержки? Пока, очевидно, не способно. И не в силу чьей-либо злой воли, а за неимением твердых идейно-экономических убеждений. Государственным служащим, осуществляющим экономическую политику, сегодня необходимо более широкое мировоззрение. Современная реформа не придает должного значения выполнению государством культурно-экономических функций.

Культурно-экономические функции государства можно сравнить с просвещенным авторитаризмом в политике. Очень многое зависит от самого государственного аппарата, его способности оказывать воздействие на народное хозяйство, одновременно не подрывая основ рыночной экономики.

Следует отметить особую роль кооперации в солидаризации общества. Кооперация построена на принципе равенства артельщиков, на внутренней справедливости. Кооперация и по своему социальному характеру, и по экономическим своим задачам является началом, сдерживающим капиталистический эгоизм. Артель, кооператив в экономическом и правовом планах являются действительными хозяевами дела, но хозяевами на иной, отличной от капитализма, социальной основе.

Теперь немного о системах управления. В качестве наиболее распространенных систем управления производством на Западе используются системы, получившие условное обозначение «Х» и «У». В одном случае управление основывается на жесткой регламентации производства. В другом — на факторе «человеческих отношений».

Уильям Оучи, объяснив понятие национальной экономики, предложил третью систему — «Z», которую можно обозначить как опирающуюся на имеющиеся исторические

культурные традиции³. Эта система также является альтернативной чрезмерно индивидуалистическому управлению «Х» и слишком коллективистскому «У». Управление типа «Z» опровергает распространенную в последнее время в российской науке концепцию «экономического человека» (*homo economicus*), в которой рациональности индивида придается универсальное значение. На примере сравнения экономик Японии и США Оучи доказал, что успех в управлении зависит от более широкого подхода к человеческому фактору. Если бы в японском управлении к работникам подходили с мерками «экономического человека», принятыми в США или Западной Европе, едва ли такое управление имело бы успех. В том и ценность японского опыта, что там подошли к этой проблеме со своих собственных позиций. И японский опыт важен не с точки зрения конкретных подходов, которые следует перенимать другим странам, а с точки зрения принципов формирования управленческой политики.

Следует предположить, что система управления «Z» в России заимствует от своей японской прародительницы элементы пожизненного найма и систему продвижения по службе, которые вполне согласуются с российскими национальными традициями. Вместе с тем общая модель управления производством будет иметь в условиях России ряд важных особенностей. Это сочетание широкого участия созданных в недалеком прошлом советов трудовых коллективов в разработке стратегических производственных программ с достаточно жестким, единоличным управлением текущими хозяйственными делами со стороны дирекции предприятий.

Существует необходимость развития моральных стимулов российских работников. Наши предприниматели и государственные управленцы пришли в рынок непосредственно из марксистской политэкономии, поэтому словосочетание «духовная среда рынка», очевидно, покажется им нелепым. А между тем отечественные философы и экономисты мыслили только так: экономика, рынок — часть жизнедеятельности человека как духовного существа. Вспомним хотя бы работы С. Н. Булгакова⁴.

³ Оучи Уильям. Методы организации производства. — М., 1984.

⁴ Булгаков С. Н. Краткий очерк политической экономии. — М., 1906.

Булгаков формулирует и важнейшую, с его точки зрения, задачу, решение которой необходимо для ускорения хозяйственного развития России, — признание обществом развития производительных сил как общенародного дела, в котором заинтересована вся нация, освоение хозяйствующими субъектами своей деятельности как вида общественного служения и религиозного долга. Таким образом, речь идет о конвертации практической рациональности хозяйственного расчета в ценностную рациональность служения и долга, что являлось наиболее адекватным российской дореволюционной культуре путем нравственной легитимизации предпринимательства.

Если касаться основных причин тяжелого становления предпринимательского класса, то можно выделить следующие: предпринимательство рассматривается российским обществом как разрушительное явление для нравственности, культуры, социальности; этот новый вид деятельности не интегрирован в социокультурную систему.

Легитимизация новых видов хозяйственной и предпринимательской деятельности достигается различными путями и принимает разные формы.

Во-первых, это идеи, вводящие нетрадиционную успешную деятельность в контекст духовной жизни общества, подчеркивающие ее подчинение высшим нравственным и религиозным ценностям и принципам устройства самобытной цивилизации.

Во-вторых, легитимизации новых форм деятельности и интеграции модернизирующегося общества способствует их подчинение, хотя бы на уровне идеологии, принятым в обществе структурам идентичности. На микроуровне это может быть провозглашение новой хозяйственной роли и предпринимательского успеха делом семьи. На макроуровне такая легитимизация обычно связана с утверждением общезначимости, ценности для общества в целом и для государства какого-либо конкретного вида деятельности или современной хозяйственной активности вообще.

В-третьих, интеграция модернизирующегося общества и легитимизация нового предпринимательского класса основываются на устойчивой срединной культуре, в рамках которой происходит снятие антиномичных ценностных ориентаций, антагонистичных стереотипов и норм поведения,

экстремальных форм социальной деятельности. На уровне срединной культуры неприемлемы авантюризм, гипертрофированная достижительность, неразборчивость в средствах, демонстративная роскошь, равно как и полная пассивность, праздность, а также принятие нищеты как неизбежности. Мелкое и среднее предпринимательство обычно как раз и исповедует эти принципы, составляя и костяк среднего класса, и важный компонент социальной базы срединной культуры.

Таким образом, процесс развития рыночной реформы должен сопутствовать процессу развития духовных основ общества, без чего невозможна экономика, построенная на принципах гуманизма и справедливости. Все эти положения особенно актуальны потому, что Россия представляет ныне поле игры эгоистических интересов основной массы предпринимателей, вышедших из советской среды, и западных — не преминувших «половить рыбку в мутной воде». Если либерализм в Европе в ходе двадцатого столетия претерпел значительные перемены и от обеспечения личных свобод значительно продвинулся в области социальной политики, — в постсоветской России он обернулся безудержным эгоизмом. Либерализм и эгоистические устремления власти и личности сделались, к сожалению, сегодня у нас почти синонимами.

Вот почему сама идея свободы оказалась скомпрометированной. Свобода в обществе — следствие высокой социальной дисциплины, основанной на морали. Нельзя, расшатывая мораль, строить цивилизованный рынок. Общественный и экономический климат связаны по принципу сообщающихся сосудов.

Безнравственную практику в бизнесе можно ликвидировать, если причастные к ней люди желают ее изменить. Государственное регулирование и законодательство стало использоваться все чаще и чаще и теперь превратилось в излюбленное и обычно применяемое средство осуществления реформ. Возможными альтернативами этому процессу могут служить саморегулирование и самореформирование. Но если эти альтернативы не найдут своего применения, возрастающее государственное регулирование останется единственным направлением, по которому будет продолжать развиваться общественный наказ бизнесу.

В. Н. БЕРДНИКОВА

ОРГАНИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ СФЕРЫ КАК ОСОБАЯ ГРУППА ОРГАНИЗАЦИЙ

СУЩЕСТВУЮТ различные государственные, негосударственные, общественные, коммерческие, некоммерческие, международные, производственные, непроизводственные и другие образования, учреждения, предприятия или организации. Они проявляются в определенных организационных формах (министерство, департамент, комитет, управление, служба, отдел и др.), в характере специализированной деятельности (профсоюзная, финансовая, строительная, торговая, международная организация и т. д.).

Организация деятельности такого рода образований в социальной области приобретает особую значимость на современном этапе развития российской социальной сферы. Все организации, независимо от того, в какой сфере они действуют, сталкиваются с общими проблемами в области управления. На основе общих закономерностей выстраиваются конкретные методы управления, в зависимости от тех условий, в рамках которых они применяются. Организация социальной сферы — особая сфера деятельности, существенно отличающаяся от других видов деятельности. Имеются особые характеристики, которые требуют модификации общих принципов управления или изменения акцентов.

Управленческие проблемы находят свое отражение во всех предлагаемых для обсуждения концепциях и программах реформы социальной сферы в стране. Каковы особенности такого рода организаций, почему их выделяют в отдельную группу, и в чем состоит специфика их управления?

Организация проявляется как в выборе той или иной организационной формы, так и в обосновании организационной структуры, которая должна соответствовать данной организационной форме, характеру данной организации. Организационная форма и организационная структура являются

«зримыми предметами организации», имеющей определенную степень стабильности, статичности. Необходимо знать предметное значение целого ряда организационных методов, с помощью которых создаются такие организации или соответствующая организационная структура.

В смысле совокупности действий, позволяющих что-либо сделать, решить, упорядочить, систематизировать, подготовить, объединить, разъединить и т. п. для достижения целей, выполнения задач, организации социальной сферы отражают одну из главных функций управления, руководителя, администратора. Возможно рассматривать такие организации, как и любые другие, как подвижные организационные действия под влиянием условий, обстановки, ситуации, целей, задач.

Организация — устойчивая система совместно работающих индивидов на основе иерархии рангов и разделения труда для достижения общих целей.

В зависимости от выполняемых функций или целей организации классифицируют по различным направлениям. Интересующие нас организации являются поддерживающими, их цель — социализация индивидов для выполнения ими соответствующих ролей в организации и обществе. Поддержание, помощь в подборе методов клиенту для самостоятельного, по возможности, выхода из трудной жизненной ситуации. Этот тип включает в себя организации, непосредственно связанные с нормативной интеграцией общества, а также занимающиеся восстановлением, реабилитацией индивидов.

Социальная организация — разновидность социальной системы; целевая управляемая общность, имеющая иерархическую структуру. Социальная организация обладает определенной самостоятельностью и независимостью, а следовательно, и своими особыми интересами. Последние могут вступать в противоречие с интересами общества, других его организаций. Например, выплата пособий гражданам, которые в них особо не нуждаются, защита профсоюзами интересов малоквалифицированных, плохо работающих граждан перед предприятием. Такие организации опосредуют взаимодействие между обществом и его отдельными членами, входящими в данную организацию, то есть служат посредническим звеном в отношении общество — индивид. Социальные организации потенциально содержат в себе две тенден-

ции: одна — к стабильности, сохранению существующего организационного порядка; другая — к его изменению, модификации. Гибкость, подвижность структуры социальной организации характеризует такие ее свойства, как открытость и замкнутость. По данным признакам социальные организации подразделяются на открытые и закрытые. Для первых возможно и приемлемо влияние других систем и тесное с ними взаимодействие. Второй тип предполагает изолированность от внешнего воздействия, узость, корпоративность интересов¹.

Любой элемент, подсистема и система немислимы без организации. Она выступает как свойство, атрибут элементов, частей, систем, их функционирования, развития, совершенствования.

Результатом деятельности организаций социальной сферы является услуга, а это определяется особенностью взаимодействия таких организаций с потребителями их услуг. По Хазенфилду, люди для этих организаций есть «сырье», называемое клиент. Отличие в том, что это, так называемое, сырье может своими ответными действиями влиять на работу и/или участвовать в работе и быть «работником». Клиент (потребитель) вовлечен в процесс оказания услуг. Для организаций социальной сферы клиенты (потребители) являются частью внешней среды, и, следовательно, любое взаимодействие с клиентом (потребителем) есть контакт напрямую с внешней средой. Клиент — это активный элемент, он «отзывается» на получаемые услуги и тем самым непосредственно влияет на весь процесс работы с ним, он становится неотъемлемым участником этого процесса².

Такое взаимодействие, такая работа с клиентом выражается в многовариантности технологий, используемых в работе с ним, в той особой значимости этических ценностей и принципов. В этой связи можно рассмотреть цели организации, то, насколько они носят социальный характер. Ведь цели ставят люди, те, кто создают, составляют организацию, но насколько они понимают эти цели, в какой степени цели

¹ Социальная работа: Российский энциклопедический словарь / Под общ. ред. В. И. Жукова. — М.: Союз, 1997. — С. 149—150.

² См.: *Hasenfeld Y. Human Services as Human Organizations.* — London: Sage, 1992.

самой организации соответствуют целям самого менеджера? Что касается технологий и их применения, то социальные организации предпочитают применять методы, одобренные институциональной средой, но в то же время им приходится балансировать между эффективностью и моралью общества. Для них главное — соответствовать (не противоречить) политике, проводимой государством и его нормам права, регулировать деятельность такого рода организаций. Организации социальной сферы уязвимы и подвержены изменениям, связанным, помимо всего прочего, и с циклическими кризисами законности, они зависимы во многом от бюджетно-налоговой политики государства. Это очень хорошо прослеживается на примере России в последние годы. Профессиональные нормы определяют технологии и методы работы. Кроме того, организации социальной сферы — «предприниматели, дельцы морали» — не только вынуждены выбирать ту или иную из соперничающих моральных систем, но и вживаться в них, и это происходит путем влияния и изменения ценностей клиентов. Выполняемая работа — это не просто принятие тех или иных решений, но и моральная ответственность. Представители этих организаций определяют, кому, сколько и на каком основании выделять, оказывать социальную помощь. Это является одним из парадоксов организаций социальной сферы; отсюда и вопрос о том, где грань моральной ответственности тех людей, которые определяют социальную помощь. Получается, что сам результат работы, необходимость получения услуг, труда сотрудника организации социальной сферы определить очень сложно. В рамках этой области можно обозначить еще одно противоречие: все декларируемые ценности (все для человека, во имя его и т. п.) натываются на бюрократическую волокиту (например, ожидание в очереди)³.

Услуги, оказываемые в организациях, которые принадлежат к социальной сфере, — это социальные услуги. Поэтому, помимо непосредственного влияния на клиента (потребителя), имеют и воздействие на общество, а оно признает важность получения гражданами таких услуг и свою роль в их обеспечении обслуживанием (социальным обеспечением). Вполне обосновано в конституциях демокра-

³ Ibid. — P. 6.

тически и социально развитых стран признается право на социальное обеспечение.

Среди наиболее существенных признаков организаций социальной сферы, связанных с характером их деятельности и оказывающих влияние на процесс управления ими, специалисты отмечают:

— сложность определения качества и измерения результатов работы;

— потребность в тесной координации работы различных подразделений;

— высокую квалификацию сотрудников; имея специальные знания и опыт, руководствуясь в своей работе системой моральных норм и принимая решения при работе с клиентом, они стремятся к самостоятельности и проявляют лояльность;

— трудность координации работы и распределения полномочий и ответственности.

При этом следует учесть, что эти характеристики присущи организациям, существующим в других сферах. В этом смысле организации социальной сферы, может быть, и не являются абсолютно уникальными структурами. Однако особенность их состоит в том, что для них характерны все вышеперечисленные признаки вместе взятые, что в свою очередь приводит к более интенсивному их проявлению⁴.

К разряду противоречий можно отнести то, что социальная сфера способствует процветанию, оживлению, активизации деятельности индивидов, групп, общества и, одновременно, поощряет иждивенчество.

Если следовать Хазенфилду, то структура организаций социальной сферы линейная, а не иерархическая. Рассматривая организации социальной сферы, можно сказать, что существует подчинение начальников отделов руководителю организации, но если сравнивать с организациями других сфер деятельности, то данное подчинение не столь многоступенчатое, многоуровневое и взаимозависимое (см. приложения № 1 и № 3). Поэтому в какой-то степени ее можно причислить к линейной структуре.

⁴ Чубарова Т. В. Управление медицинскими учреждениями: методологические подходы и новые тенденции // Управление здравоохранением. — 2000. — № 1. — С. 8—15.

Если рассматривать саму деятельность работника организации социальной сферы, то его взаимоотношение с клиентом, получателем социальных услуг находится в центре, является ключевым для организации, а также представляется первичным двигателем, источником получения информации о клиенте.

Глубина взаимоотношений работника и получателя социальных услуг зависит от следующих условий:

— клиенты должны постоянно держать связь с организацией;

— методика вынуждает работника детально изучать жизнь клиента;

— межличностные отношения являются главным способом взаимодействия с клиентом;

— степень взаимодействия столь значительна, что они могут коренным образом повлиять на благосостояние клиента.

Следовательно, для таких организаций доверие есть наилучшая форма сотрудничества.

Еще одной особенностью организаций социальной сферы, свойственной, впрочем, не только им, является то, что, чем больше правил установлено в организации, тем больше возможностей у работника нарушить их, и при этом возникает трудность контроля за выполнением установленных правил.

Многообразие субъектов, объектов, и соответственно, форм деятельности — характерная особенность организаций социальной сферы. Существующее разнообразие организаций различных областей деятельности обладает своими специфическими моделями управления. В соответствии с государственным, частным, некоммерческим секторами, имеющими свои особенности управления, можно обозначить три типа управления организаций социальной сферы.

Особенности управления государственных организаций социальной сферы. Государство по своей сути заинтересовано в поддержании в обществе социальной стабильности. Главную роль в выполнении этой задачи, в развитии системы социальных организаций играет государство. Если вспомнить недавнюю нашу историю, времена существования Советского Союза, то следует признать, что именно они (государственные организации социальной сферы) осуществляли политику по поддержанию социальной стабильности в обществе.

Главная цель политики в области социальной сферы в советский период состояла в том, чтобы обеспечить равный доступ всех нуждающихся к оказанию помощи, услугам. Основными характеристиками сложившейся модели являлись:

- охват всего населения страны;
- предоставление полного набора услуг;
- отсутствие у населения ограниченного доступа к предоставляемым услугам;
- наличие целостной системы учреждений, их преемственность.

Услуги государственных организаций социальной сферы оказывались бесплатно, что являлось достижением прежней системы, но в тоже время породило не одно поколение иждивенцев.

Эта область деятельности поощряет выдвинутые политической государства групповые, коллективные ценности. В настоящее время стало модно перемещать акцент на индивидуалистические ценности. Однако основная масса населения, которому оказываются услуги, была воспитана на других, коллективистских ценностях, а эти люди не изменились и не изменятся. Учитывать новые ценности надо для работы с новым поколением, а большая его часть в социальных услугах не нуждается. Услуги населению оказываются либо бесплатно, либо за плату, которая обычно не превышает себестоимости услуг.

Для реализации такой государственной политики определена особая модель управления. Учреждения этой модели управления имеют свои особенности:

- подотчетны в своих действиях как законодательным и исполнительным органам власти, так и обществу в целом;
- осуществляют единообразный подход к клиентам, необходимость которого определяется концепцией равенства социальных прав, прописанных в Основном Законе страны;
- придерживаются на регулярной основе определенных процедур, технологий и методов работы, закрепленных соответствующими законами и иными нормативными актами;
- руководствуются в кадровой политике принципами государственной службы (порядок продвижения по служебной лестнице, установление заработной платы, определение уровней ответственности и полномочий); для них характерны унифицированная система, жесткое администрирование;

- не имеют механизма взаимодействия служб по передаче клиента другим службам;
- осуществляют освоение бюджетных средств;
- выполняют государственные задачи;
- далеко не всегда имеют профессиональный штат;
- осуществляют администрирование;
- обладают низкой квалификацией оказания услуг;
- имеют низкий уровень мотивации работников;
- характеризуются массовостью;
- характеризуются бюрократизацией.

Особенностью работников российских государственных организаций является нежелание контактировать с людьми (клиентами), незаинтересованность в информированности населения о перечне предоставляемых организацией услуг.

Очередной парадокс в управлении организациями социальной сферы государственного сектора заключается в том, что они должны обеспечивать унифицированный подход ко всем гражданам, с одной стороны, а с другой — удовлетворять индивидуализированные потребности клиента.

Особенностью деятельности организаций социальной сферы, а именно социальной работы, является гендерный аспект. Женщины преобладают в непосредственной (практической) деятельности. Мужчины же являются управленцами⁵. Но если взять для примера Россию, то на федеральном уровне социальной политикой, курированием социальной сферы до недавнего времени занималась в качестве вице-премьер Правительства РФ женщина — Г. Н. Карелова, в городе Москве социальные вопросы решает Первый заместитель Мэра в Правительстве Москвы, руководитель Комплекса социальной сферы Л. И. Швецова. То есть вся социальная сфера, все ее организации заполнены женщинами, а особенностью характера русской, российской женщины является ее жалость к немощным, сирым, убогим, нуждающимся и обездоленным, это есть ее этнопсихологическая особенность. Возможно, поэтому «сверху» поручается, а «снизу» подхватывается оказание хоть какой-то помощи всем нуждающимся, подчас даже без учета особой необходимости в ней, а отсюда — процветание иждивенчества, расширенный перечень категорий потребителей услуг. Как следствие,

⁵ См.: *Hasenfeld Y. Human Services as Human Organizations.* — P. 7.

введение такого термина как «освоение средств», а не их грамотное использование (финансовый менеджмент). Отсюда парадокс: самое главное для цели организации — это мерило успеха ее деятельности, все методы оценки результатов деятельности организации, то, насколько она достигла своей цели, а организации социальной сферы не имеют четкого, продуманного мерила эффективности.

Основная идея таких организаций заключается в том, что они решают определенные задачи, которые не могут быть решены в рамках организаций из других секторов. Государственный сектор — важнейшая, незаменимая область реализации особой системы социальных ценностей, присущих современному обществу. Задача состоит в том, чтобы, используя его специфику, выработать такие подходы к управлению государственными организациями, которые позволят этому сектору в современных условиях реализовать свой потенциал и возможности в достижении целей, которые ставит государство.

Особенности управления частных организаций социальной сферы. Новые, не свойственные прежней системе формы организаций появляются в на российском рынке. Это обусловлено формированием рыночных отношений, увеличением средств на обеспечение деятельности организаций социальной сферы в условиях увеличения запросов населения и невозможностью постоянно увеличивать объемы финансирования социальной сферы. Эти факторы явились причиной появления новых организаций и форм управления с особенностями, присущими организациям социальной сферы. В отличие от государственных организаций, в которых финансирование осуществлялось государством, частные организации финансируются учредителями (физическими и/или юридическими лицами). Помимо этого различия существуют у частных организаций социальной сферы свои особенности:

- управление ими имеет большую гибкость; менеджеры пользуются большей свободой в принятии решений, и процесс управления имеет более персонифицированный характер;
- принятие управленческого решения диктуется прежде всего экономическими параметрами, проявляется особая чувствительность к затратам (принцип взаимосвязи между доходами и расходами);
- задача организаций — получение прибыли;
- менеджмент.

Область деятельности таких организаций ограничена. Например, не во всех случаях возможно получение прибыли, и одна из таких областей — это уход за престарелыми, душевнобольными. Возможно получение прибыли в некоторых случаях, но немногочисленных, и тем более пока не в нашей стране. Если в результате внешних факторов, сложившейся ситуации на рынке частной организации невыгодно работать в определенной сфере, то она из нее уходит.

Все это позволяет частному сектору лучше удовлетворять запросы населения на более высоком технологическом уровне, обеспечивая высокое качество обслуживания. Они создаются прежде всего для извлечения прибыли, и в этом, видимо, нужно искать предел возможностей частного сектора в этой области.

Особенности управления некоммерческих организаций социальной сферы. Некоммерческие организации социальной сферы образуют так называемый «третий сектор». Они являются альтернативой государственным и частным организациям. В управлении такого рода организациями имеются свои особенности. В некоммерческих организациях приверженность ценностям, осуществляемым через государственный сектор, сочетается с гибкостью и эффективностью, которые считаются атрибутами рынка.

В числе принципиальных особенностей некоммерческих организаций — такие как:

- гибкость;
- возможность оказывать различные услуги;
- способность к инновациям;
- *advocacy*;
- участие работников таких организаций в делах общества, в решении его проблем;
- отсутствие профсоюзов;
- наличие бесплатной рабочей силы, добровольцев, волонтеров;
- функционирование на принципе добровольности;
- создание этих организаций учредителями для удовлетворения собственных, не всегда материальных потребностей;
- невмешательство государства или других структур в управление организацией;
- отсутствие цели получения прибыли.

Особенности некоммерческих организаций отражаются в формах управления ими, в частности в методах взаимодействия с государством и частным сектором, во взаимоотношениях между учредителями и управленческим персоналом, в организации труда добровольцев и т. д.

Некоммерческие организации не ставят своей целью извлечение прибыли и ее распределение между участниками. При ведении коммерческой деятельности, что в принципе им не запрещается, полученные доходы могут быть использованы исключительно в интересах развития организации и достижения ею поставленных уставных целей. Российское законодательство предусматривает, что при превышении доходов некоммерческой организации над ее расходами сумма превышения не подлежит распределению между ее членами (учредителями).

Следует отметить, что некоммерческие организации отличаются большим многообразием как в организационных формах, так и в масштабах их деятельности в различных странах.

Анализируя результаты работ некоммерческих организаций, можно сказать, что реально оказываемая адресная помощь осуществляется так называемыми низовыми общественными организациями социальной сферы. Это те организации, у которых существует так называемый фактор оправданной стихийности возникновения; концентрируя все имеющиеся ресурсы на конкретной проблеме определенной группы лиц, они решают ее. Более крупные и известные организации, имея статус общественных и относящихся к социальной сфере, занимаются коммерческой деятельностью, умело используя прибыль, но отнюдь не в интересах тех групп, для решения чьих проблем они были созданы.

Сама суть благотворительных организаций, а в основном реально функционирующие — только западные, нам чужда. Первые леди, жены мэров городов «у них» занимаются этим давно. Веяния моды теперь коснулись и нас, но насколько российские «первые леди» отождествляют себя с таким родом деятельности, это еще вопрос. Конечно, если углубится в историю, можно вспомнить, что находившиеся в затворничестве русские княжны занимались благотворительностью, но и ее Петр I в определенной мере запретил (период борь-

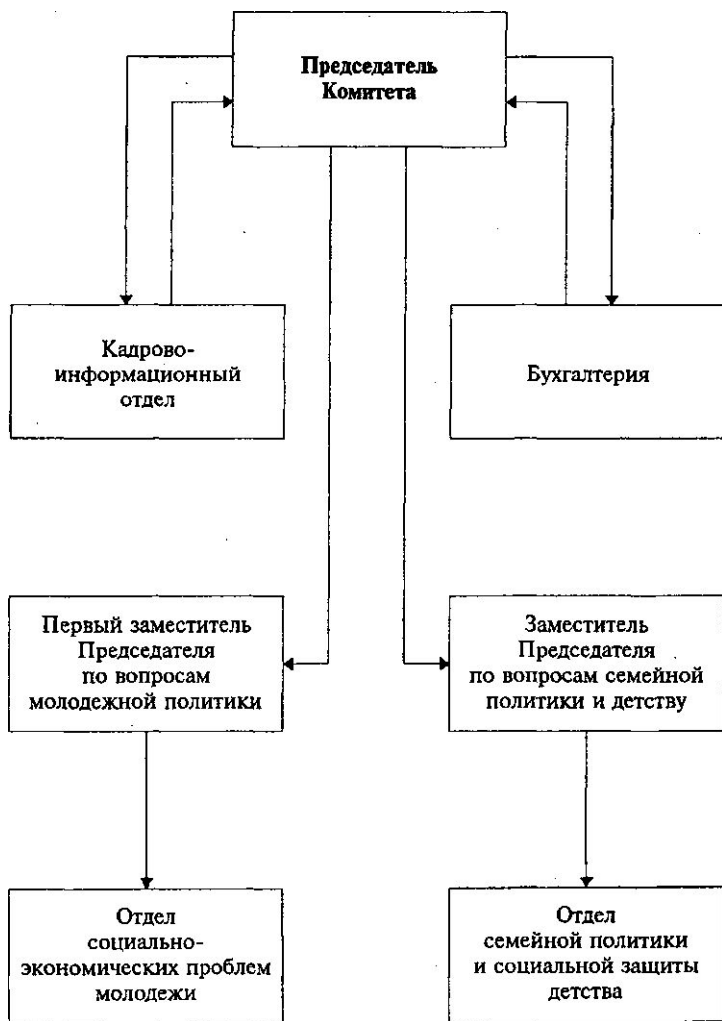
бы с профессиональным нищенством в истории России). Возрождение этого благотворительного движения начали царицы, которые были не русских кровей. Следовательно, если существует необходимость, то, перенимая зарубежный опыт, надо учитывать народные исторические традиции, но опыт внедрения их на русскую почву не дал ожидаемых плодов, получился «гибрид», от которого ожидали совершенно другого.

Проанализировав деятельность организаций социальной сферы различных секторов, приходим к вопросу: а существует ли вообще необходимость в некоммерческих организациях в социальной сфере? Может быть, пусть частные организации занимаются оказанием тех социальных услуг, за которые им готовы платить. Государственные — только теми, которыми не выгодно заниматься частным. Тогда будет достигнут определенный баланс, и не будет необходимости в некоей третьей форме организаций, которые на бумаге (в законе, уставе) декларируют одно, а на деле занимаются совершенно другим.

Или другой вариант: отсутствие частных организаций социальной сферы. Некоммерческие организации, имея льготное налогообложение (причем такое, чтобы в реальности было выгодно заниматься оказанием социальных услуг), используют свой инновационный потенциал для конкуренции с государственными организациями. Причем этот процесс должен стремиться к тому, чтобы некоммерческим организациям было выгодно брать на себя выполнение услуг (тот же уход за престарелыми и душевнобольными).

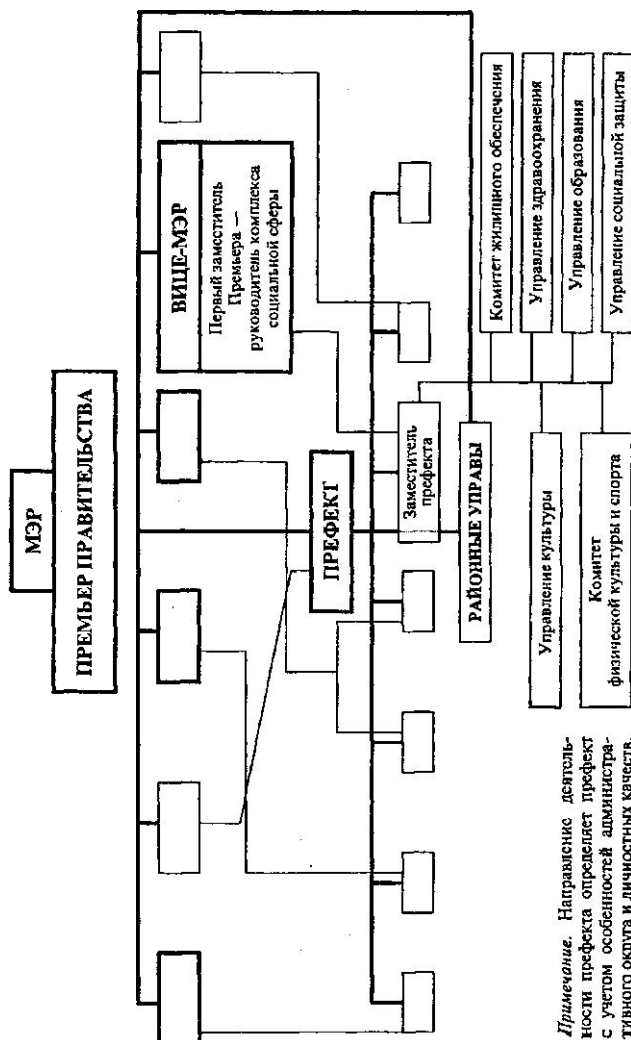
В заключение хотелось бы отметить сложности, которые возникают в использовании новых для нашего общества понятий, методов и технологий работы, в переносе зарубежных идей на российскую почву. Необходимо осознанно использовать то лучшее, что есть в этом опыте, с учетом исторических, социально-экономических и других особенностей России. Практика функционирования учреждений социальной сферы свидетельствует о том, что наибольший эффект в управлении ими дают проверенные на практике научные методы управления, которые берут все лучшее из опыта и государственного, и частного, и некоммерческого секторов.

Приложение № 1.

**Структура
Комитета по делам семьи и молодежи города Москвы**

Приложение № 2.

**Типовая структура управления
административным округом города Москвы
(социальное направление деятельности)**



Примечание. Направление деятельности prefecta определяет prefect с учетом особенностей административного округа и личностных качеств.

Приложение № 3.

Молодежный центр труда и занятости молодежи «Перспектива»



Структура отдела трудоустройства



Жизнь: биологическое, социальное, биосоциальное

Г. Г. ВАСИЛЬЕВ,
кандидат философских наук

БИОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ СОЦИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ

В ДОСТАТОЧНО развитом виде процессы управления при-
сущи всем биологическим системам и относятся к
числу наиболее существенных их свойств. С этим свя-
заны попытки дать определение жизни посредством понятий
управления и информации¹.

В данной работе характерные черты биологического управ-
ления рассматриваются с целью выявления истоков социаль-
ного управления в живой природе, а также для последую-
щего раскрытия вопроса о специфике процессов управления
в обществе.

Врожденное и приобретенное поведение животных

ПРИ РАССМОТРЕНИИ биологического управления под таким
углом зрения важное значение приобретает учет существен-
ных различий между двумя разновидностями приспособи-
тельного поведения животных: врожденного и приобретен-
ного, инстинктивного и связанного с прижизненно полу-
ченными навыками поведения. Врожденные и приобретен-
ные реакции, безусловные и условные рефлексы, инстинкт и
научение — все эти терминологические пары фиксируют

¹ См.: Шкловский И. С. Вселенная, жизнь, разум. — М., 1973. — С. 150—157; Ляпунов А. А. Об управляющих системах живой природы // О сущности жизни. — М., 1964. — С. 70.

принципиальное различие между двумя типами адаптивной активности живых систем. «Программы деятельности живых существ, — отмечает в связи с этим Э. С. Маркарян, — вырабатываются на основе сочетания двух видов информации — передаваемой генетически и приобретаемой в ходе индивидуальной жизни. На базе этих двух способов накопления опыта и формируется врожденное и приобретенное поведение. Реальное поведение животных осуществляется благодаря тому или иному сочетанию обеих форм программ»².

С диспозицией врожденного и приобретенного поведения, инстинкта и научения связаны и две относительно самостоятельные и вместе с тем взаимосвязанные формы информационного обеспечения активности животных.

Уже на самых ранних этапах биоэволюции внутри организмов посредством специального аппарата кодирования стала аккумулироваться информация о морфофизической структуре организмов и их видотипических реакциях. Одновременно начал формироваться генетический способ трансляции этой информации новым поколениям. Исследователями отмечается огромное значение врожденной генетической информации в жизнедеятельности животных. «Во врожденных компонентах поведения, — отмечает К. Э. Фабри, — хранится итог всего эволюционного пути, пройденного видом. Это квинтэссенция видового опыта, самое ценное, что приобретено в ходе филогенеза для выживания особи и продолжения рода»³.

В то же время происходило развитие тех информационных структур, которые ответственны за адекватность врожденных реакций конкретным условиям места и времени, а также выработку и использование прижизненно приобретаемых моделей поведения. Наиболее важным достижением на этом пути явилось возникновение психики и ее материального носителя — нервной системы. Психика возникает на определенном этапе биологической эволюции и в достаточно развитом виде присуща лишь высокоорганизованному животным, которые ведут активную подвижную жизнь в

² Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. — М., 1983. — С. 170.

³ Фабри К. Э. Основы зоопсихологии. — М., 2001. — С. 59.

сложно расчлененной среде. Началом же нового этапа в эволюции органического мира, согласно К. Э. Фабри, следует считать «появление животной формы жизни, ибо именно специфические условия жизнедеятельности животных породили необходимость качественно нового, активного отражения объективной действительности, способного регулировать усложнившееся отношения организма со средой»⁴. С появлением психики был совершен скачок от простейших форм отображения среды к чувствительности и на этой основе к использованию информации об окружающей среде и внутренних состояниях в виде ощущений и восприятий.

Психика животных в свою очередь проходит ряд ступеней развития. Решающая роль в этом процессе принадлежит адаптивной деятельности животных, связанной с использованием прижизненно приобретаемого опыта приспособления к среде. Что касается инстинктивных действий и врожденных двигательных координаций, то они, как полагает К. Э. Фабри, не могут служить пригодной основой для развития психики. Они, по его мнению, и не выполняют эту функцию, а ключевые раздражители, связанные с инстинктивными действиями,

не познаются, а узнаются врожденным образом, благодаря наличию врожденных пусковых механизмов, чтобы использоваться как ориентиры или — и того меньше — как «кнопки» пуска инстинктивных реакций. Здесь больше ничего нет, кроме, вероятно, положительной или отрицательной эмоциональной окраски ощущений от воспринимаемых стимулов и собственных движений.

Развитие же психики связано в основном с ненаследуемым адаптивным поведением, где в полной мере действуют процессы научения⁵.

До сих пор ведутся дискуссии о роли и характере связи врожденного и прижизненно приобретенного опыта. Н. Н. Данилова и А. Л. Крылова полагают, что в ходе биоэволюции соотношение врожденных и приобретенных реакций закономерно меняется. «В поведении беспозвоночных и низших животных врожденные формы деятельности преоб-

⁴ Там же. — С. 12.

⁵ Там же. — С. 94.

ладают над приобретенными, а у более развитых животных начинают доминировать индивидуально приобретенные формы поведения»⁶. Согласно К. Э. Фабри, можно говорить о примате инстинктивных действий «по отношению к нервной деятельности, сенсорике, психическому отражению» в жизнедеятельности организмов⁷. В то же время он отмечает, что в процессе эволюции в определенных ситуациях психика играет решающую адаптивную роль⁸. По мнению Ю. Б. Гиппенрейтор, инстинктивные действия, то есть генетически фиксируемые, наследуемые элементы поведения, воспроизводимые в каждой особи данного вида в относительно неизменной форме, составляют основу всех без исключения форм поведения животных⁹.

Но как бы в деталях ни решалась проблема роли и соотношения врожденного и приобретенного опыта в жизнедеятельности организмов, бесспорным остается общий вывод, согласно которому фундаментом биоэволюции являются врожденные, генетически наследуемые программы.

Основу поведения животных во всех сферах жизни... составляют наследственные видовые программы. Научение у них ограничивается приобретением индивидуального опыта, благодаря которому видовые программы приспособляются к конкретным условиям существования организмов¹⁰.

Что касается психики, то она, хотя и достигает весьма значительного развития у высших животных, все же как бы дополняет собой врожденное, наследственное программирование, формируясь и развиваясь на базе последнего.

Если для человека характерно не врожденное программирование, а основанное на научении, то, следовательно, и предпосылки социального управления в мире биоэволюции следует усматривать в тех формах деятельности животных, которые строятся на основе прижизненно приобретаемого опыта и передачи этого опыта внегенетическим путем.

⁶ Данилова Н. Н., Крылова А. Л. Физиология высшей нервной деятельности. — М., 1989. — С. 19.

⁷ Фабри К. Э. Основы зоопсихологии. — С. 62.

⁸ Там же. — С. 23.

⁹ Гиппенрейтор Ю. Б. Введение в общую психологию. — М., 1988. — С. 183.

¹⁰ Там же.

Накопленный современной наукой материал безусловно свидетельствует о наличии в мире живой природы элементов внегенетического поведения животных, которые существенным образом отличаются от инстинктивного программирования их деятельности. Истоки социального управления коренятся именно в этом роде деятельности, связанного с возникновением и развитием в биологическом мире средств фиксации, преобразования и передачи опыта, полученного в процессе индивидуального приспособления к среде.

Так как культурное программирование в жизни людей играет решающую роль (в сравнении с использованием врожденных программ), то в свете этого факта можно сказать, что возникновение первых форм такого управления у высших животных по сути означало появление элементов, отличающих биологический регулятивный механизм от самого себя. Здесь есть как бы тождество биологического регулятивного механизма с собой, но тождество диалектическое, конкретное, предполагающее отличие его от самого себя. И, следовательно, с возникновением внегенетически программируемой деятельности животных, существенно отличающейся от деятельности, направляемой врожденными видовыми программами, связаны наиболее глубокие истоки социального управления в мире живой природы.

Генетическая, нервная и стадно-биологическая память живых систем

Различие двух способов информационного обеспечения живых систем находит также выражение в организации в биологических системах памяти и обучения.

Память, как отмечалось ранее, представляет собой ключевой структурный элемент управляющих систем любой природы. Без наличия памяти невозможно формирование информационных моделей, предвещающих поведение животных. И тем самым оказывается неосуществимым планомерный характер поведения.

В живой природе память представляет сложное образование, предназначенное для хранения и использования полезной для биологических систем информации.

Процессы памяти ответственны не только за получение (фиксацию) информации, но и включают в себя и механизмы воспроизведения (извлечения) информации, благодаря чему обеспечивается доступ к использованию хранящейся информации¹¹.

Различают два основных вида памяти биологических систем: генетическую и нервную. Генетическая память предназначена для структурного самовоспроизведения живых систем. Она содержится в специфических материальных образованиях, прежде всего в нуклеиновых кислотах зародышевой клетки и «является своеобразным проектом, планом, вектором воспроизведения из зародышевой клетки взрослого организма, причем никакого другого, а именно этого, данного. Служить орудием живой системы для воспроизведения себе подобных — главная функция генетической информации»¹².

Нервная память предназначена для хранения информации о событиях внешнего мира и реакциях организма на эти события. Она обеспечивает также использование этой информации для построения текущего поведения организмов. Нервная память в свою очередь подразделяется на видовую и индивидуальную. В видовой памяти хранятся программы инстинктивных действий и их сочетаний. Они представляют собой итог, квинтэссенцию приспособительного опыта, накопленного определенным видом животных в ходе его эволюции. Материальным носителем видовой памяти являются не только нуклеиновые кислоты, но и нервная система организмов.

Содержание же индивидуальной памяти составляет прижизненно приобретаемый опыт отдельных организмов, полученный в ходе их приспособления к конкретным условиям среды обитания. Материальным органом индивидуальной памяти является нервная система и прежде всего ее высший отдел — головной мозг. Последний, как отмечает Ю. Г. Трошихина, «создается в эволюции в качестве дополнительного к генетическому аппарату: если видовой опыт накапливается, сохраняется и передается через хромосомный аппарат, то индивидуальный опыт накапливается, сохраняется и пере-

¹¹ Данилова Н. Н., Крылова А. Л. Физиология высшей нервной деятельности. — С. 151.

¹² Афанасьев В. Г. Мир живого. — М., 1986. — С. 166.

дается другим индивидам посредством работы мозга и связанных с ним эффекторов»¹³.

Помимо генетической и нервной памяти, исследователи выделяют еще один вид памяти живых систем — стадно-биологическую память. Ее субъектом (в отличие от вида или отдельной особи) является определенным образом организованная группа животных — стадо, а материальным носителем — традиция. Последнюю Ю. Г. Трошихина определяет «как сложившееся групповое поведение, возникшее в результате подражания и превратившееся в силу частых повторений в постоянное для данной группы поведение»¹⁴. По мнению Э. С. Маркаряна,

наряду с генетическими видовыми программами биоэволюция выработала и иную форму аккумуляции коллективного жизненного опыта. Мы имеем в виду способность высших животных осуществлять трансформацию индивидуального опыта в стадный и его передачу от поколения к поколению путем подражания. Это своего рода биологические традиции¹⁵.

Генетическая, нервная и стадная память являются ступенями эволюции биологической памяти. Согласно Ю. Г. Трошихиной, «в качестве низшей системы, хранящей информацию, можно рассматривать генетическую, а в качестве следующей (высшей) — нервную систему... В свою очередь нервная система как хранитель информации оказывается низшей по отношению к стадно-биологической и общественно-исторической системам хранения информации»¹⁶. Каждый качественно более высокий уровень организации биологической памяти обеспечивает и большую вариабельность и лабильность адаптивного поведения животных. При этом лимиты и ограничения, свойственные как индивидуальной, так и стадной памяти высших животных, связаны с тем, что основой, на которой происходит их формирование и развитие, является врожденная, генетически наследуемая память живых систем.

¹³ Трошихина Ю. Г. Филонтогенез функции памяти. — Л., 1978. — С. 24.

¹⁴ Там же. — С. 163.

¹⁵ Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. — С. 158.

¹⁶ Трошихина Ю. Г. Филонтогенез функции памяти. — С. 174.

Филогенетическое и онтогенетическое обучение животных. Подражание

КАЖДЫЙ вид биологической памяти предполагает наличие свойственного ей способа приращения полезной информации, то есть соответствующей формы обучения. В связи с этим различают филогенетическое (видовое) и онтогенетическое (индивидуальное) обучение.

В живой природе филогенетическое обучение осуществляется посредством естественного отбора особей с наиболее благоприятными для выживания мутационными изменениями. Последние фиксируются в генетическом коде, нервной системе и передаются по наследству. Филогенетический опыт образует врожденную, генетически наследуемую память животных. Программы, фиксируемые здесь, передаются новым поколениям в ходе размножения.

Онтогенетическое обучение живых систем осуществляется в ходе их индивидуального приспособления к среде. Его результатом является прижизненно приобретаемый опыт.

В мире живой природы слабо развиты способы передачи информации, полученной в ходе индивидуального приспособления к среде. По существу единственным средством фиксации внегенетической информации в форме доступной для других является само регулярно воспроизводимое поведение особи. Вследствие этого единственный канал передачи прижизненно полученной информации состоит в заимствовании соответствующих моделей поведения путем подражания. В результате ценный опыт, полученный в ходе индивидуального приспособления к среде, почти полностью теряется.

Так как в органическом мире в основе жизнедеятельности организмов лежат врожденные программы, образующие видовую память животных, то и генетическое наследование врожденных программ в ходе размножения оказывается здесь основным каналом передачи информации новым поколениям. Другим же способам передачи полезной информации в сравнении с генетическим каналом принадлежит подчиненная роль.

Специфичен способ обогащения содержания стадно-биологической памяти. Ее источником являются удачные приспособительные реакции и действия отдельных особей,

превращенные вследствие повторения, подражания и заимствования в достояние других особей и тем самым в стадный опыт. Современные исследования показывают, что в сообществе гоминоидных приматов приобретаемый опыт откладывается «уже не в форме “видового знания”, а в форме общественных традиций»¹⁷. От биологических механизмов хранения и передачи информации этот способ отличается тем, что здесь стадный опыт «записывается» не внутри организмов, а за его пределами, при помощи иных, по существу, надбиологических средств. В то время как биологический механизм уже исчерпал возможности своего развития, новый стоит у начала своей эволюции, представляя ту клеточку, из которой развились разнообразные способы социальной регуляции.

Способом фиксации внегенетической информации (то есть приобретаемой в ходе онтогенетического обучения) является само поведение особи, имеющее приспособительный характер и вследствие этого регулярно воспроизводимое в определенных ситуациях. А каналом, служащим для передачи индивидуального приспособительного опыта другим особям и тем самым превращения его в стадный опыт, является заимствование соответствующих образцов поведения путем подражания.

Появившаяся новая приспособительная деятельность направляется уже не врожденными программами, а опытом, зафиксированном в обычаях стада. Процесс этот протекает по следующей схеме: возникновение и закрепление приспособительного поведения отдельной особи в виде регулярно воспроизводимых действий в определенной ситуации; заимствование путем подражания индивидуального приобретенного опыта другими животными и тем самым превращения его сначала в групповой, а затем в стадный; использование стадного опыта живущими и рождающимися поколениями животных. Здесь хорошо видно, что новый механизм программирования неразрывно связан с новациями в самой приспособительной деятельности и отдельно от них сам по себе возникнуть не может.

В той или иной степени элементы внегенетического программирования обнаруживаются у высших приматов, в

¹⁷ Тих Н. А. Предыстория общества. — Л., 1970. — С. 300.

жизни которых они играют хотя и значительную, но все же второстепенную роль в сравнении с врожденно обусловленным поведением. Как полагают, ныне проживающие антропоиды, вследствие далеко зашедшей специализации, являются туиковой ветвью биоэволюции в смысле возможностей дальнейшего развития. В их жизнедеятельности намеки на высшее, с одной стороны, подверглись консервации, подавлению, с другой — превратились в необходимый элемент, полностью интегрированный в характерный для них биологический способ приспособления к среде.

Элементы внегенетического программирования в значительно более развитом виде были свойственны вымершим ископаемым человекообразным обезьянам — австралопитековым. Их *орудийная деятельность* направлялась посредством совокупности «стереотипных условнорефлекторных программ, автоматически запускаемых той ситуацией, в которой данная эмпирически найденная программа неоднократно приводила к достижению соответствующей конечной цели»¹⁸. Вероятно, с австралопитековых берет начало период перехода к социальному управлению, в ходе которого происходили структурные изменения и способы программирования, характерные для человека, в единстве с соответствующими формами жизнедеятельности, все более упрочивали свое положение.

Управление в надорганизменных живых системах

Социальное управление — это управление по своему существу надиндивидуальное. В связи с этим для выявления его предпосылок в живой природе важное значение имеет изучение механизмов управления в надорганизменных биологических системах: популяциях и сообществах животных.

Согласно И. И. Шмальгаузену, популяция является элементарной единицей эволюционного процесса. Она представляет собой совокупность особей определенного вида, связанных общностью происхождения и жизненных потреб-

¹⁸ Смирнов С. Н. Диалектика отражения и взаимодействия в эволюции материи. — М., 1974. — С. 156.

ностей, половыми связями и средствами размножения¹⁹. Способом бытия популяции является жизнедеятельность составляющих ее организмов.

Организмы образуют элементарный состав биологических надындивидуальных систем. Из их вещественной, энергетической, информационной активности складывается жизнь популяций. Соответственно и любой уровень биологического управления строится из отдельных организмов, осуществляющих информационную активность. В определенной взаимосвязи единицы элементарного состава образуют управляющие системы на уровне популяции и других сообществ животных.

Способы приспособления особей к среде, рассматриваемые с точки зрения их воздействия на жизнь популяции, выступают уже как связи между животными. Последние принимают форму как конкуренции, так и взаимной поддержки в ходе борьбы за выживание. Благодаря разнообразным связям жизнь популяции приобретает системный характер. Как полагает М. М. Камшилов, все разнообразие связей между организмами можно подразделить на две большие категории: на связи генеалогические, включающие отношения предков и потомков в пределах одного вида, и на связи экологические, объединяющие различные формы взаимодействия между особями различных видов. Каждая из названных связей в свою очередь включает в себя вещественный, энергетический и информационный аспекты²⁰. Информационные связи образуют систему управления популяциями, видами, сообществами животных. Последняя предполагает наличие: а) объекта управления, в качестве которого выступают сами надорганизменные биологические системы; б) подсистемы, осуществляющей функцию хранения, преобразования и передачи информации; в) каналов прямой и обратной связи.

Передача новым поколениям наследственной информации через зародышевую клетку (зиготу) и механизм клеточного деления выступает здесь в качестве канала прямой связи. Полезность транслируемой наследственной информации,

¹⁹ См.: Шпальгаузен И. И. Кибернетические вопросы биологии. — Новосибирск, 1968. — С. 189.

²⁰ См.: Камшилов М. М. Эволюция биосферы. — М., 1966. — С. 160.

ее соответствие условиям существования популяции обеспечивается и проверяется посредством ряда специфических процессов: активностью особей в онтогенезе, естественным отбором, размножением, мутациями. Названные процессы образуют канал обратной связи и одновременно являются системой преобразования наследственной генетической информации²¹.

Если прямая связь в процессах биологического управления находит выражение в передаче врожденной информации новым поколениям, то обратная связь и преобразование наследственной информации совпадают в едином процессе гибели и выживания животных в ходе их борьбы за существование. Преобразование наследственной информации в направлении большего приспособления популяции к среде обитания происходит через процессы индивидуального развития особей, естественного отбора из них наиболее жизнеспособных, размножения апробированных генотипов, мутагенеза. Менее приспособленные особи гибнут. Их численность уменьшается. Более приспособленные выживают и получают возможность размножения. Они и оставляют больше потомства. Тем самым происходит трансляция наследственной информации по каналу прямой связи и изменяется структура наследственной информации. Поскольку носителями видовой информации являются сами особи, то преобразование наследственного фонда информации, его улучшение выражается в элиминации особей с неперспективными генотипами, то есть сводится к физическому уничтожению неприспособленных особей и отбору из них наиболее жизнеспособных. Этот преобразователь с точки зрения более развитых способов переработки информации крайне неэффективен, ибо отсутствуют всякие иные пути внесения коррективов в видовые программы помимо размножения и естественного отбора.

²¹ Обратная связь, отмечает И. И. Шмальгаузен, «реализуется как форма активности отдельной особи в ее широких проявлениях. Средством обратной связи является именно жизнедеятельность особи. Каждая особь активна по-своему, и в этих индивидуальных качествах отражаются особенности ее наследственной основы и ее индивидуального развития» (*Шмальгаузен И. И. Кибернетические вопросы биологии.* — С. 24).

Выше дана характеристика основного контура биологического управления, связанного с использованием врожденной наследственной информации, хранимой в нуклеиновых кислотах и частично в нервной системе. На более высоких ступенях эволюции над этим контуром надстраивается и подключается к нему механизм регулирования, связанный с использованием психики и нервной системы животных. Основной контур биологического управления существенно модифицируется подключением к нему нейropsychического способа получения, преобразования и использования информации. Значение психики заключается в том, что она повышает общую пластичность приспособления животных, которые приобретают способность «отвечать на изменения окружающей среды быстрым изменением своего поведения, а не изменением своей организации, требующим значительного времени»²². Сами по себе приобретаемые в онтогенезе и опосредуемые психикой адаптивные реакции и действия не наследуются. Однако они генетически фиксированы, а способность к ним имеет наследственный характер. В ходе эволюции происходит развитие способностей животных к научению. Изучение этого аспекта их жизнедеятельности позволяет судить о высоте психической организации определенного вида животных.

Эволюция живой природы не исчерпывается изменением отдельных популяций. Она находит продолжение в эволюции вида. Здесь уже имеет место межгрупповое соревнование. На этом уровне организации жизни происходит отбор преуспевающих популяций. Тем самым подвергается проверке на жизнеспособность не просто отдельная особь, а популяция в целом, как единое системное образование. Вследствие этого в поле действия группового отбора оказываются также разнообразные связи (в том числе информационные) между особями внутри популяции, так как они тоже влияют на исход борьбы за существование с другими группами. Это в свою очередь обуславливает развитие надорганизменных систем биологической регуляции.

²² Трошихина Ю. Г. Филонтогенез функции памяти. — С. 22.

Два типа управления общественной жизнью животных

Выше отмечалось, что аккумуляция и хранение информации на внутриорганизменном уровне, врожденные и генетически воспроизводимые информационные структуры, генетический способ трансляции основного массива биологической информации новым поколениям выражают собой фундаментальные особенности биологического управления. С ними связаны лимиты и ограничения управления в живой природе и обусловленность его возможностей наследственными свойствами физической организации животных.

Вместе с тем в ходе развития животного мира в рамках биологического способа регуляции, то есть на основе врожденных, внутриорганизменных информационных структур сформировались два основных типа программирования функционирования и развития живых систем, существенно отличающихся друг от друга. Названные типы представляют собой последовательно сменяемые в ходе развития органического мира формы биологического управления. В то же время есть основания рассматривать их в качестве двух направлений биоэволюции: тупиковой и прогрессивной.

И первый, и второй тип регуляции предполагают наличие как врожденных, так и приобретенных способов поведения, использование как филогенетического (видового), так и онтогенетического (индивидуального) опыта. И в первом, и во втором случае основой, фундаментом процессов управления являются врожденные, генетически воспроизводимые информационные структуры. В то же время между названными типами регуляции имеются существенные различия. Первый тип, получивший развитие на ранних этапах эволюции животного мира, характеризуется доминированием врожденных, наследственных форм поведения и, следовательно, программ действий и реакций зафиксированных в видовой памяти. Приспособительные действия, связанные с научением и индивидуальным опытом, получают здесь незначительное развитие. При таком способе регуляции в адаптивном поведении животных используется в основном потенциал врожденного программирования. Индивидуальный опыт в этом случае играет незначительную роль и служит для коррекции врожденных реакций применительно к наличной ситуации.

При втором типе биологической регуляции на основе врожденных информационных структур значительное развитие получают также способы адаптации к изменяющимся условиям среды, базирующиеся на использовании прижизненно приобретаемого каждой особью опыта. Индивидуальному опыту, полученному в ходе приспособления к среде, психической деятельности животных здесь принадлежит весьма существенная роль. В рамках данного типа приспособительного поведения врожденными могут быть не сами действия, а лишь способности к ним, что компенсируется значительно более развитой нервной системой, предполагающей наличие головного мозга, и, соответственно, более высокой психической организацией. У низших животных, отмечает Л. С. Выготский, «доминирующей, преобладающей, формой поведения остается инстинкт. У высших животных, наоборот, обнаруживается сдвиг в сторону преобладания условных рефлексов в общей системе реакций»²³. Согласно К. Э. Фабри, «отсутствие игры у насекомых и ее наличие у высших позвоночных указывают на знаменательное различие между этими группами животных и свидетельствуют о перевесе наследуемых форм поведения у первых и индивидуально приобретенного опыта у вторых»²⁴. Существенное повышение роли прижизненно приобретаемого опыта, прогресс в психической организации способствуют развитию варибельности и лабильности поведения животных, более быстрым и адекватным ответам на возмущающие воздействия среды без изменения их физической организации.

Вторая форма развития органического мира возникает значительно позднее, чем первая. Некоторые исследователи полагают, что ее можно рассматривать в качестве относительно самостоятельного направления эволюции, существенно отличающегося от того, которое характеризуется безраздельным господством в адаптивном поведении животных врожденных инстинктивных действий. «Совершенствование нервной цепочки у насекомых и ракообразных, — отмечает в связи с этим С. А. Саркисов, — явилось одним из на-

²³ Выготский Л. С., Лурия А. Р. Этюды по истории поведения. — М., 1993. — С. 25.

²⁴ Фабри К. Э. Основы зоопсихологии. — С. 130.

правлений в развитии животного мира. Другим направлением оказалась постепенная концентрация нервных элементов, обусловившая возникновение единого органа — нервной трубки с утолщением на ее верхнем конце. По этому принципу построены спинной и головной мозг всех позвоночных, начиная от рыб, земноводных, пресмыкающихся и кончая млекопитающими, включая человека. Если узловая нервная система является субстратом инстинктивных, то есть врожденных целесообразных реакций, то трубчатая нервная система, с ее бурно развивающимся головным мозгом, открыла дорогу для увеличения роли индивидуального опыта позвоночных»²⁵. На наличие развилки в эволюции нервной системы животных обращают внимание и другие ученые²⁶.

Обозначенные выше направления эволюции и, соответственно, две специфические формы биологической регуляции нашли яркое выражение в двух типах управления общественной жизнью животных. Так, в организации управления сообществами насекомых эволюция пошла по пути использования потенциала врожденного, инстинктивного программирования. При этом оказались слаборазвитыми способности к научению и использованию прижизненно полученной информации. Пчеле, к примеру, не нужно учиться летать в отличие от птиц. Ритм, регулирующий движение крыльев, запрограммирован наследственно и появляется каждый раз в готовом виде одновременно с появлением на свет самого насекомого. Это обстоятельство отразилось на организации и свойствах нервной системы насекомых. «В ригидной, в основном генетически детерминированной нервной системе насекомых, — пишет Й. Хамори, — доминируют наследственно обусловленные поведенческие особенности. ... У таких высокоразвитых общественных форм, как пчелы и муравьи, поведение характеризуется готовностью к слепому выполнению заранее разработанных программ с чрезвычайной целеустремленностью. Практически нет возможности для приспособления, отклонения от заранее запрограммиро-

²⁵ Саркисов С. А. Мозг человека // Структура и форма материи. — М., 1967. — С. 581.

²⁶ См.: Хамори Й. Долгий путь к мозгу человека. — М., 1985. — С. 25.

ванного инстинкта»²⁷. При наличии такой нервной системы «способность животных к обучению очень ограничена»²⁸. Любопытно, что в пересчете на вес тела у пчелы по меньшей мере в десять раз больше нервных клеток чем у человека. И тем не менее «в случае насекомых развитие нервной системы дало чрезвычайно своеобразный, ...но все же тупиковый результат»²⁹.

Другое направление развития информационных структур в живой природе связано с позвоночными и особенно яркое выражение нашло у приматов. В управлении стадной жизнью обезьян весьма существенная роль принадлежит прижизненно приобретаемому индивидуальному опыту. Благодаря этому оказываются значительно более развитыми психическая организация этих животных, их способности к научению, а также формы фиксации и передачи индивидуального опыта. В сообществах приматов стадный опыт начинает уже откладываться и храниться в виде традиций и усваиваться новыми поколениями посредством подражания. Это ведет к формированию нового специфического контура управления, существенно отличающегося как от генетического, так и нейропсихического способов программирования жизнедеятельности животных.

С точки зрения магистрального направления биоэволюции первый путь оказался тупиковым. Второй — привел к человеку, а тем самым к специфически социальным (культурным) способам регуляции общественной жизни.

Итак, подведем итоги.

1. К фундаментальным свойствам биорегуляции относятся следующие: 1) основной массив необходимой для управления информация накапливается и хранится внутри организмов на молекулярном уровне; 2) структуры, ответственные за хранение и использование информации, являются врожденными, вследствие этого их воссоздание носит характер генетического воспроизведения; 3) генетическое наследование является основным способом трансляции биологической информации последующим поколениям; 4) существенная перестройка наследственного фонда информации

²⁷ Там же. — С. 27.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

сопровождается изменениями физической организации живых систем; 5) психика как специфический способ обеспечения информационной активности животных возникает в порядке дополнения к генетически воспроизводимым информационным структурам.

В биоэволюции, таким образом, сформировались две основные специализированные информационные структуры, ответственные за осуществление функций управления. В силу этого регулятивный механизм биологических систем включает в себя по меньшей мере два основных способа регуляции и соответственно контура управления. Первый находит выражение в наследственно-врожденном программировании их жизнедеятельности. Второй как бы надстраивается над первым. Он ответствен за коррекцию наследственного программирования в конкретных обстоятельствах и применение прижизненно приобретенной информации и связан с нервно-психической деятельностью животных. Во взаимосвязи они образуют единый регулятивный механизм биологических систем.

2. Возможности и особенности биологической регуляции в решающей степени детерминированы накоплением и хранением основного массива информации на внутриорганизменном уровне посредством врожденно-наследственных структур и свойств организмов. Лимиты и ограничения биологической регуляции положены именно тем, что фундаментом, на основе которого происходит развитие различных видов информационной активности животных, включая и их нейропсихическую деятельность, являются генетически воспроизводимые структуры. В рамках такой системы информационного обеспечения оказываются слабо развитыми способы трансляции прижизненно полученного опыта новым поколениям, исключена возможность осознания информации, существенный прогресс в биорегуляции неразрывно связан с изменением и развитием физической организации животных.

3. На высших ступенях биоэволюции значительного развития достигают подражательная деятельность животных и хранение биологически полезной информации в виде традиций. В этой связи может идти речь о стадно-биологической памяти, возникающей у антропоидов в результате превращения индивидуального опыта в групповой и фиксируемой

посредством постоянно воспроизводимого адаптивного поведения высших животных. Подражательная деятельность и традиции появляются и развиваются в рамках биологического сообщества и полностью интегрированы в жизнедеятельность последнего. В то же время их следует рассматривать в качестве зародышей или, другими словами, биологических предпосылок принципиально иного типа управления, многообразные формы которого получают значительное развитие лишь в социокультурных сообществах.

Л. А. ЦЫРЕНОВА,
кандидат философских наук

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ сознание — понятие, прочно вошедшее в последние десятилетия в научный обиход. Возникнув как заимствованный термин из биологии и экологической философии, оно стало неотъемлемой частью современной духовной жизни. И все же, несмотря на этот факт, многие моменты, касающиеся как теоретической разработки нового мировоззрения и основанной на нем этики взаимоотношений с окружающей средой, так и самой экологической практики, по-прежнему остаются не проясненными. Одним из таких требующих решения вопросов, на мой взгляд, является вопрос о том, как возможно экологическое сознание в качестве обыденного сознания людей, живущих повседневной жизнью? Какие философские основания мы можем сегодня предложить для обоснования этой возможности?

Смысл экологически ориентированного сознания достаточно ясен и прост. Экологический кризис поставил современное человечество перед необходимостью выбора альтернативного пути развития, предполагающего коренные преобразования в мировоззрении, политике, экономике. Человечество должно отказаться от прежних догм, навязанных логикой индустриального образа жизни и нашедших свое прибежище в классической философии Запада, рассматривающей человека как покорителя и господина природы. Как показывает история, любые победы человечества в его войне против природы ничтожны в сравнении с ее могуществом. Сегодня, однако, границы человеческого мира раздвинулись до планетарных масштабов. Человек и его материальная культура достигли макрогеологического значения, они существуют как тотальность, охватывающая огромные про-

странства земной поверхности, так же отчетливо просматривающиеся из космоса, как и океаны. В будущем мы, возможно, столкнемся с океанами человечества, расплывающимися по земной коре, подобно раскаленной лаве и захватывающей все новые пространства. Экспансия ненасытного в удовлетворении своих материальных потребностей человечества ведет нас в тупик, из которого нет иного выхода, кроме признания и взаимного уважения мощи человечества и природы, понимания их зависимости друг от друга. Поэтому человечеству нужна новая философия, которая в противовес прежнему, *антропоцентристскому*, пониманию роли окружающей среды в человеческой жизни, выражала бы позицию *экоцентризма*, лишаящего человека привилегированного положения и провозглашающего приоритет *неинструментального* отношения к природе.

Существующие сегодня разновидности экологической философии — академическая экологическая этика, глубинная экология, экофеминизм, неокommунитаризм и другие — по-разному обосновывают этот радикальный взгляд. Но в том, что касается фундаментального основания экологических требований, их позиции, как мне кажется, сходятся. Экоцентризм требует от нас признания такого понимания природы, которое совершенно исключало бы ее инструментальную трактовку. Это должно означать, что природа, будучи целостностью, обеспечивающей равновесие органических и неорганических элементов включенных в нее экосистем, обладает собственной, не зависящей от человеческих интересов и предпочтений, объективной «внутренней» ценностью и «собственным правом». Признание этого взгляда влечет за собой такие отношения с природой, которые позволят интегрировать человека в более широкую общность, выходящую за пределы человеческого сообщества. По словам идейного вдохновителя исследователей и активистов экологического движения Олдо Леопольда, на смену «человеку-завоевателю» должен прийти «человек — гражданин биотического сообщества Земли». Такое положение, по мнению Леопольда, является не только нравственным требованием времени, но «эволюционной возможностью и экологической необходимостью»¹.

¹ Leopold O. The Land Ethic // A Sand County Almanac. — New York, 1970. — P. 238.

В своем крайнем выражении эгоцентризм противостоит современному проекту мирового конструирования, модернизации и планетарной мобилизации, находящему свое реальное воплощение в движении к единому мировому рынку, единой индустриальной цивилизации не только в качестве идеологической оппозиции, но и в качестве проекта немедленного переустройства мира. «Нет времени на раздумья!» — так, по мнению радикальных защитников природы, формулируется один из центральных императивов нашего времени. В наиболее ясной и отчетливой форме эта оппозиция была озвучена Эдвардом Голдсмитом, редактором влиятельного британского журнала «The Ecologist»: «этика бесконечной экспансии техносферы является в действительности не более чем этикой разрушения биосферы»². Проект трансформации и экспансии техносферы основывается на том, что Голдсмит называет «мировым взглядом модернизма», «великим заблуждением», выдвигающим на первый план значение природы как источника экономического процветания, становящегося продуктивным благодаря науке, технике и промышленности, в ущерб культурному развитию человечества. Великое заблуждение ведет к созданию технически суррогатного мира, расходящегося с человеческой природой и истинными человеческими потребностями: «Поскольку экономическое развитие продолжается, человек осужден жить в мире, к которому он менее всего приспособлен биологически, социально, экологически и когнитивно, а также эстетически и духовно»³. Однако, согласно Голдсмиту, мы как вид вновь можем приспособиться и осуществить предназначенную нам природой роль в иерархии матери-земли Геи как обычные члены сообщества жизни. Наши истинные интересы едины с интересами Геи. «Игнорирование этой вечной истины является фундаментальным пороком мирового взгляда модернизма»⁴. Чтобы вернуться на Путь гражданства Земли, мы должны снова — это радикальное требование Голдсмита — начать жить как туземцы в эндемическом обществе. К сожалению, описывая новый мир, он ничего не говорит о том,

² Goldsmith E. *Toward a Biospheric Ethic* // *The Ecologist*. — 1989. — Vol. 19. — No 2. — P. 74.

³ *Ibid.* — P. 183.

⁴ *Ibid.* — P. 168.

как нам уничтожить техносферу и расселить по общинам более чем шесть миллиардов человек.

Голдсмит отнюдь не оригинален и далеко не одинок в своем призыве к возврату к до-индустриальному образу жизни и форме взаимоотношений с окружающей средой. Подобные призывы довольно громко раздавались в 70-е годы XX века среди участников так называемого «альтернативного движения» в Европе, в рамках которого бытовали самые разные направления — «неоромантизм», «неорурализм», «коммунитаризм». Это движение было довольно аморфным в организационном и идейном плане и не имело единой концепции. Вместе с тем объединяющим началом в нем служила жесткая критика централизованной крупной индустрии, технологии, государства и рыночной экономики. Его существенной особенностью также было то, что оно имело достаточно отчетливую социально-экологическую направленность, выражавшуюся во всевозможных экологических идеях, — например, в стремлении к автономии во всем: к электроснабжению от ветряной мельницы, овощам со своего огорода, к самообеспечению собственным трудом и т. п.

На критике индустриального общества основывался также «экосоциализм» Андре Горца, называющего причиной глобального кризиса экономико-центричную систему капитализма и ее порождение — целиком искусственного «экономического человека». Предлагаемый им выход из кризиса базировался на коммунитарной реформации, в ходе которой должна была возникнуть новая, пострыночная, культуроцентричная цивилизация, провозглашающая этику экологизма, или этику жителя, кровно связанного с окружающей средой и заинтересованного в ее защите.

Стремление к переустройству мира, выраженное в этих и подобных им экологических проектах, кажется, однако, безнадежно утопичным на фоне продолжающегося экономического роста. Знаменитая экологическая платформа Арне Нейса и его сподвижника Джорджа Сешсенса⁵ гораздо менее выразительно говорит об экологической альтернативе дальнейшему разведанию земной поверхности техносферой. Но она предусматривает изменения в политике, которые «повлияют

⁵ Devall B. Simple in Means, Rich in Ends: Practising Deep Ecology. — London, 1990. — P. 14.

на базовые экономические, технологические и идеологические структуры. Результатом этого процесса явится глубоко отличное от настоящего состояние дел». Первые пять шагов этой платформы⁶, несмотря на их намеренную неясность, очевидно, предполагают, что эти глубокие изменения перевернули бы тенденцию к дальнейшей модернизации, индустриализации и урбанизации. Требование «существенного» снижения численности населения выражает не столько фундаментальную оппозицию дальнейшей экспансии техносферы, сколько является своеобразной мольбой о сокращении человечества и его материальной культуры. Последователь Арне Нейса и один из отцов-основателей движения глубинной экологии Билл Дивал более реалистичен, чем Голдсмит, предостерегая от чрезмерно радикальных предложений:

Пусть у нас не будет заблуждений относительно нашей ситуации. Чрезмерная численность населения с необходимостью обусловлена тем, что большая часть людей живет в крупных городах⁷.

Основная забота глубинной экологии — защита природы от эксцессивного вмешательства в нее человека, сознательное воссоединение человека с природой. Это предполагает радикальную критику антропоцентризма и нацелено против одного из самых важных понятий западной философии и

⁶ «1. Процветание человека и всех других форм жизни на Земле имеет внутреннюю ценность. Ценность не-человеческих форм жизни не зависит от той пользы, которую они могут приносить в соответствии с узко человеческими целями.

2. Богатство и разнообразие форм жизни ценны сами и по себе и участвуют в процветании как человеческой, так и нечеловеческих форм жизни на Земле.

3. У людей нет никакого права истощать это богатство и разнообразие, они должны удовлетворять лишь свои жизненно важные потребности.

4. Существующее ныне вмешательство человека в окружающую среду чрезмерно, и ситуация стремительно ухудшается.

5. Процветание человека и культуры вполне совместимы с существенным снижением численности населения. Такого снижения требует процветание не-человеческих форм жизни» (*Naess A. Ecology. Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. — Cambridge, 1989. — P. 29)

⁷ *Devall B. Simple in Means*. — P. 51.

культуры — понятия эгоистической самости. Арне Нейс, обвиняя существующее экологическое движение в нацеленности на сохранение «здоровья и благополучия людей в развитых странах», подчеркивает, что глубина переживаемого нами экологического кризиса вынуждает нас произвести глубокие изменения в *самом нашем сознании*. Для этого мы должны отвергнуть образ «человека-в-окружающей-среде», заменив его «связным всеобъемлющим образом», в котором все природные организмы предстанут как «узлы в области внутренних связей». Нейс определяет «внутреннюю связь» как отношение, «свойственное базовым конституциям вещей», без которого «вещи перестают быть теми же самыми вещами»⁸. Отсюда следует, что в основание наших отношений с окружающей средой ложится представление об имманентной связи всего со всем. Организмы лишаются своей обособленности друг от друга и предстают не в качестве атомарных индивидов, но в качестве точек пересечения или узловых пунктов в сети экологических взаимоотношений.

Эти отношения оказываются решающими для идентичности любой экосистемы, включая человека, ибо наша связь с природой важна для нашего бытия теми, кем мы являемся. Мы вынуждены констатировать нашу отчужденность и оторванность от не-человеческого мира. Но мы можем осознать свою тесную связь с природой и преодолеть существующую дистанцию через расширение и углубление нашего *я* (самости) до таких пределов, которые включали бы всю природу. В самых общих чертах можно определить философию Нейса как этику самореализации, выводящую нас за пределы человеческой морали и ведущую к переживанию сопричастности человека, его идентичности окружающему миру. Человек как индивид, как существо, обособленное в своем повседневном опыте от мира и других индивидов, озабоченное собственными узкими интересами предстает лишь как самость, маленькое *я*, не осознающее своей идентичности с природой. Зрелое человеческое существо преодолевает ограниченность этого индивидуального *я*. Самореализация такого человека является идентификацией со всем не-человеческим миром и одновременно реализацией самого широкого

⁸ Naess A. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. // Inquiry. — 1973. — No 16. — P. 96.

и глубокого из всех возможных смыслов Я, которое оказывается подобным индуистскому Атману — реальному Я, скрытому в человеке, всех существах мира, в Боге.

Расширение узкой эгоистической самости, открытие в себе экологического Я рассматриваются глубинными экологами как ключ к преодолению массовых несчастий, фрагментации индивидуальной жизни, отчуждения и экологического кризиса. Для глубинных экологов культивирование нашего экологического Я — «реальная забота». Не важно поэтому, какие именно философские основания будут положены в основу этой заботы, главное, чтобы они служили пониманию нашей неразрывной связи с миром природы. Глубинная экология опирается в своих философских раздумьях о судьбе человеческого и не-человеческого мира на самые разнообразные духовные и политические традиции — от даосизма до анархизма. Она совершенно сознательно эклектична и не стремится к строгому философскому обоснованию своих взглядов так, как это присуще западной философской традиции. Рациональные аргументы и формальное доказательство для Нейса и его последователей — плохие помощники, когда речь заходит о таком глубоко личностном и ненасильственном процессе как идентификация с внешним миром. Напротив, все, что может помочь человеку в его духовном обновлении и переориентации его сознания, приветствуется ими. При этом, однако, совершенно исключаются любые антропоцентристские взгляды, которые разоблачаются глубинными экологами, даже если эти взгляды также противостоят материализму современной жизни. Сами глубинные экологи рассматривают свою позицию как революционное крыло экологического движения. Но существуют и еще более радикальные подходы. К ним следует отнести экофеминизм и неокommунитаризм⁹.

Экофеминизм не представляет собой единой доктрины. В нем самом еще больше эклектики, чем в глубинной экологии. Пожалуй, наиболее ясное изложение сути экофеминиз-

⁹ В изложении концепций экофеминизма и Р. Баро я опираюсь на исследования Ульриха Мелле. См.: *Melle U. How Deep Is Deep Enough? Ecological Modernization or Farewell to the World-City? // Environmental Philosophy and Environmental Activism / Ed. Don Marietta Jr., Lester Embree. — Maryland, 1995.*

ма в виде неких минимальных условий, при которых можно говорить о его отличительных чертах, обнаруживается у Карен Уоррен¹⁰. Первое из четырех условий — фундаментальная гипотеза экофеминизма: разрушительная эксплуатация природы и угнетение женщины глубоко связаны друг с другом. Вторым условием является непременно осознание этой связи для понимания природы эксплуатации как окружающей среды, так и женщины. Третье и четвертое условия: феминистская теория и практика должны включать в свое рассмотрение экологическую перспективу, и, в свою очередь, экологический кризис требует феминистской перспективы. Наиболее отличительной чертой всех экофеминистских теорий является историческая и концептуальная критика патриархии и патриархального мышления. Здесь представляет интерес то, что критика патриархии ведет гораздо дальше, чем критика современного общества и мышления. Современность — лишь кульминация процесса патриархализации, происходившего на протяжении многих тысяч лет. В этой связи, с точки зрения экофеминизма, глубинная экология не может представлять собою радикального и последовательного мировоззрения, поскольку в своей критике антропоцентризма как раз не учитывает этой патриархальной составляющей.

Еще дальше в своем радикализме заходит писатель-диссидент из бывшей ГДР Рудольф Баро, приобретший известность как автор книги «Альтернатива», увидевшей свет в 1977 году. За публикацию этой книги он был осужден на восемь лет тюремного заключения, но в результате широкой международной кампании за его освобождение выслан в 1979 году в Западную Германию. Здесь, спустя десять лет, прошедших со времени публикации «Альтернативы», в 1987 году, увидела свет другая его книга — «Логика освобождения», в которой подробно разрабатывалась его радикальная позиция. После падения берлинской стены он вернулся в Восточный Берлин и основал в Университете Гумбольдта Институт социальной экологии, в котором сейчас преподает широкой аудитории.

¹⁰ Cf. *Warren Karen J. Feminism and Ecology: Making Connections // Environmental Ethics. — 1987. — No 9.*

В центре альтернативы, предложенной Баро в противовес разрушительной индустриальной цивилизации, находится коммуна. Относительно небольшие коммуны, строящиеся по принципу самоуправления и автономии, должны стать основными социальными единицами новой цивилизации, поскольку только в них социальные отношения и отношения с природой являются достаточно конкретными и непосредственными, чтобы можно было пойти на сознательное самоограничение. Только в такой социальной организации человечество способно вновь воссоединиться с землей и средствами, необходимыми для ее обработки.

Радикализм Баро не ограничивается лишь теоретическими изысканиями. Он и его институт оказались вовлеченными в активную реализацию нового коммунитаристского эксперимента на территории Восточной Германии. Затруднительное психологическое, социальное и экономическое положение Восточной Германии рассматривалось в тот момент как хорошая возможность для подобных смелых социальных и экономических экспериментов. В хрестоматии, изданной его институтом в июне 1992 года по случаю конференции, темой которой стали новые формы жизни, он пишет:

У нас есть выбор рассматривать кризис всего жизненного мира в новых государствах Германии как бремя или как возможность. Положение развивающейся страны может быть преимуществом, оно может обеспечить исходный момент для перехода в другую культуру, если не смотреть на это положение односторонне, с точки зрения конвенционального (индустриального) или даже постиндустриального развития¹¹.

Это новое коммунитарное движение явно отличается от упомянутой выше контркультуры 70-х годов более высокой степенью рефлексивности. Оно подготовлено и поддерживается критической теоретической рефлексией по поводу редких удач и гораздо более частых неудач прошлого альтернативного движения и старается избегать как наивности и дилетантизма, так догматизма и жесткости. Нам чрезвычайно необходима новая наглядная практика, видимая альтернатива существующему истребительному образу жизни, — говорит

¹¹ *Bahro R. Über kommunitäre Subsistenzwirtschaft und ihre Startbedingungen in den neuen Bundesländern // Neue Lebensformen. — Berlin, 1992 (Mai). — S. 9.*

Баро. Но эти альтернативы будут контрпродуктивны, если окажутся настолько непривлекательными, что смогут лишь усилить общее убеждение в невозможности достойной жизни за пределами индустриальной мега-машины.

Индустриальная система капитализма является внутренне само-разрушительной. Она не только разрушает экологические условия нашей жизни, но отчуждает нас от истинного бытия, наших человеческих возможностей, превращая нас в агентов и источник индустриальной мега-машины. Мы должны иметь мужество взглянуть в лицо истинной цене человеческого и экологического кризиса. Согласно Баро, необходимо ослабить общий материальный вес, которым индустриальная система давит на землю, демонтировав индустриальное массовое производство. В противовес индустриальному развитию — индустриальное разоружение!

Баро хорошо осознает, что большинство людей воспримет возможность отказаться от индустриального образа жизни с абсолютным скептицизмом. Мы настолько принадлежим индустриальной мега-машине в качестве ее неотъемлемых частей, мы так преданы достигнутому нами комфорту, что жизнь вне этой системы покажется нам попросту невообразимой. Баро понимает, что для исполнения его проекта понадобится предпринять титанические усилия и разрушить чары, которые удерживают наше воображение, заточенное в мифе машины. И он пытается сделать это посредством противопоставления «логики само-разрушения» «логике освобождения».

Первая «логика» представляет собой глубокий анализ корней нашей разрушительной цивилизации. Самый внешний, лежащий на поверхности пласт, — мега-машина, глобальная индустриальная цивилизация, находящаяся на пути к мировому городу. Следующий слой — динамика капитала. Это мотор индустриальной экспансии и массового производства (на этом уровне, по мнению Баро, остановился марксистский анализ). Капитализм, в свою очередь, уходит своими корнями в более глубокие пласты. Ближайший к нему пласт — специфическая европейская коллективная психология и тот взгляд на мир, который возник из слияния иудео-христианского, греческого, римского и германского мировоззрений. Два последних и самых глубоких пласта тесно взаимосвязаны, они составляют конечные основания и причины нашей разрушительной практики. Предпоследний —

патриархия: «Патриархия является фундаментальной социальной структурой катастрофы»¹². Деньги и капитал, государство и церковь, наука и технология — все это мужские изобретения. Патриархия придала всему культурному развитию человечества антиприродный, антибиотический, антиэротический и антифеминистский характер.

Она коренится так глубоко — завоевание мира в форме колонизации, экономическая помощь развивающимся странам, контроль над природой, завоевание космоса, погоня за Нобелевской премией. Эта цивилизация построена на экспансии, т. е. на мужском принципе. ...Ни в какой другой цивилизации данный принцип не проявил себя с той силой, с какой он действует в европейской, в северно-европейской цивилизации, в частности. В капитализме мы обнаруживаем лишь конечную и наиболее адекватную форму реализации этого экспансионизма¹³.

Но и с патриархией мы еще не достигаем самого дна «логики разрушения». Самой неожиданной и потрясающей частью концепции Баро, заставляющей говорить о нем как о мыслителе, более радикальном, чем глубинные экологи и представители экофеминизма, является описание последнего пласта: Патриархия имеет свои корни, уходящие, в конечном счете, в специфические особенности человека как вида. Согласно Баро, первые люди были поставлены перед антропологической дилеммой. Возникновение человека как вида было травмирующим событием, поскольку предполагало растущее осознание нашей уязвимости перед лицом всемогущей и грозной природы. Что еще оставалось делать человечеству, чтобы справиться с этим травмирующим переживанием, как не развивать свой интеллектуальный потенциал и использовать его в качестве компенсаторного инструмента силы и контроля в стратегии эскалации вооружения и защиты жизни от риска во враждебном мире? Переход к иерархически-патриархальной цивилизации был полностью обусловлен таким развитием.

Таким образом, критика патриархии должна быть дополнена антропологической критикой. Нам необходимо пробраться через тысячелетние напластования патриархальной истории к человеческому условию, первоначальной травме, нанесенной человеческой психике, и найти другое решение

¹² Цит. по: *Melle U. How Deep Is Deep Enough?* — P. 116.

¹³ *Ibid.*

для избавления от нее. Нет ничего катастрофического в разрушении индустриальной мега-машины, ведь ее конец явится не концом человечества, а всего лишь уничтожением патриархальной цивилизации. Человечество сумеет пережить этот конец с помощью антропологической революции, своего, так сказать, второго рождения.

Ключевая идея Баро заключается в том, что мы должны через разрушение толщи напластований всех наших исторических, социальных и культурных условий добраться до нашего пластичного генетического потенциала, нашего индивидуального генотипа. Последний много богаче своего исторического проявления. «Даже сегодня мы не рождаемся для капитализма, индустриальных технологий и патриархии»¹⁴. Мы все еще рождаемся с тем же человеческим потенциалом, что и десятки тысяч лет тому назад. Биологически, как часть природы, ее продукт и сила, человеческий интеллект должен пребывать в согласии со всей остальной природой. К несчастью человечества, его разум развился в направлении к эго, будучи ведомым травматическим беспокойством и интересами безопасности и получив подпитку со стороны патриархальной культуры. Решающий вопрос, на который мы должны дать ответ, состоит в следующем: является ли человеческая практика в своих предельных основаниях космической, направляемой Богом, или она направляется эгоистической самостью? Архимедовой точкой опоры, благодаря которой мы сумеем подняться над эгоцентризмом и его разрушительными последствиями, является наша чистая биологическая субстанция и имеющаяся в ней возможность жить в гармонии целого — человеческого общества, природы и всего космоса.

Вторая, конструктивная, часть концепции Баро — «логика освобождения». Она касается главным образом революции в сознании, необходимой для преодоления культурного и экологического кризиса. Здесь Баро использует концепции индивидуации трансперсональной психологии и восточные духовные традиции даосизма и йоги. Центральный пункт — он называет его «осью пути освобождения» — это практика интеграции и медитации. С ее помощью мы вновь собираем и возвращаем свою психическую энергию, отнятую у нас мега-машиной. Медитация возвращает нас к самим себе и

¹⁴ Ibid.

готовит к скачку в другую конфигурацию наших субъективных сил и способностей, через нее мы становимся восприимчивыми к посланию Целого — универсального разума, частью которого являемся.

Не стоит, однако, думать, что Баро ограничивается лишь идеей индивидуального спасения. Хотя во второй части речь идет скорее о духовной практике, этот сторонник радикальных взглядов подчеркивает, что для нее необходим социальный контекст, коллективная поддержка и сочувствие. Процесс коллективной само-трансформации должен объективироваться в новой социальной практике и новых социальных институтах. Но для начала он призывает не само-ангажироваться в мега-машину, что предполагает так называемую катакомбную модель радикальной культурной трансформации. Всемогущая индустриальная машина является мертвым духом, живой дух отступил в катакомбы, где очищает себя и готовится к новой революции.

Концепция Баро, несмотря на попытку ее реализации в коммунитаристских экспериментах, определенно не является реальным практическим способом решения проблемы. Как и другие варианты радикализма, неокommунитаризм Баро остается утопическим проектом, нацеленным на масштабные изменения в человеческом сознании и социальной практике. Он расширяет границы экологического сознания, увязывая критику современной эпохи не только с непосредственными условиями и причинами, которые ее породили, но также с критикой патриархальной цивилизации как таковой и даже с антропологической критикой. Но революционный радикализм как выражение протеста, к сожалению, так и остается риторикой, умалчивающей о серьезных вопросах, касающихся власти, политики, человеческой мотивации и верований, укорененных в тысячелетней истории человечества. Как справедливо замечает Ульрих Мелле, все

эти концепции, документы, движения, научные и политические конференции, которыми сопровождается экологическая деятельность, сами являются не более чем неотъемлемой частью индустриальной машины. Самое большее, чего они могут достичь, это — экологической коррекции дальнейшей глобальной экспансии индустриальной техносферы¹⁵.

¹⁵ Ibid. — P. 119.

Безусловно, сильной стороной экоцентристских концепций и теорий остается их критический пафос и понимание необходимости перемен, выливающееся в поиски новых моделей будущего. Кроме того экологическая критика своеобразно продолжает и развивает начавшуюся уже в XIX веке критику классической западной философии, рационализма и сциентизма. Вместе с тем революционные проекты и рецепты экософии парадоксальным образом отсылают ее к прошлому, с новой силой утверждая патерналистскую традицию классического мышления. Призывы к разрушению и переустройству мира на основе «единственно верной теории» подспудно предполагают наличие жесткой асимметрии между гениальным творцом подобной теории и массой прочих смертных — исполнителей великого замысла. Но мир постоянно меняется и без этих революционных призывов. И в этом мире остается простой человек, живущий своей повседневной жизнью, своими заботами, порядком уставший (особенно если это касается человека, живущего в нашей стране) от социальных экспериментов и потрясений. Сегодняшнее философское осмысление мира и человеческой ситуации в мире уже не может основываться на старых классических схемах, идеологически обосновывавших и обслуживавших социальные и экономические процессы модернизирующихся обществ индустриальной цивилизации. Неклассическое социальное познание предполагает отказ от всеобъемлющего социального проектирования и конструирования жестких моделей развития, исходящих из среднестатистического индивида, и обращается к исследованию реальных человеческих действий и человеческого опыта в жизненном мире. Подобно этому, и экологическая философия должна начинать не с масштабного отрицания всей предшествующей истории и культуры, якобы лежащего в основании экологической революции, а с нашего жизненного опыта природного мира.

На мой взгляд, критика антропоцентризма и радикализм приведенных выше экологических проектов имеют под собой одну и ту же мировоззренческую почву. Как бы ни различались между собой те или иные экософские концепции — от академической экологической этики до радикальных позиций экологических реформаторов и революционеров, — в основе приводимой ими критики антропоцентризма по-прежнему лежит то понимание природы, которое глубоко коренится в культуре и науке Нового времени.

Если взглянуть на существующие в истории философии определения природы, бросается в глаза разнообразие смыслов, вкладываемое в это понятие в том или ином контексте в различное время. В античности, в частности у Аристотеля, природа предстает одновременно как бытие и сущность всех вещей, недифференцированная основа всего становящегося и как фундаментальное качество любой существующей вещи. Согласно Августину, «Бог есть природа», но природа не сотворенная, а творящая. В эстетически-романтическом противопоставлении природы как естественной нормы искусственному порядку, заведенному людьми (Руссо), явственно проглядывают софистические оппозиции «природа — закон», «природа — искусство» и другие. Природа присутствует как метафизическая или религиозная идея, научно оформленное понятие или нечто, эстетически и художественно значимое. Но в таких расхождениях нет произвола и сугубо личного пристрастия. В широком спектре возможных значений понятия природы мы можем различить вполне устойчивые тенденции и традиции ее понимания. Содержание понятия менялось с изменениями в материальной и духовной жизни и определялось той системой ценностных координат, которая, в свою очередь, определялась в ту или иную эпоху господствующим мировоззрением. Начиная с XVII века, природа выступает как предмет познавательного отношения, из чего рождается гносеологическое противопоставление субъекта и объекта — в определении Декарта *res cogitans* и *res extensa*. В то же время природа — предмет не только научного, но и метафизического познания, и это значит, что ее понятие охватывает не только те явления, которые непосредственно поддаются научному анализу, но и то, что лежит за его пределами как целое Универсума, или целостная реальность. Иными словами, природа — предельно общее понятие, охватывающее «сущее как таковое», «все, что имеется», некую «вещь-в-себе», объективную реальность, субстанцию, материю, независимую от какого-либо ума и сознания. Я намеренно не провожу здесь различий между существовавшими в Новое время и позднее, в XVIII и XIX веках, конкретными трактовками. На мой взгляд, имеющиеся в теориях и подходах того времени расхождения не столь существенны перед лицом того общего смысла, который вкладывался в ее классическое понимание. Этот смысл очень точно определяет

А. В. Ахутин, акцентируя внимание на нововременном утверждении внеположности природы человеческому миру:

Именно в Новое время доминирующим или эпохальным становится такое понимание сущего и человека в их отношении друг к другу, согласно которому, человеку и его обжитому, осмысленному, домашнему миру противопоставляется иное, чужое, самодовлеющее бытие и человек должен установить к нему адекватное отношение¹⁶.

Если в предшествующие века философского развития природа понимается главным образом как порождающий принцип и производящее начало бытия («природа вещей» как человеческих, так и не-человеческих), то в Новое время рождается оппозиция природного и человеческого, что впоследствии концептуально оформляется как качественное различие и противостояние природы и культуры, науки и истории, естественных и гуманитарных наук (Виндельбанд, Риккерт и другие). Природа как некое интегральное понятие охватывает собою все — стихийное, могущественное, враждебное, — что лежит за пределами человеческого мира, окружает его и противостоит ему как предмет познания и объект практического освоения и обуздания.

Разумеется, мы не найдем повторения всего этого в экологической философии, провозглашающей своим главным принципом экоцентризм. Однако в утверждении необходимости преодоления отчуждения между человеком и природой, человеческим и не-человеческим миром, сторонники экоцентризма изначально отталкиваются от понимания «окружающей среды» как *природы в ее первоизданном виде*, которой противостоит современный человек. Отстаивая «внутреннюю ценность» природы, они только усиливают традиционное классическое деление на субъект и объект и, по сути, увековечивают нововременное понятие природы как некоей независимой сущности. С другой стороны, цель экологической философии — достижение единства человеческой и не-человеческой природы, что происходит по ее замыслу посредством их слияния в целостное биотическое сообщество, в котором человек ощущает себя частью природы. Наиболее

¹⁶ Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время. — М., 1988.

рельефно эта мысль выражена в глубинной экологии, которая в своем требовании холизма и отказа от эгоистической самости попросту растворяет человека в природе. Природа здесь так охватывает, «окружает» человека, что оказывается весьма трудно, если не сказать невозможно, различить какое-либо значимое место для собственно человеческого в мире. Противостояние природы и человека преодолевается посредством «возвращения» человека в лоно природы. Критика антропоцентризма перерастает по большому счету в критику гуманизма. Но возможно ли, не впадая в утопические фантазии, серьезно говорить о реальном преодолении антропоцентризма? Подобная позиция скорее вводит в заблуждение, нежели позволяет нам понять истинные корни нашего экологического сознания.

В действительности не существует такой *вещи*, как «окружающая среда». До того, как экологическое движение изобрело этот странный термин, слово «окружающая среда» означало жизненное пространство, в котором пребывает человек. Говорить об окружающей человека среде значит говорить о его доме, его жизненном мире. Ценность нашего окружения определяется тем, что оно является непреложным контекстом нашей жизни. Поэтому черта, которую обычные люди проводят между природным и человеческим, всегда базировалась и будет базироваться на определенной, принятой этими людьми системе ценностей, а следовательно, в культуре. Мы были и остаемся, как говорит М. Вебер, *людьми культуры*, мы «обладаем способностью и волей, которые позволяют нам занять определенную *позицию* по отношению к миру и внести в него *смысл*»¹⁷. И хотя эти слова Вебера относятся к трансцендентальным предпосылкам наук о культуре, они справедливы и в отношении обыденного восприятия природы. Может быть, когда-нибудь в необозримом будущем человечество сумеет изобрести иной, отличный от человеческого, способ восприятия и оценки окружающего мира. Но на сегодня наша собственная, субъективная система оценки места природы как нашего окружения и ее значимости для нашей жизни остается единственным известным нам способом отношения к действительности.

¹⁷ Вебер М. «Объективность» познания в области социальных наук и социальной политики // Культурология. XX век: Антология. — М., 1995. — С.571.

Здесь следует еще раз вспомнить замечательный очерк Олдо Леопольда «Этика Земли», на который часто ссылаются самые разные представители экологической философии. Важное значение в нем, как правило, придается той новой моральной заповеди, которая провозглашает человека гражданином не только человеческого, но и не-человеческого мира. При этом, однако, забывают или не замечают другую, не менее важную и ценную мысль американского эколога. Описанные им историческая эволюция и расширение области применимости нравственных понятий, приводящие к возникновению новых отношений с землей, — это эволюция природного в культуре и культурного в природе, их неразрывного единства и взаимного влияния. «Этика Земли» — «продукт социальной эволюции», продукт трансформации культурных связей с нашим биотическим контекстом.

Природа и культура — две неразрывно связанные друг с другом стороны нашего жизненного окружения, которое развивалось исторически и будет развиваться в направлении, которое мы не можем полностью предвидеть. Но одна вещь является здесь совершенно определенной — два полюса этой диалектики: ни природа, ни культура не могут рассматриваться независимо, изолированно друг от друга, даже если одна из них доминирует и определяет другую. Философская задача, следовательно, заключается в том, чтобы мыслить их в диалектической взаимообусловленности, не забывая о существующих им специфических чертах и различиях.

Реализация указанной задачи требует от нас обращения к той области реальности, в которой природа впервые подвергается испытанию и опосредованию культурной деятельностью и мировоззренческими установками. Эта область — мир повседневности. В повседневной практической жизни, в привычном использовании самых разнообразных предметов обихода мы впервые ощущаем и осознаем присутствие той реальности, которая каким-то образом претупает границы культуры, одновременно являясь и ее условием и ее продуктом. Одни виды человеческой деятельности связывают нас с природой более непосредственно, другие менее, однако каждый из них в той или иной степени обнажает присутствие не-искусственного. Природа может проявлять себя ненавязчиво, как неосознаваемый естественный фон, как воздух, которым дышишь, и, таким образом, вовлекаться почти

бессознательно в разнообразии целенаправленных упорядоченных действий, производимых человеком. Присутствие природного в культуре может также проявлять себя как событие, неожиданное столкновение человека с природным через артефакты искусственного мира. В качестве примера сошлюсь на описание встречи человека и природы в произведении «Уолден, или Жизнь в лесах» Генри Дэвида Торо, которое приводит в своей статье Тимоти Кейси, обосновывая связь человеческой культуры с окружающей средой. В главе «Звуки» Торо рассказывает о человеке, который, приводя в порядок дом, вытряхивает содержимое своей мебели на траву возле своей хижины:

Было приятно видеть солнце, сияющее на этих вещах и слышать свободный ветер, разгуливающий по ним... Рядом на суку сидит птичка, под столом растет бессмертник и побеги ежевики обвиваются вокруг его ножек; земля кругом усыпана сосновыми шишками, плодами каштана и листьями клубники. Казалось, это тот самый способ, каким все эти формы пришли, чтобы превратиться в нашу мебель, столы, стулья и кровати, — потому что те уже однажды пребывали в своей среде¹⁸.

Торо описывает человеческие вещи, которые раскрываются в новом свете — не как скрывающие или разрушающие естественные силы природы, но в видимом согласии с природой, из которой они возникли и в которую им предстоит вернуться.

Природные вещи и процессы по-разному проявляют себя в культуре не только в зависимости от способов человеческого восприятия, но и от уровня технического оснащения данного времени и пространства. Древесина, а значит лес, из которого построен дом или изготовлена мебель, более ощутимы и «натуральны», нежели электричество, освещающее жилое пространство и делающее возможным использование всевозможных современных бытовых приборов. Мартин Хайдеггер, проводя различие между способами проявления природного в социальном, говорит о природе как *Bestand* (наличность, состав) или устойчивом ресурсе, используемом и воспроизводимом для нас современной техникой, и о природе как *physis*, как энергии, исходящей от нее самой.

¹⁸ Casey T. The Environmental Roots of Environmental Activism // Environmental Philosophy and Environmental Activism. — P. 38.

В этом втором значении как *physis* природа раскрывается в том, что Хайдеггер называет «подручное», не требующее изготовления.

Молоток, клещи, гвозди сами по себе отсылают — из этого состоят — к стали, железу, руде, горной породе, дереву. В применяемом средстве через применение сооткрыта «природа», «природа» в свете природных продуктов¹⁹.

С открытием «окружающего мира» природа дана нам не только как наличность, но и как то, что «волнуется и дышит», переполняет нас, завораживает, как пейзаж, оставаясь потасненным²⁰. В то же время «лес это древесина, гора каменоломня, река гидравлический напор, ветер это ветер “в парусах”»²¹. В этой, отсылающей к различным видам человеческой деятельности подручности утилитарная ценность природы сосуществует с ее качествами красоты и угрожающей мощи, становясь ощутимой через «озабочение» «бытийного рода присутствия»²², то есть наше повседневное практическое отношение к горе, лесу, реке и ветру.

В отличие от природы как *physis* природа как *Bestand*, наличность, в большей степени предстает как материал, состав, сведенный до уровня ее способности служить человеческим целям. Гора — это просто каменоломня, река — гидравлический напор, ветер — просто ветер в парусах. Здесь техника служит для сокрытия, утаивания природы как самопорождающей силы, открывая ее лишь в утилитарном качестве и приводя к конфликту между природой и культурой.

Царящее в современной технике раскрытие потасненного есть производство, ставящее перед природой неслыханное требование быть поставщиком энергии, которую можно было бы добывать и запасать как таковую. А что, разве нельзя того же сказать о ветряной мельнице? Нет. Правда, ее крылья вращаются от ветра, они непосредственно отданы его дуновению. Но ветряная мельница не извлекает из воздушного потока никакой энергии, чтобы сделать из нее запасы²³.

¹⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997. — С. 70.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Там же. — С. 71.

²³ Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993. — С. 226.

Другими словами, современная техника ставит отношения между природой и культурой в совершенно новое измерение, выводящее природу из потаенности и открывающее ее в чистой наличности поставляющего и добывающего производства.

Хайдеггер далек от романтизации отношений, существующих между до-индустриальной, ремесленной техникой и природой. Любая форма техники навязывает природе некий отчужденный порядок, осуществляя, таким образом, насилие над тем, что является естественным и самопорождающим. Но в противоположность ремеслу, бытийный смысл которого раскрывается в понятиях «заботиться», «охранять», «ухаживать» за природой, вовлекая ее в поле человеческой культуры, современная техника представляет собой такой вид выведения из потаенности, сущность которого заключается в эксплуатации природы в смысле «состояния-в-наличии». Последнее, по Хайдеггеру, характеризует «весь тот способ, каким наличествуют вещи, затронутые производяще-добывающим раскрытием». «Гидроэлектростанция не встроена в реку так, как встроены старый деревянный мост, веками связывающий один берег с другим. Скорее река встроена в гидроэлектростанцию»²⁴.

Между тем противостояние культуры и природы, столь характерное для современной техники, ставит вопрос о пределах насильственного для природы процесса преобразования природного в человеческое, заставляя нас вновь переживать нашу изначальную связь с природой как областью потаенного. В нашем современном раскрытии природы на фоне экологического кризиса, проявившего нашу неспособность господствовать и устанавливать границы природного, природа заявляет о себе не только как о средстве, неисчерпаемом ресурсе, материале для техники, но и как о стихийном мире, энергия которого не поддается извлечению, переработке, накоплению, а следовательно, контролю с нашей стороны. Эта природа приходит в движение и может вновь заморозить нас. Переживание природы как естественного измерения нашей жизни во все возрастающей степени навязывает себя нашему сознанию, оказываясь источником экологической рефлексии не только для профессионального философского, но и обыденного сознания.

²⁴ Там же. — С. 226—227.

Мир повседневности, а не научные исследования и эксперименты, делает ощутимыми те изменения, которые происходят сейчас в окружающей среде. Мотивы и интерес к исследованию и пониманию этих изменений и возможного ущерба, наносимого природе человеком, берут свое начало в том пространстве нашего жизненного окружения, где практические заботы нераздельно связаны с природными событиями. Хайдеггеровский анализ подручности в «Бытии и времени» дает нам ключ к философскому осмыслению этого факта.

Сработанное изделие подручно не только где-то в домашнем мире мастерской, но и в *публичном мире*. С ним открыта и каждому доступна *природа окружающего мира*. В дорогах, улицах, мостах, зданиях через озабочение открыта в известном направлении природа. Крытый перрон берет в расчет непогоду, публичные осветительные устройства темноту, т. е. специфическую смену наличия и отсутствия дневного света, «положение солнца». В часах ведется учет известной констелляции в системе мира... В привычном и незаметном применении подручного средства часов подручна и природа окружающего мира²⁵.

Феноменологический горизонт повседневности указывает на пространство окружающего мира, коренящееся, по Хайдеггеру, не столько в понятии мира, сколько в понятиях места и региона.

Неусматривающее, просто всматривающееся открытие пространства нейтрализует области окружающего мира до чистых измерений. Места и ориентируемая усмотрением целость мест подручного средства свертываются до множественности мест произвольных вещей. Пространственность внутримирно подручного теряет вместе с ним свой характер имения-дела. Мир утрачивает специфичность среды, окружающий мир становится природным миром²⁶.

«Неусматривающее», то есть незаинтересованное открытие пространства, следовательно, означает утрату пространством способности вызывать нашу заботу и эмоциональную привязанность. Напротив, любое подручное имеет свое *место* благодаря своей вовлеченности в совокупность практических действий и отношений. Регион обеспечивает непосредственность человеческой деятельности, в то время как место выявляет нашу фундаментальную заботу об окружающем. Мес-

²⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. — С. 71.

²⁶ Там же. — С. 112.

то любого предмета, любой вещи отвечает «характеру подручности» и направляется регионами, внутри которых происходит наша деятельность (забота).

В сердце этой привязанности к миру окружающей среды находится то, что Хайдеггер называет *Da*, или место человеческой личности, отвечающее характеру ее бытия. Следовательно, *Dasein* («присутствие» в переводе В. В. Бибихина) — понятие, обозначающее поле значимых отношений в противоположность самоограниченной самости, отчужденной, оторванной от своего окружающего мира. Поскольку присутствие само не является подручной сущностью, но уникальным бытием, для которого мир всегда уже открыт, то и понятие места приобретает значение не просто пространства, в котором человеческая деятельность получает свое оснащение и реализацию. Для присутствия пребывать в пространстве значит раскрывать мир, который никогда не дан в качестве чистых измерений, но который всегда очерчен теми регионами и тем местом, которые присутствие выражает как поле значимых отношений и заботы. Окружающая человека среда конституируется «соответственно сущностной пространственности самого присутствия в плане его основоустройства бытия-в-мире»²⁷.

Таким образом, понятие пространственности окружающей среды как *места*, в котором протекает и осуществляется повседневная жизнь людей, позволяет нам приблизиться к пониманию сущностных корней, связывающих культуру и природу. Место — больше, чем пространство, оно наполнено историей, человеческим смыслом, окрашено ценностями, которые могут привязывать нас к природе или, напротив, ослаблять наши связи с ней. Разрыв с окружающей средой, отчужденность от природы, которые мы наблюдаем сегодня во всевозможного рода экологических катаклизмах, начинается с утраченного чувства места и может только расти вследствие нашей экзистенциальной укорененности в жизненном пространстве. Преодоление узкого горизонта мышления, в котором человек каким-то образом отделен от природы, необходимо для благополучия и общества и личности, мы, однако, должны научиться ценить наше место в природе не только как природные существа, но, прежде всего, как носители культуры.

²⁷ Там же. — С. 113.

Социум: мышление, язык, культура

В. М. БЫЧЕНКОВ,
доктор философских наук

МЕТАФИЗИКА «ТРЕТЬЕЙ КОЖИ». СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДОМА: ВЕРТИКАЛЬ И КРУГ

ДОМ — воплощение образов, «вещи» человек опирается на иллюзию устойчивости, утверждал Гастон Башляр, и, дифференцируя их, можно описать душу дома, раскрыть его сущность. Упорядочивая образы этих образов, Башляр сводит их в две смысловых ориентации, в две темы: во-первых, в нашем воображении дом предстает как некая *вертикальная* сущность, дом возвышается, его отличия определяются по вертикали, дом пробуждает в нас сознание вертикальности; во-вторых, в воображении дом предстает как сущность *концентрическая*, он пробуждает в нас сознание центральности¹. Тем самым образные измерения дома становятся ключом к пониманию *поэтики пространства*.

В своем анализе смыслов и значений дома как материального объекта, социокультурного феномена, образа и символа я последую бинарной схеме, предложенной Башляром, поставив перед собой, однако, иную задачу — исследовать *метафизику дома*, а именно то, как эволюция человеческого жилища в его сугубо физическом статусе обозначила себя в то же время и как процесс высвобождения отвлеченного понятия из-под гнета эмпирической реальности. Но прежде чем перейти к рассмотрению первой темы, следует поставить вопрос: а что, собственно, такое дом?

¹ Башляр Г. Поэтика пространства // Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 36–37.

1. Тройственная сущность дома

Дом как социокультурный феномен: здание — семья — господство

НЕСМОТЯ на созвучие греческого *δομος* и латинского *domus*, эти слова, которые на русском языке передаются словом «дом», имеют различное значение и, что особенно интересно, различное происхождение. Французский лингвист Эмиль Бенвенист указывает, что, хотя они на первый взгляд и соответствуют полностью друг другу, за исключением морфологического различия в основе (лат. -и-, греч. -о-), в своем лексическом употреблении во многом различаются. *δομος* означает «здание», «сооружение», «постройка», что подтверждается теми определениями, которыми этот термин сопровождает Гомер, — «большой», «высокий», «просторный» и т. д., — тогда как *domus* подобных определений при себе не допускает и означает «дом» в смысле «семья», что совершенно не свойственно греческому термину, и никогда не используется для обозначения здания — для этого употребляется термин *aedes*, соответствующий греческому *δομος*. Некоторые падежные формы слова *domus* приобрели наречную функцию: *domi* 'дóма', *domum* 'домой', *domo* 'из дома'.

Бенвенист приходит к заключению, что в том конгломерате лексем, который обычно представляют в этимологических словарях под леммой **dem-* 'строить', 'дом'², на самом деле присутствуют три никак не связанных между собой и несводимых друг к другу корня: **doma-* 'совершать насилие', 'укрощать' (лат. *domare*, греч. *δαμαω*, санскр. *damayati*, готск. *gatamjan*); **dem(...)* 'строить' (греч. *δεδο* и его производные, готск. *timrjan*); **dem-* 'дом', 'семья', 'наименьшая социальная единица' (иранск. *dam-*, греч. гомеровск. *δο*, лат. *domus*).

Таким образом, мы не признаем наличия в общеиндоевропейском состоянии каких-либо глагольных связей у термина **dem-* 'семья'. Между **dem-* 'семья' и **dem(...)* 'строить' есть только отношения омофонии. Но бесспорно и то, что имели место случаи контаминации форм, образованных от этих двух корней, например в языке гомеровского эпоса контаминировались *do(m)*

² В соответствии с принятой в лингвистике практикой астериском отмечают не засвидетельствованные в источниках и реконструированные наукой древние корни и основы слов.

‘дом-семья’ и *ῥῶμος* ‘дом-здание’. Одновременно это связано и с тем, что во всех терминах того же ряда существовала тенденция к отождествлению социальной группировки с местом ее обитания³.

Дом как постройка отделен от внешнего мира стеной с дверью в ней. Эта стена полагает границу, предел социальной ячейке и предел власти домохозяина. Адвербиальная форма *domi* ‘дома’ предполагает свою оппозицию, которая находит — в латинском узусе — выражение в изначально не антитетичном термине — *foris* ‘вне дома’, ‘на улице’. Этот латинский термин и созвучные ему термины в других языках, — например, греческое *θύρα* — восходит к общей для них индоевропейской форме **dhwer*, в редуцированном звучании — **dhur*.

Взять ли современный русский язык или санскрит, нетрудно заметить созвучие терминов «дверь» и «два». Возможно, такое созвучие неслучайно: *дверь* делит пространство *надвое*. Соответственно в различных языках возникают и наречные формы, происходящие от слова «дверь» и согласующиеся между собой (лат. *fores* ‘дверь’ — *fores* ‘снаружи’; греч. *θύρα* ‘дверь’ — *θύραζε* ‘снаружи’; арм. *durk* ‘дверь’ — *durk* (вин. пад. мн. ч. ‘снаружи’); славянские выражения типа русского *на дворе* или сербского *nadvor*, означают, собственно, ‘снаружи’, ‘у двери’⁴.

Поскольку дверь рассматривается изнутри, то для находящегося внутри, *domi*, понятие «у двери» значит «снаружи»: там «за дверью», *foris*, начинается внешнее пространство. На этом формальном соотношении, по мнению Бенвениста, зиждется целая феноменология «двери»:

Для того, кто обитает внутри, **dhwer*- обозначает границу дома, мыслимого как внутреннее пространство, и защищает это внутреннее пространство от угрозы внешнего... Дверь, в зависимости

³ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. — М.: Прогресс-Универс, 1995. — С. 204. В социально-историческом и социально-психологическом отношении, с точки зрения реконструкции архетипов мышления отношения омофонии и контаминации оказываются подчас чрезвычайно важными, а отождествление социальной группировки и, я бы добавил, социального института с местом их пребывания создает две параллельные смысловые последовательности одноименных терминов с вещным и социальным значениями, способствуя тем самым обособлению соименной с материальным объектом абстракции и ее наделению субъектным статусом.

⁴ Там же. — С. 207.

от того, открыта она или закрыта, становится символом разделения двух миров или общения между ними: именно через дверь пространство, в котором находится имущество, закрытое со всех сторон место, дающее чувство безопасности, которое определяет границы власти *dominus* 'хозяина', открывается в чуждый и часто враждебный мир; ср. противопоставление *domi/militae* 'дома/на войне'. Ритуалы прохождения через дверь, мифология двери, придают такому представлению смысл религиозной символики⁵.

Идея разделения и общения двух миров, разграниченных стеной дома, хорошо просматривается в содержании еще одного термина, обозначающего проем в стене, — «окно» (греч. *παράθυρος* 'около двери'). В различных языках термины, обозначающие окно, выражают либо направленность из дома наружу, либо, наоборот, направленность снаружи в дом. Так, и русское слово *окно*, происходящее от слова *око*, и сербское *прозор* выражают взгляд изнутри, тогда как испанское *ventana* (от *viento* 'ветер', ср. ит. *vento*, от лат. *venire* 'приходить') или английское *window* (от *wind* 'ветер'), выражают обратную направленность: ветер приходит внутрь снаружи.

Оппозиция *domi/foris* 'дома/вне дома' имеет вариант, в котором вместо *foris* выступает совсем иное наречие. Термином, противопоставляемым *domi*, в этом случае является производное от *ager* 'поле' (<**agros*) — наречная форма *peregrī, peregre* 'на чужбине', откуда производное прилагательное *peregrinus* 'иноземный'. Таким образом, перед нами еще два понятия, которые на первый взгляд трудно увязать с историческим значением терминов.

Но этот факт латинского языка не является изолированным. Также и в других индоевропейских языках существительное «поле» в его наречной форме связывается с идеей «снаружи». Если в греческом *αὔριος* значит прежде всего 'в деревне' в противоположность «городу», то в других языках выражение «в поле» значит не что иное как «снаружи»⁶. Так, арм. *artak's* 'снаружи' производно от *art* 'поле'. В балтийских языках лит. *lau̯kas* 'поле' (лат. *lūcus* 'священная роща') имеет наречную форму *lauke* 'снаружи'. По-ирландски говорят *immach* 'снаружи' (от **im mag* 'в полях').

На основе сравнения этих разных, но параллельных терминов мы получаем представление о характере древней смысловой связи: необработанное поле, пустое пространство противопоставляются обитаемой местности. За пределами материальной общности, которую образует жилище семьи или племени, простирается пус-

⁵ Там же. — С. 207—208.

⁶ Сходным является противопоставление *дома* — *в городе*.

тынная равнина; там начинается чужбина, и эта чужбина обязательно враждебна. Прилагательное, производное от греч. *αγρος* 'поле', имеет вид *αγριος* и означает 'дикий'; оно в некотором смысле является противоположностью того, что по-латыни именуется *domesticus* 'домашний' и тем самым связывается с *domus*. Следовательно, будь то оппозиция *domi/foris* или более широкая оппозиция, связанная с понятием «поле» — *domi/peregre*, мы в любом случае приходим к определению «дома» как сущности социального и морального порядка, а не как названия постройки⁷.

Отсюда следует новая смысловая связь терминов, представленных омофоничными лексемами.

Отделенный стеной с дверными и оконными проемами от поля, дом как постройка есть материальная репрезентация и ядро одноименной с ним социальной сущности. Стена делит мир надвое, и дверь есть материальный символ такого раздвоения на свое и чужое, чуждое. Но эта бинарная конструкция неустойчива, она требует выделения некоей третьей сферы, промежуточной между своим и чужим. Дом претендует на экспансию, расширение в той или иной степени своих границ за счет поля, иными словами он стремится к *укрощению* поля.

Именные и глагольные формы, образованные от корня **doma-* 'укрощать', как устанавливает Бенвенист, соотносятся отнюдь не с понятием «дом», а с совершенно иным, самостоятельным понятием. Так, в хеттском языке обнаруживается форма настоящего времени *damas-* со значением «совершать насилие», «оказывать принуждение», «покорять», специализация которого и порождает термин «укрощать». Исходное значение греческого глагола *δαμαω* — «объезжать лошадей»⁸. При всем техническом характере, который Бенвенист придает развитию этого смысла, ограниченному к тому же одно диалектной зоной, оно отражает важнейшую интенцию дома по отношению к полю — стремление покорить, укротить, одомашнить чуждый и враждебный мир. Эта укрощенная часть поля, состоящая у *двери*, и есть *двор*. Так мы получаем изначальную тройственную структуру окружающей человека реальности *дом — двор — поле*, которая, однако, может быть выражена и в более абстрактных терминах, и трехзвенную цепь ассоциаций к термину «дом» — *здание — семья — господство (укрощение)*.

⁷ Там же. — С. 208.

⁸ Там же. — С. 204.

Троичность дома — физическая и символическая

Но и внешне, как здание, дом есть воплощение троичности или триадичности. В самом деле любой дом, будь то неказистая избушка или сверхсовременное высотное здание, состоит, как правило, из основных трех частей, пусть и неравных по своим размерам. Это — *нижняя* часть, скрытая в земле, образованная фундаментом, — подполье, подвал, подпол; *средняя* часть — один, пять, двадцать, сто этажей; *верхняя* часть — чердак, мансарда, все то, что находится под крышей и ограничено ею извне.

Вертикальное измерение дома обеспечено полярностью подвала и чердака, пишет Башляр, проявления этой полярности столь глубоки, что за ними открываются как бы два совершенно разных направления феноменологии воображения, — можно, скажем, противопоставить рациональность крыши и иррациональность подвала⁹. Вертикальная *биполярность* дома — основной мотив феноменологии дома у Башляра, мне же представляется, что вертикальная *трехчастность* дома несет большую смысловую и символическую нагрузку.

Три части дома существенно различаются между собой не только назначением, но и архитектурно-художественным решением. Подвал, естественно, лишен какого-либо внешнего оформления, средняя часть обычно «гладкая», наиболее декорированной является верхняя часть.

Геометрически средняя часть являет собой конструкцию, выполненную обычно в виде параллелепипеда, куба, цилиндра; при всем разнообразии форм визуально с фасада она представляет собой прямоугольник, объем оказывается равномерно распределенным между двумя вертикальными параллелями.

Напротив, верхняя часть — двускатная или четырехскатная крыша, купол, шатер и т. д. — обладает ярко выраженной устремленностью ввысь и либо с фасада, либо вообще со всех сторон представляет собой фигуру треугольной (фронтоны классических зданий, шпили готических соборов) или каплевидной (завершения теремов, «луковки» и «маковки» церквей) формы.

Отсюда — неравнозначность, неравноправность ориентаций вниз и вверх, обращенности к подвалу и чердаку (ос-

⁹ Башляр Г. Поэтика пространства. — С. 37.

новные направления, значимые для феноменологии дома, по Башляру). Собственно говоря, дом сам по себе, объективно, независимо от воззрения на него тех, кто постоянно живет в его средней части, лишь изредка спускаясь в подвал и поднимаясь на чердак, воплощает в себе не две противоположные ориентации, а одну — снизу вверх. Дом не просто вертикаль, дом — вектор.

Что же напоминает дом этой своей трехъярусной, трехуровневой структурой, устремленной вверх? Какие образы вызывает? Какие архетипы связаны с домом?

Дом — растение. Действительно, нижняя, подземная часть дома, фундамент, *укореняющий* дом в земле, — это все равно что *корень* растения, дерева; средняя часть подобна *стеблю* или *стволу*, верхняя — *цветку* или *кроне*, наиболее заметной, яркой и бросающейся в глаза части растения. Еще больше сходства у дома с *грибом*. Кстати, английское слово *mushroom* 'гриб' содержит в себе слог *root*, который в качестве целого слова означает, в частности, «комната». Эту растительно-строительную символику можно, таким образом, представить в виде триады созвучных английских слов *root* 'корень' — *room* 'комната' — *roof* 'крыша'.

Дом — образ мира. Подобный растению, дереву, дом напоминает и *arbor mundi*, мировое древо. Три его *смысловые* части соотносятся с тремя ярусами мирового *древа*, с тремя уровнями *мироздания* — *нижним* миром, скрытым от глаз в толще земли, — обиталищем подземных божеств (подвал, по словам Башляра, воплощает прежде всего *темную сущность* дома; он причастен к тайным подземным силам¹⁰); *средним*, земным, миром — местожительством людей; *верхним*, небесным, миром — миром богов.

Деление мироздания на три яруса характерно для многих космологических и мифологических моделей. Так, древнеиндийская «Брихадараньяка-упанишада» повествует:

Поистине существует три мира — мир людей, мир предков, мир богов. Мир людей приобретает лишь благодаря сыну, а не какому-нибудь другому деянию; мир предков — благодаря деянию; мир богов — благодаря знанию (I, 5, 16)¹¹.

¹⁰ Там же.

¹¹ Брихадараньяка-упанишада // Упанишады: В 3 т. — Т. I. — М.: Наука: Гл. ред. вост. лит.; Ладомир, 1991. — С. 80.

В то же время в терминах разума, речи, дыхания, созданных Праджапати для себя, «речь — боги, разум — праотцы, дыхание люди» (I, 5, 6) и также «речь — этот мир, разум — воздушное пространство, дыхание — тот мир» (I, 5, 4)¹².

Трехуровневую структуру мироздания фиксируют полинезийские мифы: существуют небесный мир и подземный или подводный мир духов предков, а между этими двумя мирами находится видимый мир людей.

Идея среднего мира характерна и для мировидения древних германцев, которым вселенная представлялась гигантским ясенем. Это мировое дерево, *arbor mundi* (вместо платоновского мирового животного, *animal mundi*), имеет три яруса, на которых располагаются владения богов, мир людей и царство духов тьмы. Как поется в «Gaudemus»,

Vadite ad superos,
Transite ad inferos.

В древневерхнемецком языке этот средний мир назывался *mittilgart*, в древнескандинавском — *midtilgart*, в древнеисландском — *miðgarðr*, в древнеанглийском — *middanzearð*, в готском — *midjungards*, что означало буквально «среднее огороженное пространство», «среднее жилище, усадьба». В русской литературной традиции закрепился термин «мидгард».

Дом — образ времени. Если как «дерево» дом становится «миром», то как «мир» он становится «временем». Древнеанглийское слово *woruld* означало как «мир», так и «век, продолжительный период» лишь впоследствии пространственное значение вытеснило временное, и это слово превратилось в *world* 'мир, земля, вселенная'. Подвальная часть, скрытая от глаз, воплощает в себе *прошлое*, также скрытое от нас, а заостренная, визуально сходящаяся в точку верхняя часть символизирует устремленность в *будущее*, которое еще не наступило, но наступает, непрерывно превращаясь в *настоящее*, представляемое средней частью. Мы живем в средней части дома, сравнительно редко заглядывая в подвал и на чердак,

¹² Брихадараньяка-упанишада. — С. 79. Надо сказать, в английском переводе последняя фраза звучит несколько по-другому: «earth is speech, sky mind, heaven breath» (Brihadaranyaka-Upanishad // The Sacred Books of the East: 50 vols. / Ed. Max Muller. — Vol. 15 [The Upanishads. — Part 2]. — Delhi; Patna; Varanasi: Motilal Banarsidass, 1965. — P. 94.

так же как живем в настоящем и настоящим, оттесняя прошлое и будущее на периферию своего сознания.

Но именно с фундамента, с подземной части, начинает строиться дом. И история данного, конкретного дома, его *онтогенез*, воплощает в себе историю дома вообще, *филогенез* дома как социокультурного явления — не только как предмета материальной культуры, но и как метафизического феномена.

Дом есть реминисценция трех этапов в филогенетическом становлении дома вообще. Подвал есть воспоминание о *пещере* — исторически первом жилище человека. Восставший над полем дом упраздняет, отменяет, отрицает пещеру как тип жилища, но в то же время инкорпорирует ее, включает в себя и продолжает в течение тысячелетий содержать в себе в снятом виде.

В европейском культурном ареале, отмечает итальянский лингвист Витторио Бертольди, термины, обозначающие «дом» (к числу которых принадлежит и латинское слово *domus*, восходящее к корню *dem-* со значением «строить»), концептуализируются как «построенное жилище» (*l'abitazione costruita*) в противоположность терминам, распространенным в азиатском ареале, где слова со значением «дом» происходят от глагола, означающего «рыть, копать» (*scavare*). Бертольди ссылается на мнения М. Л. Вагнера, отмечавшего, что в тюрко-татарских терминах *ew* и *öj* 'дом', этимологически связанных с таким глаголом, отражаются особенности жизни кочевых племен, которые узнают, что такое жилище только во время стоянок, когда они обустраивают себе импровизированное жильё в гротах или пещерах, находя в них защиту от жестоких, пронизывающих насквозь степных ветров¹³.

Средняя часть — это и есть, собственно, образ того первого дома, той *хижины*, лачуги, которая при всей своей примитивности, имела революционное значение: она возвысилась над полем. Верхняя часть — аллегория еще одного революционного этапа в становлении дома как объекта и как идеи — возникновения *Дома-Дворца*, возвышающегося уже не только над полем, но и над другими домами.

¹³ Bertoldi V. La glottologia come storia della cultura: Principi, metodi, problemi con particolare riguardo alla latinità de Mediterraneo Occidentale. — Napoli: Raffaele Peronti & Figli, 1946. — P. 50—51.

Итак, подчеркну еще раз, дом — не просто вертикаль. Дом — векторная величина. У него есть отчетливо выраженная направленность — пространственная и временная. В его пространственной вертикали воплощена вертикаль временная, в его конструктивной логике отражена не только его предметно явленная эволюция, но и его метафизическая история и его метафизическая сущность.

2. Вертикаль. Дом как вектор

Пещера — дом — дворец

Первые жилища человека — это приспособленные им для своей жизни *пустоты* в земле. Родственной пещере является и землянка, которая также часто обустраивается в уже существующих углублениях земной поверхности. Метафизический смысл пещеры, который в полной мере проясняется только последующей эволюцией человеческого общества, заключается, следовательно, прежде всего в том, что она есть *пустота*. Другой важнейшей особенностью пещеры, также имеющей метафизическое значение, является отсутствие у нее внешних стен. Пещера есть часть ландшафта, она подчинена и подвластна полю как часть целому; поле вбирает ее в себя, подобно тому как английское слово *whole* 'целое' вбирает в себя одинаково с ним звучащее слово *hole* 'пещера, нора'¹⁴.

Дом же есть вывернутая *наизнанку* пещера, есть *сгусток* поля, *восставшая* часть поля — восставшая в прямом и переносном смысле — *над* полем и *против* поля. Дом перестает быть частью поля, он формирует вокруг себя двор, усадьбу и тем самым *укрощает* поле.

Дом устремляется вверх, он возвышается над полем и уже одним этим бросает вызов ландшафту. Человек теперь не приспособливает под жилье имеющиеся в земле пустоты, он укрощает пустоту, полагая ей границы, сознательно формируя новый объем. Дом отделяет себя от окружающего мира внешними стенами, становясь *третьей кожей* человека после его собственной кожи и одежды. Дом больше не принадлежит полю, как пещера, он не является частью поля, он начинает господствовать над полем.

¹⁴ Произношение обоих слов [houl].

Следующим шагом становится возникновение Дома, господствующего над другими домами, опять-таки в прямом и переносном смысле. Появляется дворец, который занимает лучшее, более высокое место и строится так, что становится выше хижин, окружающих его.

Эта идея физической возвышенности и физического, пространственного господства приобретает социальный и духовный смысл. Шаг в развитии жилища становится шагом в развитии абстракции, отвлеченного мышления. Указывая на родство слов *Дума* и *дом*, С. М. Соловьев писал:

Дума в старину не принималась в значении государственного совета, и слово это не происходит от *думать*, *рассуждать*, хотя с ним и однокоренное. *Дума* означала *верх* в смысле Двора, Дворца государева, как после «*быть на верху*» означало быть во Дворце. *Дом*, *дым*, *дум* значит первоначально возвышение, нечто возвышающееся; отсюда *дом* — здание, *дым* — фимиам, восходящий к небу, вверх; отсюда и *дума* — гордость, возвышение в некоторых славянских наречиях, и *дума* — акт мышления, ибо мысль, существо человека возносится наверх головою¹⁵.

В качестве доказательства того, что слово *Дума* означало не что иное, как здание Дворца или Двор государев Соловьев приводит фразу, содержащуюся в Статейном списке посольских сношений Польского короля Сигизмунда и Литовской Рады с Московским великим князем Иоанном Васильевичем: «А князь великий сидел в брусной избе, а у него бояре, и okolничие, и дворецкие, и *дети боярские, которые живут в Думе*, и дети боярские прибыльные, *которые не живут в Думе*»¹⁶.

То, что корень *дом* этимологически или ассоциативно, прямо или косвенно связан с представлениями о чем-то верхнем, высоком, возвышенном, как в буквальном, так и в метафорическом значении, — в частности с представлениями об идеальном, мысленном, абстрактном, возвышающемся

¹⁵ Соловьев С. М. Замечания о слове «Дума» // Соловьев С. М. Соч.: В 18 кн. — Кн. XXII, доп. — М.: Мысль, 1998. — С. 5. Ср. польск. *duma* 'гордость', *dimny* 'гордый'. Слово *дума* связывают также со словом *дух* (*дышать*, *вдох*), с которым в свою очередь соотносят *надменный* (*надутый* — от *дуть*). Можно предположить чередование *дум-* (*дом*)/*дм-* (ср. греч. *δομ-/δμ-*). Добавлю такие примеры, как болг. *дума* 'слово', чешск. *dom* 'собор' (тогда как «дом» — *dům*).

¹⁶ Там же. Курсив С. М. Соловьева.

над материальным и эмпирическим, с представлениями о верховенстве и даже о сверхъестественном, о высшей силе, господствующей над людьми, — находит многочисленные лингвистические подтверждения. Так, древнеанглийское слово *dōm* означало то, что в современном английском передается словами *judgment* 'приговор, решение суда; суждение, мнение' (ср. шведск. *dom* 'приговор', *dōma* 'судить'), *decree* 'указ, постановление (суда)', *law* 'закон', *command* 'господство, власть', *dignity* 'достоинство, благородство; знать', *free will* 'свободная воля', *choice* 'выбор'. Ныне ему наследуют слово *doom* 'судьба, рок; приговор; закон', а также суффикс *-dom* (ср. нем. *-tum*), с помощью которого образуются существительные, выражающие отвлеченные понятия: *freedom* 'свобода' (от *free* 'свободный'), *wisdom* 'мудрость' (от *wise* 'мудрый'), *kingdom* 'королевство' (от *king* 'король', ср. шведск. *k[on]ungadöme*). Еще одна ветвь семантического развития связана с родственным ему древнеанглийским глаголом *deman*, современными эквивалентами которого являются происходящий от него глагол *to deem* 'полагать, думать, считать', а также глагол *to judge* 'судить' и выражение *to give one's opinion* 'высказывать мнение'. Наконец, следует назвать еще одно слово, вызывающее ассоциацию с высшим уровнем, — *dome* 'купол'. Очень часто именно купол венчает важнейшие в политическом и духовном смысле сооружения.

Дом с большой буквы становится символом и воплощением власти, а вскоре и первой по сути дела субъектной абстракцией, абстрактным лицом, к которому сводятся нити отношений собственности и власти. *Крона* приобретает значение *короны*. Теперь Дом — это еще и перифраза власти, это правящая династия, которая властвует над всеми другими домами — родами и семьями. Так, одной из перифраз, прилагавшихся к царю в Древнем Египте и вошедшей в правовой обиход, было словосочетание *пер-аа* 'Великий Дом', — отсюда и слово *фараон*¹⁷. Подобные конструкции в применении к социальным образованиям, институтам власти — не редкость и сегодня («Кремль и Белый дом согласовали...», «Пентагон заявил...» и т. д.).

¹⁷ Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. — СПб.: Амфора, 2001. — С. 98.

Двор — территория, прилегающая к дому, — также приобретает теперь символическое значение: это слово становится синонимом корпуса состоящих при правящем Доме сановников. Примечательно, что английское слово *court* означает одновременно как «двор» (и двор как территория при доме, и двор коронованной особы), так и «суд».

Разновидностью Дома-Дворца является Храм — Дом Бога. Он также приобретает сначала символическую значимость, а впоследствии и институционально-правовой статус.

В древних, в особенности в древневосточных, обществах Дворец (а вместе с ним Храм) мыслится не просто символом власти, он в своем отвлеченно-институциональном измерении, — то есть не как здание, а как социальный институт, — по сути дела становится абстрактным субъектом власти и собственности, по крайней мере в том смысле, в котором власть и собственность понимаются в этих обществах.

Субъектный статус Дворца и Храма

Несмотря на то, что в государствах Древнего Востока не сложился полноценный институт собственности (как самостоятельное социальное явление, обособленное от власти, и как правовая категория, совокупность норм и гарантий владения и распоряжения имуществом), здесь имело место обособление (хотя и не всегда четкое) имущества и его закрепление (хотя и не всегда безусловное) за определенным субъектом. При этом в древневосточных источниках наряду с упоминаниями об имуществе царя, сановника, общины, артели, то есть отдельных лиц и их объединений, встречаются и свидетельства о владениях храма, дворца и даже бога.

Законами Хаммурапи устанавливалось, что взятый в плен реду (воин) при отсутствии у него средств для выкупа должен быть выкуплен храмом или дворцом (§ 32)¹⁸. В источниках имеются также упоминания об имуществе храма или дворца, о храмовых и дворцовых рабах. Тем самым в качестве субъекта выступают не отдельные люди, не коллективы, а специфические социальные образования, статус которых тяготеет к безличной, институциональной, субъектности.

¹⁸ Хрестоматия по истории Древнего Востока: В 2 ч. — Ч. 1 / Под ред. М. А. Коростовцева, И. С. Кацнельсона, В. И. Кузищина. — М.: Высш. шк., 1980. — С. 156.

Мы имеем дело со своеобразными социальными единицами, представление о субъектном статусе которых, свойственное древнему человеку, с трудом поддается интерпретации в современных правовых и социально-экономических категориях. То, что с наших сегодняшних позиций может быть истолковано как собственность социального института (так, упоминаемое в законах Хаммурапи «имущество бога или дворца» современные комментаторы определяют как «храмовое или государственное, но не царское»¹⁹), очевидно, не воспринималось в этом качестве самими людьми Древнего Востока (хотя сам процесс обособления государственного, то есть институционального, имущества от имущества лично царского, то есть персонального, уже имеет большое значение). Мышление той эпохи не было готово к обособлению абстракции в самостоятельную социально-правовую сущность и во всех случаях, когда это становилось в принципе возможным, отступало, склоняясь к персонификации и реификации «отвлеченного понятия», способного приобрести качества субъекта. Имущество храма не являлось имуществом сообщества жрецов, объектом их коллективной собственности, а сам храм, по-видимому, не может рассматриваться как корпорация в духе средневекового канонического права. Поэтому храмовое имущество часто мыслилось принадлежащим богу, которому было посвящено святилище.

Выражения типа содержащегося в указе древнеегипетского царя V династии Нефериркара (XXV век до н. э.) словосочетания «пашня бога», под которой понимается храмовая земля, предназначенная для содержания жрецов (в буквальном переводе — «слуг бога»), могут казаться образными лишь с позиций современного человека. В представлении же самих древних египтян бог как вполне реальное существо наделялся лично-субъектными качествами не только в собственно религиозном смысле, но и в какой-то степени в смысле социально-правовом, и потому мог выступать своего рода номинальным владельцем имущества. Вопрос о корпоративной собственности жрецов или о «привязке» имущества к храму как к вещественному, материальному объекту, являющему собой как бы некоторую главную вещь, которая обладает всеми прочими вещами, имеющими отношение к храму

¹⁹ См. там же. — С. 154, 177.

(что в некотором смысле напоминало бы земельные отношения в средневековой Европе), тем самым по существу снимается. Жрецы в качестве «слуг бога» выступали не собственниками храмового имущества, а всего лишь хранителями и распорядителями имущества бога, подобно тому как царские сановники служили распорядителями имущества царя, были, если буквально следовать тексту источников, «приставлены к вещи царя».

Таким образом, потенциально возможная абстракция храма как институционального субъекта собственности не получает развития. Она отягощается личным элементом, который связывается с богом. Парадоксально, но в своей обращенности к Небу, человек некоторым образом «приземляет» свое мышление, удерживая нарождающуюся абстракцию в границах эмпиричности. Вообще о человеческом мышлении, можно сказать словами Никола Буало, относящимися к эпосу:

Чтоб нас очаровать, не знает он предела:
Всему он придает лицо, ум, душу, тело,
И все достоинства обожествляет он²⁰.

Божество отождествляется с посвященным ему храмом, что переносится и на сферу социальной субъектности. Так, иммунитетная грамота фараона Пиопи II, выданная храму бога Мина в Коптосе, устанавливала имущественные гарантии в отношении «собственности Мина Коптосского» (VII)²¹. При этом наименование такого субъекта является двойным — оно включает имя бога и название местности, где расположен посвященный ему храм, чем лишний раз подчеркивается имеющий место в такой форме субъектности сникретизм образа божества и его дома — храма как институционального образования и как материального сооружения.

Еще более отчетливо отождествление божества и его святилища просматривается в анналах царя Куша (Напатского царства) Настасена (правил ок. 335—310 до н. э.). Бог Амон, которому был посвящен храм в Напате (Амон Напатский), выступает по сути дела как субъект имущественно-правовых

²⁰ Буало Н. Поэтическое искусство / Пер. С. С. Нестеровой и Г. С. Пиларова под ред. Н. А. Шенгели // Литературные манифесты западноевропейских классицистов / Под ред. Н. П. Козловой. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980. — С. 435.

²¹ Хрестоматия по истории Древнего Востока. — Ч. 1. — С. 29.

отношений, сторона, контрагент во взаимоотношениях с царем: дарует ему и получает от него имущество²². Вавилонский документ (528 до н. э.) представляет богиню Иштар, отождествляемую с храмом Эанна, как покупателя раба, иными словами, как контрагента в сделке²³. Из протокола одного судебного разбирательства (525 до н. э.) следует, что ответчик по делу был обязан «возместить [богине] Иштар Урукской недостачу мелкого скота, принадлежащего [богине] Иштар Урукской»²⁴.

Таким образом, храм, отождествляемый с божеством, фактически наделяется основными признаками юридического лица: он владеет имуществом, обособленным от имущества жрецов, вправе совершать дозволенные законом сделки, выступать (через представителя) истцом в суде и т. д. Симптоматично здесь, однако, именно это отождествление в форме олицетворения.

Впрочем, подобное стремление к персонификации имущественных отношений, к тому, чтобы возвести их к реальному (с точки зрения мышления соответствующей эпохи) субъекту, лучше всего единоличному, избежав тем самым необходимости постулировать безличную субъектность, отмечается не только у людей Востока. Указывая, что священными у римлян-язычников почитались жертвенники, храмы, идольские капища и полагаемые в оных вещи на сохранение (*arae, aedes, fana, templa et donaria*), С. Е. Десницкий писал: «Посвященные правильно и торжественно вещи оставались в собственности того божества, которому посвящены; никому оными владеть не дозволялось»²⁵. Но, по-видимому, идея

²² См. там же. — С. 139.

²³ См. там же.

²⁴ Там же. — С. 240.

²⁵ Десницкий С. Е. Юридическое рассуждение о вещах священных, святых и принятых в благочестие, с показанием прав, какие оными у разных народов защищаются говоренное апреля 22 дня 1772 года // Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т. — Т. 1. — М.: Госполитиздат, 1952. — С. 239. Примечательно, что социальное мышление древности противится наделению субъектностью не только безличных, но и коллективных образований. В Древнем Риме одно время существовала правовая норма, согласно которой имущество совокупности числилось принадлежащим одному из членов совокупности, например казначею.

правовой и экономической субъектности божества, бестелесного духа уже в древности не воспринималась буквально.

Таким образом, понимание Дворца и Храма как социальных образований и социальных субъектов, материальной и символической репрезентацией которых являются одноименные с ним сооружения, оказывается важнейшей вехой в развитии абстрактного мышления. Дворец становится перифрастическим представлением государства как социального института, на правах лица (в том числе лица юридического в публично- и частнопроводном понимании этого термина), участвующего во взаимоотношениях с другими лицами²⁶.

Итак, оказывается, что векторная вертикаль дома в своей трехчастности символически воспроизводит исторический и логический процесс высвобождения абстрактной идеи государства из ее эмпирической оболочки, ее отчуждения от вещественных и личных факторов общественного бытия и превращения в самостоятельную и самодостаточную силу, подчиняющую себе движение людей и движение вещей.

Но, появившись, дом начинает мыслить себя неким центром, осью и формирует вокруг себя систему колец, которая органично включаясь в объемлющий его миропорядок, приобретает вид тройной концентрической структуры *дом — град — мир*²⁷. В политическом смысле центром сначала становится Дом-Дворец, которой затем вынужден будет уступить свое срединное место новому пустому пространству — агоре.

²⁶ Не следует думать, что подобные явления остались в прошлом. Актуальной для современной правовой теории является так называемая проблема персонификации предприятий, порождающая споры о том, как понимать предприятие — в качестве имущественного комплекса, объекта прав или же в качестве субъекта прав, лица. При этом термин «персонификация» предполагает, разумеется, не какое-либо одушевление вещи, а лишь признание за предприятием статуса субъекта в сугубо правовом смысле слова.

²⁷ В ряду этих терминов на самом деле представлена не одна, а две смысловые последовательности, хотя и тесно связанные между собой. С одной стороны — это соподчиненные материальные образования: дом как постройка, город как конгломерат домов, мир как вселенная, космос, природа; с другой — некоторые разновеликие, соподчиненные социальные общности — семья, община, коммуна, государство богов и людей. Примером, наряду с уже упоминавшимся соотношением греч. *βοιός* и лат. *domus*, может служить соотношение русск. *мир* 'община' и *мир* 'вселенная' (различавшихся в старой орфографии).

3. Кольцевая структура. Дом как ось

Дом — град — мир

— Город был всегда, — сказал врач. — Разумеется, не эти самые кирпичи и балки, а другие. Вы же согласны, что время не имеет ни начала, ни конца. Город так же стар, как время, и он существует вместе с ним...

— Где-то должно существовать Свободное пространство, — упрямо повторил М., — у города должны быть границы.

— Почему, — переспросил врач. — Не может же город плавать в центре пустоты... Некоторые ученые мужи полагают, будто город окружен Стеной, за которую невозможно проникнуть. Я даже и не пытаюсь понять эту теорию — настолько она абстрактна и заумна... Лично я предпочитаю общепринятую точку зрения, что Город простирается во всех направлениях беспредельно.

Это диалог из фантастического рассказа английского писателя Джеймса Грэма Балларда «Безвыходный город»²⁸. Вселенной в привычном нам виде больше нет, а может, никогда и не было. Существует лишь один-единственный город, заполняющий собой все пространство мира, — так и хочется воскликнуть вслед за Гоголем: «Чудный город Миргород!» *Мир-город*, бесконечно объемный мегаполис с сотовой структурой, разграфленный на жилые кварталы, промышленные кубы и замурованные черные зоны, заполненный многокилометровой длины и высоты зданиями, прорезанный сетью улиц с трехзначными номерами («Каких в нем нет строений! ...Направо улица, налево улица», — опять Гоголь), пронизанный железнодорожными путями, по которым во всех направлениях бегут суперэкспрессы. Но это уже и не совсем город, главное занятие горожан — архитектура и строительство — постепенно превращают его в некое подобие дома с неисчислимыми уровнями-этажами, продырявленными лифтовыми шахтами. Движение по вертикали, как и движение по горизонтали, приводит к одному и тому же результату — ты возвращаешься в исходную точку, так и не обнаружив предела городу. Мир здесь тождествен граду, град становится тождествен дому, *Мир-город* есть *Миро-здание*, и

²⁸ Баллард Дж. Безвыходный город // Баллард Дж. Утонувший великан: Рассказы. — М.: Известия, 1991. — С. 36.

те, кто живет в этом доме-граде-мире, даже не знают, было ли что-нибудь до города и вне города. Никому неизвестно, было ли Основание, был ли Первый камень, и если признать, что был, то необходимо объяснить, кто его положил, и, что еще труднее, откуда взялись те, кто его положил. Люди не знают и никогда не узнают, что такое свободное пространство. Они лишены возможности обратить свой взгляд *вовне*, чтобы понять мир как общность и общность как мир. Больше нет противостояния мира и града, и нет противостояния града и дома, а значит, нет и порожденной этим противостоянием вселенской гармонии.

Мир-город — торжество метонимии, точнее той ее разновидности, которая называется синекдохой: часть уподобляется целому, целое — части. Литературные тропы — универсальный способ человеческого воззрения на мир. Человек оправдывает свой социальный мир метонимией и организует жизнь в нем метафорой. Впрочем, подобно тому как синекдоху считают разновидностью метонимии, так и саму метонимию нередко полагают разновидностью метафоры, а это значит, что наш взгляд на мир, общество в мире и себя в обществе необходимо и неизбежно метафоричен.

Человеческому мышлению, функционирующему в системе координат «человек — дом — общество — мир», вообще свойственно объяснять и оправдывать что-либо в ней не просто апелляцией к тем или иным аргументам, но уподоблением одного объекта в этой системе координат другому, идентификацией его с чем-то таким, что представляется человеку более прочным и основательным, истинным или естественным.

Между человеком и обществом стоит дом, и общество часто уподобляется именно дому. Иногда — дому в физическом смысле, как это имеет место, например, у Сенеки, который заявляет: «*Societas nostra lapidum fornicationi similima est: quae casura, nisi invicem obstarent, hoc ipso sustinetur*» (*Ep. ad Luc.* 95), наше общество весьма подобно каменному своду, он рухнул бы, если бы камни не препятствовали друг другу падать, и этим он держится. Эдмунд Берк также отмечает наличие разнонаправленных сил в кладке общественно-го здания и призывает учитывать это обстоятельство в политической практике:

В государстве действует множество темных и скрытых сил; и те из них, что на первый взгляд не заслуживают внимания, могут стать причиной будущего несчастья или, напротив, благополучия. Наука управления, предназначенная для достижения практических целей, требует от человека опыта, для которого подчас мало целой жизни, и он должен с величайшей осторожностью приступать к работам по сносу общественного здания, которое в течение веков отвечало своему назначению, и с еще большей осторожностью — к возведению нового, особенно, когда перед нами нет модели, доказавшей свою полезность²⁹.

А современный итальянский правовед Санти Романо, анализируя проблему неполноты юридического порядка, отмечает, что с этой точки зрения государство есть *un edificio* 'здание', различные части которого не только взаимосвязаны, но и взаимополагают друг друга³⁰.

Значение греческого слова οἶκος 'дом', 'жилище', 'помещение', происходящего от глагола οἰκέω 'жить', 'населять', содержит известный оттенок, позволяющей говорить о нем, как о некоем вместилище, обиталище: дом — нечто внешнее по отношению к человеку, который в нем обитает. Дом вмещает, вбирает в себя человека, даже поглощает его и господствует над ним. Это некое ограниченное стенами место, где живут, которое населяют, в котором обитают. Отсюда и οἰκουμένη 'обитаемая, населенная земля'. Это мир, вселенная, понятая прежде всего как место, населенное различными существами — богами и людьми, бессловесными животными и растениями, — общий большой дом богов и людей, *миро-здание*. «Omni hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, ipsum esse: membra sumus corporis magni», — писал Сенека, все, что видишь, что заключает в себе божественное и человеческое, — одно есть, мы члены великого тела (*Ep. ad Luc.* 95).

Πόλις, таким образом, есть средний дом между малым домом, οἶκος, и большим домом, οἰκουμένη. Слово πόλις (исторически 'крепость, цитатель') созвучно со словом πολύς 'многий, многочисленный'; πόλις — то, что объединяет много людей, много домов. Но это объединение, отгороженное от остально-

²⁹ Берк Э. Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию. — М.: Рудомино, 1993. — С. 72..

³⁰ Romano S. Lo stato moderno e la sua crisi: saggi di diritto costituzionale. — Milano: Giuffrè Editore, 1969. — P. 181.

го пространства городскими стенами, само есть своего рода дом. «La urbe es la supercasa», город есть сверхдом, писал Хосе Ортега-и-Гассет³¹. В слове πολιτεία 'государственное устройство, гражданство, государство' слышится не только πολύ 'значительно, много', но и τεῖχος 'стена, укрепление, крепость'. Грек говорит: πολιτεύω 'управляю государством', 'занимаюсь государственными делами', — и в этом слове звучит τεύχω 'строю'.

В других случаях общество уподобляется дому в социальном смысле как первичной форме социальной организации, как домовладению и домохозяйству. Бытие есть дом человека. Дом есть способ его социального бытия. Если в эпоху матриархата основной социальной единицей был род, древнееврейское *умма* (от слова *эм* 'мать'), в котором люди были связаны прежде всего кровнородственными отношениями, то с течением времени первичной социально-экономической ячейкой становится «дом отца» — *бет-аб* — по-древнееврейски, *бит-абиа* — по-древнеавилонски. Нетрудно заметить, что словам *бет*, *бит* созвучны русский глагол *быть* или английский *be*, русское существительное *бытие* или английское *being*, как и им подобные термины в других языках, ведущие свое происхождение от общего древнейшего индоевропейского корня **bhu-*. *Бета*, вторая буква алфавита, собственно, и означает в западносемитских языках «дом», ее графическое изображение в финикийском алфавите воспроизводит дом то ли с дверью, то ли с окном (так же как в очертаниях буквы *A*, *αλφα*, *alef*, что означает «бык», угадывается, если ее перевернуть — *∇*, — голова этого животного). В византийский период греческое название буквы βετα 'бета' стало произноситься как 'вита', совпадая тем самым с латинским словом *vita* 'жизнь'. *Дом есть жизнь*. Такие поразительные звуковые совпадения, может быть, и не имеют между собой никакой лингвистической связи, но эвристически показательны, а психологически действенны, способны оказывать известное влияние на сознание или подсознание человека, на восприятие и конструирование им своего социального бытия.

Осознание этого своего бытия как социального и приходит к человеку с пониманием дома не как укрытия от непогоды, диких зверей или врагов, а как новой, супрабиологи-

³¹ Ortega y Gasset J. La rebelion de las masas. — Madrid: Espasa-Calpe, 1976. — P. 175.

ческой формы бытия. Отношения в доме, в семье проецируются на общество, которое тоже мыслится как некий дом, только большего, чем семья, размера.

Взять к примеру, римскую семью (*familia*), конституирующим признаком которой в древнейший период было не кровное родство (как в роде — *gens*), а подчинение входящих в нее лиц и, как это не покажется странным, вещей единовластием отца семейства (*paterfamilias*, ср. греч. δε[μ]σπότης, санскр. *dam patih* 'домохозяин'), домовладыки. Первоначально термин *familia* использовался для обозначения рабов в домохозяйстве, но со временем приобрел более широкое содержание и стал охватывать вообще все то, что относилось к данному социальному образованию, в понимании статуса которого превалировала экономическая составляющая. В семье состояли жена домовладыки, подвластные дети, другие родственники, кабальные и рабы; в нее включались также материальные предметы, имущество. Семья, таким образом, представляла собой способ соединения рабочей силы со средствами производства. Включение материальных предметов в состав семьи выглядит вполне логичным: если раб признается одушевленной собственностью и в то же время членом семьи, что мешает придать статус «члена семьи» и неодушевленному имуществу? Еще Аристотель указывал, что «собственность есть часть дома, и приобретение есть часть семейной организации: без предметов первой необходимости нельзя не только хорошо жить, но и вообще жить», «для домохозяина собственность оказывается своего рода орудием для существования», и таким орудием является, в частности, «раб — некая одушевленная собственность» (*Polit. A*, 1253b, 23—33)³².

Глава семьи единственный был полноправным гражданином, квиритом (*Quiris*, термин, который, как предполагают, происходит от греч. κύριος 'имеющий власть, силу'). Можно сказать, что как домовладыка он выполняет социально-политическую функцию, как домохозяин — социально-экономическую. Первоначально как лица, так и вещи находятся в одинаковом подчинении домовладыки, управление людьми и управление вещами не дифференцируются, так же как не дифференцируются и виды власти над отдельными катего-

³² Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: В 4 т. — Т. 4. — М.: Мысль, 1984. — С. 381.

риями членов семьи — свободными подвластными (жена, дети) и рабами. Постепенно, однако, формируются отдельные виды прав: *dominium* применительно к вещам, *dominica potestas* — к рабам, *manus mariti* — к жене, *patria potestas* — к детям, *mancipium* — к *caput liberum in mancipio*. Сам термин *dominium*, долгое время, в том числе и в средневековье, сочтавшийся в правовой традиции, — пока не был четко дифференцирован с *imperium* (первоначально — военная власть, затем власть вообще), — значение собственности и значение власти, этимологически связан со словом *domus* 'дом'. В этом социальном, а не физическом смысле дом соотносится не столько с термином *habitare* 'обитать', сколько с похожим по звучанию, но отличным по значению термином *habere* 'иметь'.

Семья фактически — уменьшенная модель общества, хотя справедливым в рамках такого подхода будет и обратное утверждение: общество, государство — увеличенная модель семьи, ее «завершение», по Аристотелю. Два этих социальных образования взаимоуподобляются друг другу. Само слово *patria* 'отчизна', происходит от слова *pater* 'отец'. Град подобен дому. Эта мысль прослеживается в платоновском диалоге «Политик», где возникает вопрос о том, является ли искусство политика, царя, господина и даже домоправителя чем-то единым или же здесь столько разных искусств, сколько названо имен (258e). Большое домохозяйство или забота о малом городе — в чем здесь разница для управления, задается вопросом Чужеземец и получает краткий ответ Сократа-младшего: «Ни в чем». Значит, приходит к выводу Чужеземец, для всего, что мы сейчас рассматриваем, по-видимому, есть единое знание: назовут ли его искусством царствовать, государственным искусством или искусством домоправления — нам нет никакой разницы (259b, c)³³. В «Воспоминаниях» Ксенофонта эту мысль отчетливо высказывает уже сам Сократ:

Заведование личным хозяйством только количественно отличается от заведования общественными делами, а в других отношениях одно похоже на другое; заведующие общественными делами пользуются не другими какими людьми, а теми же самыми, которые управляют личными хозяйствами (3, 4, 12)³⁴.

³³ Платон. Политик // Платон. Соч.: В 3 т. (4 кн.) — Т. 3. — Ч. 2. — М.: Мысль, 1972. — С. 13—14.

³⁴ Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. — М.: Наука, 1993. — С. 81—82.

О том, что такие представления были достаточно широко распространены и популярны в античные времена, свидетельствуют решительные возражения, которые адресует им Аристотель. Насколько важным считал он опровержение подобных аналогий, можно представить, приняв во внимание, что с заявления именно этой позиции он практически и начинает свою «Политику», неявно полемизируя с Платоном:

Неправильно говорят те, которые полагают, будто понятия «государственный муж», «царь», «домохозяин», «господин» суть понятия тождественные. Ведь они считают, что эти понятия различаются в количественном, а не в качественном отношении; скажем, господин — тот, кому подвластно небольшое число людей; домохозяин — тот, кому подвластно большее число людей; а кому подвластно еще большее число — это государственный муж или царь, будто нет никакого различия между большой семьей и небольшим государством и будто отличие государственного мужа от царя состоит в том, что царь правит в силу лично ему присущей власти, а государственный муж отчасти властвует, отчасти повинуется на основе соответствующей науки — политики. Это, однако, далеко от истины (А 1252a, 8—17)³⁵.

Но подобно тому как ойкос принадлежит полису, так полис принадлежит ойкумене. Сенека писал:

Мы должны представить в воображении своем два государства: одно, которое включает в себя богов и людей; в нем взор наш не ограничен тем или иным уголком земли, границы нашего государства мы измеряем движением солнца; другое — это то, к которому нас приписала случайность. Это второе может быть афинским или карфагенским или связано еще с каким-либо городом; оно касается не всех людей, а только одной определенной группы их. Есть такие люди, которые в одно и то же время служат и большому, и малому государству, есть такие, которые служат только большому, и такие, которые служат только малому (*Ep. ad. Luc.* 106, 5)³⁶.

Это значит, что град подобен не только дому, ойкосу³⁷, который, как и человек, есть малый мир, — он также подобен

³⁵ Аристотель. Политика. — С. 376.

³⁶ Сенека Луций Анней. [Нравственные письма к Луцилию] // Антология мировой философии: В 4 т. (5 кн.). — Т. 1. — Ч. 1. — М.: Мысль, 1969. — С. 507.

³⁷ Древнеанглийское слово *ham* 'дом', 'жилище', 'поместье', значениям которого в современном языке соответствуют значения слов *home* и *house* 'дом', выступает также в роли суффикса, с помощью которого образованы названия городов — *Birmingham*, *Nottingham*.

миру, ойкумене, большому миру. Это взаимоподобие прослеживается даже в сходстве звукового строя латинских слов *urbs* и *orbis (terrarum)*, как, впрочем, и соответствующих им русских слов *град* и *круг (земель)*.

Реваниш пустоты

Подобно векторной вертикали дома, онтогенетически воплощающей в себе филогенез субъектной абстракции государства, заданная домом как центром, осью кольцевая структура *дом — град — мир* также становится способом, а затем и символьческим отображением становления абстрактной государственности.

Европейское государство начинается с города, констатирует Ортега-и-Гассет. Уже первые исторические сведения о людях античности — греках и римлянах — свидетельствуют о том, что они, как пчелы в улье, жили в больших городах — полисах. (Кстати, как замечал Д. С. Мережковский, в той плоскости, в которой движется метафизика языческой общности, Государство, Город, Полис съедают человека без остатка, с душой и телом, как улей — пчелу, полипняк — полина; идеальный древний Град, Республика Платона есть не что иное, как идеальный человеческий полипняк и улей³⁸; единичная личность, по выражению Шпенглера, — это тело [σώμα], принадлежащее фонду полиса, понятие личности [персоны] возникает как понятие человека в своей целостности тождественного с телом [σώμα] государства³⁹). Но полис — это уже не та чистая материальность, каковой было поле. Полис, пишет Ортега, не есть лишь скопление жилых домов, предназначенных для укрытия от непогоды и воспроизводства человеческих особей, то есть для решения сугубо частных, семейных задач; в первую очередь это место собрания граждан, пространство, предназначенное для обсуждения общественных вопросов, для решения задач, стоящих перед обществом. Поэтому всякий большой город начинаст-

³⁸ Мережковский Д. С. Христианство и государство // Мережковский Д. С. В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. — М.: Сов. писатель, 1991. — С. 95—96.

³⁹ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1998. — С. 61.

ся с пустого пространства, с площади — форума, агоры, — все остальное — лишь предлог для оправдания этого пространства. Окружающие его дома лишь обеспечивают его существование и определяют его границы.

Это пространство — нечто совершенно иное, чем то, что человек знал прежде, и переход к нему, сотворение его — величайшая революция в истории человечества, считает Ортега. Это более чем революция в способе материальной жизни, это революция в умах, предопределившая весь дальнейший ход человеческой истории. Материальное оказывается здесь отчасти подчиненным абстрактному, хотя последнее в полной мере еще и не выделяется и не отделяется от него.

До появления города существовало лишь одно пространство — поле, задававшее человеку растительный образ жизни. Азиатские и африканские цивилизации были своего рода огромными антропоморфными растительными образованиями, пишет Ортега. Но грек и римлянин решили отделиться от поля, выйти из геоботанического космоса. Для этого недостаточно создать дом, который есть лишь инобытие поля, физического, эмпирического пространства, иная форма организации материальной, во многом животной по своему существу жизни, видоизменение среды обитания, а не ее радикальная трансформация, способная породить новое качество именно социального бытия. И человек античности находит такое решение, которое обусловит всю дальнейшую судьбу европейской цивилизации, — он создает город, отделив стенами ограниченное, конечное пространство от пространства неоформленного и бесконечного. В отличие от дома, площадь — полное и абсолютное отрицание поля.

Это небольшое восставшее поле положившее конец бесконечности, эта часть, противопоставившая себя целому, уничтожает поле, породившее его. Поэтому, приобретя абсолютно новое качество, оно смогло стать пространством *sui generis*, в котором человек наконец смог освободиться от своих родственных связей с растением и животным и, оставив их за городскими стенами, создал особую среду обитания, уже чисто человеческую — так возникает культурное пространство⁴⁰.

⁴⁰ 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.

Таким образом, формирование дома, οἶκος, *domus*, посреди поля, ἀγρός, как его концентрации, сгустка, возвышающегося над поверхностью поля, землей, *humus*, этот, как мы видели, один из первых и важнейших шагов в становлении человеческого бытия как бытия социального, еще принципиально не изменяет, по мнению Ортеги (мнению, впрочем, слишком категоричному) положения человека в мире: дом напоминает пещеру, логово, гнездо (это опять же не совсем так); в то же время он указывает направление дальнейшей эволюции, смысл которой станет ясен к концу пути.

Но, безусловно, пусть не первым, но решающим шагом на пути перехода от природы к культуре, от дикости к цивилизации, от *homo humilis*, склоненного к *humus* (слово *homo* производно от слова *humus* и означает «живущий на земле», в отличие от богов, обитающих на небе) к *homo humanus*, возвышающемуся над землей, устремляющему взгляд к небу, от *guta* (готск. 'человек') — к *man* (по совпадению индоевропейский корень **men-* 'думать, мыслить' представлен готским глаголом *man* '[он] думает') становится возникновение города (в гражданско-правовом смысле ρόλις, *civitas*, в материальном — ἄστυ, *urbs*) с его площадью (ἀγορά, *forum*).

Парадоксально, но именно замкнутость человека в ограниченном, конечном пространстве города, избранная им как форма своего социального бытия, послужила прологом к неограниченному и бесконечному развитию человеческой мысли, овладевшей способностью к формированию абстракций, свободных от эмпирической «заземленности».

Эти две формы свободного пространства, ἀγρος и ἀγορά, принципиально различны. Ἀγρός, свободное пространство, окружающее стены дома, οἶκος; ἀγορά — свободное пространство, окруженное стенами города, ρόλις. Главной фигурой, соответствующей ἀγρός, был земледелец, *arator*; главной фигурой соответствующей ἀγορά, стал юрист, оратор, *orator*. Основное содержание огромного отрезка античной истории составляла, по мнению Ортеги, именно борьба между двумя жизненными пространствами — рациональным пространством города и вегетативным пространством поля, персонифицированными в фигурах юриста и землепашца.

Переход от монархии к демократии означает и смену материальных репрезентаций, символов власти. Дворец уступает свое сердцевиное место агоре. Древний грек полагал,

пишет Жан-Пьер Вернан, что определенные решения должны приниматься сообща (*es to koinon*), а бывшие царские привилегии и сама *arche* должны помещаться в середине, в центре (*es to meson*). Употребление пространственного образа для выражения самосознания некоторой группы людей, ощущающей себя в качестве политической единицы, — не просто сравнение, оно отражает

появление совершенно нового социального пространства. Теперь городские постройки больше не группируются вокруг обнесенного укреплениями царского дворца. Центром города отныне становится *agora*, общее пространство, место общего Очага (*Hestia koine*), площадь, где обсуждаются проблемы, представляющие общий интерес. Теперь сам город окружен стеной, защищающей и ограничивающей в своей целостности населяющую его групп людей... Такая картина города означает новое мыслительное пространство, открывающее новый духовный горизонт. С момента, когда город стал ориентироваться на общественную площадь как на центр, он становится *полисом* уже в полном смысле этого слова⁴¹.

Помимо всего прочего, эта геометрическая ориентация свидетельствует, по мнению Вернана, о глубокой структурной аналогии между институциональным пространством, в котором находит свое выражение человеческий космос, и физическим пространством природного космоса, как он представляется грекам⁴², то есть между *градом* и *миром*.

И все же формирование агоры — это в каком-то смысле реванш пещеры, пустоты, некогда побежденной домом. Дом создал внешние стены, вобрав пещеру в себя; площадь, подобно пещере, не имеет собственных внешних стен, она заключена в тело города, как пещера заключена в толщу земли. Между агорой и контуром городских стен — плотный массив домов, сдвинутых ею к периферии. Свойственная пещере идея пустоты высвобождает себя в площади.

Город — нечто большее, нечто качественно иное, чем дом, пишет Ортега, город — это как бы сверхдом; он стоит на более высокой ступени лестницы культуры, чем дом, поскольку дом — это то же гнездо, которое создают и нера-

⁴¹ Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. — М.: Прогресс, 1988. — С. 67.

⁴² Там же. — С. 152.

зумные птицы (позволю себе опять-таки не согласиться с Ортегой); город — более абстрактное и более сложное образование, чем семейный *oikos*, это уже *республика, politeia*, состоящая не из мужчин и женщин, а из граждан; город сразу же он появляется как город-Государство. Из зоологически разнородного материала город строит абстрактную однородную юридическую общность, замечает Ортега.

Но идея города-Государства еще отягощена грузом материальности, возможно, как раз потому, что это еще именно *город-Государство*, а не просто Государство. (Античному человеку, пишет Шпенглер, окружающий мир представляется, также и в плане экономическом, суммой тел, перемежающихся место, перемещающихся, друг друга оттесняющих, выталкивающих, уничтожающих, как описывает это Демокрит применительно к природе. Человек — тело среди других тел. Полис, как сумма тел, представляет собой тело более высокого порядка. Все вообще жизненные потребности образованы телесными величинами⁴³.) В нем еще живет двойственность: с одной стороны — замкнутость в стенах, конечность, статичность, пространственность; с другой — уже намечающийся прорыв границ, выход в сопредельные области, откуда взгляд уже обращается в бесконечность, пробуждающееся ощущение динамики, времени, историчности, устремленности в будущее.

Город оставался еще чем-то эмпирическим, осязаемым, зримым. «Город-Государство являл собой пример очень ясного понятия, его можно было увидеть своими глазами»⁴⁴. Но подлинную сущность Государства Ортега видит не в статике, а в динамике, в движении. И это движение переводит его из эмпирической во все более абстрактную данность.

Представьте на момент истинную жизнь Государства, и вы действительно найдете объединенное существование людей, которое *вроде бы* основано на том или ином атрибуте материальной жизни: узах крови, языке, «естественных границах». С точки зрения статики это и есть Государство. Однако раньше или позже, но обнаружится, что это объединение людей, совершая обычные поступки: покоряя другие народы, основывая колонии, вступая в

⁴³ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. — В 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1998. — С. 517.

⁴⁴ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. — С. 197.

коалиции с другими Государствами, постоянно преодолевает материальный принцип своего объединения. Вот это и есть *terminus ad quem*, это и есть истинное Государство, единство которого как раз и состоит в преодолении любой статики. Если это стремление к иному угасает, то неизбежно рушится и само Государство⁴⁵.

Весьма примечательно, что Ортега соотносит статику и материальность, однако следует сделать известное интеллектуальное усилие, чтобы, продолжив эту аналогию, соотнести так же динамику и абстрактность.

В эпоху античности абстрактная идея государства пребывает в плену материальности, так же как пребывает в нем еще не раскрывшее себя как абстракцию государство. Идея римского Государства материализуется в *pomerium* и символизируется городом, стены которого материально ограничивали занимаемое им пространство, констатирует Ортега. *Pomerium* — так в Риме именовали свободное, незастроенное пространство по обеим сторонам от городской стены. Гай указывал, что стены и ворота города являются вещами святыми и некоторым образом относятся к вещам божественного права (*Digesta* I, 8, 1)⁴⁶. На стенах нельзя было ничего помещать, перелезть через них значило совершить враждебный по отношению к городу акт, который сурово карался. Святость стены — это признание ее символической значимости.

Итак, городская стена — своеобразный символ, материальное воплощение государственности, обретающей тем самым вполне осязаемые черты. Но в Новое время, утверждает Ортега, появляется менее материальная интерпретация понятия «Государство». Если Государство является осуществлением совместно направленных усилий, то его характеризует прежде всего динамичность: это сообщество в действии, в процессе созидания, устремленного в будущее. Государство — это не прежняя традиционная, обращенная в прошлое общность, а абсолютно новая, открытая будущему и строящая его.

Мне представляются весьма важными и интересными эти наблюдения Ортеги-и-Гассета. Как только пространственность, замкнутость в периметре стен, сменяется временностью, взглядом через стену, начинает все более утрачиваться ощущение

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Дигесты Юстиниана: Избр. фрагменты / Пер. с лат. и прим. И. С. Перетерского. — М.: Наука, 1984. — С. 39.

ние Государства как чего-то материального. Человек начинает мыслить абстрактно тогда, когда он начинает смотреть в будущее, а не в прошлое, когда он начинает представлять это будущее, конструировать его, созидать в воображении. Прошлое вещественно, оно воплощено в святых стенах Города, будущее же существует только в воображении и абстракции.

Создание Государства — творческий процесс. Государство возникает как абсолютный плод работы воображения. Полет воображения делает человека свободным. Государство может выдумать только тот народ, который умеет мечтать⁴⁷.

Отсюда один шаг до признания Государства объективной абстракцией, безличным субъектом, самостоятельным персонажем социально-исторической сцены. Но Ортега так и не делает его. Государство остается для него общественным телом. Еще в Древнем Риме он находит опередившее свое время стремление к созданию новой, более высокой формы государственности, основанной на принципах взаимопомощи и сотрудничества между людьми самой разной крови. О таком государстве, которое уже не будет состоять из повелевавшего центра и подчиняющейся периферии, мечтал Цезарь:

Великий полководец стремится к созданию огромного общественного тела, каждый член которого осуществлял бы как активную, так и пассивную деятельность на пользу Государства, как это имеет место в современном Государстве⁴⁸.

Если же мы, в отличие от Ортеги, все-таки сделаем этот кажущийся мне необходимым и закономерным шаг и признаем существование Государства как «чистой», совершенно свободной от примеси «вещественности» и абсолютно безличной абстракции, в то же время обладающей качествами лица, мы завершим яркую картину, нарисованную Ортегой, дополнив ее последним мазком. Так или примерно так в представлении людей возникает идея безличных, абстрактных социальных институтов, на которые переносятся энергия, сила, мощь, присущие общественному телу.

Идея власти трансформируется во власть идеи, каковой является абстракция-субъект, — «идеи-правительницы», если воспользоваться выражением евразийцев; идея силы — в

⁴⁷ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. — С. 187—188.

⁴⁸ Там же. — С. 195.

силу идеи — «идеи-силы» (*idea-force*), если заимствовать термин Бернарда Бознакета:

Нация-Государство, как мы уже предположили, есть широчайшая организация, которая обладает общим опытом, необходимым для основания общей жизни. Вот почему она признается абсолютной в своей власти над индивидом и его представителем и защитником в делах внешнего мира. Очевидно, что может быть только одна такая абсолютная власть в отношении к любому отдельному лицу, и что, постольку, поскольку мир так устроен, должна быть только одна; и в действительности его освобождение от одной зависимости может быть произведено лишь тем, что он воспримет другую. Нация-Государство как этическая идея есть, таким образом, вера или цель — мы могли бы сказать миссия, не будь это слово слишком узким и слишком агрессивным. Она кажется меньшей ее обитателям, чем Город-Государство — его гражданам, но так происходит потому, что, как это случается с высшими достижениями разума, она включает в себя слишком многое, чтобы ее можно было легко оценить. Современная нация есть история и религия скорее, чем четко очерченная, ясная идея. Ее власть как идеи-силы неизвестна, пока она не испытана⁴⁹.

В становлении абстрактной идеи государства и государства как абстрактной идеи немаловажная роль принадлежит именно религии. В отличие от обращенного в мифологическое прошлое античного язычества христианство устремлено в будущее, стимулируя отвлеченное мышление, освобождая его от эмпирической укорененности. В античном обществе

идея и образ тела задают поле власти и ее работу в пространстве города. В сущности устройство таких городов, как Афины и Рим, тесно связано с образом общественного тела... Христиане устранились из городского центра тем, что создали новый — в собственном воображении⁵⁰.

Раскрытая христианством коллизия тела и духа проецируется и на социальную жизнь. Поэтому не в римском или германском, а именно в средневековом каноническом праве отчетливее, чем где-либо еще, формируются предпосылки, — хотя полностью так и не реализовавшиеся, а иногда и отвергнутые, — к абстрактно-безличному пониманию социальных институтов. Так продолжается метафизическая эволюция *дома*.

⁴⁹ *Bosanquet B. The Philosophical Theory of the State. — London: Macmillan & Co.; New York: Macmillan, 1899. — P. 187—188.*

⁵⁰ *Очерки социальной философии / Под ред. К. С. Пигрова. — СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1998. — С. 176, 177.*

А. М. ТАРАСЕВИЧ,
кандидат философских наук

СПЕЦИФИКА СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ДИНАМИКИ В РОССИИ

МЫ ЖИВЕМ в эпоху культурного кризиса. Его можно помещать в рамки затянувшегося системного кризиса конца девяностых, однако корни культурного дисбаланса находятся намного глубже. Отметим сразу, что взаимодействие культуры и общества в контексте российской действительности никогда не было органичным. Культура не циркулировала в обществе со степенью свободы, обеспечивающей необходимые культурные новации. Но, тем не менее, сегодняшнюю ситуацию состояния культуры в стране следует связывать с периодом более чем столетней давности. Для анализа будем исходить из переломного моменты в судьбе России рубежа XIX—XX веков.

Почему нас интересует обозначенный период? Он такой же переломный, как и настоящий. Тогда со всей очевидностью в стране наблюдался эволюционный рывок и в то же время очевидная невозможность реализации новаций. Заслуживает внимания тот факт, что данный разлом происходил на фоне яркого, самобытного культурного поиска. Можно воспользоваться слогом Лотмана, употребив понятия «культурный взрыв». Настоящая ситуация отягчается тем, что переходный этап не происходит на фоне глубинного поиска фундаментальных оснований бытия. Этим и отличается эпоха эволюции от периода разлома. Хотя на рубеже прошлых столетий необходимых новаций «произведено» не было, нам сейчас дух культуры необходим не меньше, чем столетие назад.

Тогда культура не представляла собой органического пространства. Прежде чем определить, чем различаются гармония и дисгармония в культуре, следует отметить, что уникальность рубежа XIX—XX столетий состоит в том, что это был потрясающее участие «культуры» в поиске онтологиче-

ских оснований. Умы и души оказались вовлеченными в громадный круговорот истории, которая «заставила» думать, искать, обозначать...

Отмеченный нами период интересен и тем, что поиск начал развития составили ценности, осмысливаемые в истории страны, пожалуй, впервые. К ним относятся: свобода, личность, творчество, право. Однако необходимых ценностных новаций в обществе в результате идейного прорыва не последовало. Духовный поиск не обеспечил так требуемых тогда обществу новаций.

Что же такое органичный ток культуры? Как он проявляется в истории? Каковы его источники? Как он «срабатывает» на потенциал общественного развития? Здесь необходимо обратиться к существу вопроса социокультурной динамики.

Культура и ценности

Сущностные начала *социокультурной динамики* заключаются в следующем: культурный поиск «обеспечивает» ценности, становящиеся определяющими для социального развития. Вроде бы невидимая гуманитарная среда предстает «основой» социальных трансформаций, образует базис развития общества (причем в фундаментальном значении, распространяясь на различные сферы развития общества). Потенциал культуры предстает необходимым запасом ценностного обеспечения воспроизводственного механизма общества, существования человека.

Приведем некоторые примеры философских рассуждений, где вводится понятие ценности в понимание оснований функционирования общества.

Вико демонстрирует, что культурный мир есть создание мира социального.

А. Любичев: «...Чтобы быть стойкой, цивилизация должна быть гармоничной, а для этого она должна покоиться на достаточно широком идеологическом основании». Здесь же: «Там, где истинно духовная культура сознательно понижается и отрицается, получается, что подрываются основы и материальной, и бытовой культуры»¹.

¹ Любичев А. Расцвет и упадок цивилизаций. — Самара, 1993. — С. 99.

Н. Трубецкой: «Жизнь и развитие всякой культуры состоит из непрерывного возникновения новых культурных ценностей»².

В. Ильин: «Созидание бытия связано с творчеством — вдохновенным некаузальным взрывом. Без творчества мира нет самого мира...» Или: «Высота жизни определяется высотой понятий о ней». Или: «Понятия проявляют себя локомотивами практики: понятия мобилизуют человеческие действия посредством высших целей»³. Или: «Акт выбора создает исторического человека»⁴.

В. Ильин: «...единный и единственный идеальный мотив, побуждение, стимул созидательной деятельности есть ценность». Или: «Поддержание цивилизности, непадение в дикость при возможном росте дезорганизации обеспечивается введением духоподъемных идеалов, корректирующих творчество в соответствии с требованиями жизни, ориентациями на высокое: внутренние мотивы, проекты деятельности исходно должны отличаться совершенством». Относительно природы цивилизационного развития указано, что развитие цивилизации есть культивирование ценностей. Развитие природы человеческого общества есть возвращение ценностей, определяющих социальное развитие. Ценности должны быть оптимальными, духоподъемными, ориентирующими в целях социального совершенствования.

Культура в данном случае обеспечивает идейное, духовное пролонгирование общества. Культура — это мощный ценностный потенциал, дающий свободу мысли, поступка в достижении максимального обретения человеком человека, а также в кристаллизации важнейших начал устройства общества.

Культурный подъем выступает самостоятельной духовной силой; нарождающийся ценностный ряд способен обеспечить пролонгированное развитие общества. Культура формирует те идеалы, которые обеспечивают социальную трансформацию. В данном случае интересна Европа как

² Трубецкой Н. С. Европа и человечество // История. Культура. Язык. — М., 1995. — С. 83.

³ Ильин В. В. Философия. — М., 1995. — Т. 2. — С. 199.

⁴ Там же. — С. 198.

общество постоянной модернизации. Здесь каждая эпоха несла новую систему ценностей — понимания человека, жизни, основ функционирования общества. Так, считается, что европейская история развивалась от Ренессанса до Ренессанса⁵.

Специфика Европы определяется фундаментальными характеристиками институционализации основ культурной жизни. Изначально культура в западном типе общества была отделена от светской власти, представляя собой самостоятельную духовную силу. Здесь уместно привести цитаты из А. Любичева. Он пишет: «...связь культуры с духовенством оказалась важным фактором устойчивости культуры в особенности, если принять во внимание ту значительную независимость от светской власти, которой обладали римские папы»⁶. Или: «Идея независимости есть отражение принципа «царство мое не от мира сего», «воздайте Кесарево Кесарю, а Божье Богу» — ценнейшее свойство для развития духовной культуры»⁷. В. Ильин указывает, что из противостояния власти и духовенства в Европе духовная жизнь обрела черты самостоятельности.

В силу названных причин культура обладала чертами автономности, что выражалось в ее избыточном по содержанию характере. Идеи не могут носить узкоутилитарный, только приспособленческий характер. Например, анализируя восточные идеологические образования, А. Любичев указывал: «...в отсутствии духа свободы, отсутствии долгой идейной традиции, независимой от светской власти, стремлении к ограниченным целям я вижу основную причину падения мусульманских цивилизаций»⁸.

Именно данный избыточный характер определяет пролонгирование истории. Приводя уже использованные примеры, проиллюстрируем мысль: «До Нового времени практически все выдающиеся общественные движения (Реформация, Английская революция, Американская революция, движение анабаптистов вплоть до восстания тайпинов в Китае)

⁵ См. серию «Теоретическая политология: мир России и Россия в мире».

⁶ Любичев А. Расцвет и упадок цивилизаций. — С. 79

⁷ Там же.

⁸ Там же.

ставили определенные прогрессивные цели (под христианскими знаменами)...» Мусульманский мир не знает переворотов, ставивших социальные цели⁹.

Понятно, что культура не всегда оптимально проявлена в социальном развитии. Можно ли охарактеризовать классическую версию реализации культурных оснований социального развития? В идеале и в общем мы приходим к следующим положениям: гармоничное соразвитие индивидуального и социального, достижение оптимальных общественных целей общественного, проявленность личностной самости как органичной части окружающего мира.

Классические ценности определяют здоровым функционированием институтов (их встроенностью в социальное целое), активным задействованием личностного потенциала. Здесь ответ на вопрос о нормативах взаимодействия культуры и общества, и значение выработки ценностных начал классического образца. Если культура не пролонгирует существование человека, общества она обрекает их на гибель, деградацию.

Кризис культуры в первую очередь связан с падением чувства целостности, единства жизни, органичного соединения человеческого и социального. Приведем несколько примеров проблематизации кризиса духовных ценностей.

Гегель оценивал кризис культуры по известному историческому этапу в развитии человеческой цивилизации:

В эпоху римской империи, когда в религии исчезло всеобщее единство, божественное было профанировано и затем всеобщая политическая жизнь зашла в тупик, всякое доверие к ней было утрачено, разум же бежал в убежище частного права, в себе и для себя сущее распалось, и целью оказалось особенно благополучие... Упадок зашел слишком далеко¹⁰.

Что понимается под несущей фразой «в себе и для себя сущее»? Скрепляющее духовное измерение общества.

Кризис культуры — отсутствие духовноподъемных идеалов. Так, А. Любичев указывал, что Риму был свойствен этатистский, прикладной, солдафонский идеал. Проблема магометанства определялась тем, что ему всегда не хватало

⁹ Там же. — С. 75.

¹⁰ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. — М., 1977. — С. 332—333.

широты. Исламу был свойствен этатистский, милитаристский характер, приводящий к торжеству деспотизма. В итоге произошло загнивание культуры, ее полный упадок. Относительно мусульманских цивилизаций он пишет: «...В отсутствии духа свободы, отсутствии долгой идейной традиции, независимой от светской власти, стремлении к ограниченным целям я вижу основную причину падения мусульманских цивилизаций»¹¹.

Ф. Ницше описывал кризис культуры следующей фразой: «когда все пробалтывается и предается». Кризис культуры понимается как потеря ценностей, адекватных жизни. Нигилизм современной эпохи Ницше связывал с ценностями христианства. Он утверждает, что все ценности христианства фиктивны: Бог, моральный миропорядок, бессмертие, грех, милость, искупление. А «по разоблачении фикции человек обречен провалиться в пустоту — в Ничто»¹². В силу данных причин, по утверждению Ницше, возрастание нигилизма составит историю двух ближайших столетий. Христианство разрушило всякую истину, которой человек жил до него, и прежде всего разрушило трагическую истину жизни досократовских греков¹³. Как психологическая возможность ценности христианства оказываются совершенно внеисторичными. Ницше писал, что данная жизненная практика возможна прежде всего в эпохи нарастающего декаданса, поскольку ценности находятся вне истории¹⁴. А духовное движение не должно подавляться иллюзорным духом.

В первую очередь кризис культуры связан с потерей ценностного измерения человеком общества. Интересна оценка прошлого рубежа столетий в России: «Вся Россия стоит на какой-то окончательной точке, колеблясь над бездною»¹⁵. Мережковский поясняет: «Культурный кризис всегда выражается в разъединении человека и мира. Место живого восприятия жизни, человека занимает удушливое обездушенное пространство».

¹¹ Любичев А. Расцвет и упадок цивилизаций. — С. 75.

¹² Ницше Ф. Соч. — М., 1994. — С. 15.

¹³ Там же. — С. 14.

¹⁴ Ясперс К. Ницше и христианство. — М., 1994. — С. 22—23.

¹⁵ Мережковский Д. С. Пророк русской революции // Мережковский Д. С. В тихом омуте. — М., 1988. — С. 313.

Мережковский предчувствует будущее культуры как приход Хама, под которым он понимает «самодержавную толпу сплоченной посредственности (мещанство)»¹⁶.

Макинтайер сосредоточил внимание на анализе кризиса ценностных устоев эпохи модерна:

Коллапс проекта Просвещения придает современному моральному дискурсу черты глубокой непоследовательности, а также эмотивизма и субъективизма, для которых моральные суждения в конце концов приравниваются к предпочтениям. Мы больше не обладаем связным моральным словарем, объяснением человеческого блага и добродетелей, в терминах которого возможно моральное рассуждение¹⁷.

Получается, что кризис культуры выражается в приоритете ценностей субъективизма, эмотивизма, что исключает так называемые высокие нравы в обществе, создавая определенную хаотичность, неурегулированность. Поэтому и получается, что «моральный словарь поздней современности архаичен, бессвязен»¹⁸.

Эмотивизм в культуре заключается в том, что социальные детали зависят частично от природы конкретного социального контекста¹⁹. Целостная субстанция морали в значительной степени фрагментирована и даже частично разрушена²⁰.

Декаданс выражается в обмельчании форм, содержания, преобладании чувственности, частности, фрагментарного над истинным, целостным. Шелер писал: «декаданс — забвение целей ради развития средств». «Ослабление духа, в первую очередь воли, — в их господстве над автоматизмом жизни»²¹. В декадансе преобладает эпатаж, эстетизм, отчуждение личности, произвол.

Норма — существование живой связи человека и мира. Человеческий запрос к миру должен находить ответ. Человек должен чувствовать свою живую душу, вмещающую в себя мир. И опять же для культуры важно сохранить дыхание

¹⁶ Там же. — С. 377.

¹⁷ *Макинтайер А.* После добродетели. — М., 2000. — С. 287.

¹⁸ Там же. — С. 286.

¹⁹ Там же. — С. 37.

²⁰ Там же. — С. 10.

²¹ *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. — СПб., 1999. — С. 202.

мысли и духа отдельного человека. Ценность Бога, к которой обращалось человечество на протяжении своей истории, — пробудить живые струны человеческой души в ее непосредственном и в то же время строгом, глубоком и в то же время легком, ценностном, регламентированном и в то же время свободном восприятии мира и отношении к нему.

Подъем культуры — это всегда преодоление чувственности и пустой формы. Выход из кризиса видится в определении классической системы ценностей. При этом необходимо переплетение, состыковка традиции и новации, хотя их существование изначально конфликтно.

Перейдем к анализу ситуации рубежа XIX—XX столетий в стране.

Духовная ситуация в России на рубеже XIX—XX столетий

РУБЕЖ веков был ознаменован поиском социальных ценностных новаций, новыми исканиями в общественной жизни. Время требовало смысла — идейная жизнь российского общества выразилась в социальных, религиозных, культурных вопрошаниях.

Были заявлены проникнутые высокой гуманистической силой политические идеалы. Приведем некоторые характерные «запросы» мысли в понимании сути основных ценностей составляющих в гражданской сфере.

П. Новгородцев рассматривал право как укрепление свободы. Он полагал, что современная ситуация в правосознании должна быть дополнена пониманием одного существенного вопроса, исключенного из оборота современной правовой мысли, — права на достойное человеческое существование.

С. Булгаков строил понимание свободы личности вне рамок утилитаризма, гедонизма, как это происходило в позитивистских трактовках. В итоге задавался максимально высокий культурный идеал:

Человек должна быть свободен потому, что это соответствует его человеческому достоинству, внешняя свобода есть средство, точнее отрицательное условие свободы внутренней, нравственной, которая есть образ Божий в человеке²².

²² Булгаков С. Н. О социальном идеале // Вопросы философии и психологии. — Кн. 68. — М., 1903. — С. 316.

Естественное право должно строиться на понимании важнейших принципов человеческого существования — равенство людей, человеческой личности, права. Человек свободен потому, что это соответствует его человеческому достоинству. Внутренняя свобода есть образ Божий в человеке — такова идеалистическая трактовка свободы. Только свободные человеческие поступки имеют нравственную ценность, поскольку в них человек обнаруживает истинную природу своего духовного Я, осуществляет в себе человека.

Представитель конституционализма Б. Н. Чичерин указывал: важнейшие ценности человеческого общежития — свобода, власть, закон, общая цель. Оспаривая классический либерализм, Чичерин пишет: «...Человек, живущий в обществе и государстве не может быть только частным человеком. Он должен быть и социальным и публичным человеком, общественником и государственным человеком»²³. Базовая ценность духовной основы личности — свобода, общественное же начало выражается в законе. Проблема социального устройства заключается в нахождении оптимального соотношения закона и свободы.

Народ олицетворялся с нацией, свободной и самоуправляющейся. «Встаньте, господа, — скажем мы теперь — идет нация», — писал П. Струве²⁴. Струве оценивал ситуацию не как политическую революцию, а как «огромный социальный сдвиг»²⁵. Общественная реформация заключалась в преобразовании народной жизни. В народе видели главное начало в формировании демократических устоев жизни. «Людская пыль» на наших глазах стала превращаться в народ, приобретать сознание необходимого единства воли»²⁶.

В интеллигенции виделась «политическая душа, живая и чуткая, одержимая жаждой права и правды»²⁷.

Культурный подъем всегда означает утверждение гуманистических идеалов — идеями высокой гуманистической

²³ Спекторский Е. В. Либерализм. — Люблина, 1935. — С. 11.

²⁴ Струве П. Заметки публициста // Свобода и культура. — 1906. — № 1. — С. 61.

²⁵ Струве П. Две России // Полярная звезда. — 1906. — № 7. — С. 380.

²⁶ Полярная звезда. — 1905.

²⁷ Там же. — С. 449.

силы были проникнуты размышления политическими лидерами. На высоком уровне утверждались ценности личности, свободы. О личности впервые говорилось как о свободной, самотворческой, граждански самостоятельной и активной. «...Идея личности заполняет собою новейшее политическое развитие человечества»²⁸. «В нашем философско-политическом мировоззрении мы исходим из идеи личности как носителя и творца духовных ценностей, осуществление которых в общественно-исторической жизни образует содержание культуры и есть высшая и последняя задача политического строительства»²⁹. В углубленной и самоусовершенствованной личности — источник свободы³⁰. Культурный поиск доходил до предельных фундаментальных онтологических оснований: «То, что мы ищем и по чему тоскуем, есть не свобода, а прочность и устойчивость, не хаотическое блуждание по бесконечным далям, а покой в родном доме... Мы потеряли внутреннюю связь нашего духа, нашей личности с бытием», — писал С. Франк³¹.

В обсуждении вопросов религиозной жизни также происходили определенные искания.

Кризис религиозный рассматривался как кризис религии как системы ценностей человеческого существования в принципе. Мережковский пишет: «Христианским аскетизмом проклят весь мир; от христианского аскетизма все живые воды прогоркли»³². Религиозные ценности перестали задавать душное напряжение жизни, стали мертвым фундаментом человеческого существования, пустой регламентацией жизни. Аскетизм христианства — не что иное, как вырождение сущностного измерения жизни человека.

Причины кризиса церкви заключались в необходимости выхода из-под государственной «опеки», не дающей

²⁸ Струве П. Индивидуализм и социализм // Полярная звезда. — 1906. — № 11. — С. 756.

²⁹ Осипов И. Д. Философия русского либерализма XIX — начала XX века. — СПб., 1996. — С. 129.

³⁰ Московский еженедельник. — 1889, 13 июня. — № 23.

³¹ Осипов И. Д. Философия русского либерализма XIX — начала XX века. — С. 131

³² Мережковский Д. С. Реформация и христианство // Мережковский Д. С. В тихом омуте. — С. 91.

возможности «развитию». «Гнет самодержавия над православной церковью сильнее всего испытывается всеми не оравленными казенщиной христианами», — писал С. Булгаков³³. Главная цель требуемого реформирования — сближение церкви и народа. Главное кредо обновления — выступление против традиции, которая олицетворялась догмой («Византия нащептала России, что «устав», «уставность» — это и есть главное в религии, сущность веры...»³⁴).

Кризис церкви осознавался как кризис духовной, общественной жизни.

Все несчастье России, действительный источник всех ее теперешних исторических бедствий, коренная причина трагического характера судеб ее в Петербургский период и в новое время состоит в параличе церкви, в том, что у нас нет церкви, нет церковного голоса, нет церковной совести, нет церковного обличения, нет церковного самосознания³⁵.

Если «не было церкви», значит, не было здоровой идеологии, духовной культуры, которую должен нести данный институт.

Более того, давала сбой сама традиция христианской идеологии. Мережковский анализирует:

...Сила мужика Меря в земле; но земля куда-то уходит от него... Христианство, уйдя на небо, покинуло землю; и крестьянство, отчаявшись в правде земной, готово отчаяться и в правде небесной. Земля — без неба, небо — без земли; земля и небо грозят слиться в одном беспредельном хаосе³⁶.

В какое время мог появиться «Иисус Неизвестный» Мережковского? На рубеже веков. «Кто не свободно верит, тот ходи в церковь, слушай «чтение Евангелия», но сам в него не заглядывай: старую веру потеряет, а новую — найдет ли,

³³ Булгаков С. Н. Религия и политика // Полярная звезда. — 1906. — № 3. — С. 123.

³⁴ Розанов В. В. Русская церковь // Полярная звезда. — 1906. — № 8. — С. 525.

³⁵ Булгаков С. Н. К вопросу о церковном соборе // Московский еженедельник. — 1906. — № 13. — С. 387

³⁶ Мережковский Д. С. В тихом омуте. — С. 313

еще неизвестно»³⁷. Или диагноз Розанова: «Христос умер — Россия в смятении»³⁸.

Соответственно требованием времени выступало религиозное обновление: надо «благословить посох и суму странника и искать Церкви Истинной, Христовой, а не «синодальной»»³⁹.

Критика официальной церкви сводилась к следующему. Флоровский писал, что догматика была устарелой при самом ее появлении на свет; она отставала и от потребностей, и от возможностей русского богословного сознания. Розанов писал:

...Христианство вдруг оказалось ограниченным, не всеобъемлющим, не универсальным, когда оно выдавало себя за таковое и очень долго его принимали за таковое. Ни которая из церквей и, наконец, все христианство не может ответить на самые мучительные вопросы ума, на самые законные требования жизни⁴⁰.

Вызревающему обществу требовались иные ценности.

Мережковский кризис религиозной жизни осознавал подобно Лютеру, который искал обновления идеала веры. Мережковский пишет:

...Главная ошибка нашего реформаторства, что они ищут церкви в мертвых иерархических бревнах, а не в живых человеческих ребрах, ищут Христа не в мире, а в клире. Но там его давно уж нет: Он — в мире, ходит по миру, по всей земле⁴¹.

И продолжает:

...Оставаясь в старой церкви, можно только чинить гнилые бревна, делать реформу, но чтобы сделать революцию, создать новую церковь не в бревнах, а в ребрах, надо выйти из старой...»⁴²

³⁷ Мережковский Д. С. Иисус Неизвестный. — М., 1996. — С.35

³⁸ Розанов В. В. Русская церковь // Полярная звезда. — 1906. — № 7. — С. 527

³⁹ Век. — 1906. — № 5. — С. 9

⁴⁰ Розанов В. В. Русская церковь // Полярная звезда. — 1906. — № 8. — С. 539—540

⁴¹ Мережковский Д. С. Христианство и кесарианство // Мережковский Д. С. В тихом омуте. — С. 93

⁴² Там же.

Религиозный кризис осознавался не только в рамках российской жизни. Он расценивался как общекультурный. Суть религиозного мировоззренческого диссонанса точно выражена Бердяевым:

Смысл религиозного кризиса, который обострился в современном человечестве, хотя не многими еще сознается, в том заключается, что нельзя уже успокоиться ни на старой аскетической, бесплотной, не общественной и не культурной религии, ни на новой, уже состарившейся, земной безрелигиозности⁴³.

Здесь максимально заявляют о себе идеи собственно философские, несущие универсальное знание о человеке, его месте в мире. В христианском идеале рассматривали больше «спасение» от ужасов века — рационализма, бездуховности. «...Невозможно засаривание жизни безыдейным практицизмом безрелигиозной политики»⁴⁴.

Каковым виделось прочтение религиозного идеала? Идеи реформаторства в западном христианстве выражены в волне культурно-общественных новаций, вылившихся в протестантизм. Данное идейное движение способствовало складыванию нового ценностного ряда, определяющего «рациональное», «самостоятельное» место человека в мире, нацеленного на осуществление активной деятельности. Результат — рационализация, секуляризация, индивидуализация жизни. Россия до реформации «не дошла».

Идеи христианства виделись как доминирующие в развитии общества. Идеолог евразийства Н. Трубецкой отмечал:

Христианство не есть элемент какой-нибудь определенной национальной культуры, но есть фермент, могущий войти в разные культуры и стимулировать их развитие в определенном направлении, не упраздняя их самобытности и своеобразия. Вынуть из русского национального сознания Христианство или заменить в нем подлинное Христианство (Православие) упадочно-рационалистической подделкой значит обесплодить русскую культуру и направить ее по пути разложения⁴⁵.

⁴³ Бердяев Н. А. О путях политики // Свобода и культура. — 1906. — № 2. — С. 119.

⁴⁴ Булгаков С. Н. Религия и политика. — С. 125,

⁴⁵ Трубецкой Н. С. Мы и другие // Евразийский временник. — Кн. IV. — Берлин, 1925.

Проблема существовала в том, что не был найден путь реформирования: «...сейчас в России говорят о религии, без всякой “надежды на что-то реальное”, все равно что говорят о хлебе без всякой надежды на хлеб среди умирающих от голода»⁴⁶.

У нас в христианстве и его идеологии виделась больше сила традиции, чем необходимость ее развития. Христианские идеалы оставались значимыми мировоззренческими ориентирами. С. Булгаков писал: «В проповеди своей христиане могут выступать только во имя Христа». Высоту и значение традиционного идеала отмечал Вл. Эрн: «Церковь, или Божия мысль, есть уже то Богочеловечество, — видимое начало которому в определенное историческое время положил Христос»⁴⁷. Н. Бердяев говорил об упрочении эпохи Духа Святого. Б. Вышеславцев замечал: «...Только с точки зрения идеи справедливости и любви, в ее лучшей и высочайшей формулировке, когда-либо звучавшей на земле, мы можем решать социальный вопрос». Православный идеал оценивался как неисторичный. У Г. Федотова находим: «Христианство как религия абсолютная не может зависеть в своей этике ни от какого общественного строя». Получается, что скорее виделась необходимость отстаивания чистоты идеала, чем его реконструкции, переоценки.

Что же утверждалось? В поиске нового религиозного идеала постулировались идеи — личность, свобода, «укорененные» в социальном целом.

Л. Толстой требовал «свободной интерпретации веры». В ответе Толстого Синоду «Как читать Евангелие и в чем его сущность» находим:

...Я начал с того, что полюбил свою православную веру более своего спокойствия, потом полюбил христианство более своей церкви, теперь же люблю истину более всего на свете. И до сих пор истина совпадает для меня с христианством, как я его понимаю⁴⁸.

В русской религиозно-философской мысли признавалась ценность личности — свободной, самотворческой. «Личность священна как живая и вечная лаборатория духовного твор-

⁴⁶ Мережковский Д. С. Христианство и кесарианство. — М., 1990. — С. 86.

⁴⁷ Эрн В. Путь к логизму. — М., 1992.

⁴⁸ Толстой Л. Н. Ответ Синоду. — М., 1906. — С. 11.

чества, как единственная на земле реальная точка, в которой и через которую действует божественный дух. Мы — убежденные индивидуалисты: нет священной цели, кроме цели служения свободе и развитию личности», — заключал Франк⁴⁹.

Идеи личностного совершенствования провозглашены базовыми. Бердяев обозначил: «Зарождение и обострение религиозного индивидуализма характерно для нашей эпохи». И еще: «...Новый универсализм, новая религиозная соборность из индивидуализма родится, через личность и ее свободу пройдет»⁵⁰.

Проблематизировалась тема свободы. Мережковский писал: «Самый страшный дар Божий людям — свобода, но и самый святой»; «Бояться свободы, не верить в нее, значит не верить в Духа Святого, потому что свобода человека о Боге и есть Дух». У Бердяева находим: «Бог есть свобода, и в свободе лишь может он раскрываться»⁵¹.

В душе, которая жаждет истинной, вечной и неотъемлемой свободы, отмечал Введенский, должно открыться как бы иное зрение на тело и все земное, иное сравнительно с тем, каким мы на все это смотрим, и тогда человек непоколебимо утвердит свою внутреннюю свободу против всякого внешнего насилия.

Тенденция религиозных исканий не вышла за рамки традиции... Бердяев писал:

Нужно освободиться от гипноза новых времен, от суеверий рационализма. Зарождение и обострение религиозного индивидуализма характерно для нашей эпохи, с него начинается кризис рационализма и анти-религиозного позитивизма. Протест против рассудочной, отвлеченной культуры, ужас небытия...⁵²

Идеалы движения религиозного обновления в целом — «соборная религиозность», суть которой в следующем: «новый универсализм, новая религиозная соборность из индивидуализма родится, через личность и ее свободу пройдет»⁵³.

⁴⁹ Франк С. Л. О Программе «Полярной звезды»: Политика и идеи // Полярная звезда. — 1907. — № 4. — С. 2.

⁵⁰ Бердяев Н. А. О путях политики. — С. 118.

⁵¹ Бердяев Н. А. О русской философии. — М., 1990.

⁵² Бердяев Н. А. О путях политики. — С. 118.

⁵³ Там же.

На ценностном уровне в культуре идея личностной ценности существовала, но она не стала задействованной в функционировании социальных институтов. В силу христианских корней была иррациональна — необмирщена. Традиционная система ценностей не выходила за начала корпоративности. «Личность» оказывалась невыделенной в системе мировоззренческой как отдельная составляющая часть активно-познающего, деятельностного отношения человека к миру.

Франк указывал:

Русское религиозное сознание никогда не спрашивало, каким образом приходит человек к спасению: через внутренний образ мыслей или внешние действия. ...Августино-пелагианский спор о соотношении между благодатью и свободной волей, который сыграл роль в истории западной церкви, никогда всерьез не тревожил русское религиозное сознание. ...Этот спор основывается на известном разделении и напряжении между человеком и Господом, между субъективно-внутренне-личным и объективно-внешне-надличностным моментом религиозной жизни, именно это напряжение совершенно чуждо русскому метафизическому чувству⁵⁴.

Последнее — свидетельство того, что российская культура не позволила сформироваться органичному поступательному развитию общества.

При поиске личности и ее свободы в Боге идеалы постулировались высокие, но не выходящие за рамки традиции. Утверждались идеалы «религиозной общественности» и «религиозной земной культуры»⁵⁵, но за рамки обновленческой христианской идеологии выхода не произошло. На смену традиционному религиозному идеалу Божественного приходил иной, заключающийся в проявлении активного, творческого, деятельного индивидуального начала на пути к Богу. Но традиция побеждала, что свидетельствовало о том, что общество не было готово заявить о новой религиозной рациональности.

Суть исторической ситуации и разразившегося культурного поиска — в несостыковке идеала и реалий. Поиск задавался высочайший, и общество было готово к его постули-

⁵⁴ Франк С. Л. Русское мировоззрение. — Париж, 1931.

⁵⁵ Бердяев Н. А. О путях политики. — С. 119.

рованию, обсуждению, обнаруживая живые, здоровые начала культурной жизни. (П. Струве писал в свое время, что идеи — достаточно мощное орудие, задающее направление историческому развитию. Таковыми он называл идеи церкви, права.) Эволюционно вызревающие ценности общественной жизни были максимально подхвачены и выражены культурой, в истории же своего разворачивания не нашли. Идеальный поиск обернулся иллюзорностью мысли, не нашедшей отражения в формировании ценностей общества, ростки которого зарождались в России, — общества, в котором были бы востребовано право, закон, свобода, личность, гражданская самодеятельность... Трагедия российской истории — в том, что ценностные искания не получили развития в силу цивилизационной специфики.

При всей духовной высоте и мощи поиска идеала — в культуре, в истории побеждает традиция. Новации, намеченные в общественном развитии, эволюционно в которых существует необходимость, остаются нереализованными.

В данный период культура была неоднородна, противоречива. В ней взлет и кризис оказывались переплетенными. Откуда такая противоречивость культуры? Попытаемся ответить на этот вопрос.

— Культура не представляла собой целостное, единое, всеохватывающее образование.

— Культура была представлена разными непересекающимися пластами, разнородными, находящимися на разном уровне развития.

Н. Трубецкой пишет:

В нациях нездоровых, зараженных недугом европеизации, культура верхов отличается от культуры низов не столько количественно (степенями), сколько качественно: т. е. низы продолжают жить обломками культуры, некогда служившей нижней ступенью, фундаментом туземной национальной культуры, а верхи живут верхними степенями другой, иноземной, романо-германской культуры; в промежуток между низами и верхами помещается слой людей без всякой культуры, отставших от низов и не приставших к верхам, именно в силу качественной разнородности обеих культур, сопряженных в данной нации. Вот применительно к таким нациям (к числу которых принадлежала и послепетровская дореволюционная Россия) можно говорить о желательности замены культуры верхов культурой низов, но и то лишь метафорически. На деле при этом должен мыслиться не

переход верхов к культуре низов, неизбежно элементарной, а к созданию верхами новой культуры с таким расчетом, чтобы между ней и культурой низов различие было не качественное, а в степенях. Только при этом условии упразднится бескультурность средних слоев нации, и национальный организм станет культурно цельным, здоровым и способным к дальнейшему развитию в целом как в своих верхах, так и в низах⁵⁶.

— Верхний пласт культуры представлен духовными образованиями, которые оказывались поиском духа, не укорененного в почве. Подобная несвязность «земли» и «неба» оказывалась возможной, поскольку в России не стала традицией «проверка» мысленного идеала в социальном творчестве. (Кстати, поэтому коммунизм оказался настолько тотальным и убийственным и в то же время примитивным в копировании жестокого в своей простоте символа.)

— Культура никогда в России не была самостоятельной силой, определяющей культурные новации.

Что же в итоге? Шестов напишет: «...Борьба между личностями, поклонение призракам, презрение чужого достоинства, сознательное нарушение справедливости, сознательная решимость поступать против убеждения окружают нас отовсюду...» Нарождающийся ценностный ряд должен быть органичен социальным трансформациям (и даже в чем-то ему предшествовать): раскрепощение личности органично соответствующим основам социальности. Социальность порождает идейную сферу, которая обладает тем большим культурным потенциалом, тем более высоким идейным рядом, чем больше возможностей у социальности обеспечить его автономность и ценность в обществе. (Так, высота идеологии христианского мира вряд ли была возможна без соответствующих оснований в самом социуме, его породившем, — греческом мире с его установками на ценность идеи как таковой, рожденными в условиях греческого полиса, его рациональности.)

Культура отражала «живой» пласт действительности, который «требовал» быть задействованным в новом идейном обращении, — это эволюционно вызревающий новый ценностный ряд в развитии социума. По идее, адекватный ответ социальности со стороны культуры — вхождение новых цен-

⁵⁶ Трубецкой Н. С. Мы и другие. — С. 66—81.

ностных образований в функционирование социальных институтов, в закреплении у личности соответствующих мировоззренческих оснований. Но в силу нестабильности, неорганичности социального целого происходит не цементирование данного ценностного ряда, а бурление вокруг него.

Современность

Основа современной эпохи в том, что в отличие от культуры разума и научной, либеральной рациональности века Просвещения, необходимо вновь фундаментальное «продумывание» и «донесение» гуманитарных начал человеческого общежития. Заново необходимо открывать такие вечные философские истины, как человек, космос, счастье, добродетель, природа и т. д. В отличие от греческой рациональности, делающей ставку на рациональную истину (за исключением, пожалуй, Платона), современная культура требует «очеловеченных» ценностей.

Более общее представление о функционировании культуры дает Н. Трубецкой. Он писал об условиях, которые необходимы для непрерывного появления открытий, то есть для развития культуры. В первую очередь необходимо существование в сознании данной культурной среды всего запаса уже созданных и прошедших через стадию борьбы культурных ценностей. Общий запас культурных ценностей, инвентарь культуры для дальнейшего развития должен передаваться путем традиции. Для каждого поколения культура, полученная путем традиции, является основанием непрерывности и органичности развития культуры как таковой.

Вторым важнейшим фактором развития культуры является наследственность. По выражению Трубецкого, наследственность дополняет традицию. При ее помощи из поколения в поколение передаются вкусы, предрасположения, темпераменты тех, кто творил культурные ценности в прошлом.

Автор положений о трансляции культуры считает, что для распространения открытий необходимы те же условия, что и для возникновения. Наличие общего запаса культурных ценностей необходима в силу того, что этот запас определяет те потребности, которым должно удовлетворять открытие. Открытие может привиться только в том случае, если потребность, вызвавшая его к жизни, имеется налицо, притом

именно в совершенно одинаковом виде, как у изобретателя, так и у общества. Залог успешного распространения открытия заключается большей частью в подготовленности сознания общества к его принятию. Подготовленность предполагает, что элементы, из которых сложено открытие, уже живут в сознании общества. Элементы каждого нового открытия черпаются из общего запаса ценностей. Наличие одинакового запаса культурных ценностей сама по себе еще для этого недостаточна. Важно, чтобы все ценности в сознании общества и в сознании изобретателя были расположены приблизительно одинаково, чтобы из взаимоотношения в том и другом сознании были те же самые. Это достигается при условии одной традиции⁵⁷. Трубецкой приходит к выводу о том, что непрерывная традиция есть одно из непеременимых условий нормальной эволюции.

У страны должна быть история, у личности — судьба. При «здоровой» культуре это становится возможным.

У России есть на что опираться, несмотря на прерывистость культуры революцией большевиков, бесплодность для социальных трансформаций тех идей, которые были сформулированы в конце девятнадцатого — начале двадцатого века, при их рассредоточенности относительно мировых линий той России, констатации кризисности и величайшей отчужденности, потери смысла. Та рациональность имеет смысл и обостряет тонкость душевного переживания жизни сейчас.

Современная система ценностей реализуется через основополагающие принципы: толерантность — самоопределение (самоидентичность); достижение качества уровня жизни — пренебрежение ценностями консьюмеризма; демократизация — эгалитаризм; индивидуализация — солидарность; сциентизм — культивация гуманитарных ценностей культуры с целью достижения гармоничного существования.

Необходимо заново «открывать» человека, историю. Сущность человека... Каковы его открытия в современном пространстве? Скорее, это связано с максимально высокими культурными ценностями его реализации. Прошло время, когда мы говорили о необходимости акцентирования экзистенциального, абсолютного, рационального, коммуникационного...

⁵⁷ Трубецкой Н. С. Европа и человечество. — С. 85.

Платон давал определения человеческому началу как добродетели в период кризиса с целью определения дальнейшего оптимального жизнетока общественного развития. Определение сущности человека необходимо заново. Его природа определяется высокими началами гуманитарности через осмысление себя в гармоничном соотношении с окружающим миром, его жизнь — максимально высокая культурная реализация — в любви, в карьере, в отношении к близким, в чувстве жизни в целом. Для человека, возможно, как никогда в истории обостряется проблема его самости, раскрытия индивидуальности, но в то же время возрастает значение начал корпоративности и гармоничности.

Гуманитарность с новой силой должна заявить о себе. Понятно, что производство творческих сил — одно из нерациональных начал истории. Однако сегодня насущно оптимальное поддержание жизнетока культуры.

Д. В. КРАВЧЕНКО

ЖИВОПИСЬ ГЛАЗАМИ ЖУРНАЛИСТА. ОСОБЕННОСТИ ГАЗЕТНОЙ ЛЕКСИКИ

ЛЕКСИКА является основой словесного отображения объектов, явлений, событий в журналистике, выражая его содержание и форму¹. Поэтому анализ ее имеет познавательное и практическое значение при определении влияния прессы на духовную жизнь общества. Особый интерес вызывает лексика журналистики в области живописи, где взаимодействуют два вида искусств.

С целью анализа семантической сущности журналистской лексики и содержания газетных материалов в области живописи изучена статистическая выборка лексики объемом до 350 слов и словосочетаний с законченным смыслом. Выборка получена из газетных статей по живописи, опубликованных в 1990—2002 годах в изданиях г. Москвы. Анализ лексики выполнен относительно отображения художественных выставок, личности художника, содержания творчества, художественного направления и жанра, используемых материалов и технологии написания картин, восприятия и воздействия живописных произведений.

Современная газетная лексика, относящаяся к художественной выставке, касается в основном ее общих характеристик. Это прежде всего наименование выставки, ведения о месте и времени ее проведения как факты. При этом понятиями типа «впервые», «в центре Москвы», «заняла пять залов», «персональная» и т. д., сопровождающими фактические данные, авторы привлекают внимание к обстоятельствам, влияющим на восприятие информации о выставке. Этой же цели служат и замечания, относящиеся к общей атмосфере функционирования выставки. Лексика, касающаяся содержания выставки, представлена в виде общих харак-

¹ Энциклопедический словарь. — М., 1984. — С. 968.

теристик как относительно ее художественной стороны, так и относительно участников. Это сведения о количестве выставленных произведений, составе участников, субъективное впечатление автора о выставке и восприятие выставки, выраженное, как правило, на бытовом уровне: «базар», «мусор», «хаотичность», «шумный успех».

Лексика, относящаяся к личности художника и его произведениям, произвольна и эмоциональна. Биографические данные, как правило, представлены эскизно, выборочно. Факты касаются в основном приметных, по мнению автора, сторон жизни, творчества, характера художника: «характер неумный», «болгарин», «картины сожгли». Однако лексика данной группы экспрессивна и ориентирована на формирование определенного социального отношения к личности художника, безотносительно к его профессиональным данным. Газетные публикации биографических данных связаны прежде всего с творчеством художника, но не всегда объективно отображают личность художника, нередко субъективны, мало содержат информации.

Общественной и профессиональной значимости художников в газетных материалах уделяется достаточно большое внимание. Понятия и определения, приводимые в них, носят в основном оценочный характер. При этом используются различные подходы к оценкам: прямые авторские утверждения; со ссылкой на общественное мнение; путем сравнения; со ссылкой на авторитетный источник; иносказание и т. д. Оценки выборочные, касаются отдельных качеств личности художника, как правило, без аргументации. Имеют место крайности: восхваление — откровенная неприязнь. Рассмотрим некоторые примеры. Хотя авторские журналистские оценки — утверждения типа «Божий дар», «большой талант», «масштабный», «настоящий классик», «потрясающий художник», «редчайший художник и Божий избранник» и т. д. — и относятся к разряду оценочных понятий, их информативность незначительна, несмотря на эмоциональную напряженность. Они больше характеризуют психическое состояние журналиста, чем отображаемый им объект. Эти понятия общие, их можно отнести и к другим явлениям, убрав слово «художник». Замечания и эмоции не мотивированы. Они могли бы быть значимы как итог анализа, который возможно привести в газетной работе в некотором объеме, хотя бы

кратко, что в рассматриваемых работах не делается. По-другому воспринимаются более спокойные высказывания: «привлек внимание», «время выпестовало мастера», «любопытство к творчеству знаменитого мастера огромно», «остается любимым и почитаемым народом», «Репин высоко ценил его работы»... На первый взгляд здесь также отсутствует анализ, однако журналист делает ссылку на общественное восприятие творчества художника или на авторитет личности, что вызывает доверие к оценке, фактически мотивированной общественным мнением или обобщенным профессиональным анализом в предыстории. Отрицательные оценки, как правило, хотя бы в кратком виде, содержат попытки обоснования наряду с ортодоксальными утверждениями: «доводит до абсурда главные тенденции русской живописи — масштабность, идеологичность, литературность»; «показал, к чему приводит идеологичность, ангажированность, стремление к жизнеподобию, доступности»; «доказал, что всякая убежденность кончается нетерпимостью»... Видна бескомпромиссность заявлений, облаченных в понятные слова и термины искусства, но никакого отношения к нему не имеющих, содержание которых — политика, идеология. Это явно заказные материалы с целью дискредитации живописца, в чем и есть их главная мотивация. Публикующие их издания берут на себя большую моральную ответственность перед обществом. Другого характера отрицательного отношения к художнику в рассмотренной выборке нет. Причина этого, видимо, в уважительном отношении общества к труду художника вообще.

В целом газетные материалы отображают значимость художника по следующим параметрам: известность, уровень мастерства, место в художественном направлении и жанре, влияние на художественную жизнь, восприятие (оценка) творчества современниками, распространенность художественных произведений и т. д. Из анализируемой выборки лексики, распределенной по девяти группам параметров, 18% относится к данной группе. При этом 75% — положительная лексика, 25% — отрицательная.

Объем выборки лексики, используемой для характеристики *гражданской позиции* художника, составляет 13%, что свидетельствует о сравнительно высоком уровне интереса журналистов к данному параметру личности. Это закономерно

ввиду определенного значения гражданской позиции в выборе направления, жанра и содержания творчества. В журналистских материалах она отражается:

- на основе социального аспекта содержания представленных картин;
- в виде высказываний художника в интервью или в печати по данной теме;
- с использованием известных данных об отношении художника к политической и общественной жизни, участии в ней.

Гражданская позиция художника непосредственно отображается в созданном им произведении искусства. Лексика журналистики, связанная с интерпретацией гражданской позиции художника на основе определенного осмысливания живописного произведения, отличается определенностью, так как для оценивания используется конкретное изображенное явление: «в лицах и портретах судьба России», «ощущение исторического бытия своего народа», «горечь развала великой страны», «социальная проблематика картин выражена вполне определенно»... В этих замечаниях журналиста достаточно очевидны позиция художника, его отношение к социальным вопросам. Журналист и художник выражают разными средствами свои гражданские позиции относительно изображенного явления, и они понятны без дополнительных объяснений. Уровень компетентности их по политическим, социальным вопросам может мало отличаться, и журналист в этой области правильно понимает художника, независимо от своих приоритетов. Журналист в данном случае не обязательно должен вникать в выразительную, художественную составляющую живописного произведения, где он менее компетентен в большинстве случаев. Ограничившись изобразительной составляющей произведения, он сообщает об очевидном явлении, что определяет убедительность публикации. Это вовсе не означает, что в журналистских материалах не может превалировать субъективный или заказной фактор, искажающий восприятие и отображение гражданской позиции художника. Однако в анализируемой выборке лексика подобного содержания отсутствует. Видим, гражданскую позицию художника истолковать превратно затруднительно, так как художественное произведение говорит само за себя. В то же время высказывания художников,

связанные с их гражданской позицией как в общественной жизни, так и в области искусства, например — «на сюжет мне наплевать», «не верю коммунистам и демократам», «с нами Бог», «верю в самобытность России», «художник должен дарить надежду»..., не создают ясного представления об их гражданской позиции. В журналистском отображении необходимы комментарии к отдельным своеобразным высказываниям художников, которые длительное время в процессе творчества живут жизнью создаваемого полотна. Они смотрят на мир сквозь призму своей картины, она, можно сказать, является частью их сознания. Чувства в этом состоянии обостренные, мышление — образно-символическое. Поэтому высказанные художниками мысли — только вершина айсберга.

Журналист пользуется различными информационными источниками об участии художника в общественной жизни и по своему усмотрению отображает эту сторону его деятельности: «не проходит мимо событий в стране», «демонстративное презрение к нуждам низкой жизни», «тянет большой воз общественной работы», «помогает молодым художникам», «спонсорская поддержка детской художественной школы»... Автор журналистского материала в данном случае, с одной стороны, свободен в выборе фактов для публикации и их интерпретации, а с другой — он отображает реальную деятельность человека, которая сама по себе характеризует художника. Его симпатии и антипатии могут проявляться в отборе материала, контексте его подачи и комментариях. Некоторые кратки словоупотребления типа «он следует за мистическим нервом истории» для понимания требуют дополнительных пояснений, если журналист отображает социальную функцию мастера. Из рассмотренной выборки лексики видно, что гражданская позиция художника в целом в журналистике отображается более объективно и обоснованно сравнительно с отображением профессиональных качеств художника. Журналисту легче сопоставить свою гражданскую позицию с позицией художника, так как она связана с общими для них социальными факторами, а через профессию только трансформируется и реализуется.

Содержанию произведений художника журналистика уделяет самое большое внимание (23% выборки лексики). Это объясняется тем, что содержание живописи, если оно не

выходит за рамки нормальной человеческой психики, большинству людей понятно, в том числе и журналисту, — об этом он пишет уверенно. Нет необходимости выдумывать слова, относящиеся к объекту отображения. Можно просто писать о том, что видишь и что могут видеть посетители выставки. Если написана неправда — она очевидна. Оценки содержания или отсутствуют, или очень лаконичны. Представляет интерес то, что выставлено в России в области живописи за рассматриваемый период и как журналистика к этому относится.

С точки зрения того, какие предметы, явления, события, процессы, запечатленные художником в его полотнах, получают отображение в газетных журналистских материалах, содержание живописных произведений можно разделить по следующим категориям:

— реальная объектная действительность неживой природы: «деревенские окраины», «нефтехранилища», «пепел пожарищ»... (около 40% объема лексики данной группы);

— живая природа в разных проявлениях: «старое обнаженное тело», «мерзкие твари», «стаи воронья», «паук», «бытовые сцены»... (15%);

— содержание конкретно не сформулировано, а передано в виде общего впечатления: «историко-фантазмагорические полотна», «апофеоз обобщения», «экзальтация», «чистый плакат», «борьба разума и сознания»... (30%).

Остальная часть лексики данной группы (15%) относится к характеристикам художественного направления и жанра: «анималист», «чистейший портретист», «перевоплощенный мир — новое направление в живописи художницы», «художественное направление — реальность духовного мира и переживаний человека», «пейзажи»...

Статистическое распределение лексики рассматриваемой группы свидетельствует о преобладании в художественной жизни общества интереса к неживой природе. Это может быть следствием усталости общества от бесплодной социальной напряженности в стране, продолжающейся длительное время, вызвавшей снижение активности в духовной жизни, касающейся взаимоотношений между людьми. С этим, видимо, связано и нежелание журналистов говорить конкретно о содержании художественных произведений, их стремление ограничиться лишь общими замечаниями.

В настоящее время в теории живописного творчества используются такие понятия, как «виды», «направления», «течения», «жанры» и т. д., которые положены в основу классификации художественных произведений по различным признакам². Их многообразии, динамика развития и взаимосвязи, отсутствие достаточно полной систематизации и однозначности понятий создают определенные трудности при анализе и отображении этих параметров в газетных материалах. В приведенной выборке лексики преимущественно отображены жанры, которые более опосредствованно, сравнительно с направлениями, связаны с темой, сюжетом и композицией художественных произведений. Относительно направлений художественного творчества журналисты, в данном случае, формулируют свои собственные авторские понятия, основанные на впечатлениях от художественных произведений, не обращаясь к теории. Как было показано ранее, в публикациях остро ставится вопрос о направлении художественного творчества только при крайних позициях художника и журналиста по вопросам политики, идеологии, морали... Тогда анализ имеет определенную специфику.

Лексика, связанная с отображением *творческой индивидуальности* художника, касается различных форм ее проявления:

— стиль, почерк, прием: «почерк мастера свободен и строг», «стиль работы — многосложен», «глубина обобщения»...;

— концепция творчества: «руководствуется принципом бессознательного в искусстве», «переосмысливает классику», «узкое, сугубо обывательское понимание прекрасного как красивого, лакированного»...;

— отношение к творческому процессу: «творчески стимулировать художника», «чувствителен к мельчайшим деталям профессиональной работы», «работал, забывая о сне и еде»...;

— особенности восприятия картин: «передача своих ощущений», «сияя торжественным золотом», «постепенно угасая»...

Можно привести и другие замеченные журналистами индивидуальные особенности творчества художников.

² Искусство / Пер. А. Голосовской, М. Аронова. — М., 2001. — С. 285, 289.

Хотя выборка лексики по данному параметру относительно небольшая (10%), тем не менее видно желание более глубоко проникнуть в мир художника, отобразить его духовное состояние в творческом процессе. Это всегда является объектом повышенного интереса, так как способствует большему осмыслению художественного произведения, активизирует восприятие и впечатление от него. Творческая индивидуальность живописца представляет собой единство врожденных профессиональных данных (чувство цвета, объема, формы...), мировоззрения, неповторимого внутреннего мира, проявляющихся в живописном творчестве. Видны попытки журналистов осмыслить и отобразить неповторимость, к которой, безусловно, стремятся все художники, обращаясь к разным сторонам творчества — от замысла до восприятия художественного произведения. Тем не менее и небольшой объем выборки лексики данной группы, и ее содержание показывают, что эта сторона творчества, требующая для анализа специальной подготовки, не находит в газетной журналистике соответствующего ее значению отображения.

Еще более трудной для журналистов, по-видимому, является тема характеристики живописных произведений. Речь идет в конечном счете об *оценках живописных произведений* как объектов, выполняющих определенные функции в человеческом обществе. В настоящее время нет достаточно обоснованных методик разработки этих оценок. Однако живописные произведения все же оцениваются, и какие-то оценки практически применяются и закрепляются в общественном мнении и профессиональном художественном мире. Свидетельство тому — аукционы с миллионными ценами на живописные произведения. Это, как правило, не касается современников. В мире современной живописи оценки субъективные, будь то это оценки массового потребителя искусств или художественного критика. Газетная лексика отобразила сложность данной темы как по объему (5%), так и по содержанию, представив прямые или косвенные оценки картин в самом общем виде: «работы для души», «работы с глубоким философско-мистическим смыслом», «картины вызывают очень бурные споры», «лицо — красота, совершенство, тайна»..., — все это просто впечатления. Журналисты явно избегают отображения художественной ценности картин в конкретных понятиях, относящихся к теории живописи.

Гамма красок, поверхность и оформление картины и т. д. (*материалы и технология*) определяют *общий живописный тон произведения*, непосредственно отражающийся при первом контакте в виде ощущений через органы чувств прежде включения рациональных элементов художественного вкуса, мировоззрения и т. д. Зрение при этом играет первостепенную роль, но через него под влиянием живописно отображенных предметов и их свойств косвенно включаются и другие органы чувств — тактильные, вкуса (изображенный металл вызывает ощущение твердости, лимон — кислого)... Наблюдая картину, человек находится в мире разнообразных ощущений. Первичное восприятие выразительной составляющей картины, связанной с материалами и технологией, происходит на уровне ощущений, а затем включается механизм анализа. Это проявляется в содержании газетной лексики, которая по данной группе параметров составляет 15%, отличается конкретностью и повышенной эмоциональностью, что всегда свойственно первому впечатлению. Элементы анализа мало изменяют характер данной лексики. Отображает она следующие стороны творчества:

— используемые краски: «писал маслом», «не сразу распознать акварель», «анилиновые краски», «теплый цвет охры»...;

— ощущения живописного тона: «буйство, даже пожар красок», «тотально разукрашивание», «яростно смешаны золото и сирень», «легкий, веселый свет»...;

— технология живописи: «все мазки и все перепады оттенков тщательно отработаны», «высокая техника исполнения», «30—40 слоев краски, чтобы передать пространственную глубину»...;

— оформление картины: «тонка проработка поверхности», «от фактурной бумаги впечатление холста», «великолепные подрамники»...

Отдельные замечания журналистов по данной теме, касающиеся анализа и оценок, требуют дополнительных пояснений, малоинформативны.

Восприятие и воздействие художественного произведения представляют собой взаимосвязанные сложные процессы³. Все понятия и определения, связанные с процессами вос-

³ Давиденко О. В. Эстетика. — М., 1995. — С. 200—206..

приятия и воздействия живописи, представляют собой формулировки описательного характера, которые затруднительно использовать при анализе, целью которого является получение обоснованных выводов и оценок параметров процессов. Поэтому относящаяся к данной группе лексика журналистики носит характер общих впечатлений без аргументации, составляет небольшой объем (8%) и не показывает по существу, каковы особенности художественного восприятия. Имеют место ссылки на отзывы зрителей («книги отзывов заполнены восторженными словами»), содержатся рассуждения о восприятии («восприятие хорошей живописи — удел небольшого числа знатоков»), есть и проявления непонятной недоброжелательности. В целом газетная лексика, касающаяся непосредственно восприятия и воздействия картины, отображает в основном первичные ощущения:

— восприятие: «ожидаемый восторг», «грехи молодости», «доброжелательность», «глаза в них находят легкие краски, а душа — праздник»...;

— воздействие: «там (в этих пейзажах) надо жить», «каждая работа несет поистине ядерный заряд — гуманный», «полотнами отправляет зрителя к сложным проблемам бытия»...

Лексика данной группы, несмотря на небольшой объем, представляет особый интерес, отображая психологию восприятия картины и реакцию на восприятие. Также очевидно, что газетная журналистика недостаточно раскрывает некоторые важные параметры живописного творчества, определяющие его значение в духовной жизни общества, что, видимо, связано с ее профессиональными возможностями в данной области.

Научное издание

Философия и социальная теория

Сборник научных трудов

Выпуск третий

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 84×108¹/₃₂. Бумага офсетная.
Гарнитура «Times DL». Печать офсетная. Уч.-изд. л. 17,65. Усл. печ. л. 18,48.
Усл. кр.-отт. 18,59. Зак. 2345. 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.