

Федеральное агентство по науке и инновациям
Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Белгородский государственный университет»

УДК 008
ББК 71.0

Рекомендован к печати
Редакционно-издательским советом
Белгородского государственного университета

С.83

Электронный курс лекций по материалам Всероссийской научной школы для молодых ученых «Русская философия: истоки и современность» : учебное пособие. – Белгород, 2009.

Электронный курс лекций подготовлен в рамках Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009-2013 годы, госконтракт № 02.741.11.2091

Редакторы: С.М. Климова доктор философских наук, профессор кафедры философии БелГУ, Бурова Е.В. – ассистент кафедры управления персоналом БелГУ; Климов И.Ю. – аспирант кафедры социальных технологий БелГУ

Сборник лекций, созданный по итогам работы Всероссийской научной школы для молодых ученых: «Русская философия: истоки и современность», является обобщением базовых тем, прочитанных в рамках работы школы, включает в себя приложение некоторых текстов русских философов XIX-XX веков. Расчитан на молодежную студенческую аудиторию

ISBN 978-5 9842-106-7

СОДЕРЖАНИЕ

Маслин М.В. Лекция-дискуссия «Историко-философское россиеведение: основные проблемы».....	3
Русская философия. Историографический очерк.....	3
Порус В.Н. Лекция-дискуссия «Русская софиология в контексте кризиса культуры».....	18
О философии в ВУЗе – без прикрас, но с надеждой.....	18
Онтология культуры С.Л. Франка.....	36
Русская софиология в контексте кризиса культуры	51
Майданский А.Д. Лекция-дискуссия «Философия русского марксизма в XX столетии. Понятие личности и смысла жизни в марксистской философии Э.В. Ильенкова».....	73
Векторы и контуры общества знаний.....	73
Восхождение к идеальному.....	87
Определить человека.....	97
Климова С.М. Лекция-дискуссия «Переходные процессы и рождение диалогии русской культуры (диалоги Н.Н. Страхова с современниками)».....	106
Русская интеллигенция: маятник бинарного сознания.....	106
Кондаков И.В. Архитектоника русской культуры.....	118
А.Г. Гродецкая. Лекция-дискуссия «Русские писатели-философы в рецепциях североамериканских славистов XX века».....	136
Живая жизнь в контексте вечности.....	136
Домников С.Д. Лекция-дискуссия «Традиционный текст <i>sub specie</i> <i>mifologiae</i> : на материалах традиционного фольклора».....	142
I. Предвосхищение ландшафта: мимикрия и миф.....	142
II. Созидание ландшафта: мимикрия и мимесис.....	151
III. <i>Vita herbae</i> : уровни текста и социальные репрезентации.....	164
IV. Культ Земли: ландшафты Универсума и структуры Социального.....	172
V. Земля. Человек. Текст.....	182
Сендерович С.Я. Морфология загадки.....	190
Римский В.П. Лекция-дискуссия «Дискуссия о специфике Русской	

Западноевропейской религиозной философии».....	205
Проблема корреляции богословия Запада и Востока: Иоанн Экхарт и Григорий Палама.....	205
ПРИЛОЖЕНИЯ	217
Ильенков Э.В. К лекции-дискуссии «Понятие личности и смысла жизни в марксистской философии Э.В. Ильенкова».....	217
Космология духа.....	217
Становление личности: к итогам научно эксперимента.....	243
Что же такое личность?.....	254
В.В. Розанов. Цель человеческой жизни.....	286
I. Исследование идеи счастья как идеи верховного начала человеческой жизни.....	286
II. Об истинных целях человеческой жизни.....	304
Страхов Н.Н. Об основных понятиях психологии.....	324
I. Различие между душою и телом.....	324
II. Изучение души.....	340

ЛЕКЦИЯ-ДИСКУССИЯ «ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ РОССИЕВЕДЕНИЕ: ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ»

Русская философия. Историографический очерк

Русская философия является органической частью всеобщей истории философии, отображением всей внутренней истории русского самосознания, выраженной в философских идеях, течениях, концепциях, системах, отражающих национально-своеобразное осмысление универсальных философских проблем. Следует различать объективное существование русской философской мысли, подтверждаемое источниками и восходящее к XI веку и ее научное описание, существующее немногим более 150 лет. Этот временной разрыв породил особое разнообразие мнений о русской философии, обусловленных различными мотивациями: методологическими, идеологическими, ценностными и др. Своеобразие русской философии в том, что она создавалась, кроме русского, на церковнославянском (в XIXVII веках), латинском (в XVIII веке), французском, английском, немецком (в XIXXX веках) и славянских языках. Носителями идей русской философии выступали представители не только русского, но и других народов, связанных с Россией общностью исторических судеб, грек Михаил Триволис (Максим Грек), хорват Юрий Крижанич, украинцы Григорий Сковорода и Феофан Прокопович, молдаване Дмитрий и Антиох Кантемиры, евреи Михаил Гершензон, Лев Шестов и многие другие.

Русская философия – это философия, существующая или родившаяся не только в России, но и за ее пределами. Многие русские философы в силу разных обстоятельств, главным образом, политических, покидали Россию и за ее пределами создавали свои сочинения – А.И. Герцен, Н.П. Огарев, М.А. Бакунин, П.Л. Лавров, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков, Г.П. Федотов и другие.

Цельное представление о русской философии может быть получено лишь в результате осмысления всей ее истории, от Киевской Руси до наших дней. Необходимо подчеркнуть, что в развитии русской философии не существовало «перерывов», о чем пишут некоторые историки, утверждающие, что после высылки в 1922 году большой группы ученых философия как таковая пресеклась в России. «Перерывов» на самом деле не было, но были периоды сложного существования, прежде всего, профессиональной, университетской философии, обусловленные правительственными ограничительными мерами и правительственным вмешательством в академическую сферу. Это десятилетие с 1850 по 1860 годы, когда преподавание философии в университетах было ограничено логикой и психологией в результате частичных запретов, введенных тогдашним Министерством народного просвещения. Сложным было

существование философии в СССР в период сталинокрации. Об этом много написано. См. новейшие монографии Н.Г. Баранец на эту тему: *Метаморфозы этоса российского философского сообщества в XX веке*. Ульяновск, 2008.; *Российское философское сообщество и трансляция философского знания в XX веке*. Ульяновск, 2008.

Но есть основания также полагать, что бессмертный афоризм министра народного просвещения П.А. Ширинского-Шихматова о «недоказанности» пользы философии возродился и в постсоветское время. Современный журнал Российской Академии наук «Вопросы философии» имеет фактически такой же тираж, как и дореволюционный журнал «Вопросы философии и психологии». И это при наличии в стране Института Философии РАН, многих философских факультетов и нескольких тысяч вузов, где преподается философия (сейчас мы не говорим о качестве этих вузов). Разумеется, и сейчас, и в начале прошлого века издание философского журнала было убыточным, а не коммерческим проектом. Но раньше его поддерживали известные издатели-меценаты – братья Н.А. и А.А. Абрикосовы. Просвещенная меценатка М.К. Морозова тогда организовала специальное философское книгоиздательство «Путь», в котором публиковались сочинения русских философов. Она же поддерживала журнал «Вопросы философии и психологии» и другие проекты. Сейчас таких меценатов нет.

Правда, кроме «Вопросов философии» сегодня есть еще десяток или чуть больше малотиражных так называемых «ваковских» журналов, куда выстроилась очередь соискателей ученых степеней, жаждущих опубликовать свои статьи. Причем последние в качестве кандидатского минимума сейчас должны сдавать не философию как таковую, а небывалую ранее позитивистскую дисциплину под названием «история и философия науки». Что же касается преподавания философии, то в большинстве вузов оно осуществляется в таком урезанном виде, что, действительно, от такого преподавания нет никакой пользы. Вспоминается четвертый Российский философский конгресс, который проходил в 2005 году в Московском университете (в год 250-летнего юбилея первого российского университета) и собрал более полутора тысяч российских и иностранных участников. Мероприятие такого уровня, например, во Франции, где издается популярный журнал по философии тиражом сто тысяч экземпляров, наверняка собрало бы «большую прессу». Поразительно, но на Российском Философском конгрессе вообще не было никакой прессы, хотя соответствующие приглашения были разосланы в разные издания.

Философия сплошь и рядом вытесняется в современной России «более полезной» и, очевидно, более престижной дисциплиной – политологией. Причем политологами в России именуются, в отличие от Запада, не только специалисты в области *political science*, но также и журналисты, газетные и телевизионные, государственные и негосударственные чиновники, депутаты разных уровней, предприниматели, словом все, кто так или иначе соприкасается в своей

деятельности с политикой. В таких условиях нельзя не провести аналогию с известным средневековым образом философии как служанки, тогда философии, теперь политики. Это означает, что государственные структуры, ответственные за формирование образовательной политики, поддерживают курс на дегуманитаризацию и дегуманизацию, на утеснение философии как фундаментальной дисциплины мировоззренческого профиля. Прагматистский подход к образованию в целом прослеживается и в акценте на так называемый «компетентностный» принцип, нацеленный на формирование не знаний и мировоззрения, а на минимальные «компетенции».

Таким образом, нельзя не видеть, что и современная русская философия переживает сложный период, хотя эта сложность определяется не ее внутренней динамикой, а внешними обстоятельствами. В этих условиях особенно важно указать на существование в России философской мысли, обладающей качествами «существенной оригинальности» (В.Ф. Эрн), соответствующей собственной российской цивилизационной идентичности, философии, имеющей тысячелетнюю историю.

Интегральная (целостная, единая) концепция русской философии выделяет следующие главнейшие этапы (эпохи) ее развития:

1. Средневековый период (XIXVII вв.);
2. Философия Нового времени (XVIII в.);
3. Философия первой половины XIX в.;
4. Философия второй половины XIX в.;
5. Философия XXXXI вв.

Русь включилась в «мировое измерение» философии в конце X в. благодаря приобщению к духовной культуре православной Византии. После Крещения Руси в 988 г. на этапе своего становления русская культура выступает как органическая часть славянской православной культуры, на развитие которой большое влияние оказали славянские просветители Кирилл и Мефодий. Особенно стимулирующее воздействие на древнерусскую мысль имело болгарское влияние XXIII вв., при посредстве которого в Киевской Руси получили распространение такие богословские сочинения, как «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского, «Сборник царя Симеона», известный на Руси как «Изборник Святослава 1073 г.» и др. Дохристианская (языческая) культура Древней Руси была бесписьменной, ее мировоззренческую основу составлял политеизм. Человек и Вселенная в рамках такого миропонимания находились в состоянии гармонического равновесия, подчинявшегося неизменному и вечному круговороту природных циклов. Соответственно не было и понимания хода исторического времени, направленности и смысла истории как процесса.

Христианство вносит в культуру идею «начала» и «конца», применимую как к отдельному человеку, так и к человеческой истории в целом. Здесь понимание свободы воли предполагает также и моральную ответственность за содеянное при жизни, вводится тема греховности, покаяния, жалости к несовершенному человеку. «Никакой человек не

достоин похвалы. Всякий человек достоин только жалости» (В.В. Розанов). Последнее высказывание свидетельствует о внутреннем единстве русской философии, которое выражается в «перекличке» ее основополагающих идей, отделенных друг от друга, порой, столетиями.

Главное внимание уделялось на Руси «внутренней философии», нацеленной на богопознание и спасение души и восходящей к учениям восточных отцов церкви. Началом и высоким образцом средневековой русской философской мысли является «Слово о законе и благодати» (середина XI в.), принадлежавшее киевскому митрополиту Илариону. Здесь дано «изображение христианизации Руси и великолепное описание новой жизни на Русской земле» (Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. Перевод с немецкого. М., 2000. С.134). «Слово» адресовано не профанам, а образованным людям, его автор широко использует приемы экзегетики, аллегорического и символического истолкования библейских сюжетов, что свидетельствует о высоком уровне богословско-философской мысли Древней Руси. Это гимнографическое сочинение вместе с тем представляло собой и своеобразный трактат по историософии.

«Московский период» отечественной истории (XIVXVII вв.), ознаменован собиранием и утверждением Русского государства во главе с Москвой, развитием национального религиознофилософского сознания (идея монаха Филофея «Москва Третий Рим», XVI в.). В словах Филофея «два Рима пали (Рим и Константинополь, авт.), а третий (Москва, авт.) стоит, а четвертому е бывать» не содержится никакой мысли о какомто особом превосходстве и мессианистском призвании русского народа.

Мессианизм Филофея был религиозным, церковным, связанным со средневековым эсхатологизмом. Кроме того, следует иметь в виду, что идея «вечного Рима» была чрезвычайно распространена в средневековой Европе. Она была известна, помимо русской, также и в латинской, и византийской версиях, а также во Франции, Испании, Сербии, Болгарии (об этом см.: Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XVXVI вв.). М., 1998. С.51-57). Историософский смысл был придан данной теории лишь в XIX в., в работах таких авторов как В.О. Ключевский, Ф.И. Тютчев, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, Г.В. Флоровский и др.

Господство церкви в средневековой русской культуре не исключало наличия противоречий и разногласий среди духовенства. В конце XV - начале XVI вв. возник конфликт между иосифлянами и нестяжателями. Иосифляне выступали за неукоснительную регламентацию церковной жизни в соответствии с разработанным Иосифом Волоцким «Уставом», ратовали за сближение церкви с государственной властью. Нестяжатели во главе с Нилом Сорским занимали противоположную позицию, выдвигая на первый план идею духовного подвига, сочетавшуюся с призывом к труду не во имя обогащения, а во имя спасения. Нестяжательство имело глубокие корни в народном сознании, поскольку оно выступало защитником реального, а не показного благочестия. Великим нестяжателем был Сергей

Радонежский, защитник Руси и основатель Троицкого монастыря, ставшего духовным центром православия. Нестыжательскую позицию разделял Максим Грек, афонский ученый монах, прибывший на Русь для участия в переводах и сверке богослужебных книг. Он был крупнейшим мыслителем московского периода, оставившим большое наследие, включающее свыше 350 оригинальных сочинений и переводов. Максим Грек был знатоком античной философии, включал в свои сочинения многие переводы античных авторов. Особо ценил он философию Платона, предвосхитив тем самым славянофилов и других русских религиозных мыслителей, считавших, что в России философия идет от Платона, а на Западе от Аристотеля.

Подъем русской философии на новый уровень, характеризующийся появлением специализированной, профессиональной философии и философского образования в России, связан с открытием первых высших учебных заведений: Киево-Могилянской (1631) и Славяно-греко-латинской академий (1687), где читались собственно философские курсы. С конца XVII – начала XVIII в. наступил новый этап в истории России. В XVIII в. Россия начинает испытывать вместе с Западом, можно сказать, синхронно влияние идей Просвещения. Однако назвать эту эпоху русской истории «веком Просвещения» (как во Франции) нет оснований. С одной стороны, в обществе распространяются идеи новоевропейской рационалистической философии (Декарт, Локк, Гердер, Вольтер, Гельвеций, Гольбах и др.), с другой – в России происходит подъем православной богословско-философской мысли, представленной школой митрополита Платона. Публикуется осуществленный Паисием Величковским перевод «Добротолубия», сборника творений восточных отцов церкви, утверждаются традиции православного старчества, открывается знаменитый монастырь Оптиная пустынь, куда совершали паломничество многие русские мыслители XIX в.

В этот период происходит секуляризация, «обмирщение» культуры в целом, начинается становление светского типа философствования. Зарождается философия в университете при Петербургской Академии наук (1724), а также философия в Московском университете (1755). Впоследствии, в XIX в., университетское философское образование стало развиваться также в Казани, Харькове, Киеве, Одессе, Варшаве, Томске и Саратове. Университетская философия становится особой отраслью русской философии и русской философской культуры. Она сформировалась при решающей роли русско-немецких связей и под влиянием философии Г. Лейбница и Х. Вольфа. В России работали в качестве профессоров философии немецкие ученые И.Б. Шад, И.М. Шаден, Ф.Х. Рейнгард, И.Ф.

Буле и др. Модернизация России, осуществлявшаяся Петром I – Екатериной II вызывала реакцию со стороны консервативных идеологов дворянско-аристократической оппозиции. Особенно яркую – в творчестве М.М. Щербатова, критика просвещенного абсолютизма, автора острого памфлета «О повреждении нравов в России». Он же создал первую в России

консервативную утопию «Путешествие в землю Офирскую». Значительное распространение среди дворянства получили идеи европейского мистицизма. (Об этом см.: Федоров А.А. Европейская мистическая традиция и русская философская мысль (последняя треть XVIII – первая треть XIX века). Н. Новгород, 2001). Сочинения Ф. Парацельса, Я. Бёме, Э. Сведенборга, К. Эккартсгаузена, Л.К. Сен Мартена широко обсуждались в кругах русского масонства, имевшего своих представителей практически во всех известных дворянских фамилиях (А.Ф. Лабзин, И.В. Лопухин, П.И. Голенищев-Кутузов, М.М. Херасков, И.Н. Болтин, А.П. Сумароков и др.).

Мыслителем, олицетворяющим переходный характер русской философии XVIII в., является Г.С.Сковорода, творчество которого вместило в себя два типа философской культуры – традиционный, восходящий к самым ранним проявлениям р.ф. и светский, обращенный к мирским, нецерковным темам и проблемам. В центре философии Сковороды – учение о «трех мирах»: «мире великом» (макрокосм), «мире малом» (человек) и «мире символическом» (мир Библии). Центральным звеном этой триады является человек как венец творения, истинный субъект и цель философствования. Сковорода акцентировал внимание на проблемах добра и зла, счастья, смысла жизни и т.п. Он создал своеобразную нравственно-антропологическую философию жизни, подчеркивающую приоритет сердца, нравственного начала в человеке и обществе, пронизанную идеями любви, милосердия и сострадания. Идеи метафизики сердца Сковороды, ставшие по-настоящему известными лишь в XX в., более чем через столетие после его смерти, в различных вариациях и как бы независимо от их источника многократно воспроизводились в русской философии и в XIX, и в XX вв. Это указывает на внутреннее единство русской философии, иллюстрирует особенность русской философии, открытую В.Ф. Эрном: «Русские мыслители, очень часто разделенные большими промежутками времени и незнанием друг друга, перекликаются между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии подхватывают один другого» (Эрн В.Ф. Соч. М., 1991.С.98).

Характерную для русской философии «перекличку идей» не следует понимать, однако, в узком смысле, как перманентно присущее ей воспроизведение фиксированного, одного и того же круга проблем на протяжении всей ее истории. Подобным образом интерпретируется, порой, широко известная концепция В.В. Зеньковского, содержащаяся в его «Истории русской философии». Однако наличие в русской философии таких черт как антропоцентризм, историософичность (нацеленность на осмысление истории) и социальная приверженность, вовсе не означает, что все русские философы занимались главным образом только этими, особо выделенными Зеньковским проблемами. Тот же Сковорода, например, вовсе не занимался историософской проблематикой. Равным образом, нацеленность русской философии на онтологию, философское осмысление бытия вовсе не означает игнорирование русской мыслью проблем логики и теории познания (см.: Бажанов В.А. История логики в России и СССР. М.,

2007). Не случайно «История русской философии» Н.О Лосского, напротив, отдает предпочтение гносеологической проблематике в русской философии.

Своеобразие переходного характера русской философии XVIII в. наглядно иллюстрируется поразительным совмещением в творчестве ряда мыслителей разнородных мировоззренческих тенденций. Так, общая просветительская направленность книгоиздательской деятельности Н.И. Новикова, возглавлявшего типографию Московского университета, накладывалась на его активное членство в масонской ложе и, очевидно, нисколько не противоречила православно-христианским убеждениям русского просветителя. Основателем светского философского образования в России явился М.В. Ломоносов. Он подготовил плеяду ученых, способствовавших развитию естествознания и философии в России, предложил вести преподавание в Московском университете на трех факультетах: юридическом, медицинском и философском.

Философские идеи европейского Просвещения XVIII в. получили отражение в творчестве А.Н. Радищева. Большое влияние на Радищева оказали сочинения Рейналя, Руссо и Гельвеция. Вместе с тем Радищев, получивший образование в Германии, в Лейпцигском университете, был хорошо знаком и с трудами немецких просветителей Гердера и Лейбница. Однако политическая философия Радищева была сформулирована на основе анализа русской жизни. Задолго до О. Тьерри и романтической школы французских историков, обратившихся к народной жизни французского общества, сосредоточенной в истории «третьего сословия», Радищев в центр отечественной истории поставил «народ преславный», наделенный «мужеством богоподобным», народ, перед которым «нищ падут цари и царства». Понятие «человек» центральная категория в просветительской философии Радищева. Преимущественно в «человеческом измерении» рассматривал он и проблемы бытия и сознания, природы и общества. Ярким примером философского творчества в духе идей Просвещения является также книга князя А.И. Вяземского «Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру», опубликованная на немецком языке в Германии под псевдонимом «А. Колыванов» (1790) и получившая высокую оценку в немецкой философской печати (об этом см: Васильев В.В. Загадка Андрея Колыванова// Колыванов А. Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру. Калининград, 2003).

XIX век открывает новый этап в развитии русской философии. Возрастает роль профессиональной философской мысли (об этом см.: Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003). Вместе с тем, формируются различные «идейные течения» (славянофильство, западничество, народничество, почвенничество и др.).

Они являлись философскими лишь отчасти, т.к. включали в себя значительный слой нефилософской – богословской, исторической, социально-политической, экономической и др. проблематики. Идеи течения имели большой общественный резонанс по сравнению с

университетской и духовно-академической философией. Это было замечено В.Г. Белинским: «Журнал важнее кафедры». Университеты и ученые стояли за автономию академической жизни, но виды правительства в области высшего образования и науки, напротив, были охранительными в смысле защиты от «революционной заразы» из Европы. Отсюда – правительственные притеснения, ограничения преподавания философии в университетах, особенно после европейских революций 1848 г. Работы, не проходившие цензуры, публиковались за рубежом, например, сочинения А.С. Хомякова и В.С. Соловьева. Более благополучной была судьба духовно-академической философии, поскольку чтение философских курсов в духовных академиях Москвы, Казани, Киева и Санкт-Петербурга не прерывалось (в отличие от университетов).

Первая история русской философии принадлежала перу архимандрита Гавриила (в миру В.Н. Воскресенского, Казань, 1840). С.С. Гогоцкий опубликовал первые в России философские лексиконы и словари, первые русские учебники по философии были написаны Ф.Ф. Сидонским, В.Н. Карповым, В.Д. Кудрявцевым-Платоновым, первым переводчиком Платона на русский язык был В.Н. Карпов. К этому надо добавить, что первый в России учебник по философии на русском языке (перевод с латыни под названием «Философия натуральная», выполнен около 1724 г.) был также осуществлен анонимным лицом духовного звания, о чем свидетельствуют новейшие архивные разыскания старшего научного сотрудника Института Философии РАН к.ф.н. Н.А. Куценко. (См. также: Куценко Н.А. Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: Киевская и Петербургская школы (Новые материалы). М., 2005).

Наиболее известными идейными течениями 30-40х гг. были западничество и славянофильство. Славянофилы (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин, К.С. и И.С. Аксаковы) акцентировали внимание на национальном своеобразии России, а западники больше тяготели к восприятию опыта Европы. Славянофилов объединяла приверженность к христианской вере и ориентация на святоотеческие источники как основу сохранения православной русской культуры, западничество же характеризовалось приверженностью к секулярным воззрениям и идеям западноевропейской философии. Однако и те, и другие страстно желали процветания своей родине, поэтому их спор назван «спором двух различных видов одного и того же русского патриотизма» (П.В. Анненков). Центром славянофильства стала Москва, а приверженцами – выпускники Московского университета. Родоначальниками этого идейного течения стали А.С. Хомяков и И.В. Киреевский. Его представители, называвшие себя «московским» или «православным» направлением (в противоположность «петербургскому»), получили публицистическую «кличку» славянофилы, закрепившуюся в ходе журнальных дискуссий 40х гг. и с той поры вошедшую в общее употребление. Среди славянофилов существовало «разделение труда»: И.В. Киреевский занимался собственно философией, А.С. Хомяков – богословием и философией истории, Ю.Ф.

Самарин – крестьянским вопросом, К.С. Аксаков – социально-философской проблематикой и т.д. Славянофильство – своеобразный синтез философских, исторических, богословских, экономических, эстетических, филологических, этнологических, географических знаний. Теоретическим ядром этого синтеза стала специфически истолкованная «христианская философия», которая по праву считается крупным направлением оригинальной русской философии, оказавшей заметное влияние на концепции Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева, систему В.С. Соловьева, философские построения С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева и др. Хомяков стал первым в России светским богословом, по-новому, с философской точки зрения трактовавшим основы православного вероучения. Центральное понятие Хомякова – соборность, впоследствии использовавшееся многими русскими религиозными философами и вошедшее без перевода в европейские языки как *sobornost*.

Подтверждением живого единства русской философии является многократное повторение в России ходов мысли П.Я. Чаадаева, основателя русской историософии XIX в. После революционных событий в Европе в 1830м, а затем 1848 г. Чаадаев изменил свои первоначально западнические взгляды. «Незападное» бытие России, казавшееся ранее Чаадаеву главным источником ее бедствий и неурядиц, начинает представляться ему источником своеобразного преимущества. «...Нам нет дела до крутны Запада, ибо сами то мы не Запад... пишет он и далее замечает: У нас другое начало цивилизации... Нам незачем бежать за другими; нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое, выйти из лжи и утвердиться в истине. Тогда мы пойдем вперед, и пойдём скорее других, потому что мы пришли позднее их, потому что мы имеем весь их опыт и весь труд веков, предшествовавших нам» (Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т.2.С.98). Для самых разных течений русской мысли притягательной оказалась мысль Чаадаева о том, что Россия имеет огромный скрытый, нереализованный потенциал и что социально-экономическая отсталость России может для нее обернуться однажды историческим преимуществом. К.Н. Леонтьев, в определенной степени основываясь на указанной мысли Чаадаева, писал даже о необходимости «подморозить Россию», затормозить ее движение, чтобы она не повторяла ошибок далеко зашедшего по пути

Другим доказательством существования внутреннего единства русской философии является несомненное влияние идей А.И. Герцена на эстетический консерватизм К.Н. Леонтьева. Критика Герценом мещанской потребительской цивилизации Запада, выработавшей многие пороки, в т.ч. «веру в пантеизм всеобщей подачи голосов», оказала важнейшее стимулирующее воздействие на концепцию «триединого развития» Леонтьева (от первоначальной простоты к цветущей сложности и далее к упрощительному смешению). Другая центральная идея Герцена, а именно его «русский социализм», созвучна идейным поискам Ф.М. Достоевского и была переосмыслена писателем в 60-е гг. с позиций почвенничества. Достоевский провозгласил иной «русский социализм», не атеистический и

не коммунистический, а христианский. По его словам «социализм народа русского» в том, что «он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово» (Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т.21. С. 19). Позднее, в XX в. идеи христианского социализма были развиты в творчестве С.Н. Булгакова (раннего периода), а также В.П. Свенцицкого, Ф.А. Степуна, Г.П. Федотова.

Однако наиболее разветвленным и идейно-многообразным течением социалистической мысли в России (немарксистской) оказалось направление, связанное с рецепцией европейского утопического социализма, учениями Ж.Ж. Руссо, К.А. Сен Симона, Ш. Фурье, Б. Бауэра, Е. Дюринга, П.Ж. Прудона, Ф. Лассаля и др. В его развитии выстраивается традиция, восходящая к М.В. Буташевичу-Петрашевскому и кружку петрашевцев, В.Г. Белинскому, Н.Г. Чернышевскому, Н.А. Добролюбову, Н.В. Шелгунову, Н.А. и А.А. Серно-Соловьевичам и др. Завершает эту традицию народничество, наиболее крупное идейное течение русской философии, развивавшееся в течение более 40 лет. Многие философские идеи и концепции народников, особенно в области социальной и нравственной философии получили всеобщее признание, например, теория П.Л. Лаврова о долге интеллигенции перед народом. Народники одними из первых в Европе показали, что вся социальная теория должна строиться на личности, на «борьбе за индивидуальность» (Н.К. Михайловский), разработали ценностный подход к теории прогресса, показав, что движение к общественному идеалу определяется не степенью развитости экономической цивилизации, но уровнем нравственности, взаимной помощи и кооперации (П.А. Кропоткин). Значительные философские труды, характеризующиеся системностью и универсализмом, созданы в XIX в. В.С. Соловьевым. В своем творчестве Соловьев решал многие ключевые проблемы философии, охватывающие онтологию, гносеологию, этику, эстетику, философию истории, социальную философию. Системность философии Соловьева – в её замысле: «Не бегать от мира, а преобразовать мир». Но, в отличие от К. Маркса, он понимал изменение мира не как его переустройство на новых, революционных основаниях, а как возвращение к основам христианской цивилизации, идеям античности, софийной традиции. При этом Соловьев активно использовал сочинения западных философов (Декарт, Спиноза, Кант, Шеллинг, Гегель, Конт, Шопенгауэр, Гартман). Его философия является синтезом «подпочвы» русской философии, восходящей к античному и христианскому Логосу с западноевропейским рационализмом Нового времени. Она воплощает собой непрекращающийся со времен Сковороды внутренний диалог между антично-христианским Логосом и новоевропейской рациональностью. Именно в этом содержательном диалоге, ставшем «внутренним вопросом» русской философии, представители религиозно-философского возрождения начала XX в. – В.В. Розанов, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн, А.Ф. Лосев и другие видели существенную оригинальность русской философии. Наиболее значительные русские мыслители в XX в. сами

выступали также в роли историков русской философии, создавая обобщающие сочинения, посвященные ее осмыслению и рассматривая русскую философию как свое «кровное дело», как предмет любви и национальной гордости (В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, С.А. Левицкий, Н.А. Бердяев и др.). Вполне закономерным является появление концепций оригинальности р.ф. именно в начале XX в.

Развитие отечественной культуры в этот период, по определению видного американского исследователя России Дж. Биллингтона, было настоящим «культурным взрывом» и «изысканным пиршеством». Появляются различные неохристианские течения, среди которых выделяется «новое религиозное сознание», инициированное Д.С. Мережковским и З.Н. Гиппиус. К ним примкнули Н.А. Бердяев, В.В. Розанов, Н.М. Минский и др. В Петербурге в 1901-1903 гг. было организовано проведение Религиозно-философских собраний, на которых обсуждались темы духовной свободы, вопросы пола и брака, церковные догматы, проекты модернизации исторического христианства и т.п.

Особенно оригинальной частью русского религиозно-философского возрождения явилось созданное Н.Ф.Федоровым учение о преодолении смерти и воскрешении, названное «Философией общего дела». Федоровское учение, направленное на преодоление «небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира» было высоко оценено его современниками – Ф.М. Достоевским и В.С. Соловьевым, а затем и многими видными деятелями русской культуры – А.М. Горьким, М.М. Пришвиным, А.П. Платоновым, В.В. Маяковским, В.Я. Брюсовым и др. Оно явилось существенным вкладом в мировую танатологию (иммортологию), т.е. в философскую разработку вопросов о смысле жизни и смерти.

Тема оригинальности русской философии связана также с религиозной философией русской идеи, основанной Ф.М. Достоевским и В.С. Соловьевым. Её проблематика, вопреки некоторым мнениям, вовсе не сводится к «философскому национализму». Жанр и философема русской идеи не чужды «национальной самокритике», которая понималась как необходимая часть глубокого изучения и преображения России. Об этом многократно писал такой самобытный разработчик русской идеи как В.В. Розанов: «Сам я постоянно ругаю русских. Даже почти только и делаю, что ругаю их». Однако, по Розанову «Может быть, народ наш и плох, но он – наш, наш народ, и это решает все. От «своего» куда уйти? Вне своего – чужое. Самым этим словом решается все» (Розанов В.В. Уединенное. М., 1990. С. 48, 127).

Одним из самых тонких аналитиков проблемы национального своеобразия русской философии был С.Л. Франк, разработавший концепцию «русского мировоззрения», изложенную в работах, посвященных философскому творчеству А.С. Пушкина, Ф.М. Достоевского, Ф.И. Тютчева, Н.В. Гоголя, В.С. Соловьева и др. Также как Достоевский, Франк считал символом русской культуры творчество Пушкина. Его идея духовного «самостояния» человека, по Франку, это не только вершина и цель

творчества, самовыражения поэта, но и указание на то, что он был также «убежденным почвенником» и имел собственную «философию почвенности». Пушкинская «любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам» иллюстрирует исконную онтологическую направленность русской философии, т.е. её коренную связь с родной жизнью. Беспрецедентные переломы российского бытия в XX веке не могли не отразиться и на состоянии философского сознания.

В 1922 г. многие известные философы и деятели культуры (Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, Н.О. Лосский, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, П.А. Сорокин и др.) были высланы из Советской России. Наиболее полное освещение этой темы дано в издании «Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧКГПУ. 1921-1923. М.: Русский путь, 2005». За рубежом русские мыслители продолжали выступать как представители религиозной русской философии, которую невозможно было развивать в условиях гонений против религиозных деятелей, пролеткультовских тенденций в области культурной политики и неуклонно усиливавшегося идеологического диктата, не признававшего права на разномыслие даже внутри марксизма. Наиболее известным представителем русской философии за рубежом стал Н.А. Бердяев. Большинство его сочинений переведено на основные европейские, а также на некоторые восточные языки.

Философские труды Бердяева имеют и сегодня актуальное значение. Он был одним из тревожных провозвестников грядущей глобализации, критиком современной культуры, аналитиком всех главнейших явлений XX века – капитализма и коммунизма, революций, мировых и гражданских войн. За рубежом Бердяев выступал как патриот, представитель русской культуры, противник русофобии. Его перу принадлежали глубокие исследования, посвященные многим представителям русской философии. Особенно велико значение его книги «Русская идея» (1946), оказавшей огромное влияние на формирование интереса к России у нескольких послевоенных поколений западных исследователей.

Недооценка роли и значения крепкого государства как основы существования России, свойственная многим русским мыслителям до 1917г., сменилась в эмиграции на «государственнические» настроения. Крупнейшим государственным-монархистом был И.А. Ильин. Он не являлся сторонником простой реставрации самодержавия в его прежнем «дофевральском» состоянии, отстаивал идею «органической монархии», полагая, что сама русская жизнь со временем выработает нужную и более современную для монархии форму. Демократия, считал он, ссылаясь на опыт ряда западноевропейских стран, вполне сочетаема с монархией, но формы демократии, пригодные для России, должны быть не импортированными, а присущими своей «органической демократии». Ильин выступал за реабилитацию ценностей народного консерватизма, русского национализма и патриотизма, понятых, однако, не как политико-идеологические, а как духовные явления. Будучи философом права, Ильин

дал глубокую трактовку феномена тоталитаризма, задолго до Ханны Арендт, считающейся на Западе классиком данной темы. Анализ тоталитаризма Ильиным – философский, а не политологический или социологический. Тоталитаризм определяется им как духовное подавление, как потеря «духовного достоинства народа».

В отличие от Ильина, стоявшего на «дореволюционной» точке зрения и считавшего, что вся русская культура «нереволюционна и дореволюционна», представители евразийства (Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Г.В. Флоровский, П.П. Сувчинский, Г.В.Вернадский и др.) выступили в качестве выразителей «пореволюционного сознания». В противоположность тем мыслителям эмиграции, которые считали Октябрьскую революцию 1917г. случайным явлением, или «наказанием России за ее грехи», евразийцы доказывали ее закономерность. Октябрь знаменует собой завершение целого периода в русской истории, восходящего к началу европеизации России в эпоху реформ Петра I. С одной стороны – это завершение европеизации России, а с другой – ее «выпадение» из рамок европейского опыта. Это подтверждает, что Россия – это особая страна, органически соединившая в себе элементы Востока и Запада. В рамках евразийства был высказан ряд перспективных идей, имеющих современное значение. Это целостный подход к осмыслению русской истории, без изъятий ее наиболее драматических периодов (нашествие Орды, русская революция). Важным достижением была также мысль о необходимости комплексного полидисциплинарного изучения России как своеобразного евразийского типа цивилизации и о создании новой теоретической дисциплины, которую евразийцы называли россиеведением.

Некоторое время после Октябрьской революции (до 1922 г.) философию в университетах продолжали преподавать старые кадры. Так, в Московском университете работали Н.А. Бердяев, Г.И. Челпанов, Ф.Ф. Березков, И.А.Ильин, Б.П. Вышеславцев. Высылка 1922 г. существенно сказалась на качестве преподавания и изучения философии, которое поначалу не «поднималось выше простой ликвидации философской безграмотности» (Павлов А.Т. Философия в Московском университете в послереволюционные годы. 1917-1941 // Философские науки, № 9, 2003. С.107). Однако нет оснований утверждать, что философия в СССР (за исключением религиозных ее разновидностей) была в целом «подавлена». Хотя в советский период и произошел существенный разрыв с отечественными философскими традициями и наблюдался нигилизм по отношению ко многим (преимущественно религиозным) течениям русской философской мысли, все же философия продолжала существовать и развиваться. В довоенный период философская подготовка велась в Московском институте философии, литературы и истории (МИФЛИ). В 40е гг. были воссозданы философские факультеты в Московском и Ленинградском университетах, где велось достаточно обширное преподавание истории философии, прежде всего, философии античности,

средневековья и Нового времени. Начиная с 60х гг. в СССР сложились новые философские дисциплины – философия науки, этика, эстетика, философская антропология и др. В свое время даже эмигрантские историки философии – В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, Б.В. Яковенко при всем критическом отношении к советской философии все же включили соответствующие разделы в свои работы по истории рус. философии. Характерно, что в 1931 г. в эмигрантском журн. «Путь» (№ 27) Н.А. Бердяев опубликовал рецензию (в целом положительную) на книгу В.Ф. Асмуса «Очерки истории диалектики в новой философии» (1929).

Русская философия в советский период впервые стала предметом университетского преподавания, однако судьба ее была сложной. Единственная в СССР кафедра истории русской философии в МГУ, образованная в 1943 г., в 1955 г. была переименована в кафедру истории философии народов СССР и просуществовала с таким названием до конца 80х гг. Целью создания данной дисциплины была демонстрация разнообразных «национальных по форме» философских идей нерусских народов СССР, что отражало господствовавшую тогда политику «двойных стандартов» по отношению к национальным культурам. Национальные элиты союзных и автономных республик получали право легитимизировать в качестве философских и религиозные, и социально-политические, и литературные, а также мифологические, в т.ч. бесписьменные источники. К истолкованию русской философии применялась, напротив, процедура «зауживания», ограничивавшая ее содержание главным образом идеями, связанными с «освободительным движением», т.е. материализмом и социализмом (хотя отношение и к ним было весьма избирательным). В постсоветский период истолкование предметной области истории русской философии претерпело существенные изменения. Прежние «зауживания» и ограничения ушли в прошлое, широкое распространение получили плюралистические версии русской философии, основанные на различных объяснительных моделях. Образованная Россия «повернулась лицом» к русской философии и этот поворот произошел как раскрепощение философского сознания, как отвращение от застарелой партийности, как отказ от государственного воинствующего атеизма.

Литература

1. История философии Архимандрита Гавриила. Ч.6. Казань, 1840.
2. Эрн В.Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912.
3. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989.
4. Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991.
5. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.
6. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Франкфурт-на-Майне, 1968.
7. Ванчугов В.В. Очерк истории философии «самобытнорусской». М., 1994.

8. Шапошников Л.Е. Консерватизм, новаторство и модернизм в православной мысли XIX-XIX веков. Н. Новгород, 1999.
9. Шапошников Л.Е., Федоров А.А. История русской религиозной философии. М., 2006.
10. История русской философии: Учебник для вузов. Под ред. М.А.Маслина. 2е изд. М., 2008.
11. Русская философия. Малый энциклопедический словарь. Под ред. А.И. Алешина и др. М., 1995.
12. Яковенко Б.В. История русской философии. М., 2003.
13. Сербиненко В.В. История русской философии 11-19 вв. М., 1996.
14. Громов М.Н. Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997.
15. Громов М.Н. Русская философия// Новая философская энциклопедия. Т.3. М., 2003. С.472-477.
16. Русская философия. Энциклопедия. Под общей ред. М.А. Маслина. М., 2008; Нарочницкая Н.А. Россия и русские в мировой истории. М., 2002;
17. Berlin I. Russian Thinkers. N.Y., 1979.
18. Billington J.H. The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture. N.Y., 1966.
19. Copleston F. Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame; Indiana, 1986.
20. Dahm H. Russische Philosophie: Tradition und Gegenwart. Koln, 1980.
21. Dennes M. Husserl – Heidegger. Influence de leur oeuvre en Russie. P., 1998.
22. Goerdts W. Russische Philosophie: Zugänge und Durchblicke. Freiburg; Munchen, 1984.
23. Masaryk Th. The Spirit of Russia: Studies in History, Literature and Philosophy. 2 vols. N.Y., 1955.
24. Russian Philosophy. III vols. // ed. By J.M. Edie, J.P. Scanlan, M.B. Zeldin with the collaboration of G.L. Kline. Knoxville< 1976.
25. Walicki A. A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism. Stanford, 1979.

ЛЕКЦИЯ-ДИСКУССИЯ «РУССКАЯ СОФИОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ КРИЗИСА КУЛЬТУРЫ»

О философии в ВУЗе – без прикрас, но с надеждой

Вчитываюсь в эссе студентов, размышляющих о том, что такое сегодняшняя вузовская философия, что хотелось бы в ней изменить, чего ей не хватает... Вчитываюсь с интересом, признаюсь, гораздо большим, нежели к мнениям своих коллег по этому вопросу. Тысяча извинений, но это так, ничего не поделать. Толчение воды в ступе... Десятилетиями идет дискуссия о философии в вузе, лавина слов, горы бумаги, а итог? Славный, что и сказать: повсеместно внедряются «тесты» для проверки «остаточных знаний» по философии у студентов, изготовленные в г. Йошкар-Ола «Национальным аккредитационным агентством» по заказу Министерства. Об их «ограниченности» (лучше: анекдотичности) писали и говорили¹, но какой толк от этого писания и говорения? Ну, да, специалисты заметили в них кое-какие кричащие несообразности². И что? Дело поправимое, раздва... Подпорченные тесты заменим. И будем каждый год их обновлять! Сколько затрачено усилий, сколько денег... Но ведь плохи не отдельные тесты, а сама идея тестирования философских знаний. Собственно, это даже не идея, много чести будет, а глупость – уж не знаю, чья именно, да и знать не хочу.

Однако у этой глупости есть «сильный» довод. Философия вузовская дисциплина? Попробуйте сказать нет. А если да, ее изучение должно оставлять след в головах студентов. А как проверить, остался этот след (имеются в виду знания, а не чувства недоумения или отвращения) или нет? Вот то-то и оно. А теперь попробуйте объяснить, что философию отличает как раз отсутствие «единственно правильных» ответов на ее вопросы, ей свойственна мобилизация ума на уяснение их смысла и на поиск условий, при которых этот смысл был бы приемлемым. А это тестами не контролируется. Что и означает: философия – особая дисциплина, а в чем эта особенность – для ответа требуются серьезные усилия профессионального философского сообщества, а не исполнителей чиновничьих указаний.

Но такие рассуждения пасуют против упомянутого довода. Логика убийственная: или философия должна стоять в одной шеренге с другими вузовскими дисциплинами, то есть удовлетворять неким стандартам, или можно сколько угодно говорить о ее особенности, но только за стенами учебных заведений.

¹ См., например: Игнатьев В. А. О принципиальных ограничениях тестирования // Вестник РФО, 2009, № 2. С. 53-56.

² Перцев А. В. Стандартная государственная философия, или посрамление ретроградов // Вестник РФО, 2006, № 1. С. 25.

Положение, что и говорить, интересное. Как быть? Нужен нестандартный подход, а это, в свою очередь, требует нестандартного понимания потребностей и целей высшего образования. Не поискать ли его в студенческих «сочинениях»? Ищу.

Я понимаю, голоса, звучащие со страниц этого сборника, не vox populi. Это, так сказать, продвинутое ребята, оксфордские стипендиаты как-никак. К тому же и милое лукавство (не без этого!): понятное дело, ведь это конкурс, а приз – путевка на Светлое озеро в Карелию, значит надо похвалить философию, эту, видите ли, духовную амброзию, без коей и мыслить культурного специалиста с высшим образованием невозможно. Ну да, конечно...

А если поругать, то с оглядкой, ведь резкие суждения могут кого-то обидеть, и тогда прощай приятная тусовка на фоне чудной карельской природы!

И все же молодость есть молодость, она свое берет, и вот из приглашенных и причесанных текстов вырываются искренние возгласы, сливающиеся в моем сознании в один: «Да сделайте же хоть что-нибудь! Нельзя же так больше! Ведь это философия, любовь к мудрости, так верните же нам ее любовь и мудрость!».

Чего же недостает нашим «оксфордцам» в нашей же вузовской философии? Один ответ пришелся мне по душе. Ей недостает... философии. Браво, коллега! Подписываюсь. Это точно выражает суть дела.

Вот в чем она, как я думаю. Философия живая. Как любовь. Вам не приходилось говорить о любви, которой уже нет? Как это у Владимира Соколова: «Вот мы с тобой и развенчаны – время писать о любви...». Философия, с которой знакомят студентов, это рассказ о непонятной – потому, что чужой – любви к мудрости. Им показывают мумию философии и требуют анатомических знаний об этой мумии. Зачем?

У истоков философии – миф об Эроте, могучем боге, поселяющем в мире и в душах людей неодолимую жажду единения с Красотой. Но чтобы душа влеклась к настоящей Красоте, а не к обманкам, какие можно было бы в ослеплении страсти принять за нее, надо открыть ее глаза и указать на эту великую цель. В этом и состоит Мудрость – отличать подлинное от подделки, истину от лжи, добро от зла. Чтобы не сбиться с пути, не уступить лени, не попасть в плен к Цирцее, возвращающей людей в круг животного мира, «душа обязана трудиться – и день и ночь, и день и ночь». Этот труд вдохновляется Любовью. Нет более могучей, более прекрасной, но и более требовательной, суровой силы. И главное – сила эта должна быть твоей, а не чьей-то. Как нельзя любить женщину чужой душой и чужим телом, так любить красоту Мира (древние греки называли его Космосом, что одновременно значит и Мир, и Красота) можно только, если труд твоей души – труд любви – открыл твои глаза, разбудил твои чувства, облек их в твои слова (смысл которых всегда неповторим и все же понятен всем, кто именно таким трудом заслужил понимание). Любовь нельзя прикупить по случаю, украсть, получить в подарок, взять взаймы, ее трудно имитировать

(притворяться любящим), да и нет никакого смысла в этом, потому что, еще раз повторю, любить трудно, часто мучительно, зачем же мучиться напрасно, ничего не получая в награду?

Когда студентов понуждают повторять фразы из учебников или даже из текстов великих философов и почему-то называют это «любовью к мудрости», получается что-то двусмысленное, вроде того, когда «любовью занимаются». Это философия без души, как верно заметила Н. Самсонова, студентка из Нижнего Новгорода. Тогда уж лучше сменить имя предмета, вообще забыть это слово Пифагора. Кстати, так и получается, когда философию именуют «наукой о наиболее общих законах природы, общества и мышления». Кто-то, сейчас не помню, сказал, что современная философия стала не любовью к мудрости, а любовью к знаниям. Все. Точка. Подумайте, можно ли любить знания? Просто за то, что они – знания? Например, знание о том, что у сороконожки сорок ног? Или знание о том, что я смертен? Это, кажется, не любовь, а странная имитация любви. Зачем и кому она нужна? И вот от философии остается только древний звук, слово, из которого вышелушен смысл, бирка, оторвавшаяся от предмета, скорлупа от выеденного яйца.

Мысль, так или иначе звучащая во многих студенческих текстах: мы хотим участвовать в занятиях философией! Я читаю это так: нелепо, когда нам предъявляют свидетельства чужой любви, заставляя передавать их своими словами «на оценку». Вот именно! Можно бесконечно повторять слова Сократа «Я знаю только то, что ничего не знаю!», даже усмехнуться им (ага, Сократ – свой парень, студент!), но не вздрогнуть от их понимания. Да, вздрогнуть, потому что, прислушайтесь, ведь эта фраза стон неутоленной любви! Сократу нужна Истина, да не какая-нибудь мелочь, вроде того, что быть сытым приятней, чем голодным, а та Истина, которая делает Мир Космосом, а человека – его сознающей и понимающей частью. Истина вечная, неизменная, неуничтожимая, совершенная, какую нельзя исказить, испортить, подменить, а можно только наслаждаться и умирать от счастья, что обладаешь ею! А приходится сознавать, что до нее тебе далеко как до линии, где небо сходится с землею, и остается только без устали, без нытья идти к ней, желанной, возлюбленной, единственно дорогой и необходимой. И не сбиться с пути, не принять свое маленькое знание за обладание Истиной, не разменять Любовь на упражнения софистов, зарабатывающих «бабки» на людском доверии к уму и красноречию. Вот они-то и «занимаются любовью к мудрости», то есть протитуют не без удовольствия. А вот Сократу за его любовь афинский суд заплатил смертью. Она и стала его бессмертием. Вот это надо почувствовать еще раньше, чем понять: смерть и бессмертие Сократа – продолжение его «знания о незнании»!

Участвовать в философии – это труд, которому надо учиться. Иначе будет пустая болтовня. А что значит – учиться философии?

Прежде всего, говорить на ее языке. У философии много языков и часто возникают большие (иногда почти непреодолимые) трудности

перевода с одного языка на другой. Например, с языка гегелевской диалектики на язык аналитической философии. Но это трудности профессионалов. Сейчас я не о них.

О чем вообще рассуждают философы? Иногда их не понять без знания специальных слов (всяких там «субстанций», «экзистенций», «трансценденций» и «апперцепций»), которые к тому же очень трудно вместить в представления о привычной повседневности. Ценность таких слов в том, что они вспомогательные средства, какими прокладываются тропы мысли. Без них философу как врачу без рентгеновского аппарата. Но любая, даже самая рафинированная философская терминология предназначена для того, чтобы удерживать в фокусе сосредоточенной мысли важнейшие для человека вопросы. В конечном счете, они выражаются простыми словами (если так не получается, значит что-то не сладилось, где-то мысль заплутала и потеряла сама себя).

Стоит ли мне жить, если мир с его непреложными законами равнодушен к моей смерти? Что значит «быть свободным»? Кто и когда действительно свободен? Если свобода недостижима в жизни, то нельзя ли обнаружить ее в отказе от жизни? Что значит «знать истину»? Стоят ли свобода и истина того, чтобы ради них страдать самому или заставлять страдать других людей?

Можно ли рассчитывать в поисках того, что люди называют «смыслом жизни», на чью-то помощь или никто не поможет, а надо полагаться только на свое разумение? Что общего у красивой девушки и восхода утренней зари? Что такое «справедливость» – уловка слабых против сильных или нечто заложенное в основание человечности? Наконец, самый важный из всех вопросов что такое человек и могу ли я по праву называться этим словом?

Почему эти и подобные им вопросы – философские? Может быть, здесь только дань старине? Не передать ли право задавать такие вопросы и отвечать на них ученым? А уж они, дескать, разберутся, какие заслуживают внимания, то есть могут быть разрешены наукой, а какие следует отбросить ввиду их «бессмысленности», то есть невозможности их перевода на язык опыта и логического анализа? Так думают многие и среди них немало...философов-профессионалов! А вот студентам-первокурсникам я предлагаю ответить, почему все-таки ученые доверяют опыту и логике? На этот с виду простой вопрос не так легко найти очевидный и убедительный ответ. Пытаясь сделать это, улавливая грань между наукой и философией, студенты и начинают говорить на языке философии. И значит, участвовать в ней.

Такого участия нельзя заменить никакими заучиваниями и измерить его какими-то «тестами». Оно измеряется иначе – вовлеченностью в процесс философствования, влиянием, какое эта вовлеченность оказывает на мышление, степенью повышения (не удержусь от модного словца) его креативности (пardon, уровня творческих возможностей). Оценить это очень трудно. Преподавателю приходится мобилизовать весь свой опыт,

интуицию, бывает, идти на риск ошибки, но имея в виду главное: философия нужна студентам не как сумма омертвевших в своей бесполезности знаний о любви к мудрости, а как сама эта любовь. Без нее прожить, конечно, можно, но скучно и тускло. А с нею жизнь совсем другая, и кто это осознал или почувствовал, тому сильно повезло.

Вот еще мысль, мелькающая в студенческих работах. Нынешняя вузовская философия часто смотрится как старомодная старушка, случайно забредшая на молодежную дискотеку. Она в странной для себя среде, где на нее или не обращают внимания, или невежливо хихикают по ее адресу. В самом деле, как относиться к этой старушке, которая, кажется, только тем и занята, что пытается рассказать о своих былых победах и приключениях, причем делает это назойливо, отвлекая занятых людей и даже просто мешая им, а потом еще и требуя от них отчета о прослушанном? Если коротко, философия, с которой знакомят студентов, архаична по форме и оторвана от практических запросов современности, от актуальных проблем, в какой области их ни взять: от содержания современных научных теорий до экономических, политических и идеологических реалий.

Что же, диагноз почти верный. Вот только рецепт выписать трудно, как трудно вернуть старику молодость (Фаусту для этого пришлось договариваться с Мефистофелем!). Слава богу, ошибка в том, что философия не бывает старой, она всегда и вечно молода. Как любовь. Если она старится, значит ее уже нет. И, следовательно, речь не о ней, а о чем-то таком, что похоже на философию, как кукла из секс-шопа на реальную женщину.

А если оставить хромающие сравнения, скажу просто: кризис современной вузовской философии затронул ее фундамент – систему подготовки специалистов, способных так преподавать философию, чтобы и сомнения не оставалось в ее вечной актуальности, систему школьного образования, сводящую на нет саму способность к философскому мышлению (я оставляю за скобками прекрасные исключения, подтверждающие это правило). Ведь философия – это, если угодно, свидание... Только представить, что на свидание приходят усталые, издерганные, раздраженные люди, приходят по необходимости, непонятной и странной. Уж какая там любовь? Ведь, повторю еще раз, это требует перерасхода душевных и умственных сил, внутреннего напряжения, постоянной готовности искать и не отчаиваться, если не находишь... А значит, напряженность мысли любви должна поддерживаться непрерывным трудом освоения всех тех проблем, о каких шла речь выше. Трудом совместным. Но беда в том, что потребность в таком труде, к сожалению, угасает, ее уничтожает культурный кризис, частью которого и выступает кризис вузовской философии. Так что ребята правы, но только отчасти. Потому что в старении вузовской философии, как в капле воды, отражено болезненное состояние нашей культуры. Но в самой по себе констатации

этого печального факта еще мало проку. Излечить культуру нашими малыми усилиями мы не сможем, но это не значит, что остается сложить руки и покориться обстоятельствам. Надо что-то делать.

Ну, вот хотя бы так образовывать преподавателей философии (начать с этого!), чтобы они были в состоянии всегда и постоянно «держать руку на пульсе времени», чтобы в их сознании философский дискурс был действительно (а не на словах) актуален, наполнен современным содержанием, а главное – был не привеском к современности, а ее необходимой частью. Но что я говорю, ведь это образование начинается не на философском факультете, а еще в школе. Значит, и школьное образование должно по крайней мере создавать предпосылки для философского осмысления происходящего вокруг и внутри нас.

Эка, куда хватил, скажут мне скептики. Ладно. Замолкаю. За меня скажет студентка Е. Сергеева из моей «Вышки»: «в том, чтобы заинтересовать студентов в предмете философии, показать им его насыщенность, богатство, логическую полноту и тесную взаимосвязь с реальным миром, немаловажную роль играет непосредственно преподаватель. И если он будет сам искренне заинтересован в преподаваемом курсе, будет обладать гибким мышлением, открытым к восприятию новых и неожиданных идей, будет стараться подмечать сущность современных изменений в представлениях и действиях людей, а главное, будет хотеть показать всю красоту и полноту философской науки студентам – тогда курс философии станет по-настоящему полезным и важным для студентов всех специальностей и сможет достичь всех задач, которые стоят перед ним не только в контексте педагогики и системы образования, но и в контексте развития человечества в целом. Вот только как сделать так, чтобы все преподаватели философии были именно такими?». Действительно, как?

Я не раз писал о том, что философия – это, прежде всего, философы³. Бывают времена, когда это особенно верно. Когда история философии совершается, главным образом, как совокупная биография людей, в ней работающих. Например, когда философские идеи находятся под прессом цензуры, когда споры между мыслителями просто невозможны, ибо участие в них слишком опасно для спорящих, когда сами эти идеи подвергаются искажению или глумлению. Тогда бывает, что в жизненных поступках, а не в написанных текстах или произнесенных фразах, проступает философия, живущая по своим законам и не подвластная внешним давлениям. Таким было время «тоталитаризма» в нашей стране. Сейчас это вроде бы уже прошлое. Но и в наше время в принципе дело обстоит не иначе. В чем-то даже труднее. По отношению к культуре это скорее «безвременье», затянувшееся надолго блужданье в переходах, неизвестно куда ведущих.

³ См.: Порус В. Н. «Он человек был, человек во всем» // Бонифатий Михайлович Кедров. Очерки, воспоминания, материалы. М., Наука. 2005. С. 623-632; У края культуры (философские очерки). М., «Канон+». 2008. С. 446-449.

Вот и «поступком» сегодня можно считать каждое вхождение преподавателя философии в аудиторию. И жизнь вузовской философии прямо зависит от качества таких поступков.

А качество это, как свидетельствуют сами студенты, в среднем по стране невысокое. Если учесть, что российская философия в основном живет в вузах (так уж сложилась история отечественного высшего образования), то жизнь эту никак нельзя назвать соответствующей высоким меркам. Вряд ли кто решится, не кривя душой, назвать философию самым популярным предметом, изучаемым в вузах. Об этом можно судить, например, по многочисленным высказываниям в Сети, где лукавить вроде бы ни к чему, а люди со всей невоздержностью, свойственной молодости, поливают и философию, и философов так, что хочется как-то списать все это на недостатки воспитания и образования отдельно взятых ругателей. Напрасное желание.

Но дело, конечно, не только в «поступках» вузовских преподавателей. Надо признать: в наши дни философия, вообще говоря, выпала из центра духовно-культурной и интеллектуальной жизни на ее периферию. Ни о каком «духовном лидерстве» философов сегодня и мечтать не приходится. Цивилизация, к которой мы сегодня принадлежим – «новостная», а не «размышляющая» о своих основаниях, поэтому в центре общественного внимания – «ньюсмейкеры» и те, кто доносит поток новостей до «потребителей», но отнюдь не те, кто пытается «во всем дойти до самой сути», прорываясь к ней сквозь топи информационных потоков. Является ли это положение вещей, так сказать, историческим зигзагом, или же мы уже навсегда расстались с былыми ценностными ориентирами и вступили в новый «блистающий мир» с неясными перспективами?

Это важнейший вопрос. Кто ответит на него? В философском сообществе – сумятица: одни говорят о «конце истории философии», об исчерпанности философского дискурса, о превращении философии в психотерапевтическое средство «активации субъективности», самовыражения индивида («социального атома»), не имеющее общекультурной значимости; другие зовут в прекрасное прошлое, видя в нынешних трудностях козни идеологических диверсантов (я не преувеличиваю, полистайте, например, номера «Вестника РФО», этого зеркала нашей философии, как она есть, со всеми ее симпатичными и уродливыми чертами); третьи наперебой предлагают доморощенные (большой частью списанные у зарубежных мыслителей) проекты восстановления предметного поля философии; четвертые вообще ничего не говорят, просто дрейфуя в мутном потоке событий⁴. Характерная примета

⁴ А. А. Гусейнов считает, что философия зашла в тупик потому, что не смогла предложить разумную перспективу современному обществу, стать для него путеводной утопией. «Вопрос о будущем философии есть вопрос о ее способности снова открыть это будущее – сформулировать новые идеалы, новую утопию» (Гусейнов А. А. Философия как утопия для культуры // Вестник РФО, 2007, № 4. С. 42). Пусть так. Обладает ли нынешняя философия этой способностью? Не ответив на вызовы своего времени, вряд ли можно создать удачный проект будущего. Вот почему сегодняшние философы часто преуспевают в экстраполяциях на будущее своего разочарования в настоящем.

времени: философы стесняются своей профессии (одни скромно именуют себя преподавателями философии, другие – философоведами, остальные застенчиво мнутя, когда их спрашивают, чем они занимаются), утратившей престиж (совсем не только из-за более чем скромных зарплат) и критикуемой с самых разных сторон, в том числе со стороны «прагматиков» радетелей «профессионального» подхода к задачам и целям высшего образования.

Главные вопросы, на которые не дает внятного ответа нынешняя вузовская философия: зачем и кому она нужна, каково ее место в высшем образовании. Правда, еще звучат реликтовые (и повторяемые студентами, а куда денешься?) декларации о том, что философия «наука наук», «школа мысли», «необходимый фундамент образования» и т. п. Но за ними часто – пустота, они воспринимаются как назойливая реклама и, если напрямик, усугубляют студенческий (и не только!) скепсис по отношению к философии.

Интерес к философии еще держится усилиями отдельных преподавателей, их талантом и харизмой (о них с благодарностью пишут студенты и это греет душу). Но если говорить о процессе в целом, он характеризуется ростом обоюдного равнодушия: многие преподаватели, устающие от общения с аудиторией, не понимающей, зачем ее загружают бесполезной, но трудоемкой работой, сами теряют творческие импульсы и «спасаются» рутинными, не требующими перерасхода душевных сил, методами и приемами. Да и помилуйте, чего можно требовать от человека, пришедшего на четвертую или пятую семинарскую «пару» за день (а именно такова «нагрузка» преподавателей в некоторых вузах!), какая уж там харизма, какое «гибкое мышление», не говоря уже о любви⁵! Добавлю, что философию в вузе, как правило, преподают на младших курсах, то есть вчерашним школьникам, которым недоверие к отвлеченным рассуждениям прививается едва ли не всей системой среднего образования (обществознание, история и словесность как школьные «предметы» находятся в нарастающем упадке, математика и естествознание в школьных программах слишком далеки от философии). Философия, с которой встречаются новоиспеченные студенты, не оправдывает их ожиданий, выглядит в их глазах чем-то второстепенным и второсортным, не требующим серьезных умственных усилий. Студентка В. Каргинова из Петрозаводска, правда, считает, что это проходит по мере взросления студентов. Вопрос не ясный, однозначного ответа на него нет: и студенты бывают разные, и вузы не одинаковы, и преподаватели... Думаю, что дело не только в возрасте, хотя и этот фактор нельзя недооценивать.

⁵ Я пишу эти строки и слышу сообщение о том, что в 2010 г. зарплаты бюджетников не будут индексироваться. Понимаю, кризис, правительство борется с инфляцией, другого выхода нет, верной дорогой идем, господа и товарищи. Как это свяжется с качеством преподавания в вузе (и не только философии, конечно же), догадаться не трудно. Впрочем, можно и пошутить: любовь бескорыстна, коли она есть, так ее не убудет от всяких там кризисов, инфляций и индексаций. Кисловатая, правда, шутка.

Важно заметить еще и то, что самостоятельно уяснить необходимую связь философии с другими вузовскими дисциплинами студенты вряд ли способны, а преподаватели слишком часто эту связь просто провозглашают, но не доказывают. Что греха таить, для такого доказательства им не хватает специального образования, да и профессиональное общение с коллегами – преподавателями естественных, математических, инженерных дисциплин – затруднено по той же причине.

Это ставит вузовскую философию в трудное, скажем прямо – в униженное положение: множество ее претензий повисает в воздухе, особенно когда философы обещают содействовать формированию личности студента или аспиранта, но успешно формируют только скептическое отношение к своим обещаниям.

Все это говорит, как я понимаю, об одном: необходимы реформы, затрагивающие цели и смысл философии в структуре высшего образования.

Скажу резко: без таких реформ вузовская философия обречена на вымирание. Оно произойдет не по воле неких таинственных «темных сил», на борьбу с которыми кое-кто из моих коллег призывает (как в былые времена) всех людей доброй воли, что граничит уже с демагогией, а просто потому, что в своем нынешнем состоянии вузовская философия не может стоять на собственных ногах и нуждается в формальной административной поддержке. Лишившись таковой, она, скорее всего, рухнет.

В каком направлении идти реформам? Здесь я буду говорить только о том, что имеет практический смысл. Коренные, фундаментальные причины и последствия культурного кризиса, затрагивающего и философию, тема отдельных размышлений и других споров, которые затянутся слишком надолго. Далеко не все согласны, например, с самой констатацией культурного кризиса, а с закусившими удила оптимистами, склонными в нынешней ситуации видеть «утреннюю зарю» новой культуры, дискутировать вообще бесполезно. В любом случае дефицит времени и места зовет к сдержанности «чистого разума» и активности «практического».

Но послушаем студентов. Они, правда, осторожно относятся к слову «реформа», предпочитая говорить об «изменениях». Их можно понять. Опыт реформ (не только в сфере образования) учит, прежде всего, тому, что они часто так деформируют процесс, подлежащий реформированию, что последствия оказываются жутковатыми. Это верно. Но так же верно и то, что запаздывание с реформами может стать причиной прямо-таки летального исхода. Что же предлагают молодые?

Необходимо отчетливо указать цели философского образования — эта мысль звучит во многих студенческих текстах. Согласен. Проблема, однако, в том, что можно назвать сколь угодно высокие цели и задачи, снабдив их пространными «обоснованиями», за ширмой которых будут устраиваться намерения оставить все как есть. Благими пожеланиями вымачивается

дорога известно куда. Мы уже привыкли к тому, что между декларациями и реальностью как бы сам собою образуется разрыв, поэтому даже самые решительные намерения далеко не всегда принимаются всерьез. Равнодушие — тина, в которой увязнут любые реформы. Следовательно, все упирается, как это ни покажется странным, не в инициативы «сверху», то есть со стороны управленцев от образования, а в готовность самой системы высшего образования принять эти цели и всерьез заняться их реализацией.

Можно ли рассчитывать на эту готовность? Во всяком случае, остается надеяться, что по мере углубления кризиса возрастет и сопротивление ему, а следовательно, произойдет мобилизация не только интеллектуального, но и волевого ресурса философского сообщества. Это еще не гарантия успеха, но его необходимое условие. Задача сверхсложная, и пожалуй, не слишком много найдется энтузиастов, безоговорочно верящих в ее выполнимость.

Очевидно, что цель преподавания и изучения философии в вузе неразрывно связана с тем, как понимается цель высшего образования как такового. Я бы сказал, что эту связь можно рассматривать как логическое выведение первого из второго. В самом деле, зачем вообще существует высшее образование? В каком смысле оно «высшее»? Ну, хорошо, скажут мне, вам угодно пофилософствовать на эту тему, но к чему? Ведь есть же простой и ясный, как простая гамма, ответ: высшее образование – система подготовки высококвалифицированных специалистов, нужных для поддержания необходимого уровня экономики, политики, культуры, всей общественной жизни. Кроме того, это путь на верхнюю ступень лестницы, по которой взбираются люди, претендующие на профессиональное участие в названных сферах. Упрощая: делающие в них соответствующую карьеру.

Что значит пройти этот путь? Овладеть некоторой суммой знаний, умений и навыков, применимых в данной сфере? Не так давно ответ был бы приемлемым. Сегодня нет. Запаса знаний и умений, полученных в вузе, теперь часто не хватает даже на успешное начало карьеры, не говоря уже о ее продолжении. Значит, высшее образование – это развитая способность к дальнейшему и непрерывному образованию.

Эту способность нужно не только реализовывать, что само по себе архисложно. Ее еще нужно постоянно поддерживать, чтобы она не засохла на почве житейской прозы. И это значит, что способность к образованию должна стать потребностью, питаемой не только (безусловно, очень важными!) соображениями карьеры или стремлением занять достойное место в каком-то сегменте рынка. Поэтому ценность образования (тем более высшего) измеряется по особой шкале, которую трудно точно обозначить одним словом. Назовем ее шкалой личностно-культурного развития.

Если так, то роль и цель вузовской философии следует определять главным образом именно по этой шкале. В конце концов, все эти рассуждения сводятся к простой формуле: высшее образование – то, посредством чего возвышается человек. Поднимается не только до

определенного уровня профессиональной готовности (что, разумеется, необходимо), но до сознания своей причастности к культуре, неотделимости от духовной ткани, в которую вплетена личная судьба образованного человека. Но как достичь этой высоты?

В этом суть проблемы, решение которой пока не просматривается. Наше высшее образование, декларируя ориентацию на рынок (российский, по преимуществу), на деле приспособляется не только к положительным сторонам, но и к уродствам последнего. Вместе с тем, оно утрачивает ориентацию на человека, теряет свою возвышающую функцию. Некоторые энтузиасты называют это «революцией в целях и ориентациях образовательного процесса». Я не согласен. По-моему, это кризис фундаментальных ценностей образования.

Вот – реальная философская проблема. К ее обсуждению и надо бы привлекать студентов, то есть тех, кого происходящее в образовании касается прежде всего. Это и был бы пример возможного и необходимого соучастия в философии, доступного и желательного, если верить авторам эссе, составляющих этот сборник. В конце концов, не студенты – ради философии, а философия ради студентов, не так ли?

Если так понимать главную цель вузовской философии, не уйдешь от вывода, что она не может быть достигнута усилиями одних только вузов, тем более – одних философских кафедр или отдельных преподавателей. Мы имеем дело с проблемой государственного масштаба. Но решить ее могло бы только то государство, которое действительно представляет, осознает и обеспечивает интересы общества в целом. Нынешнее государство очень далеко от этого. Не буду повторять общеизвестное: дикие масштабы коррупции государственных чиновников, несовершенство законов и законодательной процедуры, глубокий разрыв между государством и гражданским обществом (точнее, его эмбрионом, едва зарождающимся в нашей действительности). Это – кризис нашей государственности, происходящий на фоне кризиса культуры. И кризисные явления в образовании – частное следствие этих кризисов. Поэтому реформа вузовской философии – вопрос, затрагивающий не только технологию высшего образования, но и сферу политики. Но в этом очерке я не намерен обсуждать политические проблемы. Вернемся к нашим мутонам.

У студентов есть интересные и разумные советы, касающиеся форм и методов преподавания философии. Например, чаще и шире использовать вспомогательные технические средства, облегчающие усвоение материала (презентации, схемы, таблицы, «интеллектуальные карты»), активнее распространять тексты лекций (например, вывешивая их на сайтах Интернета), использовать интерактивные методы проведения семинарских занятий (например, даже такие экзотические, как «дописывание»

платоновских диалогов или сочинение собственных, да еще и разыгрываемых в лицах!), шире прибегать к диспутам, конференциям и т. д. Не буду комментировать эти предложения. Наверное, для их реализации где-то больше возможностей, где-то меньше. Очень хорошо, если движимые энтузиазмом (присутствие какового всегда проблематично) студенты и преподаватели совместно добиваются успехов такими «инновациями». Но я хотел бы здесь говорить о более общих вещах.

Для меня важнее всего – предоставление преподавателям философии в вузе максимума академической свободы. Совершенно неприемлема тенденция к унификации учебников (эту мысль разделяют и авторы студенческих эссе, что меня радует). Замечу мимоходом, что эта унификация часто диктуется простейшими соображениями: вузам выгоднее закупать для своих библиотек минимум наименований учебной литературы. В принципе сама идея учить всех по одному философскому «букварю» порочна и противоречит духу философии. Но дело не только в этом.

Я уже говорил выше, что труднейший вопрос для вузовской философии – ее дисциплинарный статус. От этого, конечно же, никуда не денешься. Но нельзя поддерживать этот статус, уподобляя философию естественнонаучным, инженерным или социально-научным дисциплинам. А именно так и делают, когда содержание «государственного стандарта» пытаются передать программами, устроенными наподобие программы философских факультетов, но изуродованной из-за вынужденных сокращений и упрощений. Конечно, такие программы не могут быть выполнены хотя бы потому, что на это нет времени. Но и само по себе такое предприятие бессмысленно⁶. Кроме того, современная философия – это спор различных концептуальных систем, а не стандартный перечень вопросов, на которые заготовлены унифицированные ответы. Чтобы сознательно участвовать в споре, надо понимать причины его возникновения, его смысл, цели спорящих. Следовательно, нужно знакомить студентов с широким спектром философских идей, концепций, направлений и течений мысли. А для этого необходимы глубокие экскурсии в историю философии – от Платона и Аристотеля до наших дней.

Вот на эти экскурсии часто и уходит почти все время, отпущенное на занятия философией в вузе. Как это делается? Кому как повезет. Но в целом картина грустно-комическая. С глубочайшими идеями, выстраданными человеческой мыслью, знакомят как туристов из автобуса с достопримечательностями местности: взгляните налево – экзистенциализм, главная идея «Существование предшествует сущности»; направо – позитивизм с главной идеей «Наука сама себе философия»; едем дальше, налево – структурализм, главная идея «Целое есть инвариант многообразных и изменчивых отношений своих элементов», запомнили, хорошо, едем дальше, направо – феноменология, главную идею

⁶ На что многократно, устно и в печати, обращал внимание декан философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова профессор В. В. Миронов. В этом я с ним вполне согласен.

сформулировать трудно, да это вам и не нужно, едем дальше, налево – прагматизм, главная идея «Что в рот полезло, то и полезно», бросьте хихикать, времени нет, а то бы мы вам все подробно объяснили, направо – постмодернизм, главная идея «Нет никаких главных идей!», бросьте, еще раз говорю, хихикать, все очень серьезно, мы ведь учимся мыслить, а не в бирюльки играем. Записали? На экзамене воспроизведете получите «отлично», нет – по заслугам.

Скажете, я утрирую, выставляю вузовскую программу философии в карикатурном виде? К сожалению, эта карикатура слишком похожа на оригинал. Скажите на милость, разве это не посмешище, когда на философию отводятся 8-12 лекционных часов (а именно так и происходит во многих, слишком многих вузах страны)? А вот Н. Медянцева из Сибирского Федерального университета пишет, что ей бы хотелось познакомиться не только с европейской философией, но и с идеями арабo-мусульманских, китайских, индийских, японских философов. Да еще и прослушать специальный курс философской этики. А почему бы не добавить сюда специальные программы по философии культуры, философии экономики, философии права, философии истории...?

Но дело, конечно, не только в количестве учебных часов. Это вообще не вопрос арифметики: нельзя растянуть курс философии так, чтобы он разбух как лягушка, пытавшаяся сравняться с волком, но нельзя и сжать его до смешных размеров. Мы опять упираемся в проблему: для чего нужна философия в структуре высшего образования. Чтобы не повторяться, скажу так: философия вводит студента (будущего высокообразованного специалиста) в атмосферу мировоззренческого вопрошания. Следовательно, обучение философии должно быть подчинено выработке способности понимать мировоззренческие и методологические вопросы и ориентироваться в поиске ответов на них. Это требует навыков рационально-критического мышления, благодаря которым человек способен располагать свои жизненные запросы по определенной шкале ценностей, устанавливать принципы отношений к действительности, к своему делу, к другим людям и к собственной персоне.

Эти навыки, эту способность нельзя развить простым запоминанием или повторением чьих-то мыслей. Нельзя научиться плавать, делая плавательные движения на пляжном песке. Так же нельзя научиться критически мыслить, не погружаясь в атмосферу свободной и разумной критики. Это и значит, что высшее образование может (должно!) стать для философии пространством свободы. Нет, я не считаю, что философия в вузе могла бы существовать вне каких-либо дисциплинарных ограничений (такая философия стала бы просто упражнением в безответственном трепе)⁷, но вполне сознаю, что, втискивая ее в ложе стандартной дисциплинарности, мы исполняем (волей или неволей) роль Прокруста.

⁷ См. мою полемику с Д. А. Ольшанским (Вестник РФО, 2007, № 2).

Хорошо сказал В. М. Межуев: «Философия есть язык и мысль свободного человека... Если человек не нуждается в свободе, то и философия ему ни к чему»⁸. Это правда, но у нее есть и другая сторона: философия может создавать «нужду в свободе», что никак не получится, если она сама не свободна. Что же такое свобода вузовской философии в дисциплинарных рамках?

На этот вопрос нельзя ответить каким-то единым рецептом или предписанием. На него ответила бы (и ответы были бы разными!) сама жизнь философских кафедр, если бы им был предоставлен свободный выбор (без оглядки на какие-либо шаблоны или стандарты) тематики, структуры и методики соответствующих курсов. Это ни в коем случае не означает призыва к бесшабашной вольнице «кто во что горазд», напротив, такой подход требует самой серьезной профессионально-экспертной оценки достигаемых результатов, но в том-то и дело, что оценивать их стали бы не сравнением с какими-то шаблонами: показателем успеха стали бы не проценты «правильных» решений тестовых заданий, а заинтересованная активность студентов.

В чем действительно нуждается вузовская философия, так это в проблемно-ориентирующих курсах лекций (оптимальность была бы достигнута, если бы эти курсы выражали бы философскую позицию лектора, конечно, при условии, что таковая имеется!), в хорошо подобранных хрестоматиях (или, как сейчас почему-то говорят, «ридерах») и тщательно продуманных методиках семинарских занятий. Иными словами, нужно дать преподавателям столько свободы, сколько они могли бы и хотели иметь для осуществления своей профессиональной работы. Только так, только на этом пути можно было бы разрушить вредный и глупый стереотип о профессиональной бесполезности философии. Изменить роль и удельный вес философии в вузе. Она должна не формально присутствовать как (второстепенный) элемент образовательных программ, а пронизывать эти программы на всех уровнях. Вот в чем суть дела: философия нужна высшему образованию в том и только том случае, если это образование философично, а значит, находится на высоком и повышающемся уровне. И не нужна во всех остальных случаях!

Это задача-максимум. Скажу иначе: это мечта, которая могла бы стать важнейшим ориентиром преобразований всей вузовской системы. А мечтать, так мечтать! Нет, я ни в коем случае не хотел бы выглядеть в глазах моих читателей фантазером, предающимся маниловщине. Я только думаю, что никаких, даже самых малых перемен в нынешнем положении вещей нельзя добиться, если не иметь в виду эту сверхзадачу вернуть философии в образовании ту роль, о которой когда-то говорил великий

⁸ Новая газета, 2007, № 83.

мечтатель Иммануил Кант: философия в университете оберегает права разума на свободную критику всего сущего, гарантирует проверку всех человеческих знаний на истинность и тем самым служит высшей цели культуры – развитию самосознания человека⁹. Согласитесь, цель великая, и говоря о ней, можно и нужно соединять мечту с трезвым пониманием действительности.

Но достичь этой цели или, по крайней мере, продвинуться к ней можно, если никогда не забывать, что «вся философия, все лучшее, наиболее глубокое и духовно чистое, что заключено в человеческом мышлении о мире, имеет смысл и цену лишь как способ и попытка гуманистически осмыслить мир, понять его в связи с человеком, как способ и попытка осмыслить человека в его связи с миром, как способ и попытка одухотворить реальность человеческого бытия, сделать реальность содержанием его духа и вступить с миром в по-человечески осмысленный и по-человечески одухотворенный контакт...»¹⁰. Вот это и есть настоящая и последняя задача образования, в том числе и философского. Надо искать подходящие и достойные средства для ее решения.

Итак, помечтаем. Пусть преподавание философии в наиболее «продвинутых» вузах (говорю так, потому что знаю, как далеки еще некоторые вузы от этой самой «продвинутой») имеет перманентный характер, т. е. сопровождает весь процесс обучения на разных его уровнях по-разному. Простая форма перманентности – трехступенчатая структура философского образования.

Студентам-бакалаврам нужен проблемно-ориентированный, дидактически предельно свободный курс философии, цель которого – заложение основ проблемно-мировоззренческого мышления. Они должны понять место философии в культуре, ее связь с другими формами культурного бытия (наукой, религией, искусством, экономикой, политикой, повседневной жизнью) и на базе этого понимания определить свои важнейшие жизненные ориентации, получить прививку от догматизма и фанатизма любых видов. Безусловно, необходимо знакомить студентов этого уровня с лучшими достижениями мировой и отечественной философской мысли (постыдно образованному россиянину не знать этих достижений или пренебрегать ими). Но главное все же в том, чтобы привить вкус к рационально-критическому, аналитическому рассуждению, обнимающему не только область профессиональных интересов, но всю сферу духовно-практической жизни. На этом уровне философия для студентов должна стать синонимом не отвлеченного умствования, а внимательного к подробностям жизни, но поднимающегося над ними в важнейших обобщениях, живого и доброго ума, причастность к действию которого они ощущали бы как благо, а не как бессмысленную повинность.

⁹ См.: Кант И. Спор факультетов // Сочинения в шести томах. Т. 6. М., 1966.

¹⁰ Трубников Н. Н. Философская проблема. Ее гуманистические основания и критерии // Путь в философию. Антология. М. 2001. С. 427.

В магистратуре философское образование может быть продолжено уже в более специальной и конкретной форме. Как правило, это могло бы осуществляться в форме обсуждения философских и методологических проблем конкретных наук или специальностей. На этом этапе философское образование – знакомство с общими характеристиками научно-исследовательской работы (в частности, над магистерской диссертацией), погружение в методологическую проблематику отдельных наук и специальности в целом, обсуждение социального и культурного смысла конкретной профессии и ее этических норм. Программы, обнимающие эти темы, должны учитывать пожелания и критику соответствующих специалистов; это и была бы естественная (и практически целесообразная) форма диалога философов и ученых вуза.

Отмечу, что интерес к философии на высших уровнях вузовской подготовки не ослабевает (вопреки тем, кто считает, будто философия только отвлекает старшекурсников или магистрантов от сугубо профессиональной подготовки), а возрастает, это отмечается всеми преподавателями, работающими со «взрослыми» студентами, да и в студенческих эссе, представленных в этом сборнике, звучит та же мысль. Это вполне объяснимо: именно на солидной образовательной базе возможно не «детское», а сознательное отношение к философии, если она выступает как основа рациональной рефлексии: каков глубинный смысл моей профессиональной деятельности? кому и для чего это нужно? каково мое личное отношение к ней? Но я уже говорил об этом выше: это не панацея, но важное условие более внимательного и эффективного отношения к философии в вузе.

Так же конкретен вопрос о содержании курсов философии науки для аспирантов. В условиях, когда лекции по этой дисциплине читаются одновременно для всех аспирантов вуза без разделения по специальностям (а так именно и происходит в большинстве вузов), практически невозможно включать в курс так называемые «философские проблемы отдельных наук». В нынешней «министерской» программе – это самая большая и практически невыполнимая часть. Здравый смысл подсказывает, что обсуждение таких проблем более органично для магистратуры.

Философия науки для аспирантов – естественное обобщение и завершение вузовской философии. Его цель – дать общее представление о науке в ее историческом развитии как важнейшей части культуры, о ее особенностях в сравнении с другими формами интеллектуальной и духовной деятельности, о том, что такое научная рациональность и каковы ее границы, о структуре, функциях и социальной роли научных институтов, о социальной и культурной ответственности ученых.

Сегодня эту мысль оспорят многие. Я знаю аргументы оппонентов. Они часто ссылаются на исключительную загруженность аспирантов исследовательской работой, на неуместность и вредность (по их мнению) отвлечения занятых людей от этой работы. Думаю, что это аргумент «камуфляжный». Моя практика, например, показывает со всей

убедительностью: именно те аспиранты, которые наиболее успешны в своей научной работе, проявляют самый высокий интерес к философии и показывают лучшие результаты на экзаменах. И наоборот, те, кто приходит в аспирантуру случайно или преследуя какие-то личные, вовсе не связанные с научной карьерой, цели (например, продлить блаженство студенческого иждивенчества или на законных основаниях «откосить» от службы в армии), совершенно не интересуются философией. Впрочем, их успехи на выбранном научной поприще также не вызывают восхищения, чаще всего их аспирантский путь заканчивается глухим тупиком, а проще сказать, бесславным отчислением.

Настоящая причина нелюбви к аспирантской философии другая: в философии видят лишь след былых времен (конечно, те, кто эти времена еще помнит!), когда ее использовали как орудие идеологической дрессуры, а потому и нашпиговывали ею все уровни и формы образования. Да это было, что бы ни говорили отдельные теоретики, ностальгирующие по прошлому. Но какой смысл бесконечно муссировать эту тему? То, что было уродливой приметой прошлого, сегодня – важное преимущество нашего высшего образования и системы подготовки научных работников. Отказываться от него – глупость.

Итак, речь идет о повышении роли и удельного веса философии в вузе. Но какой философии? Той, которая преобладает сегодня, это просто не под силу. Конечно, она должна стать иной, чтобы принять на себя более тяжелую, хотя и более почетную ношу. Это требует решения важных и очень конкретных организационных и научно-методических проблем.

Прежде всего, это проблема переподготовки и повышения квалификации преподавателей философии. Мы часто говорим об опыте других стран и не всегда удачно его используем. Но вот бесспорное преимущество некоторых зарубежных систем подготовки профессиональных философов: таковым можно стать только в том случае, если обладаешь базовым специальным образованием. У нас этого нет, и потому вузовский философ так часто беспомощен в общении со специалистами. С этим мирятся потому, что философия как дисциплина лишь формально инкорпорируется в специальное образование. Если же она понимается как органичная часть последнего, то значит, образовывать нужно не только студентов, но и самих преподавателей. Для этого нужна соответствующая система. Можно

ли ее создать в нынешних условиях? Сразу – вряд ли получится, но определенные шаги в этом направлении сделать вполне реально. Например, надо, чтобы образование (не только специально-философское) философов-преподавателей стало перманентным. Для этого у вузов есть неплохие, а иногда даже прекрасные возможности. Есть и серьезные препятствия (помимо естественных психологических затруднений: трудно ведь человеку с дипломом кандидата или доктора наук согласиться с тем, что его

образование не закончено и никогда не закончится!). Это прежде всего занятость преподавателей, которым не хватает времени и сил на продолжение своего образования, не говоря уже о научной работе, без какой успешная вузовская карьера невозможна и нежелательна. Поэтому нужна опять-таки система мер, позволяющих сделать переподготовку и повышение квалификации не только обязательной, но и привлекательной, она должна совпадать с интересами преподавателей, служить базой для дифференцированного их стимулирования и поощрения. И в этом отношении уже есть хороший опыт (например, в Высшей школе экономики делаются вполне конкретные шаги к созданию такой системы, хотя это только самое начало пути).

Я намеренно лишь вскользь упоминал проблему повышения уровня учебно-методической литературы, создания учебников и учебных пособий нового поколения. Дело в том, что эта проблема, по моему убеждению, просто не может быть решена (какие бы талантливые люди ни взялись за ее решение!) до тех пор, пока этот процесс остается в рамках старого подхода, основанного на идее стандартизации философии как вузовской дисциплины. Сначала нужно избавиться от него, освободить преподавателей, раскрыть перед ними перспективу творческого, увлекательного труда, сделать ясной его цель. Потом – задействовать творческие конкурсы, по результатам которых могут быть изданы и предложены как желательные примеры (не более того!) новые учебники и пособия. В настоящее время последовательность обратная: так, уже реализуются инициативы по проведению конкурсов¹¹, от каких я очень-то жду решительных сдвигов в сторону действительно эффективной реформы вузовской философии. Учебники, может быть, напишут неплохие. Во всяком случае, хочется в это верить. Но если все остальное останется как есть, никакие, даже самые лучшие учебники не помогут изменению места и роли философии в высшем образовании.

Всего не скажешь, надо заканчивать затянувшийся очерк. Что я нашел в студенческих текстах? Прежде всего, подтверждение своим мыслям, сомнениям, надеждам. За это ребятам спасибо. Скажу честно, иногда хочется пойти на поводу у собственной слабости, перестать тормозить общественное мнение, успокоиться самому и бесстрастно взирать на происходящее. Почему-то не получается. И слава богу. Чего желаю и молодым. Будем верить, что от наших раздумий, а главное, от наших дел, еще кое-что зависит, и у вузовской философии в нашей стране есть достойное будущее.

¹¹ См. «Вестник РФО», 2007, № 4. С. 228233.

Онтология культуры С.Л. Франка¹

От Канта идет философская традиция, по которой принципы культуры обладают особым существованием: люди руководствуются ими так, как будто (als ob) эти принципы имеют объективное основание («укоренены в реальности»), хотя научного доказательства их объективности нет и не может быть². Глубокие идеи часто подвергаются интерпретациям, приспособленным к обыденному разумению. Такова, например, известная концепция Г. Файхингера³. Поскольку объективного основания у принципов культуры нет (хотя бы люди относились к ним как к реально существующим), стало быть, они не что иное как «фикции», вымыслы. Отклоняясь от темы, замечу, что философствующие постмодернисты, назвавшие эти фикции «симулякрами», ничего принципиально нового по сравнению с Файхингером не сказали, разве что погрузили аналогичные рассуждения в иной контекст.

Если последовательно идти за «фикционализмом», все ценностное содержание культуры «нас возвышающий обман». Сокрушаться по этому поводу глупо, но можно поразглагольствовать о загадочных свойствах человеческой природы: продукты фантазии не только развлекают людей, позволяя им хоть на время отдохнуть от тягот реальной жизни, не только облегчают им процессы общения, но прямо подчиняют себе их мысли и поступки, да еще и «репрессорируют» тех, кто почему-то не стал бы им подчиняться.

«Фикционализм» als ob облегчает (делает легковесным) и решение проблемы культурного кризиса. Он переносит ее из философского плана в социологический или социально-психологический: если одни вымыслы сменяют в своем культурном действии другие, следует подумать, какие социальные или психологические факторы вызывают эту смену, но в любом случае не стоит изображать ее как нечто трагическое. Даже напротив, застав эту смену, можно испытать творческое возбуждение, доходящее до экстатического бунтарства («Долой вашу культуру!», «Пусть сильнее грянет буря!»), а то и поучаствовать в творении новых вымыслов, новых типов «социальной коммуникации»; что может быть привлекательнее для тех, кто претендует на миссию культуротворца, то бишь автора новых «возвышающих обманов»?

Для Канта же культурные универсалии условия человеческого существования. Вне этих условий человек обречен на то, чтобы быть вещью в ряду других вещей, его существование подчинено природной необходимости. Разумеется, таковые условия создаются самими же людьми. Но создаются не произвольными упражнениями «продуктивной

¹ При поддержке РГНФ (проект 090300248а) и Научного фонда Государственного университета – Высшая школа экономики.

² См.: Кант И. Сочинения, Т. 3. М., 1964. С. 571572.

³ Vaihinger H. Die Philosophie des Als Ob, 1877.

способности воображения», а по велению категорического императива (наполняющему душу «благоговением и изумлением»). Культурные универсалии предназначены прежде всего для того, чтобы помочь человеку «нести груз нравственной жизни»⁴. Без помощи такой груз не снести, и человек остался бы «кривой лесиной», из которой, резонировал Кант, не сделать ничего прямого.

Вот в чем суть различия: для Файхингера культурные принципы – утилиты, которыми можно и нужно пользоваться или при случае заменять их, для Канта – универсалии, вне действия которых нет человека. Культура, если угодно, это – *als ob* земной бог, *als ob* творящий человека по своему образу и подобию.

Но культура имеет дело не с перстью земной, а с живыми людьми. Подчинение Богу и подчинение принципам культуры – не равные модусы человеческого поведения. Если принцип культуры – идея (даже идея Бога!), то ее власть удерживается, пока люди, по крайней мере, большинство из них, согласны с нею. Если же согласия нет или оно слабеет, власть может упасть. Тогда ей приходится поддерживать себя «материально-весомыми» (и насильственными) средствами, без каковых не обходится никакая реальная власть над людьми.

Что до причин для несогласия, то их предостаточно. Например, человеку свойственно мечтать о личном бессмертии и конечной справедливости. Надежду на то, что мечты не останутся бесплодными, дает, скажем, христианская вера, основоположения которой связаны (генетически и по смыслу) с принципами европейской культуры. Они же требуют от человека соответствующих ограничений, например, когда речь идет о его плотских желаниях, страстях, влечениях и поведенческих ориентирах. Но в то же время он, человек, способен безудержно стремиться к удовлетворению своих витальных притязаний и любое их ограничение воспринимает как препятствие, какое хотелось бы преодолеть. Во власти «жизненного порыва» индивидуальное человеческое существо не очень-то склонно признавать над собою иную власть, скорее как-то избегать ее принуждений. Это относится и к власти культурных принципов. Тем более, если ум, как-нибудь взбунтовавшийся против культуры и перешедший в услужение витальности, подсказывает, что странно и нелепо подчиняться каким бы то ни было фикциям.

Вот культура и предстает как то, что приходится терпеть, без чего было бы трудно выжить, ибо она составляет совокупность условий, при которых противоположные воли и витальные порывы не аннигилируют во взаимных столкновениях, а находят необходимый компромисс. Она позволяет людям уживаться друг с другом даже тогда, когда эта совместность – вне бдительного надзора со стороны Левиафана с его законами и охранительными структурами. Тогда выходит, что Файхингер

⁴ Тевзадзе Г. Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979. С. 316.

прав: культура – это, конечно, фикция, но полезная как идейная подоплека общественного договора, а если угодно, как незримая узда, наброшенная на человеческое своеволие, на его дикие и свирепые проявления.

Стало быть, культурное бытие – это взаимное приспособление всеобщих принципов и ценностей, с одной стороны, и конкретно-индивидуальных устремлений, с другой. Поэтому судьба культуры зависит от того, насколько приспособление возможно и удачно. Если же нарастают противоречия, сознание людей мечется между ними, культурные принципы перестают быть скрепами общественной жизни и ориентирами людских поступков, их ценность падает. Тогда об их власти над людьми, если и можно говорить, то в каком-то условном или метафорическом смысле. И культуртрегерство не спасает, а даже усугубляет положение, ибо к нему тогда относятся как к выпренной болтовне, не имеющей ничего общего с образовавшейся, например, после «смерти Бога» реальностью, в которой «все дозволено», в чем философ Иван Карамазов на свою беду убедил лакея-убийцу Смердякова. Это и есть кризис. Трещина между индивидуальным и всеобщим модусами человеческого бытия углубляется и расширяется до пропасти.

Именно такую пропасть и вырыла история европейской культуры. В XX веке это стало очевидностью. Кто виноват? Некие антикультурные силы? Но откуда они и что дает им силу разрушать культуру, подрывать ее основы? Крупнейшие европейские философы (М. Хайдеггер, Ж.П. Сартр, Т. Адорно и др.) увидели причину краха культуры в ее же внутренних саморазрушительных процессах. Культурные универсалии выродились в свои противоположности, «проект модерна» оказался способом самоубийства культуры, сделали вывод авторы «Диалектики Просвещения» еще в 1944 г., а пару десятилетий спустя один из них бросил знаменитый афоризм «После Освенцима любая культура вместе с любой ее уничижительной критикой всего лишь мусор»⁵. О чем больше нельзя говорить, о том следует скорбно молчать.

Но траурное молчание у оврага сгнувшейся культуры может быть и фарисейской позой.

Если прямо, это согласие с гибелью и даже соучастие в ней. А пока идет панихида, приходит «посткультурная» действительность, идею которой сегодня даже стали радостно приветствовать. Уже не надо печалиться из-за каких-то там несовпадений универсального и индивидуального в человеческом бытии. Универсалий просто нет. Иначе сказать, их существование виртуально: они вызываются из небытия, когда это кому-то зачем-либо нужно, а когда в них надобности нет, снова отправляются восвояси. Реального конфликта быть не может, ибо одна из его сторон Кентервильское привидение, над которым уместно, подражая О. Уайльду, поиронизировать.

⁵ См.: Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.СПб., 1997; Адорно Т. Негативная диалектика. М., 2003. С. 327.

Но вслед за универсалиями в небытие отправляется и человек, оставляя взамен себя одну только свою природную массу, снабженную орудиями приспособления к окружающей среде, среди которых – разум в его инструментальной функции. Ему даже не нужно воображать о себе больше, чем он есть на самом деле⁶. Правда, есть еще оболочка культуры – цивилизация, до поры обеспечивающая стабильное и даже более или менее комфортное сосуществование человеческим массам. Но стабильность не так уж стабильна, а комфорт... Представим, что произойдет с нынешней, кичащейся своими успехами, цивилизацией (например, с ее правовыми и политическими системами) в случае резкого истощения запасов природных углеводов или глобальной экологической катастрофы (возможно, вызванной этими успехами)! Человек как он есть, без ценностных горизонтов, вернее, приспособивший их к своей самодовольной малости, это лишь материал, из которого посткультурная действительность выстраивает свою бутафорию.

Кант был много прозорливее Файхингера вместе с многочисленными последователями последнего. Человек вне культуры – фикция человека, культура, отчужденная от человека, подавляющая или принижающая его, провоцирующая на бунт – фикция культуры. Но ни человеку, ни культуре нельзя быть фикциями, это их небытие. Следовательно, необходимо их бытийное единство.

Эта проблема центральна для русской религиозной философии, виднейшим представителем которой был С. Л. Франк. Идея всеединства, охватывающая и отношение «человек-культура», получила у него новую онтологическую проработку, в сравнении с той, которая заключена в философских исканиях В. С. Соловьева. Франк, в отличие от него, не возлагал надежд на то, что всеединство человечества, преодолевающее индивидуализацию, то есть распад бытия, может быть достигнуто соединенными усилиями духовных пастырей. Он не разделял и эсхатологизма Н. А. Бердяева, которому сама идея всеединства была чужда, из-за ее противоречия с идеалом свободы. Он хотел вывести принципы культуры из самих оснований бытия. Поэтому его философия культуры есть прежде всего онтология, как, впрочем, и все иные разделы и части его философской системы фундируются учением о бытии.

К началу 20х гг. он систематизировал свои онтологические взгляды, критически отталкиваясь от того, что он называл «ходячим методом онтологии», когда «пытаются подвести бытие в целом под какое-либо одно понятие с определенным, т.е. ограниченным, содержанием»⁷, например, «материя», «дух», «единое», «многое» и т. д. Такая онтология, замечал он, ложна уже хотя бы по логическим и методологическим причинам. «Бытие

⁶ Ср.: Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. М., 2006. С. 273.

⁷ Франк С. Л. Введение в философию в сжатом изложении. Петербург, 1922. С. 45.

есть связанное и непрерывное единство многообразия. Ни одна его часть не мыслима вне связи с другими; все вместе они образуют систематическое единство, и только в составе этого единства каждая часть впервые имеет свое определенное содержание, определяемое отношением его к другим частям и к единству целого, т. е. к системе. Но так как все понятия имеют определенное, ограниченное содержание, то бытие в целом никогда не выразимо в одном понятии, а только в целой системе понятий»⁸. Это означает, что философская онтология обнимает в единой системе сущее, возможное и должное как модусы бытия. «С этой точки зрения само бытие вовсе не есть готовое бытие, а есть потенция, устремленность на иное, сила внутреннего расширения, исправления и дополнения бытия тем, чего еще нет»⁹. Ясно, чего еще нет: всеединства, достигаемого исполнением «абсолютно должного», того, что есть цель бытия¹⁰. Проблема в том, возможно ли, а если да, то как направляться к этой цели. Частное, но важнейшее решение этой проблемы и должна дать онтология культуры.

На чем стоит культура? Теория, по которой культура стоит на человеческих вымыслах, то есть является игрой по придуманным кем-то правилам, для Франка абсолютно неприемлема. Понятно, что такая теория подрывала бы самую идею всеединства. Нужна иная теория, устанавливающая основания культуры, обладающие истинным бытием.

Именно в поиске этих оснований надорвался «идеалистический радикализм» русской интеллигенции, возмнившей себя одновременно слугой и вождем народных масс, их боевым авангардом в борьбе за новое общество, порывающее с дискредитированной (прежде всего своим примирением с бесправием и гнетом) культурой. Надрыв случился, когда на место абсолютных (объективных) ценностей были поставлены ценности морали, ставшие идолами, требующих самопожертвования и поклонения. По сути, это была квазирелигия, положенная в основание квазикультуры; независимо от того, какое место в субъективном мире ее приверженцев занимала вера в Бога, их реальные действия обнаруживали очевидное расхождение с первой заповедью Декалога. Поэтому Франк имел право на резкое суждение: «русскому интеллигенту чуждо и отчасти даже враждебно понятие культуры в точном и строгом смысле слова»¹¹. Точность и строгость должны характеризовать «истинную» онтологию культуры. Но ее то, считал Франк, и не достает философии, расплывающейся по множеству частных «определений» культуры, любое из которых не лучше иных.

Чему вообще служат определения? Окружают определяемое более или менее резкой границей? Позволяют делать формальные выводы о том, что помещается в эти границы? А что если определяемое изменяется

⁸ Там же. С. 47.

⁹ Там же. С. 74.

¹⁰ Там же. С. 75.

¹¹ Франк С. Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 88.

именно потому, что не согласно с этим ограничением? Если в рамки определений пытаются вместить то, что обладает бесконечным живым саморазвитием души, или, в терминах Аристотеля, энтелехию? Философия культуры обращена не к культурным фактам (хотя не безразлична к ним), а к их внутренним смысловым основаниям. В том числе и в первую очередь – к причинам, по которым эти основания обладают властью над людьми.

Если эти причины в ряду изменчивых, как сама жизнь, мнений, пристрастий, убеждений, то культура может удерживаться только за счет предпочтения одних элементов этого ряда другим. Вопрос, однако, в том, можно ли считать «культурой в истинном смысле» то, что стоит на предпочтении. «Часто случается – до известной степени, вся современная европейская жизнь отмечена этой чертой, что увлечение технической, внешней стороной культуры отвлекает внимание от тех абсолютных самодовлеющих идеалов, воплощение которых образует истинную культуру... “Практическим” людям не нужна ни религия, ни искусство, ни мораль, ни наука в высшем ее значении; “культурным людям” в смысле Щедрина не нужна и чужда культура. И в самом деле, для того, чтобы “заказывать платье у Шармера”, не нужно никакой культуры»¹². Утилитаризм ни во что не ставит отвлеченные, даже полагаемые абсолютными, ценности, предпочитая им практическую пользу; его антипод аскетизм выпячивает мораль как единственную опору культуры, провозглашая анафему земным стремлениям и нуждам. «Оба не достигают высшего единства трансцендентного с эмпирическим и его не допускают»¹³.

Но если культура образуется абсолютными самодовлеющими идеалами (иначе сказать: «Культура есть совокупность абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие»¹⁴), то обостряются уже другие вопросы. Если ценности абсолютны и объективны (как объективны, например, законы природы), то могут ли они быть созданиями людей? Если они все же создаются, то чем объясняется и как может удерживаться их власть над своими создателями? Как возможно, что абсолютные ценности оказываются чуждыми «практическим людям», предпочитающим пользоваться «внешней стороной культуры», не обременяя себя переживаниями ее глубинных и подлинных оснований? Ведь именно они то и составляют большинство! Не получается ли, что «абсолютными» при определенных условиях могут быть назначены любые ценностные «фикции», лишь бы у них нашлось достаточное число сверхактивных сторонников, способных убедить большинство людей в этой «абсолютности» (или заставить подчиниться этим фикциям, как если бы (als ob) они были абсолютными)?

Так возникает то, что можно было бы назвать «парадоксом

¹² Струве П. Б., Франк С. Л. Очерки философии культуры // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания М., 2001. С. 45.

¹³ Там же. С. 46.

¹⁴ Там же. С. 49.

культуры»: ее основания не укоренены в эмпирических условиях и фактах жизни людей, но они не могут быть и внешними по отношению к этим условиям и фактам «рамками», даже если придавать им абсолютную значимость.

В первом случае эти основания не могут быть всеобщими (в силу разнородности и противоречивости самой эмпирической действительности), то есть не являются условиями всеединства. Во втором – их всеобщность достигается, но за счет насилия над действительностью, которая подгоняется под принципы. Если действительность не выдерживает подгонки, она взрывает культуру, сбрасывает с себя ее «узду», что и порождает кризис. Разрастаясь, он усугубляет сомнения в культурных принципах, пока наконец последние не становятся «разоблаченными», бесполезными фикциями. Так вызревает культурная катастрофа.

«Все старые – или вернее, недавние прежние – устои и формы бытия гибнут, жизнь беспощадно отменяет их, изобличая если не их ложность, то их относительность; и отныне нельзя уже построить своей жизни на отношении к ним. Кто ориентируется только на них, рискует, если он хочет продолжать верить в них, потерять разумное и живое отношение к жизни, духовно сузиться и окостенеть, а если он ограничивается их отрицанием – духовно развратиться и быть унесенным потоком всеобщей подлости и бесчестности»¹⁵.

«Парадокс» неразрешим, пока существует оппозиция «человек-культура». Необходимо соединить эти два понятия в целостность «культура в человеке». Люди – не аборигены культуры, не населяют ее, а несут в себе и представляют ее собою. Не только люди таковы, какова их культура, но и культура такова, каковы люди. Культура создает людей по своему образу и подобию, но и люди создают и удерживают свою культуру.

Осмыслив опыт первой мировой войны и двух русских революций, Франк назвал его опытом «крушения кумиров», среди которых была и вера в культуру, умершая в душах людей именно потому, что была чем-то внешним по отношению к этим душам, поселенная в них, а не выработанная внутренней духовной работой. Вера в Бога, как и вера в культуру, не могут быть прочными и устойчивыми в виду катастроф, если отнести к ним как к тому, что можно получить извне (будь то дар или повинность). К культуре приспособляются и ей даже поклоняются; но и то, и другое рано или поздно заканчивается разладом и взрывом. Когда же это происходит, человеку, страдающему от распада своего единства с культурой, свойственно винить не себя, но культуру, выставив себя ее жертвой. «То «новое» время, которое тянется уже несколько веков и которое раньше представлялось в особой мере бесспорным совершенствованием человечества, <...> изобличено теперь в нашем сознании как эпоха, которая через ряд внешних блестящих успехов завела человечество в какой-то тупик и совершила в его душе какое-то непоправимое опустошение и

¹⁵ Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 114.

ожесточение. И в результате этого яркого и импонирующего развития культуры, просвещения, свободы и права человечество пришло на наших глазах к состоянию нового варварства»¹⁶. Сходство с инвективами «Диалектики Просвещения» здесь только внешнее. «Изобличение» культуры у Франка – это прежде всего обвинение человеку, поддавшемуся соблазну поклонения кумирам и утратившему импульс духовного самосозидания. Культура предала человека или человек оказался недостойным ее? Вопрос тупиковый. В нем противопоставление человека и культуры, тогда как философ ищет их внутреннее единство.

Так на пути к «онтологии культуры» Франк приходит к важнейшему для своей философии положению об онтологической значимости личности. Как замечает И. И. Евлампиев, важнейшей оппозицией в онтологии Франка является не противопоставление «материи» и «духа», а противоположность «вещи» и «личности»¹⁷. Внешне это напоминает кантовское разделение феноменального и ноуменального в человеке. Но различие принципиально: у Канта человеческое бытие разорвано онтологическим дуализмом, Франку же требуются единство и всеединство.

Личность, по Франку, это именно тот модус человеческого существования, в котором человеческое и культурное соединены. «Мы не знаем и не можем допустить иного творца и носителя абсолютных ценностей, кроме личности и ее духовной жизни. Воплощение идеала в действительность, образующее сущность культурного творчества, может совершаться, лишь проходя через ту точку бытия, в которой мир идеала скрещивается с миром действительности и творение абсолютных ценностей совмещается с их реализацией в эмпирической жизни; эта точка есть личное сознание, духовная жизнь мыслящей и действующей личности»¹⁸.

И это не внешнее наполнение внутреннего мира человека духовным содержанием, оформленным во «внешних» по отношению к нему принципах (универсалиях), и не снижение последних до индивидуальных толкований, а творческое, захватывающее глубинные уровни личности, преобразование всеобщего как основы индивидуально-конкретного. Вся культурная действительность есть сфера личностного участия и усилия. И они направлены не только на приобретение того, что дано человеку в культуре. Человек не губка, впитывающая соки культуры, он — сила, способная поддерживать культурное бытие, но способная и разрушать его. На что и как будет направлена эта сила от этого зависит судьба и человека, и культуры.

Но если бы творчество понималось только как онтологическая (субстанциальная) характеристика, знаменующая собою «скачок» от бытия вещей к бытию личности, это сохраняло бы онтологический разрыв, на

¹⁶ Там же. С. 142.

¹⁷ См.: Евлампиев И. И. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.

¹⁸ Струве П. Б., Франк С. Л. Очерки философии культуры. С. 50.

преодоление которого и направлена философия всеединства. «Современное сознание, пишет Франк, до самых последних своих корней проникнуто глубочайшей двойственностью: двойственностью между миром природы и миром культуры, между сферой слепой, безжизненной и бездушной естественной закономерности, которая объемлет макрокосм, и сферой разума, целей и ценностей, которая образует человеческий микрокосм. Вся сила этого великого разрыва начинает сознаваться лишь в наше время; в отвлеченной философии это сознание выразилось в замечательной системе Риккерта, которая, однако, стремится не преодолеть, а лишь запечатлеть и уяснить разрыв между природой и культурой. Но все, что ясно и до конца постигается, уже близится к концу: на очереди стоит теперь задача построения цельного философского синтеза, в котором бытие и ценность, природа и культура, космическое и человеческое должны найти новое примирение»¹⁹. Контуры «примирения» Франк видел в философии Гете, а развитие этой идеи улавливал в трудах А. Бергсона и В. Штерна, характеризуемых им как «учение витализма». Собственные же замыслы Франка вели его к универсализации онтологических характеристик личности, пониманию мирового бытия по аналогии с нею²⁰. Он сочувственно повторяет Лейбница: *la substance est un etre capable d'action*, «Бытие есть лишь иное название или иной аспект действовани²¹». А если так, то «мир должен мыслиться состоящим из реальных деятельных существ или индивидов»²². Если это верно по отношению к миру в целом, то тем более верно по отношению к миру культуры. Тем самым понятие культуры трансформируется: не «нависающая» над индивидами система принципов, определяющих бытие последних, а сфера непрерывного творчества личностей, направляемого общей для них целью.

Телеологичность – еще одна важнейшая характеристика онтологии. Франк видит в ней возвращение к утраченным европейской мыслью истокам: «к мудрому аристотелевскому учению об энтелехии, целестремительной силе, заложенной внутри каждой субстанции и выражающейся в ее самодеятельности». «Типом такой спонтанной целестремительности является знакомая нам по внутреннему опыту самодеятельность человеческой воли, и по этому образцу мы должны мыслить всю действенность в мире. Всякая субстанция есть личность, и всякая действенность есть целестремительная самодеятельность личности»²³. Так всеединство получает интерпретацию, напоминающую онтологию Шеллинга: от низшей ступени личностного бытия – «вещи» до высшей, и эта «иерархия личностей» обладает универсальным

¹⁹ Франк С. Л. Личность и вещь // Франк С. Л. Философия и жизнь. Санкт-Петербург. 1910. С. 216-217.

²⁰ Такое понимание он называет «критическим персонализмом», стоящим на утверждении «реальность должна мыслиться по образцу личности»: «Все то, что действительно существует, есть личность, ибо только в самосохраняющемся сложном целом можно найти подлинное единство; необходимый признак субстанциального бытия» (там же, с. 186).

²¹ Там же. С. 182.

²² Там же. С. 183.

²³ Там же. С. 192.

космологическим значением. «На высшей ступени этой космической иерархии будет стоять Бог или абсолютная личность, содержащая в себе все другие личности низшего порядка, но не входящая в состав никакой иной личности, на низшей ступени – абсолютная вещь или материал – то, что есть только часть личности, но ни в каком смысле не есть целое или личность»²⁴. Не столь важно, что эта интерпретация возникает из анализа «витализма» В. Штерна, сильно разнящегося с классиком немецкого идеализма. Важнее то, что Франк видит в ней новую перспективу философии всеединства.

Философия культуры следует этому общему замыслу. И наследует его внутренние противоречия. Абсолют, вбирающий всю иерархию низших уровней бытия, должен вобрать в себя и противоречие созидательного и разрушительного начал творчества; иначе выражаясь, Высшая Жизнь таит в себе фундаментальную антиномию добра и зла. Противоречие неразрешимо: либо, следуя логике всеединства, надо признать, что разрушительная сила зла соответствует «темной природе Бога» (вслед за Шеллингом и Беме) и потому вечна и непобедима; либо зло не присуще Абсолюту, имея свой источник вне Его, но тогда падает идея всеединства. То же самое относится и к онтологии культуры: либо «земной бог» таит в себе причину собственного отрицания, либо это отрицание идет от почвы, на которой невозможна культура как система универсальных ориентаций, но тогда единство человека и культуры – недостижимая цель, а рассуждения о ней – бесплодное мечтательство.

Противоречие обнаруживает себя сразу, как только идея культуры связывается с ее онтологическим субстратом – личностью. Необходимо признать, что свободное культурное творчество отдельного человека должно быть ограничено всеобщностью культурных целей. Но признание может быть и не свободным, а вынужденным, и это даже выглядит кратчайшим путем к господству абсолютных ценностей. «Отсюда невольно рождается убеждение, что развитие культуры может быть обеспечено только подчинением личностей воле целого, только разумным, руководимым общими идеалами деспотизмом»²⁵. Прямо на этом убеждении общество и въедет в «скотный двор»: деспотизм не был бы самим собой, если бы не подменял «общие идеалы» (о которых еще с таким пафосом рассуждал честный Великий инквизитор у Достоевского) своими частными интересами, а разумность – софистическими парадоксами («Мир – это война», «Свобода – это рабство»). Франку это было ясно за полвека до Орвелла.

Противоречие нельзя «заговорить», смазать его резкие контуры. «Что лучше – трудиться для идеала, греша, или быть святым, отказавшись от его осуществления? То и другое плохо – то и другое не может нас удовлетворить. Нравственное чувство велит нам найти исход, равно

²⁴ Там же. С. 197.

²⁵ Струве П. Б., Франк С. Л. Очерки философии культуры. С. 54.

далекий от обеих крайностей»²⁶. Там, где логический дискурс заводит в тупик, нравственность подскажет выход. Продолжать логические упражнения в таких случаях – биться головой о стену: «Надо сказать прямо – как бы это ни было тяжело для людей, ищущих абсолютных руководящих начал в практической морали: принципиального решения дилеммы здесь быть не может, по крайней мере, в реальной морально-общественной обстановке современности и обозримого для нас будущего»²⁷. Значит, решение как поступать в ситуации, когда на одной чаше весов чистота совести, а на другой величие культурных и общественных ценностей – дело свободного выбора свободной личности. Куда поведет свобода? От этого вопроса не уйти, он звучит вновь и вновь, прорываясь сквозь самые уплотненные и многослойные метафизические рассуждения.

Отсюда обращение к онтологии всеединства – сердцевине онтологии культуры. Если судить о всеединстве, опираясь на факты, постижимые эмпирически, то последние опровергают идею всеединства, приводя ее к абсурду²⁸. Искомое единство находят «надтреснутым», что дало, например, Бердяеву повод для сарказма: «надтреснута» сама философия всеединства, и в эту трещину проваливаются все оптимистические устремления ее апологетов²⁹. Франк так не считал. Ход его мысли вел к выводу: если противоречие неразрешимо, это следует признать фундаментальной чертой онтологии, а не свидетельством неприемлемости последней. Это путь к антиномической онтологии культуры.

«Внутренняя связь между Богом и “дурным” эмпирическим миром есть именно связь антиномистически-трансрациональная и очевидная лишь в этой ее непостижимости. А это и значит <...>: проблема теодицеи рационально безусловно неразрешима. И притом эта неразрешимость не есть только фактическая неразрешимость, т. е. не обусловлена слабостью нашей познавательной способности, а есть принципиальная, сущностно-необходимая неразрешимость, могущая быть с очевидностью доказанной или усмотренной...»³⁰. Это относится и к проблеме «оправдания культуры».

Аналогия между «теодицеей» и «культуродицеей» может быть вполне последовательной. Точно так же, как логическая невозможность «оправдания Бога», обвиняемого спокон веку в попустительстве злу, часто признается основанием для «суда над всем миром – даже над Богом», где позиция судьи занимает слишком «легко и дешево»³¹, позиция критика культуры, обвиняемой во внутренней противоречивости и равнодушии к человеку, столь же поверхностна и таит в себе опасность бесплодного контркультурного бунтарства. Ни Бог, ни культура не нуждаются в

²⁶ Там же. С. 59.

²⁷ Там же.

²⁸ См.: Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 533.

²⁹ См.: Бердяев Н. А. <Рец.> С. Л. Франк. «Непостижимое» // Путь. 1939, № 60. С. 65-67.

³⁰ Франк С. Л. Непостижимое. С. 530-531.

³¹ Там же. С. 547.

оправдании, они нуждаются в постоянном усилии веры и творчества.

Франк называл это «живой теодицеей»³². Он мог бы сказать и о «живой культуродицее». Как нельзя формальными выводами прийти к истинной, а не фарисейской вере, так нельзя обосновать культуру, если подходить к ней с позиции «стороннего наблюдателя», вооруженного теоретическими гипотезами. И вера, и культурное бытие должны войти в жизнь человека, но для этого сама жизнь должна быть преобразованной. Философия и есть размышление о путях, средствах и целях этого преобразования. Это размышление преобразует самое философию во всех ее составных частях – от этики и социальной философии до онтогносеологии, включая и онтологию культуры.

«Антиномический монодуализм» терминологическая новация Франка, вызывавшая столько споров и подвергавшаяся многим толкованиям, это методологическая оболочка философии всеединства, признавшей совпадение противоположностей (*coincidentia oppositorum* Николая Кузанского) «я» и «не я», субъективности и объективности не только в Абсолюте, но и в «целестремительном» действовании людей, созидających культуру и удерживающих ее бытие не догматической покорностью ее принципам, но постоянным творческим ее развитием. И это развитие направлено прежде всего на преодоление раздробленности бытия, в том числе бытия культурного и социального. Поэтому, «оборачивая» ранее сказанное, верно и то, что вся философия Франка, включая ее наиболее теоретические разделы, по сути является философией культуры, в сердцевине которой – философская антропология³³.

Основания культуры, по Франку, в неразрывной связи с личностью как онтологическим модусом. Они не метафорически, а реально погружены в глубины человеческого духа. Поэтому жизнеспособная культура не является внешней по отношению к человеку. Такое «овнешнение», если оно происходит, симптом утраты жизнеспособности, то есть кризиса. Он выражается прежде всего в том, что духовный мир человека превращается в сферу имитаций, безвыходной игры с «фикциями». Подлинность вытесняется подделками, ценности – ценниками, жизнь людей – театром марионеток. Собственно, это уже и не духовность, а пространство голой функциональности, система реакций индивидов (для которых нет смысла не только в слове «мы», но и в слове «я») на внешние раздражители, идущие от среды обитания. Никакой глубины у этого пространства нет, оно плоско-одномерно. И значит, в нем ничто не может укорениться, по нему можно только скользить. То, что уже и не стоило бы называть культурой, пустые оболочки ее явлений, так и скользят по этой плоскости. Культура-призрак, культура-тень, культура-симулякр.

Философия культуры Франка – заклятие против этого призрака.

³² Там же. С. 548.

³³ См. : Карпенко Е. К. С. Л. Франк: философская антропология как энтелехия культуры // Идеиное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры. М., 2009. С. 141-151.

Франк отчетливо сознавал, что призрак не безобиден. Доверившись ему, человечество сползает в пучину мировых катастроф. Но действительно ли заклятие?

В самом деле, пусть культура – то, что существует благодаря неустанному напряжению духа. Кто из реальных – из плоти и крови – людей в состоянии поддерживать и выдерживать это напряжение, кто не соблазнится иллюзией покоя или удовольствием игры в культуру, освобождающих, хотя бы на время, от тревог и тягот? Разве мало их в реальной – телесной жизни, чтобы и в мире духа не искать отдохновения? Кроме того, разве не учит опыт мировой истории, в особенности приобретенный человечеством в недавние времена, что борьба со злом, если вести ее не в сфере умствования, а в конкретно-эмпирической действительности, не имеет победных шансов? Кого из нас еще не покинула надежда на то, что «мировая бессмыслица в лице человека победит сама себя и насадит в себе царство истины и смысла»³⁴? Такие вопросы звучат риторически. Но что же тогда способно удержать позицию оптимизма по отношению к культуре и к нашему в ней участию?

Франк знал, что эта позиция не защитима, если утешаться вымыслами-фикциями, как наркотиками утишают невыносимую боль. Философия культуры не имеет права на шаманство и демагогию, слишком велика цена, какую пришлось бы заплатить за эти развлечения. Нужно знать и не бояться сказать горькую правду: «История человечества есть история последовательного крушения его надежд, опытное изобличение его заблуждений... всечеловеческая жизнь есть тяжкая опытная школа, необходимая для очищения нас от иллюзий всечеловеческого счастья, для обличения суетности и обманчивости всех наших упований на воплощение в этом мире царства добра и правды, всех наших человеческих замыслов идеального общественного самоустроения»³⁵. Поиски смысла где-то во внешней по отношению к человеку действительности, в среде его существования, это погоня за иллюзиями. Но это не означает, что бытие лишено смысла. Смысл бытия обнаруживается именно в том, что человек сознает бессмыслие исторического материального бытования. Невозможно было бы говорить об этом бессмыслии, если остановиться на том, что никакого смысла, столь желанного и искомого, просто нет. Значит, путь к смыслу бытия все же открыт – в Истине Богочеловечества, постигаемой через веру. Отсюда вывод: нет и не может быть жизнеспособной, не утратившей бытийного смысла, «секуляризованной» или «обезбоженной» (по слову М. Хайдеггера) культуры. Вывод спорный. Но Франк был уверен, что никакого исхода, кроме гибели, у культуры без Бога нет. А следовательно, нет будущего у безрелигиозного человечества. Что до идеи «посткультурного» бытия (в котором культурные универсалии сохраняются только в виде фикций симулякров), она была бы, скорее всего, решительно

³⁴ Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 159.

³⁵ Там же. С. 175.

отвергнута Франком как соблазнительный и потому опасный вздор.

Культурный оптимизм основан на вере, но не оторванной от «посюсторонней» реальности, а наполняющей ее действием, восстанавливающим смысл бытия и охраняющим восстановленное от разрушения («христианский реализм»). В этом можно усмотреть и стоицизм Франка, окрашенный в экзистенциальные тона. Быть или не быть человеку и культуре – это решать каждому и всем совместно. И пока люди решают «Быть!», человеческое, а значит, культурное бытие длится. И значит, «свет во тьме» светит, и тьма не поглощает его. Конкретность индивидуального действия, осмысленная верой, условие всеобщего культурно-творческого процесса.

Конечно, можно заметить (с долей скепсиса), что основания оптимизма Франка не выглядят прочными. Во всяком случае, вряд ли можно сказать, что десятилетия, отделяющие нас от смерти философа, как-то подкрепили его веру в «нравственное возрождение и исцеление жизни»³⁶. Скорее, наоборот, аргументов в пользу пессимизма стало еще больше, а говорить о торжестве веры над неверием и возрастающей культурной роли религии – еще проблематичнее. Это признают и современные богословы, те из них, кто решается на честное размышление о судьбах современной культуры и месте религии в ней. Так, по мнению нидерландского профессора А. Хаутепена, культура, еще по традиции (или инерции) называющая себя христианской, отказывается или уже отказалась от Бога, и в этом, быть может, самая большая опасность для ее существования. Знание о Боге исключается из ряда полезных и необходимых знаний, а потому игнорируется, на него просто не обращают внимания, в особенности, когда это знание преподносится устаревшими формами религиозной проповеди или богословского рассуждения. Причины различны. Среди них «эпистемологическое разочарование» (идея Бога выглядит слишком иррациональной на фоне современного образования и культа научных знаний и методов), «нравственное разочарование» (страх перед божьей карой не удерживает людей от греха, но служит орудием обмана тех, кто подвержен этому страху, со стороны тех, кто его лишен; что касается воздаяния по ту сторону земного бытия, то эта мысль подвергается скепсису, опять-таки диссонировав со всем духом научно-технической рациональности, которым пропитана современная жизнь) и, наконец, «утилитарное разочарование» (идея Бога не улучшает самочувствие человека, целью которого является комфорт и спокойное благополучие, а наоборот, вносит в нее ненужное и неоправданное беспокойство о том, существование чего не гарантировано — по крайней мере, ничем из того, что принято считать бесспорными ценностями³⁷).

Верен или нет диагноз Хаутепена – об этом можно дискутировать. Но

³⁶ Франк С. Л. С нами Бог // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1990. С. 389.

³⁷ См.: Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. М., 2008.

в современной культуре (может быть, еще не совсем утратившей связь с универсальными ценностными ориентирами?) проблема кризиса и эсхатологических ожиданий формулируется не в терминах религиозной философии, а скорее в терминах прагматизма. В дополнение к прагматизму политическому, экономическому и просто бытовому на сцену истории все чаще и самоувереннее выходит культурный прагматизм, переводящий проблему из метафизического и богословского планов в план практических решений и культурных мероприятий. Могут ли эти мероприятия совладать с кризисом культуры и его последствиями, этот вопрос отодвигают в сторону, сохраняя импозантную невозмутимость. Что толку в обсуждении «вечных» вопросов, когда приходится действовать «здесь и теперь», да еще и в условиях исторического цейтнота? К тому же философские споры никогда не кончаются, а прагматизму все же удастся (пока!) строить мосты через провалы, разверзающиеся на пути человечества.

Но то, что путь через эти провалы не имеет ясной цели, а мосты приходится строить все большей длины и все меньшей прочности, наполняет современность неизбывной тревогой (часто срывающейся в истерический алармизм и рецидивы антикультурного бунта). Возможно, в этом одна из причин возрастающего интереса к духовным поискам мыслителей, жившим и работавшим в историческое время, тяжкие уроки которого вряд ли усвоены и сегодня. К трудам С. Л. Франка это относится в полной мере.

Русская софиология в контексте кризиса культуры

По понятным причинам я, насколько это возможно, оставлю в стороне собственно богословские вопросы, связанные с русской софиологией. Споры о ее отношениях с догматическим христианством, о связях с платонизмом или гностицизмом, выяснение причин, по которым софиологию называли (и называют) ересью¹, либо, напротив, важным реформационным шагом в развитии религиозного сознания² – все это, по видимому, уже принадлежит прошлому более, чем настоящему, и скорее должно интересовать историков. Мой же интерес в том, чтобы услышать в софиологических идеях призыв к пересмотру фундаментальных оснований европейской культуры, ненадежность которых была осознана этими мыслителями перед лицом глобального кризиса.

С. С. Хоружий не без иронии назвал тему софиологии в русской философии «довольно интеллигентской» в том смысле, что в ее обсуждении проступают «родовые черты интеллигентского сознания», по Г. П. Федотову: «мы тут найдем и "идейность", и "беспочвенность", найдем характерные примеры, когда пришедшее из странных и случайных источников, непроверенное и недодуманное, усиленно и сразу начинает выдвигаться на заглавную роль, объявляется решением извечных вопросов мысли и веры»³. Возможно, он прав. Но есть и другой интеллигентский след в этой теме: неотступность глобального культурного катаклизма русскими софиологами переживалась как трагедия и вызов. Что говорить, русская религиозная философия действительно припозднилась своим появлением, пришедшим как раз на ту пору, когда исторический цейтнот уже не давал шансов на неспешное додумывание и проверку спорных философских новаций. Сам же С. С. Хоружий и замечает: «российский Серебряный век, как мир древней Александрии, мир в преддверии и предчувствии катастрофы»⁴; это действительно так, и этим многое объясняется и оправдывается, если вообще имеет смысл говорить о каком-то оправдании.

Как бы то ни было, софиологические идеи русских философов не могут рассматриваться вне исторического и культурного контекста, в котором они были сформулированы и развиты. А поскольку этот контекст не исчерпан и входит в современность как ее предпосылка и составная часть, эти идеи остаются актуальными. Здесь я попытаюсь рассмотреть эти идеи, по возможности освобождая их от богословской формы, но зато приближая к историко-культурным реалиям нашего времени. Разумеется, тем самым я принимаю ответственность за интерпретацию мыслей русских

¹ Лосский В. Н. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии // Лосский В. Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996.

² Протоиерей Иоанн Свиридов. София с точки зрения христианской гносеологии // У стен нового Иерусалима, Москва Париж, 2000. С. 227.

³ Хоружий С. С. Перепутья русской софиологии // Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 141-169.

⁴ Там же.

софиологов XIX-XX вв.

Соловьев: София как культурная ценность

У истоков русской софиологии – философия всеединства В. С. Соловьева. С самого начала (примерно, с 1876/78 г., когда им был написан на французском языке небольшой трактат «La Sophia»⁵) София – Мудрость Божия выступает у Соловьева объединительным принципом, под который он пытался не только подвести западное и восточное христианство, но вообще соединить им религиозную мысль с философией и наукой. Этот принцип – абсолютная Разумность, вмещающая в себе высшее совершенство Красоты и абсолютную нравственность (Добро), сплавленные в одно целое Божественной Любовью. Такой всеохватный принцип не мог получить сколько-нибудь строгую понятийную форму и выступал как поэтический (мистический) образ, вдохновлявший не на скрупулезное аналитико-систематизирующее размышление, но скорее на профетически-визионерское мудрствование. Так или иначе, этот образ волновал современников Соловьева и до наших дней донес свою привлекательность. Однако, дело не только и не столько в его поэтических чарах или мистической яркости. Он отвечал запросу культуры, уже в последней четверти XIX века остро ощутившей наступление кризиса.

Запрос же этот заключался в разрешении противоречий в основаниях европейской (христианской) культуры – в первую очередь, противоречия между индивидуальной свободой и социальным единством. Если это противоречие неразрешимо, культура саморазрушительна. Следовательно, его необходимо устранить, чтобы удержать культуру. Но поиск решения, полагал Соловьев, безнадежен, если начинать с «эмпирической действительности», в которой противоречие воспроизводится вновь и вновь, затрагивая иные, возможно, более глубокие уровни. Поэтому оно должно быть фундаментальным, то есть затрагивать религиозно-метафизические основания бытия.

Способствует ли этому принцип софийности? Соловьев, особенно в начальный период своего творчества, верил в это. София – высшее соединение нравственности и рациональности, последнее основание свободы. Свобода разумна, если речь идет о Божественной мудрости, а не об отвлеченных началах рациональности. И только тогда разумная свобода – синоним нравственной необходимости. В любом другом смысле свобода чревата иррациональной волей. Всякая попытка вывести нравственность из человеческой разумности обречены на неудачу: ведь зло, творимое людьми, всегда находит для себя рациональные основания. И

⁵ А. Ф. Лосев называл это юношеское произведение Соловьева «довольно странным» и считал, что его «едва ли целесообразно печатать ввиду его чернового и небрежного характера» (Лосев А. Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева // Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. Литературные размышления философа. М., 1990. С. 207). В 2000 г. оно опубликовано в переводе А. П. Козырева (Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20 т. Сочинения. Том второй. С. 1875-1877).

попробуйте доказать, что эти основания неосновательны! Какой принцип разумнее древний талион, «золотое правило нравственности» или кантовский «категорический императив»? Что значит «разумнее», если речь идет о выборе нравственного закона?

На такие вопросы нельзя ответить, если рациональность и нравственность разъединены. А именно эта разъединенность и характеризует человека в его эмпирическом бытии. Человек двойственен по своей природе. С одной стороны, это «индивидуализация всеединства», носитель божественного – разумного и нравственного – начала. С другой стороны, это индивидуализация «испорченной природы», *status corruptionis*, несущая на себе бремя греха, заблуждения и зла. Поэтому «эмпирический человек» может быть одновременно и рациональным, и безнравственным. В нем вполне совместны гений и злодейство. «Испорченный, злой разум» отъединенный от нравственности, оторван и от Абсолюта. Свобода, соединенная с таким разумом, – своеволие, часто ведущее к преступлению. Ее лозунг – «Если Бога нет, все дозволено!». Это свобода от Бога.

Двойственность человека – следствие теокосмической катастрофы, свершившейся тогда, когда мировая душа отпала от Бога. Только так объяснимо необъяснимое: почему человек, зная добро, стремится ко злу⁶. «Софиология» это рассказ о том, почему в мире, созданном Богом, зло способно одерживать победы над добром, каким путем это безобразие все же может прекратиться, почему возможна и необходима окончательная победа Мудрого Добра над силами зла и разлада и воссоединение мировой души с Создателем. Очевидно, эта мистико-поэтически-религиозная онтология выводит за рамки всякого «посюстороннего» бытования и, будучи все же как-то соотнесена с ним, является основанием утопии, понимаемой как устремленность к идеалу, в котором конкретная цель исторического процесса соотнесена со смыслом Богочеловечества.

Не касаясь богословского вопроса о тварности или нетварности Софии, напомним, что Соловьеву она виделась Вечной Женственностью, вдохновлявшей великих европейских поэтов и мыслителей – Данте, Абеяра, Гете⁷. Безусловно, не случайно. Женское начало – источник

⁶ «Вопрос ставится именно так: при полном и отчетливом знании добра может ли, однако, данное разумное существо оказаться настолько к нему невосприимчивым, чтобы безусловно и решительно его отвергнуть и принять зло? Такая невосприимчивость к совершенно познанному добру будет чем-то безусловно иррациональным, и только такой иррациональный акт удовлетворяет точному понятию безусловной свободы воли, или произвола. Отрицать его возможность заранее мы не имеем права. Искать положительных оснований «за» или «против» можно только в самых темных глубинах метафизики» (Соловьев В. С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соловьев В. С. Соч. в двух томах. Т. I. М., 1988. С. 74).

⁷ У Гете это последняя надежда души Фауста, та самая Любовь, какая выше земных потуг ума, пытающегося прорваться к Истине сквозь «мир явлений, обманчивых как слой румян», даже ценой переступания через грань между Добром и Злом, ценой преступления. У Соловьева – это образ красоты, совмещающий в себе идеал земного бытия (мирская Афродита) с неземным торжеством добра и мудрости над «адским семенем растленья и смерти» (Соловьев В. С. *Das EwigWeibliche* [1898]. В этом стихотворении Соловьева, написанном в свойственной ему иронической манере, сквозь шутливую форму «увещания к морским чертям» отчетливо проступает визионерское продолжение его философских интуиций. См. также его стихотворения «Июньская ночь на Сайме» [1896] и «Лишь забудешься днем...» [1898]).

жизни, воплощенная красота, жертвенность и стремление к счастью, вместилище силы и слабости, поле битвы между злом и добром, божественным и дьявольским. Так оно было понято европейской культурой, и все противоречия этой культуры были совмещены в нем⁸. Этот образ как нельзя ярче символизировал соловьевскую идею «всеединства». В нем соединены поэтическая грёза и квазиреалистический принцип преодоления зла деятельной любовью, стремящейся восстановить распавшееся единство всякий раз, как это представляется возможным⁹.

В статье «Жизненная драма Платона» (1898) Соловьев так формулирует устремления великого грека: «Он хочет не уходить от зла на вершины созерцания, а практически ему противодействовать, исправлять мирские неправды, помогать мирским бедствиям. И так как настоящее глубокое исправление и полная помощь – через перерождение человеческой природы – оказались ему не по силам, то он берет более поверхностную, но зато и более доступную задачу – преобразования общественных отношений»¹⁰. Как заметил Дж. Саттон, «это определение выражает собственную концепцию Соловьева – концепцию того, что он, как состоявшийся «христианский» философ, должен искать и достигать. Это был его личностный *desideratum*, его собственная цель»¹¹. Однако Соловьев решительно отказывается от пути к этой цели, какой был намечен Платоном. «Если Сократ свел философию с неба и дал ее в руки людям, то его величайший ученик приподнял ее высоко над головой и с высоты бросил ее на землю, в уличную грязь и сор». Тем самым свершилась не только жизненная драма философа, но трагедия его философии. Признав неосуществимой задачу изменения человека, она подменила ее задачей изменения общества, например, «мудрыми политическими уставами через действие послушного тирана», что не могло не привести к неизбежному: «под предлогом исправления мирской неправды торжественное утверждение этой неправды»¹². Философия, делающая ставку на действительного (исторического, эмпирического) человека, обречена на

⁸ По замечанию А. Ф. Лосева, «у романтически настроенного Вл. Соловьева были все основания, пусть не логические, но во всяком случае психологические, воспевать именно вечно женственное, поскольку всегда имелось страстное желание отставить традиционный абсолютный идеализм и внести в него жизнь, хотя бы только в женском смысле слова» (Лосев А. Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева. С. 235). Вместе с этим, Соловьев резко отвергал поклонение женской природе «самой по себе, то есть началу двусмыслия и безразличия, восприимчивому ко лжи и ко злу не менее, чем к истине и добру», называя это «глупостью» и «мерзостью», с которой не имеет ничего общего «истинное почитание вечной женственности как действительно от века восприявшей силу Божества, действительно вместившей полноту добра и истины, а через них нетленное сияние красоты» (Соловьев В. С. Предисловие // Соловьев В. С. Стихотворения. Петроград, 1921. С. xii).

⁹ О том, почему *Das Ewig Weibliche* в русской культуре XIX в. стала символом возвышения и обновления жизни, сливаясь в сознании духовной элиты с образом Девы Марии, см. исследования В. К. Кантора («Вечно женственное» и русская культура // Октябрь, 2003, № 11; *Ewig Weibliche* в русской культуре // Эрос и Логос: феномен сексуальности в современной культуре. М., 2003. С. 98-139; Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М., 2008. С. 398-433).

¹⁰ Соловьев В. С. Жизненная драма Платона // Соловьев В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 620.

¹¹ Саттон Дж. Владимир Соловьев: утопия *sui generis* // Вторая навигация. Альманах. № 3. М., 2001. С. 184-185.

¹² Соловьев В. С. Жизненная драма Платона. С. 624.

«немошь», невозможность непротиворечивого решения своей задачи. «Немошь и падение «божественного» Платона важны потому, что резко подчеркивают и поясняют невозможность для человека исполнять свое назначение, т. е. стать действительным сверхчеловеком, одною силою ума, гения и нравственной воли, поясняют необходимость настоящего существенного богочеловека»¹³.

В этом идея перерождения человеческой природы: она должна возвыситься до богочеловечества. Это было бы невозможно, если бы эта цель уже не воплощалась изначально в Боге. Так человеческое «внедряется» в божественное: вечное человечество существует в вечности Абсолюта. «Но, если ввести человечество в Бога, то из Него надо будет каким-то образом вывести конечное, земное человечество, а произведенное из недр божества (пусть и через малопонятную и вымученную конструкцию падения мировой души), оно сохраняет субстанциональную связь с Божественной сферой, и, как следствие, ответственность за зло и несовершенство земной жизни с неизбежностью падет на Бога, из которого этот мир «выпал», излился в результате допущенного Им его падения (падение изначального человека, мировой души, Софии)»¹⁴. А если так, то какова надежда на то, что Бог благоволит изменить ход мировой истории? Если Бог попустил Зло, то соответствует ли это самой природе Бога, или же это выражение Его непостижимой воли¹⁵? Второй ответ делал Бога ответственным за мировое зло, первый – вводил зло в самую суть Бога. «Соловьев так и не разрешил этой антиномии. Она осталась для него пределом, дальше которого мысль его не могла пойти»¹⁶. Если Божественная воля абсолютно непостижима (несоизмерима с человеческим представлением о ней), человеку остается только пассивно претерпевать мировой процесс. Но с пассивностью несовместима сама идея богочеловечества. Следовательно, следует полагать, что между Богом и человеком нет субстанционального барьера, что исправление существующего миропорядка должно быть результатом совместных усилий, соработничества Бога и человечества.

И очевидный вектор этих усилий – возобновление разумного порядка в мировом единстве. Возвращение миру его софийной природы, мудрой и благой красоты. Так София полагается конкретно-исторической целью культуры. Стремление к этой цели – двуединая задача. Она требует преображения мира преображенным человечеством. Это и есть соловьевская мечта и утопия: преображенный человек должен свободно

¹³ Там же. С. 625.

¹⁴ Лишаев С. А. История русской философии. Ч. II, кн. 2, Самара, 2006. С. 153.

¹⁵ Другая форма того же вопроса: «Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?» (Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1988. С. 636).

¹⁶ Мочульский К. В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 119.

подчиниться софийной культуре, она же не подавить человека, а включить его в себя. Такая утопия противостоит принципу индивидуации личности в том его смысле, в каком он утвердился в культуре Запада после потрясений ХVХVІ вв. Возобладавшая в ней идея суверенного государства (Н. Макиавелли, Т. Гоббс, Ж. Бодэн) была противовесом «войны всех против всех», приводящей ко всеобщему разрушению и торжеству неразумия. «Левиафан» воплощение рациональности, которая отделялась от религиозных идеалов нравственности ради национальных интересов. Однако, обладая неограниченным правом решать вопросы жизни и смерти граждан, войны и мира с другими государствами, места и роли отдельных людей в структуре власти, государство все же не претендовало на контроль за внутренним миром человека. Всемогущий колосс «не собирался создавать рай на земле и спасать во что бы то ни стало души подданных. Он довольствовался, в основном, лишь мирскими, но не божественными прерогативами. Религиозное спасение он оставлял чем дальше, тем больше - на усмотрение отдельного человека»¹⁷. В течение длительного исторического периода это положение вещей казалось вполне удовлетворительным и даже обещало заманчивую историческую перспективу. Но спустя пару столетий после Т. Гоббса и триумфальных прогнозов эпохи Просвещения такая оценка стала сменяться на противоположную. Именно внутренний мир человеческого индивида (свободный от внешнего принуждения и контроля) стал источником болезни европейской культуры. Симптомы проявились уже в середине ХІХ века и были теоретически проанализированы наиболее проницательными мыслителями. В. С. Соловьев был одним из них.

А. Ф. Лосев отмечал, что Соловьеву принадлежат удивительные прозрения, касающиеся духовных и исторических катастроф, которые явятся следствиями гипертрофии индивидуализма, парадоксально переходящего в общественно-политический тоталитаризм и деспотию¹⁸. Свобода индивидуальности имеет положительный смысл только в том случае, если она не приводит к «дроблению» всеединства. Свобода как возможность противоречия целому есть источник распада. Индивидуализм - принцип, последовательное проведение которого ведет не только к разрыву человечества на множество осколков, мятущихся в хаотическом противостоянии, но в конечном счете к обезличиванию человека, уравниванию всех в бездушном эгоизме. В конечном счете, это отрицание Бога, ибо индивидуальная воля, не поддержанная общей с другими людьми верой, гасит религиозное чувство или превращает его в источник эгоистического самоудовлетворения. А «обезбоженный» (по выражению Хайдеггера) мир неминуемо влечется к катастрофе, даже если это замаскировано его временным благополучием.

¹⁷ Люкс Л. Государство правды // Вторая навигация. Альманах. № 4. Запорожье, 2003. С. 81.

¹⁸ 18 См.: Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 513.

Преодоление индивидуализма необходимо для спасения культуры¹⁹. Но светское государство, основные модели которого были выработаны историей культурной Европы, сделать это не в состоянии. Оно способно поддерживать формальные (цивилизационные) условия единства, но не его внутреннее (культурно-ценностное) содержание. Эту задачу, мечтал Соловьев, могла бы взять на себя духовная власть, теократия. Однако теократия не может быть узконациональной, ограниченной «племенными» рамками. Это привело бы к уже известной двойственности: ведь религиозная мораль несовместима с успешной политикой и соблюдением интересов нации. И значит, теократия должна быть всемирной. А это означает необходимость преодоления религиозных, конфессиональных различий, создания вселенской церкви и передачи ей всех властных полномочий, включая и власть над душами людей.

Поразительна идея Соловьева о характере этой власти: она должна быть всеильной, но не насильственной! В противном случае она была бы «подделкой» всеединства. Человечество, вынужденное обманом или силой отказаться от свободы, будет стадом, которым могут управлять отнюдь не только благонамеренные пастыри. Эта угроза была продемонстрирована в «Поэме о Великом инквизиторе», оказавшей несомненное влияние на Соловьева. Как ее отвести? Многолетние попытки философа найти необходимое сочетание свободы, разумности и нравственности в посясторонних реализациях «всеединства» не увенчались успехом. Его метафизические прозрения, трансформируясь в «практические рекомендации», выглядели как банальности, имевшие некоторый (недолгий) успех у определенной части российской публики только потому, что воспринимались как некое «вольнодумство» по отношению к политике властей: распространять истины «благого разума» через систему религиозного воспитания и образования, содействовать социальным и политическим движениям, благодаря которым идея единства человечества обретала бы привлекательные для власти и общества очертания и т. д. Но на фоне жесткой реальности это выглядело пустым и даже вредным разглагольствованием. К. П. Победоносцев, скорее всего, выражал почти общее мнение европейской, а не только российской, политической элиты, назвав в письме к императору Александру III (01.11.1891) проповеди Соловьева «нелепыми» и «несостоятельными», скорее всего имея в виду не только его призывы к помилованию террористов-цареубийц, но и прожекты соединения западной и восточной христианских церквей и грядущей вселенской теократии²⁰.

¹⁹ «Вся философская деятельность Вл. С. Соловьева, начавшаяся со строго логической, мастерской критики «отвлеченных начал», состояла в добросовестном усилии «прийти в разум истины» и показать положительное, конкретное всеединство этой истины, которая не исключает из себя ничего, кроме отвлеченного утверждения отдельных частных начал и эгоистического самоутверждения единичной воли» (Трубецкой С. Н. Сочинения. Т. I. М., 1907. С. 349).

²⁰ Победоносцев К. П. Письма к Александру III. М., 1926. т.2. С. 253. Августейший корреспондент был еще более категоричен, назвав Соловьева «чистейшим психопатом» (К. П. Победоносцев и его

Сам Соловьев, как известно, в конце жизни разочаровался в этих идеях. По замечанию В. Ф. Эрн, он «ощутил дурную схематичность прежних своих философем. В этом огне самопроверки сгорела схема теократическая, схема внешнего соединения церквей, схема планомерного и эволюционного развития Добра в мире, и Соловьев почувствовал трагизм и катастрофичность истории»²¹. «Самый большой урок соловьевского творчества – в нашем осознании того факта, что эсхатология много ближе к трезвому пониманию жизни, чем самая распрекрасная и уютная утопия, что благо цивилизации, заложенное в идее империи, сходит на нет, когда христианская империя из части мира становится владыкой мира. Видимо, следующая за этим с неизбежностью потеря христианского просвещающего начала и терпимости, бесконечные возмущения народов могут привести только к глобальной катастрофе...»²².

Идея вселенской теократии как условия осуществления идеала культуры оказалась не только слишком далекой от реальности, но и внутренне противоречивой. С беспощадной самокритичностью мыслитель расстается с этой идеей в «Повести об Антихристе». Воссоединение человечества невозможно не потому, что не достает ума и воли у духовных пастырей или светских владык. Распад всеединства затрагивает не только социальные, но и духовные характеристики человека, которые не смогло изменить историческое христианство и, скорее всего, не смогут изменить и его возможные новые формы²³. Поэтому в реальной истории мечта о всеединстве беспомощна и только усиливает предчувствие апокалипсиса. Посюсторонний процесс развития культуры есть единственно возможный модус бытия «испорченной природы», в котором человечеству не остается ничего более, как искать примирения противоречивых и даже враждебных друг другу человеческих устремлений и интересов.

Это означает, что земной разум способен только изощряться в попытках отдаления катастроф, оставив надежды на устранение их сущностных причин. Такой разумностью, например, обладает Антихрист – воплощение физического совершенства, мощного ума и изощренной активности. Он – сверхчеловек, ему по плечу гигантские социальные, экономические и политические задачи, но его путь – это путь человеческой истории без Бога, его мудрость – мертвое подобие вечно женственной и божественно прекрасной Софии. Горчайшая правда в том, что именно этой, эффектно имитирующей жизнь, безбожной мудрости принадлежит реальная власть в мире. Власть, каждым своим новым «успехом», каждой очередной

корреспонденты. М., 1923. Т.1, вып. 3. С. 938). Гневные выражения в адрес Соловьева допускал и ранее восторженно относившийся к нему К. Н. Леонтьев, призывавший изгнать его как «негодяя» и «сатану» из России за его «подмену» религиозной духовности прогрессом светской цивилизации (Александров А. Памяти К.Н. Леонтьева. Письма К.Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад, 1915. С.124-127).

²¹ Эрн В. Ф. Гносеология Соловьева // О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 201.

²² Кантор В. К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. С. 397.

²³ См. его письмо В. В. Розанову от 28.10.1892 (Соловьев В. С. О христианском единстве. М., 1994. С. 325).

«победой» приближающая финальный катаклизм истории.

Трагедия культуры в том, что она софийна по форме, но не по внутренней сути. Формальная же софийность способна фиксировать собственные противоречия, но не может их разрешать. Время, в которое жил Соловьев, характеризовалось наступлением «эры индивида»²⁴, сопровождавшегося разложением сознания, для которого индивидуальное очевидным образом подчинено общему и всеобщему, и возникновением новых форм сознания, переворачивающих это отношение. Процесс этот был и остается крайне болезненным, он воспринимался и продолжает восприниматься многими как «конец» и «смерть» культуры, с одной стороны, и гибель «субъекта культуры», человека как культурного существа, с другой. Соловьев видел признаки этого процесса и пытался преградить ему путь своей утопией, в которой мессианская роль отводилась России, призванной, как верилось философу, преодолеть тенденции распада, идущие от западной цивилизации, поставившей во главу угла «эгоистический интерес» и социальный атомизм, выработавшей частные формы и внешний материал жизни, но не давшей человечеству внутреннего содержания самой жизни²⁵. Попытка была безуспешной, реальность российской жизни, противоречившая утопии, оказалась сильнее последней, и, осознавая это, Соловьев разочаровался не только в утопии, но и в самой реальности.

Правда, он все же не решился на прямую критику культуры, прикрывая свое разочарование в ней иронией, прячась за различными масками, каждая из которых отображает какую-то отдельную и преувеличенную мысль самого философа. Безусловно, Соловьев был далек от нападок на культуру в духе Ницше или последующих теоретиков контркультурных движений, подыгрывающих амбициям «массового человека». Понимая ее ущербность, он все же пытался противостоять ее распаду. Что делать, просто нет иного выбора, потому что у человеческого духа нет жизнеспособной формы самовыражения и воплощения в реальность помимо культуры. Вне культуры оно выпадает из истории.

Но существующая в реальности культура слишком далека от божественной Софии. Она вмещает в себя только уплощенную «проекцию» последней, сводит ее на рациональность, градуированную от житейской целесообразности до научных суждений, выступающих как предел человеческой мудрости для обыденного ума, не помышляющего о воссоединении с Богом, а то и попросту отвергающего Бога как излишнюю

²⁴ См.: Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. Перевод с французского С. Б. Рындина. СПб., 2001.

²⁵ Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соч. в двух томах, т. 2. М., 1988. С. 171-173. «...Если подвести самый общий итог учения Вл. Соловьева о Софии, то необходимо сказать, что оно было у него только конкретным и интимно-сердечным выражением его центрального учения о всеединстве, включая глубочайшее патриотическое чувство о первенстве России в системе общечеловеческого прогресса» (Лосев А. Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева. С. 255).

и утомительную «гипотезу», не имеющую достаточных резонансов. Поэтому кризис разъяденной противоречиями культуры – не случайный зигзаг, а неизбежный итог ее истории. Эта культура снижает Софию до своего уровня, делает ее своей ценностью, и в качестве таковой опошленное подобие Божественной Софии продлевает свое безнадежное существование.

П. А. Флоренский: София как антиномический символ

В апокалиптических образах позднего Соловьева современники увидели не только разочарование в философии всеединства, но гораздо большее: признание неудачи христианства как культурного проекта. Действительно, историческая реальность поставила под серьезное сомнение возможность христианства противостоять тотальному культурному кризису с неминуемо следующими за ним политическими, экономическими, военными катаклизмами. Но с этим нельзя было согласиться, то есть признать кризис катастрофой, ставящей крест на духовных исканиях человечества.

Восстановление культуросозидающей роли христианства стало важнейшей духовной задачей русской религиозной философии. Но она разделилась в попытках решения этой задачи. «Реформаторское» течение (Н. А. Бердяев, Л. И. Шестов, Д. С. Мережковский и др.) требовало изменения отношений между индивидуальной духовностью и универсалиями христианской культуры. Противоречие между индивидом и культурой они «смещали» вовнутрь индивида, где оно становилось причиной возвышающей духовной трагедии, возможностью катарсиса, условием действительного, а не формально-иллюзорного, очищения от зла. Человек должен вобрать в себя мировую катастрофу, чтобы в себе же ее и преодолеть мучительным, но благотворным духовным творчеством, открыть горизонт Божественной свободы, без того закрытый культурными универсалиями, сдавливающими эту свободу. Это, полагали «реформаторы», условие *sine qua non*, без него свобода недостижима и немыслима. Нельзя рассчитывать, что культура как-то все устроит сама, и свобода будет обретена как дар, не выстраданный, а потому и не заслуженный, как результат «улучшения» жизненных обстоятельств и сглаживания противоречий. Да и сама культура, навязывающая индивиду свои универсалии (даже если они «копии» религиозных догматов), вырождается в систему формальных призывов, обнаруживающих свою фальшь в любом серьезном столкновении с жизнью.

Из этого вытекало иное, по сравнению с соловьевской софиологией, отношение к рациональности. Ее присутствие в «царстве кесаря» (по выражению Бердяева) не может быть оспорено: разумность человека – поводья его поведения в «объективированном мире» от прагматических и познавательных забот до моральных и эстетических оценок. Но «секуляризованный разум» претендует на большее: он стремится к господству, в том числе и над верой, делая ее объектом своей критики. Тем самым рациональность исключает свободу духа, а вместе с ней и

нравственную ответственность человека. Философия всеединства Соловьева звала на путь преобразования разума, его возвращения к Софии, но этот путь не был пройден. Свернув с него, реформаторы призвали к отказу от неосуществимых притязаний рациональности и ее подчинению вере; христианская культура, по их замыслу, должна была реставрировать свои средневековые принципы. Это вызвало резкую отповедь со стороны ревнителей научного и социального прогресса²⁶, в глазах которых «реформаторы» были донкихотствующими ретроgrадами, напрасно спорящими с историей. Но идеологические атаки, как это всегда и бывает, только затемняли суть проблемы, не продвигая ее решение.

Реальность культурного кризиса, в начале двадцатого века более очевидная, чем в конце девятнадцатого, вынуждала признать, что пути философии Соловьева и его критиков-реформаторов парадоксальным образом приводят к одному безрадостному выводу: они оба помещают свободу «по ту сторону» истории, признавая ее неосуществимой в реальности. Так или иначе они оставляют «посюстороннего» человека под опекой культуры, потерявшей свою христианско-гуманистическую ориентацию и обнаружившей свою нежизнеспособность.

Философия П. А. Флоренского – попытка удержания христианской (православной) культуры в условиях наступившего кризиса. Для этого она должна воссоединить разлученные ценности – веру и разум. Похоже на то, к чему призывал Соловьев, но Флоренский ищет единства культурных универсалий, идя иным путем.

Это путь символического антиномизма. В основании рациональности, утверждает мыслитель, лежат не законы логики, не самоочевидные истины или «законы природы», установленные наукой. Рациональность – в признании фундаментального значения антиномии.

София Соловьева встречается с антиномией как следствием распада всеединства. Разум, обнаруживая антиномию, усматривает в ней предел, положенный ему из-за его отъединенности от Абсолюта (антиномии «скрывают» истину бытия). У «реформаторов» антиномии показывают и доказывают иррациональность бытия, перед которой разум вынужден отступить, чтобы дать место и основное значение вере. Флоренский трактует дело иначе. Антиномии – это возможность, предоставленная разуму, грешному и падшему, «увидеть истину» в ее божественном смысле, который не может быть явлен разуму, ограниченному законами логики. Это испытание разума свободой, выдержав которое разум способен возвыситься над самим собой – до веры. Не выдержав, он закроет путь веры из страха перед противоречием, а значит, перед Истиной. Тогда в фундаменте культуры не освобожденный разум, а его плоская проекция, «трещина», углубляющаяся по мере того, как над ней возводится громоздкое, но шаткое

²⁶ См., например: Богданов А. А. Новое средневековье. О «проблемах идеализма» // Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Книга 1. СПб., 1994. С. 120-145; Яковенко Б. В. Философское донкихотство // Там же. С. 226-237.

здание.

Антиномично не только знание о мире, но и знание о Боге. Антиномична сама вера, рассматриваемая сквозь призму рациональности²⁷. Формулировка: «Истина есть антиномия, и не может не быть таковою»²⁸ не только методологический, но и мировоззренческий принцип. В форме антиномии перед разумом является вся действительность, в том числе – мир культуры.

Как замечает А. В. Ахутин, это есть софиологическое изменение ориентации мысли, центр которой «переносится изнутри автономного разума в Истину саму по себе»²⁹; Божественная София являет себя через антиномию. Но почему именно так, а не иначе? Можно спросить по-другому: антиномичен ли сам Божественный разум или же он только является таковым человеку? В первом случае Божественная мудрость алогична с точки зрения человеческого (Иван Карамазов сказал бы – «евклидовского») ума и, следовательно, непостижима, если этот ум не «просветлен» верой, зовущей к духовному подвигу самоотречения разума. Во втором случае антиномия выступает как соединительное звено между человеческой рациональностью и «горним» смыслом. Разумеется, чтобы это было именно так, необходима вера в этот смысл. Только вера одолевает страх безумия, с которым не совладать неверующему разуму, сталкиваемому с неразрешимыми противоречиями, порождаемыми его собственной работой. Вера делает разум свободным от вымышленных им же самим оков, не сбросив которые он обречен быть всего лишь рассудком.

Преображенный верой разум смотрит на Истину сквозь антиномию. Антиномия – символ Истины. Символ же вбирает в себя бесконечное содержание реальности³⁰ и выступает как «мост» между нею и разумом. Вся философия Флоренского есть символизм, охватывающий собой буквально все сферы, затронутые его мыслью³¹. Между символизмом и антиномизмом – существенная связь: символизм находит предельное

²⁷ «Антиномии – это конститутивные элементы религии, если мыслить о ней рассудочно. Тезис и антитезис, как основа и уток, сплетают самую ткань религиозного переживания. Где нет антиномии, там нет и веры...» (Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах // Сочинения. Т. 1, часть 1. М., 1990. С. 163).

²⁸ Там же. С. 147.

²⁹ Ахутин А. В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии, 1990, № 1. С. 64.

³⁰ «...Та общность, которая имеется в символе, *implicite* уже содержит в себе все символизируемое, хотя бы оно и было бесконечно» (Лосев А. Ф. Логика символа // Лосев А. Ф. Философия, мифология, культура. М., 1991. С. 272).

³¹ «Конкретность же, главный отличительный принцип метафизики Флоренского, значит не что иное, как символичность, т.е. составленность всей реальности из символов... Реальность всецело и насквозь символична, и мир – собрание двуединых, ноуменально-феноменальных явлений символов.... Символ совмещает в себе природное и духовное, и символизм отбрасывает членение реальности на царство чувственных вещей и царство духа, обособленные друг от друга. Реальность едина, она повсюду, в любом своем элементе и чувственна, и духовна. Отсюда иным предстанет и строение знания. Оно становится более единообразным: в любой сфере познание означает раскрытие символической природы тех или иных явлений, узрение ноумена в феномене, так что принципиальные различия между родами знания исчезают» (Хоружий С. С. Философский символизм П. А. Флоренского // П. А. Флоренский: *pro et contra*. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Издание второе, исправленное и дополненное. СПб. 2001. С. 525-526).

выражение именно в антиномизме.

Антиномия – не временное затруднение познания, не парадокс, разрешаемый и устраняемый усилиями логики и опыта. Она связывает конечный и «раздробленный» мир, вмещающий в себя человека, и бесконечную целостность и полноту Абсолюта. Именно связывает, а не разделяет. П. А. Флоренский видит в антиномиях не бессилие разума, приводящее в «теоретическое отчаяние»³², но, напротив, надежду на то, что Истина не является недоступной и безразличной к человеку. Связь между человеком и Абсолютом не прервана, хотя и заключена в форму антиномии. Задача духа в том, чтобы держаться за эту связь как за путеводную нить и двигаться в верном направлении, не соблазняясь обманчивым покоем, который сулят непротиворечивые (но именно оттого слишком далекие от истины) представления о сущем.

Если у Соловьева культура – это тень Божественной Софии, то у Флоренского София потаенно живет в культуре, сообщая ей функцию посредника между человеческим миром и Абсолютом. Но только в той культуре, которая еще сохраняет среди своих универсалий веру (по Флоренскому, это православная вера, но я не буду вдаваться в анализ этой мысли). Если вера гаснет или оттесняется на периферию культурной жизни, сама культура деградирует, она бессильна против распада, вызываемого центробежными силами индивидуализма. Такая культура способна только на пародирование веры, когда формы религиозной жизни лишаются своего духовного содержания и превращаются в пустые ритуалы или правила поведения, кем бы последние ни поддерживались – светской или церковной властью³³. Флоренский называл это «полуверием», более опасным для культуры, чем откровенное безбожие. В охваченной «полуверием» культуре сама вера и неотрывно связанная с ней нравственность становятся фарисейскими, колеблемыми историческими обстоятельствами или человеческими страстями.

Это, помимо прочего, означает, что реальная (исторически конкретная) культура всегда неоднородна. В ней есть высшие и низшие уровни, преобладание которых вызывается различными обстоятельствами. Соотношение этих уровней может быть исследовано богословско-метафизическим анализом и науками о культуре. Их соединение дает то, что Флоренский называл «конкретной метафизикой»³⁴. Она занимается исследованием того, как явление культуры объединяет собою действие культурных универсалий и «вещность», становясь культурным символом,

³² Именно такое отчаяние усмотрел во взглядах Флоренского Б. В. Яковенко: «Отчаяние тут – не поверхностная субъективная окраска объективного построения или опыта, а основной систематический фактор, руководящий всей этой «работой» и являющий собою центральное ядро всей этой «исповеди» (Яковенко Б. В. *Философия отчаяния* // П. А. Флоренский: pro et contra. С. 255).

³³ Флоренский П. А. *Записка о христианстве и культуре* // Сочинения в четырех томах. Т. 2. М. 1996. С. 555.

³⁴ В упомянутой статье С. С. Хоружий замечает, что «конкретная метафизика» Флоренского – «учение совершенно особого рода» по сравнению с его софиологией в «Столпе и утверждении истины»; эти учения роднит только близость к платонизму. Думаю, такое противопоставление искусственно. Напротив, «конкретная метафизика», на мой взгляд, является прямым продолжением софиологии.

совмещающим в себе бесконечность смысловых потенций и конечную их актуализацию, что и есть антиномия.

Софиология Флоренского есть применение символического антиномизма в философии культуры. Ее основной тезис можно представить так: в каждом культурном событии, в любой конкретной материальной предметности человеческой жизни дышит дух культурных универсалий. Культура – это весь универсум человеческой жизни в его символическом значении. Поэтому упадок культуры наступает тогда, когда распадается связь между предметностью явлений культуры и их символическим содержанием. Когда эти явления перестают быть символами.

Если культура – это система антиномических символов-универсалий, то множественность культур есть следствие того, что такие системы могут быть разными и по составу, и по строению. Они не делятся на более и менее «прогрессивные» (культуры нельзя представить как этапы некой «эволюции»)³⁵. Между различными культурами есть единство: они служат средствами осуществления и раскрытия безусловных ценностей, являющихся предметами веры³⁶. Эти средства не равноценны. Не все культы, составляющие, по Флоренскому, основу культур, равны в своем символическом значении. Следовательно, можно говорить, что они не в равной мере связывают человеческий мир с миром Истины. И в рамках одной и той же культуры сосуществуют различные пласты, слои, уровни символизации мира – от примитивных до высоких, составляющих самую суть культа. Люди, осуществляющие культурную практику на высших уровнях культуры, принадлежат к особому социальному слою. Это хранители культуры, «жрецы» культа, владеющие особым «тайнознанием», спланивающим их в «эзотерические» группы. Можно сказать, что культура жива, покуда эти люди находят в себе духовные силы для своей деятельности. Поэтому даже после культурной катастрофы сохраняется возможность и надежда на возрождение культуры – когда к тому позовут исторические условия.

С. Н. Булгаков: софиология как богословие в эпоху кризиса

По общему признанию, в трудах о. Сергия софиология получила наиболее развернутое выражение. Реализация софиологического замысла получила у него форму, вызвавшую в свое время резкую критику со стороны богословов и иерархов церкви (например, положение о Софии как о «четвертой ипостаси» Бога, как о начале «тварной многоипостасности», то есть истоке всего сущего, воплощающего в себе Божественную Мудрость и Любовь)³⁷. Я, как уже сказал выше, пройду мимо этой полемики, обращая

³⁵ См.: Флоренский П. А. [Автореферат]. С. 38.

³⁶ Там же. С. 39.

³⁷ «Ангелом твари и Началом путей Божиих является св. София. Она есть любовь Любви» (Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 186). «Вероятно, размышляя о Софии, Булгаков не столько ищет исчерпывающий термин, сколько строит некий образ; отсюда и метафоричность, дистанцирующая существо предмета от его определения» (Прот. Иоанн Свиридов. София с точки зрения

внимание только на те моменты булгаковской софиологии, которые имеют отношение к обсуждаемой здесь теме.

С софиологией у Булгакова связана надежда на то, что христианство имеет будущее, хотя в настоящем оно вовлечено в общий культурный кризис человечества. Глубинная причина кризиса христианства, полагает мыслитель, в том, что оно не смогло превозмочь отчуждение мира от Бога. По сути, историческое христианство не стало вровень с идеей Богочеловечества. Оно сохранило в себе элементы язычества (манихейство, пантеизм), которые усилились настолько, что «новейшее христианство» оказалось в параличе, утратив силу руководства жизнью и подчинившись ей. Это привело к тому, что мир (читай, культура) «отворачивается от такого христианства и объявляет себя и свою жизнь самоцелью»³⁸. Христианство пребывает в трагическом бессилии, ибо в нем самом (а не под внешним воздействием) наличествует разделение «мира» и религии. Поэтому оно ничего не может противопоставить разрушительным силам и довольствуется «оппортунизмом», то есть выживанием в изменяющихся культурно-исторических условиях. Тем самым христианство утрачивает (утратило?) свое лидерство в культуре. «Ибо как можно руководить чем бы то ни было, не понимая его, не веря в него, не имея к нему иного отношения, кроме миссионерского приспособления, филантропии и морализма?»³⁹.

Парадоксальная причина столь плачевного состояния, полагает Булгаков, в том, что основной догмат христианства – Богочеловечество – так и не был понят во всей его силе. Задача софиологии в том, чтобы «дать новое жизненное истолкование тем догматическим формулам, которые Церковь сохраняет в своем предании». Тем самым и Церковь стала бы на единственно верный путь: осознала бы себя «как откровение Богочеловечества, как Софию – Премудрость Божию»⁴⁰.

По сути, Булгаков этим претендует на реформацию, возвращение «заблудшей» Церкви к истинному христианству. Но это иное, по сравнению с Бердяевым или Мережковским, направление реформаторства. Для них было главным максимальное высвобождение индивида из-под власти догм, для Булгакова – воскрешение живого смысла догматики, пусть и ценой изменения ее окостеневших форм. Это и есть, полагал он, путь преодоления кризиса, следовательно, путь к спасению.

«В софийном миропонимании лежит будущее Христианства. Софиология содержит в себе узел всех теоретических и практических проблем современной христианской догматики и аскетики. В полном смысле слова она является богословием Кризиса (суда) — но в смысле спасения, а не гибели. И в конце мы обращаемся к потерявшей свою душу,

христианской гносеологии // У стен нового Иерусалима. М. – Париж, 2000. С. 223).

³⁸ Булгаков С. Н. Центральная проблема софиологии // Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 270.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. С. 271.

обессиленной обмирщением и язычеством культуре, к нашей исторической трагедии, которая кажется безвыходной. Исход может быть найден через обновление нашей веры в софийный, богочеловеческий смысл истории и творчества. Ибо София — Премудрость Божия осеняет эту грешную и все же освященную землю»⁴¹.

Это означает, что в тварном мире осуществлена божественная мысль и потому между ним и Богом нет непреодолимого барьера. Идеальный первообраз мира не колеблем никакими несовершенствами и изъянами мира реального. То же относится и к человеку: идеальное (или предвечное) человечество в замысле Создателя не опровергается греховным падением. Напротив, само падение является свидетельством свободы, присущей «идеальному человеку». Употребление свободы во зло есть грех, но искупление греха, вселенская метанойя, также есть свидетельство и доказательство свободы. Поэтому свобода, соединенная с божественной мудростью, противоположна свободе, рвущей эту связь, как истина противоположна заблуждению.

Итак, нерушимая связь между Богом и миром, Богом и человеком стоит на противоположности, каковая неустранима одним только человеческим усилием, однако это не означает, что человеку следует пассивно дожидаться ее окончательного снятия Божественной волей. В замысел Божий входит сотворение человека его собственной свободой (лишенный свободы человек не был бы подобием Бога), т. е. творение есть процесс, в котором человек призван к активному соучастию. Но трагедия мира в том, что человек бессилён выполнить это предназначение⁴². Трагедийность пронизывает все бытие человека и оказывается стержнем его христианского понимания. «Христианство берет мировой трагизм в самой глубокой и резкой, самой серьезной форме. И в конце времени оно помещает не розовую идиллию, а самый острый момент исторической трагедии, острый не внешними ужасами, но своей нравственной остротой. Выход, точнее, преодоление трагедии оно ставит в зависимость от сверхъестественных сил, от нового творения, от всеобщего воскресения и создания новой земли и нового неба...»⁴³.

Если трагедия – характеристика мирового процесса, если трагедийно понимание этого процесса, то тварная София заключает в себе эту трагедию как свою существенную часть. По сравнению с нежной прелестью и целомудренной красотой Софии у Соловьева, этот образ у Булгакова насыщен суровым напряжением. Земная мудрость вбирает в себя трагизм бытия, участвует в нем и принимает эту участь с достоинством. Это мудрость самоограничения, которую Булгаков называет христианской аскезой; именно в ней достигается высота и чистота трагического

⁴¹ Там же. С. 272.

⁴² См.: Булгаков С. Н. Свет Невечерний, с. 321.

⁴³ Булгаков С. Н. Без плана. Несколько замечаний по поводу статьи Г. И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева // Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 229.

миропонимания. «...Аскетизм есть принцип борьбы противоположных начал, притом борьбы напряженной, ведущейся с переменным успехом, постоянно угрожающий поражением и никогда не разрешающийся окончательной и прочной победой в пределах эмпирического существования. Таким образом, то, что, рассматриваемое объективно, как мировой факт, является трагедией, не имеющей своего разрешения, субъективно, как внутреннее переживание, неизбежно выражается аскезой. Аскетизм и трагизм, неразрывно связанные между собою, имеют одно общее основание, связываются в одном основном учении христианства – в признании реальной силы не только добра, но и зла, в основном дуализме мирового бытия, в неразрешимом диссонансе, в мировой музыке. Отсюда трагедия, отсюда аскетизм, отсюда относительный пессимизм»⁴⁴.

Относительный, но не абсолютный; религиозное сознание не может быть ограничено признанием мировой безысходности и согласием с нею. Напротив, само осознание трагизма усиливает стремление к преображению мира, к его «софиению»⁴⁵. В христианской доктрине находят единство посылки теории прогресса и трагедийное понимание мировой истории. «Трагедии, трагического отношения к миру и жизни нельзя устранить из религии креста, которая только и знает разрешение мировой трагедии»⁴⁶. Как возможно это единство?

«Если рассматривать развитие трагедии от первого до последнего акта, то в ней, несомненно, есть свой прогресс, не эвдемонистический, свойственный мещанской комедии..., но прогресс в созревании трагического, в результате которого добрые или злые, но первоначальные, преодолевающие силы сталкиваются в окончательной борьбе, во всей своей непримиримости. Прогресс трагедии предполагает усиление и укрепление добра, но и параллельное укрепление зла. Он двусторонен и антиномичен, но, во всяком случае, он предполагает рост сознательности и связанное с ним развитие действия».

Участниками трагедии выступают и отдельный человек, и человечество как целое. В каждом из них преломляется и отражается трагедия другого. Индивидуальное сознание, воля, ум включены в универсальное сознание, всеобщую волю, всеединый разум. Всеми силами философ-богослов противится разъединению человечества, распаду его на атомы, столкновение которых приводит к случайным и парадоксальным комбинациям, не обладающим общим смыслом и потому неминуемо распадающимся. Антиномизм бытия – не препятствие, а условие духовного вызревания человечества, сочетающего в себе интеллектуальную смелость с нравственной силой.

Поэтому София трагична. Она бесстрашно встречает антиномии бытия, поскольку помнит свое божественное происхождение, поскольку ее

⁴⁴ Там же. С. 222-223.

⁴⁵ Слово Булгакова; см. его «Софиологию смерти» (Булгаков С. Н. Тихие думы, с. 305).

⁴⁶ Булгаков С. Н. Без плана. Цит. соч. С. 222.

существо соединяет в себе Истину с Добром и Красотой. Не будучи в состоянии разрешить эти антиномии, она знает, что путь деятельного разума не должен уклоняться от них; такова его ноша, его крест, а силу и терпение нести его дает только вера. «Ограниченность и самодовольство философской мысли, которой чуждо всякое сознание трагедии и, более того, присуща уверенность в разрешении и логической разрешимости всех вопросов привело, как мы знаем, философию к самосознанию, что философия выше религии, есть правда о религии и разъяснение ее. В действительности дело обстоит как раз наоборот: философия исходит и возвращается к религии, именно к религиозному мифу и догмату, и он, а не сама мысль, определяет ее проблему и исход»⁴⁷.

Возвращенная к религии философия должна слиться с богословием, составить с ней одно целое. И это целое – софиология – будет пронизано антиномизмом и трагизмом. Трагедия, обнаруживаемая прежде всего в нравственной сфере, захватывает разум, ставит его перед антиномиями и не позволяет отвернуться или утилизировать их для логической реконструкции Универсума. Булгаков подчеркивает, что через антиномии в софиологию входит трагизм самого бытия; в этом смысле трагизм есть условие постижения мира и Бога верующим разумом. Трагедия мира причина и внутреннее содержание «трагедии философии».

Этот трагизм охватывает собой культуру. Ее универсалии не только антиномичны, но вступают в противоречие друг с другом. Истина противопоставляется вере, индивидуальная свобода – нравственности, смысл индивидуальной жизни – смыслу человеческой истории. Да это уже и не культурные универсалии (ибо таковыми они могут быть только совместно, образуя систематическую целостность), но совокупность правил, до поры обеспечивающих относительно стабильное сосуществование людей, наций, государств. Эти правила – условия цивилизации, которая есть не что иное, как «приспособление к условиям природной жизни», тогда как «культура – творческое отношение человека к миру и к самому себе, когда человек на свой труд в мире налагает печать своего духа»⁴⁸. Если дух «софиен», он не может не находиться в постоянном трагическом напряжении, которое и есть условие, без которого нет культуры.

Но такой «софийности» культура не выносит. На заоблачной высоте трагизма трудно дышать человеку – не хватает воздуха. И он раз за разом падает в привычные низины, где чувство трагедии притуплено повседневными заботами. Не выдерживает этого и философия, ее обращение к вере остается спорадическим порывом, после которого она чаще всего возвращается в сферу «ограниченной и самодовольной мысли». К той самой, опошленной и уплощенной Софии, которую с таким отчаянием узрел в конце своей жизни Соловьев. А это значит, что

⁴⁷ Булгаков С. Н. Трагедия философии. Цит. соч. С. 387, 388.

⁴⁸ Булгаков С. Н. Догматическое обоснование культуры // Булгаков С. Н. Сочинения в 2х томах, т. 2. М., 1993. С. 638.

«софиение» мира культуры есть процесс, не вмещаемый в историю. Сама история увенчивается эсхатологией. И так же, как В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков в конце жизни акцентировал идею о грядущей всемирно-исторической катастрофе и мировом пожаре – последнем акте мировой трагедии. В своих последних богословских трудах он писал, что зло неистребимо, покуда сохраняется отдельность творения от Творца, покуда длится историческое время. «Основа зла в самом характере тварности, как соединения свободного самоопределения и природной данности»⁴⁹, а значит, природа и свобода человека неразрывны со злом⁵⁰.

София после софиологии

Мы рассмотрели взгляды трех русских софиологов⁵¹. Не богословские различия между ними занимают нас здесь, но некая общность итогов, к которым приводит их философское развитие. София вошла в метафизические, историософские и культурологические рассуждения с тем, чтобы разрешить важнейшие контroversы, понимаемые как причины глобального культурного кризиса. Контroversы были не разрешены, но перемещены вовнутрь этого образа. София в текстах софиологов двоятся: София Божественная, всматриваясь в лик Софии тварной, не узнает себя, лицо Софии тварной искажается гримасой страдания, которую, впрочем, сменяет самодовольная ухмылка. Софиинность культуры – еще один раздваивающийся мыслеобраз: конструкт всеединства под знаком Нравственного и Благого Разума – призрак, тающий в заоблачной вышине абстракций; конструкту «рационального мироустройства и миропонимания» уже нет никакого дела до Божественного первообраза.

Перемещенное противоречие не исчезает, оно только меняет свое содержание. Вопреки мечтаниям С. Н. Булгакова, современная философия не «возвышается» до богословия, но напротив, гордится своей «секулярной» автономностью. Хорошим тоном считается рассмотрение идей русских софиологов как безнадежных, устаревших еще в момент своего появления и развития, ретроградных и алармистских попыток русской философии обрести собственное лицо.

Сами эти идеи все больше выглядят как любопытные, даже поучительные, экспонаты культурологической кунсткамеры, как вспомогательный материал для реконструкции истории российской

⁴⁹ Булгаков С. Н. Невеста Агнца. Париж, 1945. С.168.

⁵⁰ «Возможно, он <Булгаков> даже слишком категоричен тут, утверждая полную неизбежность неудачи, крушения истории в эмпирическом плане и настаивая на предрешенности именно катастрофического, а не «благополучного» конца истории. Но диво ли это? О. Сергей всегда был необычайно чуток к своему времени, и эсхатологическая тема возникала у него поистине в эсхатологические времена: «Свет Невечерний» писался во время первой мировой войны, а «Невеста Агнца» во время второй...» (Хоружий С. С. София. Космос. Материя: устои философской мысли отца Сергея Булгакова // Вопросы философии, 1989, № 12. С. 86).

⁵¹ Разумеется, русская софиология не сводится к ним, и для полноты следовало бы проанализировать также идеи С. Н. Трубецкого, Л. П. Карсавина, С. М. Соловьева, русских символистов первой половины XX века. Но я не пишу историко-философский очерк.

культуры в контексте культуры мировой. Религиозная метафизика занимает по преимуществу историков философии и культурологии. Их исследования используются для того, чтобы передать эстафету софиологии современным гносеологическим или культурологическим студиям, где наработанные в религиозно-философском дискурсе понятия или смыслообразы получают иной, лишенный религиозной компоненты, смысл.

Например, за принципом «софийности» признается функция онтолого-гносеологического обоснования процессов познания⁵². Это представляют как «рост идеи», продолжающийся и после того, как ее корни извлечены из питавшей их ранее религиозно-философской и пересажены в новую почву, образованную рефлексиями современной гносеологии. Но прежняя София в новом употреблении предстает всего лишь как «идея цельного знания, в которой различные виды знаний предстают взаимодействующими в режиме дополнения»⁵³. Что же это за виды? К ним относят помимо знания, выраженного в системах понятий (например, научного или технического знания), знание на уровне «ощущений и волнений, стремлений и хотений», неявное «личностное» знание, архетипические интуиции (в том числе интуиция самой Софии), знание, получаемое благодаря таким познавательным способностям, которые «традиционно связаны с женским началом (эмоциональность, телесность, чувственность и прочее)», знание художественного образа, мифа, религиозное знание и т. п. Такое расширение «софийности» «создает условия для смягчения логоцентрических тенденций в познании, в науке, в понимании рациональности»⁵⁴.

Зачем же нужно смягчать «логоцентрические тенденции»? В чем усматривается их вред или опасность? По-видимому в том, что безудержная рационализация обедняет мир, в котором мы живем, лишает его чувственной, волнующей душу красоты, превращает знания в гипертрофированную грудку информации, от которой реальная жизнь человека бесконечно далека. А должно быть совсем иначе: «каждый акт внимания к миру, независимо от того, будет ли он выражен на языке жеста, художественного образа, Откровения или научной теории, является по-своему незаменимым для постижения и понимания мира и восходит так или иначе к основанию, объединяющему собой потенциал личности, все формы познавательной деятельности, служащему виртуальным источником творческой активности и гносеологической эффективности, стимулом разнообразия внешних проявлений»⁵⁵. Когда же этого нет, мир становится чужим и даже враждебным человеку.

Это возвращает к высказываниям Э. Гуссерля о кризисе европейской

⁵² Кудряшова Т. Б. Современная теория познания в софиологическом контексте // Соловьевские исследования. Периодический сборник научных трудов. Выпуск 14. Иваново. 2007. С. 65.

⁵³ Там же. С. 66.

⁵⁴ Там же. С. 67-68.

⁵⁵ Там же. С. 69.

культуры, наступившем, как считал мыслитель, из-за «порчи» европейского рационализма, заболевшего тяжелыми недугами «объективизма» и «натурализма». Осложнениями этих недугов являются скептицизм и крайний субъективизм, разрушающие систему универсалий этой культуры, составляющих горизонт человеческих ориентаций в мире. Все это порождает неверие в возможность общих (общечеловеческих) ответов на смысложизненные вопросы, ибо сформулированные на языке «логоцентрического» мышления они выглядят так, будто задаются не человеком, а неким посторонним для человеческого мира существом. Гуссерль как бы перекликается с софиологией, когда пишет: «Поскольку вера в абсолютный разум, придающий смысл миру, рухнула, постольку рухнула и вера в смысл истории, в смысл человечества, его свободу, понимаемую как возможность человека обрести разумный смысл своего индивидуального и общечеловеческого бытия»⁵⁶. По сути, он ставит задачу, если сформулировать ее в терминах софиологии: как спасти от крушения веру в благотворность земной, тварной Софии в условиях, когда веры в Софию Божественную уже нет?

Рецепты спасения рационализма, предложенные Гуссерлем, общеизвестны. Хорошо известно и то, что они не стали панацеей, но, вопреки замыслам основателя феноменологии, дали начало многим современным антирационалистическим философским течениям. Можно судить и рядить о превратностях судеб философских идей, то ли сокрушаясь, то ли торжествуя по этому поводу. Но это забавы ума, которые все же стоит отложить, ввиду серьезности проблемы: возможно ли в принципе сохранение рациональности среди ценностей (универсалий) культуры, в которой угасает или меняет свой смысл ценность веры?

Вопрос не праздный. Чтобы увидеть его актуальность, достаточно даже беглого взгляда на современную культурную ситуацию Европы. Конечно, она во многом неясна, противоречия очевидны. Но диагноз «обезбоженности мира», поставленный тогда, когда культурный катаклизм говорил сам за себя, еще никем и ничем не опровергнут. Как показывают исследования социологов, внешне религиозное поведение людей вовсе не означает наличие религиозной веры. В середине прошлого века Д. Бонхоффер говорил, что люди могут следовать религиозной морали, не будучи воцерковленными, то есть, не участвуя в культовых, обрядных формах, хранить в душе смысл вероучения. Сегодняшняя ситуация вывернута наизнанку: люди в той или иной мере выполняют требования культа, не имея веры или будучи суеверными⁵⁷. Сказать прямо, в

⁵⁶ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 58.

⁵⁷ Например, в России на рубеже XX и XXI веков возник феномен «проправославного консенсуса», суть которого в том, что подавляющее большинство населения рассматривает православие как дополнительный символ новой русской идентичности, проще говоря, люди понимают свою православность как признак «своих», отличающий от «чужих», что безусловно противоречит самому духу христианства. См.: Каарияйнен К., Фурман Д. Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии, 1997, № 6; их же: Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий //

современной культуре София Божественная мало кого интересует всерьез (с нею не связывают личные смысложизненные интересы). Что же до светской рациональности, она чаще проявляет себя в прагматизме. В пользу последнего говорят не только «факты» социального прогресса (сквозь пелену которых можно и не узреть угроз, этим же прогрессом и вызванных), но главное – более или менее успешный опыт балансирования над катастрофами. По сравнению с этой актуальностью, религиозные искания оттеснены на периферию духовной жизни.

Антиномизм софиологии бессилён против постмодернистской иронии по поводу всяческих «измов», а размышления о «всеединстве», пронизанные им, почти забыты, сменившись заботами о налаживании локальных «рациональных коммуникаций» и поддержании бытовой солидарности, когда того требуют житейские обстоятельства. Более того, с этими заботами обращаются именно к земной, «посюсторонней» мудрости, которую по-разному наряжают: то в ученые мантии, то в партикулярные платья житейской целесообразности.

С.Н. Кургинян как-то обронил фразу: «Секуляризация и сакрализация – это ритмический процесс, и мы сейчас – в конце этой секуляризационной волны. Мы в эпохе, когда сакральное становится предметом дня»⁵⁸. Не знаю, какими аргументами мог бы подтвердить свое мнение ученый; во всяком случае, спустя пятнадцать лет после этой фразы волна секуляризации ничуть не ослабла, если брать во внимание феномены современной европейской – христианской по генезису – культуры. Этому нисколько не противоречит тот факт, что на религиозной почве происходят и ожесточаются конфликты, втягивающие в себя народы и государства. Если взглянуть в суть этих конфликтов, нетрудно заметить, что их религиозная внешность чаще всего таит за собой интересы и страсти, к религии никакого существенного касательства не имеющие. Даже апокалипсические ожидания, подогреваемые очередными экономическими, экологическими или политическими провалами, своими словесными оболочками еще как-то перекликаются с евангельскими прозрениями, но внутри себя имеют лишь истерический алармизм или показной пессимизм, когда о близком конце света говорят, расслабившись после сытного обеда.

Время софиологии миновало, но проблемы, ради решения которых она развивалась русскими религиозными мыслителями, остались. Они сегодня не менее, а то и более остры, чем столетие назад.

Общественные науки и современность. 2007. № 1. С. 103-119, № 2. С. 78-95.

⁵⁸ Ценности американизма и российский выбор. «Круглый стол» клуба «Свободное слово» // Знание – сила, 1993, № 5. С. 82.

ЛЕКЦИЯ-ДИСКУССИЯ «ФИЛОСОФИЯ РУССКОГО МАРКСИЗМА В XX СТОЛЕТИИ. ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ И СМЫСЛА ЖИЗНИ В МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ Э.В. ИЛЬЕНКОВА»¹

Векторы и контуры общества знаний²

В течение тысячелетий человечество приобретало и накапливало разнообразные знания. Однако никогда прежде знания и поставщики знаний, ученые, не играли решающей роли в управлении обществом. Интеллектуалы предпочитали вести уединенный образ жизни, довольствуясь мечтами о том, чтобы «властители мира сего прониклись духом и силой философии»³, и наблюдая со стороны историческую драму своего времени. Заглавные же роли в этой драме доставались политикам и полководцам, этим героям-любовникам госпожи Истории.

Впрочем, иной раз написанные философами книги влияли на жизнь и умы людей сильнее, чем политические реформы или военные кампании. Швейцарец Руссо считается духовным отцом Великой Французской революции, хотя не дожил до ее начала одиннадцать лет. Учение Маркса во многом определяло политические реалии в XX веке. Не один видный политик прилежно штудировал философскую литературу, сживая в сибирской ссылке или в эмиграции, на родине Руссо.

И все-таки знание прежде во все времена выступало как служебный, подчиненный элемент человеческой деятельности. По-настоящему ею правили материальные потребности людей. Да и качество имевшихся в распоряжении человечества знаний не позволяло эффективно управлять общественными делами.

В наше время знания впервые в истории стали определять вектор течения общественной жизни, что дает основание говорить о формировании «общества знаний». Знание – тот «ген», из которого разовьются не только новые могущественные технологии «очеловечения» природы, но и новые формы отношений между людьми. Уже сейчас, на наших глазах знания радикально меняют и образ жизни людей, и структуру человеческого общества.

Социологи, стремясь понять, куда течет река истории, прибегают к разного рода экстраполяциям и экспертным методикам. Точность прогноза в подобных случаях обратно пропорциональна длительности исторического периода, на который он делается. Мы поступим иначе – посмотрим, как устроен «ген» знания, каков он «в себе и для себя», и таким образом выясним, каковы окажутся последствия столь масштабной экспансии

¹ См. приложение. Статьи Ильенкова Э.В.

² Майданский А.Д. Векторы и контуры общества знаний // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств, 2005, № 2, с. 4-12

³ Платон. Государство, V, 473d.

знаний.

1. Что такое знание

Для начала короткий экскурс в философию, поскольку знание – это ее родной предмет. Со времен Пифагора и Платона философия была знанием о знании. Греческие философы провели очень важное различие между знанием (*episteme*) и мнением (*doxa*). Мнение проистекает из действия чувств, описываемого словом. Мнение – это информация о том, что существует. Знание же есть мысль о том, как и почему данная вещь существует. Мнение показывает наружность вещи, в то время как знание схватывает законы и причины ее бытия.

Например, суждение «Луна – круглая и желтая», каким бы правильным оно ни казалось, выражает всего лишь мнение. А вот суждение «Луна движется по параболе» уже содержит в себе знание, некую, пусть пока еще поверхностную, мысль о законе движения луны.

«Знание» часто смешивают с «информацией». Между тем это далеко не одно и то же. Знание есть особая, идеальная форма представления информации в человеческой деятельности. Информация как таковая материальна, это понятие описывает количественную сторону всякого физического взаимодействия, обмена веществ в природе. Элементарной единицей информации является, как известно, бит.

Знание состоит не из битов, а из идей. Впрочем, всякая идея непременно воплощается в чем-либо материальном – будь то цифры, слова, нейродинамические процессы в коре головного мозга, дома, машины, да просто любая вещь, появившаяся на свет благодаря знаниям, созданная с умом.

Вот почему правильнее вести речь не об «информационном обществе» – хотя этот термин стал уже почти общепринятым, – а об «обществе знаний». Верно, что количество полезной информации в современном мире стремительно растет (количество избыточной и вредной информации, между прочим, увеличивается едва ли не быстрее), однако суть дела в другом – в том, что человек все лучше умеет понимать и распоряжаться получаемой информацией, т.е. превращать информацию в знания.

II. Техника и общество

Нагляднее всего могущество знания выступает, когда человек имеет дело с техникой. Последние два-три столетия протекали под знаком необычайно интенсивного совершенствования техники. С ее помощью человек до неузнаваемости преобразил и природный мир, и себя, свое общество.

В XX веке философы – Хосе Ортега-и-Гассет, Льюис Мэмфорд, Мартин Хайдеггер и другие – заговорили об отчуждении техники от человека: о той огромной и загадочной власти, которую техника приобрела над ее творцом, об опасности, которую несет с собой техническая экспансия для окружающей среды, и об угрозе самому существованию человечества.

Слово «техника» происходит от очень многозначного греческого *techné* (умение, искусство, профессия, хитрость, средство, прием) и унаследовало от него двойное значение. Это, во-первых, всевозможные средства, инструменты человеческой деятельности и, во-вторых, приемы и схемы этой деятельности (техника письма, ремесла, удара и т.д.). Эти два значения слова «техника» родственны, так как созданный человеком инструмент всегда есть не что иное, как «застывшая», воплотившаяся в природном материале схема человеческой деятельности.

К категории техники относятся любые устойчивые, повторяемые приемы деятельности, не «записанные» природой в структуре органического тела человека. Техника – непременно нечто искусственное, а не естественное, не данное от природы. Например, говорить о технике дыхания или ходьбы имеет смысл только при условии, что человек искусственно изменил схему этой деятельности.

История человечества знала несколько великих технологических революций, каждая из которых не только кардинально расширяла круг творческих возможностей человека и сразу на порядок увеличивала его материальное благосостояние, но вместе с тем изменяла структуру общества, создавая новые общественные классы и новые формы отношений собственности. Честь этого открытия принадлежит Марксу. «Ручная мельница дает нам общество с сюзереном во главе, паровая мельница – общество с промышленным капиталистом», – писал он в книге «Нищета философии»⁴.

В книге «Посткапиталистическое общество» Питер Дракер приводит другие исторические примеры: «В период с 700 по 1100 год под влиянием развития техники в Европе также появились два новых класса – феодальные рыцари и городские ремесленники. Рыцари возникли благодаря изобретению стремени, появившемуся в Средней Азии около 700 года; ремесленники – благодаря усовершенствованию водяного колеса и ветряной мельницы и их превращению в настоящие машины, которые впервые в истории человечества приводились в движение природными силами воды и ветра, без использования мускульной силы человека.

...Без стремени наездник с копьем, мечом или тяжелым луком в руке тут же упал бы с коня согласно третьему закону Ньютона. На протяжении нескольких веков рыцарь оставался непобедимой «боевой машиной». Но этой машине требовалась поддержка «военно-аграрного комплекса», представлявшего собой совершенно новое явление в истории. У немцев вплоть до XX века дворянское имение называлось *Rittergut*, т.е. дословно «рыцарское поместье», которое имело свой правовой статус, было наделено экономическими и политическими привилегиями и состояло не менее чем из пятидесяти крестьянских дворов или около двухсот душ крестьян, производивших продукты питания для «боевой машины» – самого рыцаря, его оруженосца, трех коней и дюжины конюхов и слуг. Иначе говоря,

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 2-е изд., т. 4, с. 133.

стремя привело к возникновению феодализма»⁵.

Всякая техническая новация, изобретение, словно семя растения, стремится дать росток каких-либо особых общественных отношений. Однако для того, чтобы таящийся в нем социальный потенциал мог реализоваться практически, необходим благоприятный культурно-исторический климат. Точно так же обстоит дело и с семенем – оно прорастает лишь в подходящих климатических условиях и на пригодной для него почве.

Так, в неевропейских странах стремя не оказало столь же значимого воздействия на отношения человека к человеку. В средневековом Китае великие технические изобретения – книгопечатание, порох, компас, очки, техника железного литья и т.д. – так и не смогли сколь-нибудь серьезно повлиять на существующую социальную структуру или форму собственности.

Однако существует один, особый вид техники, который непосредственно вплетен в ткань общественных отношений и потому с момента своего появления на свет, вне зависимости от обстоятельств оказывает революционное воздействие на общество. Это – социотехника. К категории социотехники относятся разнообразные инструменты и технологии, посредством которых человек действует уже не на окружающую природную среду, а непосредственно на другого человека. Государство, церковь, армия, рынок – всё это суть различные виды социотехники, это настоящие «мегамшины», как именовал их Л. Мэмфорд. «Винтиками» мегамашин являются сами люди. Каждая из них при своем возникновении произвела когда-то великую социальную революцию, следы которых, увы, занесены песками тысячелетий.

Во второй половине XX века начался очередной виток технологической революции, основанный на использовании электронно-вычислительных машин и информационных технологий. В экономически развитых странах мира идет интенсивный процесс интеллектуализации экономики.

В обществе стремительно возрастает доля работников умственного труда, интеллектуалов. Это люди, которые непосредственно создают не материальные ценности, а знания. Материал, с которым они работают, не металл, не дерево и не пластмасса, это – информация. Они преобразуют информацию в мысль, в знания. В каком-то смысле умственный труд напоминает работу золотоискателя, просеивающего и плавящего тонны руды или песка, чтобы в итоге получить сравнительно небольшое количество чистого золота.

Не менее важно, что увеличивается интеллектуальное содержание практически всех видов труда. Современный промышленный рабочий или фермер, не говоря уже о медиках и работниках сферы услуг, знает много больше, чем их коллеги полвека тому назад. А механическая и монотонная

⁵ Цит. по кн.: Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. Москва: Academia, 1999, с. 74.

деятельность чем дальше, тем больше становится уделом компьютеров и управляемых ими роботов.

Этот процесс интеллектуализации экономики – и далее, по индукции, всех сфер общественной жизни – представляет собой ближайший реальный способ преодоления отчуждения.

Знание – та единственная нить, которая «сшивает» разорванную надвое ткань человеческого бытия. Ведь что такое, в сущности, отчуждение? Это власть продуктов и средств человеческой деятельности над человеческой личностью и ее живой деятельностью. Когда поведение людей управляется созданной ими же техникой – не только техникой в прямом смысле слова, но и государством, рынком и им подобным и социальными машинами.

Власть этих творений ума и рук человеческих над живыми людьми, а значит и глубина отчуждения, обратно пропорциональна величине нашего знания об их природе, устройстве и законах развития.

Для тех, кто ничего не ведает о том, почему светит лампа или горит огонь в газовой плите, эти простые предметы современного быта представляют смертельную угрозу. Они приносят пользу, но остаются при этом чуждыми. Это, так сказать, бытовое отчуждение: лишенный знаний индивид чувствует себя со всех сторон окруженным «микрофранкенштейнами»⁶ цивилизации, в которых таятся неведомые ему силы, могущественные и пугающие. В отношении же к мегамашинам, таким, как государство или рынок, эффект отчуждения возрастает на порядок.

Напротив, чем лучше я разбираюсь в технике, понимаю принципы ее работы, тем больше моя власть над нею и тем свободнее становится мое бытие в мире техники. Отчуждение преодолевается знанием. То же самое остается вполне справедливым в глобальном масштабе, когда речь идет о взаимоотношениях человечества и созданной им техники, как механической, так и социальной. Отчуждение слабеет и исчезает по мере усвоения каждым индивидом знаний, которые воплощены в созданных трудом всего человечества вещах и общественных институтах, в технике.

III. Знания как товар

Американский историк Генри Адамс в книге «Применение правила периодичности к истории» (1900) впервые математически описал процесс роста человеческих знаний – с помощью экспоненциальной кривой. Эта кривая роста выражает ускорение удваивающимися за какой-либо постоянный промежуток времени темпами. Знания о мире меняются теперь так быстро, что дети следующих поколений не смогут уже, как прежде, полагаться на интеллектуальный опыт отцов и дедов, утверждал Адамс. Им придется готовить себя к встрече с неизвестным будущим и учиться жить в

⁶ Персонаж романа английской писательницы Мэри Шелли «Франкенштейн, или Современный Прометей» (1818), искусственно созданный монстр, старавшийся делать добро, а в итоге убивший своего творца.

обществе радикально ином по сравнению с тем, в котором жили их предки.

В таких условиях резко возрастает ценность новых, точных знаний. Явственнее всего это демонстрирует ситуация в экономике. На первый план здесь выходят организации нового типа – «интеллектуальные компании», такие как Microsoft и Oracle. Они предлагают то, в чем люди нуждаются теперь больше всего – знания и технологии получения новых знаний.

У интеллектуальных компаний мало осязаемого имущества: доля материальных активов, которыми они располагают, очень невелика в сравнении с их рыночной стоимостью. Материальные активы практически отсутствуют у многих крупнейших страховых и финансовых компаний, таких как Visa International. Однако и в финансовой структуре промышленных компаний, мировых лидеров, доля материальных активов в последние два десятилетия заметно снизилась, а рыночная стоимость, напротив, существенно возросла.

Как стало возможным такое положение вещей?

Первым делом ясно, что быстро увеличивающаяся «имматериальная» компонента рыночной стоимости компаний создается человеческим разумом. Ее содержанием являются не какие-то физические, осязаемые вещи, а лишённые плоти мысли – знания и умения ее работников. Знания все больше завладевают экономикой, подчиняют себе экономику, а вслед за ней, в перспективе, и все остальные стороны общественной жизни.

Товарные свойства знаний и идей, этих простых конкретных форм бытия знания, крайне необычны. Знание обладает вечным и неотчуждаемым характером: передавая свои знания другому лицу, я их не теряю. Если я пользуюсь каким-то материальным предметом, он изнашивается и в итоге разрушается. То же самое, только не так скоро, случается с этим предметом, даже когда им никто не пользуется. Такова печальная участь всего материального. Мысль, идея не разрушается, сколько бы времени ни прошло. Знания не убывают и не приходят в негодность, когда ими пользуются. Напротив, чем чаще идея находит себе употребление и воплощается в реальных делах, тем она делается полезнее, яснее и совершеннее. Она, как катящийся снежный ком, обрастает новыми идеями, при этом не исчезая сама, а лишь погружаясь в основание «кома» человеческих знаний.

Взять, к примеру, известную всем теорему Пифагора. Ее теоретическое значение за истекшие столетия многократно возросло – ведь с ее помощью доказано множество других теорем, о которых Пифагор и понятия не имел. Стало быть, теперь открытая им теорема стала намного полезнее, да и смысл ее понят лучше, и доказательств больше.

Полезность, или, говоря языком классической политэкономии, «потребительная стоимость» идеи неограниченно возрастает в результате ее потребления. Потребление идей не только не утоляет, не погашает потребность в знаниях, но развивает ее, усиливает еще больше. Чем больше знаний в голове человека, тем обычно сильнее его тяга к новым знаниям.

Потребительная стоимость характеризует качество товара, а вот

количество труда, необходимого для его создания в обычных условиях, образует «меновую стоимость» (или просто стоимость) товара.

Какова же стоимость знаний? Какое количество труда человеку необходимо затратить для производства одной обыкновенной, среднестатистической идеи? Можно ли вообще, хотя бы приблизительно, измерить процесс создания идеи в единицах рабочего времени? Нет, нельзя! Еще старик Платон доказал, что идеи не подвластны времени, они существуют вне времени и пространства. В известном смысле идеи вечны. Это положение стоило бы назвать «теоремой Платона».

Стало быть, знания как таковые не имеют стоимости. Стоимостью обладают только материальные вещи, в которых человек запечатлевает свои знания в процессе труда.

Экономическая справедливость теоремы Платона стала ясна лишь в конце XX века, когда на Западе начались интенсивные исследования феномена интеллектуального капитала.

«Интеллектуальный капитал – это корни компании», – утверждали признанные пионеры его изучения Лейф Эдвинссон и Майкл Мэлоун. Они выделили две его составляющие: «человеческий» и «структурный» капитал. К человеческому капиталу относятся знания, творческий потенциал и моральные ценности работников компании; структурный капитал включает в себя техническое обеспечение, организационную структуру компании, патенты и торговые марки, а также отношения с ее клиентами.

Проблема, однако в том, как оценить эти нематериальные, неосязаемые активы компании. Классические методы вычисления стоимости в данном случае не работают. «Неосязаемые активы сводят бухгалтеров с ума... К несчастью для бухгалтеров, с годами значение неосязаемых активов неуклонно возрастает... В конце двадцатого века можно говорить о том, что неосязаемые активы одержали победу»⁷.

В свое время Маркс определил капитал как «самовозрастающую стоимость», или стоимость, увеличивающую себя посредством труда, создающего прибавочную стоимость. Но вот интеллектуальный капитал стоимостью не является. В финансовых отчетах он, как правило, фигурирует в разделе пассивов, т.е. убытков компании. Ибо физически он не существует, нети методов точной оценки его размеров.

Причем если структурный капитал, по крайней мере юридически, считается собственностью компании, его можно продать или купить, то человеческий капитал не может быть собственностью компании. Он является неотчуждаемой собственностью ее работников. Инвестиции в чужую собственность – это, разумеется, чистой воды пассив. Который, вместе с тем, является главным активом и источником прибыли компаний-флагманов мировой экономики.

Самая же интересная для нас особенность интеллектуального капитала заключается в том, что это не только экономическое явление.

⁷ Цит. по кн.: Новая постиндустриальная волна на Западе, с. 440.

Любое учреждение в обществе, вплоть до принципиально некоммерческих организаций, и даже отдельные лица, тоже располагают «неосязаемыми активами», как «человеческим», так и «структурным» капиталом. В этом смысле все люди – «капиталисты».

В современном обществе знание превратилось в главный ресурс человеческой деятельности практически во всех ее сферах. Просто в экономике это заметнее всего. «Имматериальная экономика»⁸ все больше теснит экономику «осязаемую» и «реальную». Страны, которые по инерции или вследствие разных исторических обстоятельств продолжают жить за счет эксплуатации своих природных ресурсов, рабочей силы пролетариев и классического, «материального» капитала, обречены историей на экономическое, и вообще социальное, отставание.

IV. Интеллект разрушает рынок

Согласно классическим представлениям, рыночная экономика покоится на трех китах. Это частная собственность, закон стоимости и принцип соответствия спроса и предложения. Посмотрим, как сказывается на них экспансия знания.

Частная собственность – может ли она простираться на знания? Человек или компания может единолично владеть идеей, не сообщая о ней посторонним. Хранить ее в тайне и пользоваться как своим персональным «ноу-хау». Однако такое тайное владение не есть собственность. Абсурдно ведь считать, скажем, гнездо, которым владеет ворона, ее «частной собственностью». Собственность и владение – это две разные категории. Собственность есть общественное отношение и категория права. Это легитимное владение, признаваемое обществом право открыто владеть и пользоваться чем-либо. Другими словами, чтобы мое отношение к данной идее стало отношением собственности, я должен сообщить обществу о наличии у меня знания, некой идеи.

Ясно, что как только моя идея станет известна обществу, она немедленно превратится в коллективную собственность всех, кто о ней знает. За автором идеи, в лучшем случае, сохранится признаваемый обществом приоритет. Таким образом, частная собственность на идеи невозможна в принципе. Общество может воспретить людям пользоваться чужими вещами, но не знаниями.

Если знание вообще можно рассматривать как «капитал», то, во всяком случае, этот капитал принадлежит всему человечеству. Какие-то отдельные идеи могут быть присвоены частным лицом, компанией или государством, но лишь на время, по истечении которого они все равно обречены перейти в коллективную собственность людей.

Вообще, коллективная собственность несравненно лучше отвечает природе умственного труда, нежели собственность частная. Маркс называл

⁸ «Имматериальная экономика» (l'économie de l'immatériel), выражение, послужившее заглавием для известной книги Шарля Гольдфингера.

умственный труд «всеобщим трудом», имея в виду, что абсолютно в любом мыслительном процессе используются знания, добытые прежними поколениями людей. Умственный труд остается, по сути своей, общественным, коллективным и тогда, когда человек трудится в полном одиночестве.

Математику, который, уединившись от мира, работает над доказательством теоремы, помогают Архимед и Декарт, Гаусс и Кантор, у которых он заимствует примеры, методы и приемы математического мышления. Великие умы прошлого, благодаря книгам, являются его современниками и собеседниками. В этом идеальном аспекте, индивидуальный труд ученого оказывается трудом коллективным.

«Что такое я сам? – вопрошал себя Гёте. – Что я сделал? Я собрал и использовал все, что я видел, слышал, наблюдал. Мои сочинения вскормлены тысячами разных индивидов, невеждами и мудрецами, умными и глупцами... Я часто снимал жатву, посеянную другими, мой труд – труд коллективного существа, и носит он имя Гёте»⁹.

Таким образом, если верно, что отношения собственности должны соответствовать характеру труда, то в обществе знаний на смену частной собственности придет собственность непосредственно общественная, коллективная. Именно такая форма собственности адекватно отвечала бы всеобщему характеру умственного труда.

Собственность коллективную, или непосредственно общественную, не стоит смешивать с собственностью государственной, или, как предпочитали называть ее в недалеком прошлом, «общенародной». Государственная собственность есть не что иное, как разновидность собственности частной. Безличный характер этой формы собственности делает ее формально похожей на коллективную собственность. Однако, на деле, у государственных институтов и у лиц, управляющих ими от имени всех остальных граждан, имеются свои частные интересы, которые сплошь и рядом противоречат интересам общества в целом. Эта простая истина была вполне ясна философам еще со времен Сократа.

Закон стоимости требует, чтобы товары обменивались в соответствии с количеством труда, т.е. пропорционально времени, которое работник обычно затрачивает для их производства. Мы уже видели, что идеи безразличны к определениям времени: они существуют вне времени и пространства, поэтому закон стоимости не может регулировать обмен идеями.

Чужие идеи люди во все времена присваивали совершенно безвозмездно, не обращая ровно никакого внимания на время, затраченное для открытия этих идей Буддой или Спинозой, лордом Байроном или Сальвадором Дали. Никому и в голову не приходит вспоминать при этом о законе эквивалентного обмена, равными стоимостями. Напротив, в большинстве стран мира государство предлагает своим гражданам знания

⁹ Гете И.В. Избранные философские произведения. Москва, 1964, с. 377.

даром, финансируя их образование. То же самое, каждый по-своему, делают практически все общественные институты: современное общество стремится навязать знания, по возможности, самым широким массам людей.

Речь может идти лишь о стоимости предоставления качественных знаний – тут действует, и достаточно эффективно, рынок образовательных услуг, – но не о стоимости знаний как таковых.

Принцип соответствия спроса и предложения применительно к знаниям тоже отказывается работать. Предложение знаний в несчетное число раз превышает спрос, и с каждым годом эта диспропорция возрастает на целый порядок.

Нельзя, опять-таки, забывать о «ноу-хау», патентах и тому подобных вещах – сегодня предложение и спрос на них в западных странах находятся в относительном равновесии. Но какова их доля в общем массиве знаний, имеющихся в распоряжении человечества? Она пренебрежимо мала, просто-таки ничтожна. Недоступны, главным образом, некоторые прикладные знания, да и те останутся недоступными самое большее несколько десятилетий.

Сокровищница человеческого разума распахнута для всех и каждого: «Всё, что было когда-либо великого и мудрого и благородного среди людей, – те благодетели рода человеческого, имена которых я читаю в анналах мировой истории, и многие из тех, имена которых утрачены, но их заслуги остались, – все они работали для меня: я пожинаю плоды их трудов...», – восклицал Фихте¹⁰.

Современному человеку может не хватать хлеба или лекарств, но не знаний – они рассыпаны вокруг в изобилии, можно сказать, валяются под ногами. Другое дело, что далеко не у каждого покамест высоко развита потребность в знаниях.

Рыночная экономика, как мы видим, не лучшим образом приспособлена для производства и обмена знаниями. Вторгаясь на рынок, знания разрушают сами его основания и устоявшуюся в течение столетий структуру.

Пока что доля интеллектуального труда и создаваемых им знаний в мировой экономике не так уж велика – даже в самых технологически развитых странах мира. Однако эта доля стремительно растет. Растет и доля знаний, содержащаяся в каждой отдельной товаре, в каждой «потребительной стоимости»; масса же затраченной физической силы, напротив, убывает. И, рано или поздно настанет время, когда величина человеческого труда, кристаллизованного в идеях, на порядок превысит величину труда, затрачиваемого на создание предметов физического потребления. Этот день, по-видимому, станет для рыночной экономики последним. Ее всемирно-историческая миссия – удовлетворение материальных потребностей человека – окажется выполненной, а для развития потребности в знаниях рынок далеко не оптимальный инструмент.

¹⁰ Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792-1801 гг. Москва: Ладомир, 1995, с. 504.

И деньги в обществе знаний не смогут больше справляться с функцией главного регулятора экономических отношений. Ведь по сути своей деньги – это мера стоимости, а у знаний нет стоимости. Что же займет место денег? Очевидно, экономические отношения станут здесь регулироваться знаниями же, то есть превратятся в отношения планируемые, направляемые разумной волей человека.

Знания сходны с деньгами в том отношении, что те и другие могут с легкостью менять свою материальную оболочку, сохраняя, тем не менее, все свои качества. Одно и то же знание существует одновременно в голове архитектора, на выполненном им чертеже и в каменном «теле» построенного по этому чертежу дома. Деньги в разное время «вселялись» в шкуры зверей и морские раковины, металлические монеты и бумажные банкноты, а в последнее время научились обходиться и вовсе без тела, мигрируя по миру в электронных сетях. Это относительное безразличие к своему материальному субстрату – свидетельство идеальной природы денег. Деньги не что иное, как разновидность идеи, рыночная форма ее, идеи, бытия.

Тут-то и кроется разгадка ребуса, который тревожит душевный покой бухгалтера: как знания, не имея стоимости, превращаются в деньги, и наоборот, куда деваются деньги, инвестированные в знания? Для философа, специалиста по знаниям, тут нет ничего удивительного. Ведь деньги, как и знания, идеальны. Как всякая нормальная идея, деньги, как таковые, тоже не имеют стоимости. Они лишь служат мерой стоимости материальных вещей, идеальной формой выражения стоимости товаров.

Покупка и продажа знаний за деньги – это просто прямой обмен идей на идеи другого сорта, только и всего. Идея меняется на идею напрямую, без всякого участия такого посредника, как стоимость. Это чисто идеальный процесс, который невозможно измерить (рабочим) временем, и потому невыразимый на языке стоимости, которым изъясняются бухгалтеры. По этой причине последним никогда не удастся «учесть» в своих книгах и финансовых отчетах стоимость интеллектуальных активов компании. Ибо знания имеют столь же мало стоимости, как звезды в небе. Однако, в отличие от звезд, знания принимают самое прямое участие в создании стоимостей. И чем дальше, тем активнее знания вытесняют деньги из общественной жизни.

Замена денег знаниями на практике означает, что управление экономикой перейдет от «невидимой руки» рынка и безличных структур государства – к человеку и подчинится его интеллекту, подобно многим явлениям физического мира. Однако конкретные черты этой пострыночной экономики вряд ли возможно представить уже теперь.

V. Человек в обществе знаний

Давняя библейская истина гласит: о человеке судите по делам его. Поистине, человек есть то, что он делает. В обществе знаний человек – мыслит. Он занят преимущественно творческой деятельностью, требующей

знаний и интенсивной работы ума. Доля монотонного, механического труда в обществе сокращается с годами, съеживаясь, словно шагреновая кожа, хотя в начале XXI века она кажется нам еще очень и очень значительной.

Класс пролетариев история обрекла на вымирание. Место пролетария в общественном производстве все прочнее занимает работник-интеллектуал. Это обусловлено, в первую очередь, качеством доминирующих орудий труда. Они становятся в массе своей действующими автоматически, по алгоритму, написанному программистом, и приводятся в действие силами природы (электричеством, гравитацией, химическими реакциями и др.), а не рабочей силой. Работать с подобными автоматами может только высоко технически образованный специалист, инженер.

В экономическом отношении умственный труд отличается от физического тем, что может совершаться при весьма незначительных предметных условиях и даже в одиночку. Это делает работника экономически независимым: ему больше нет нужды продавать свою рабочую силу собственнику предметных условий (орудий и материала) труда. Он владеет не просто рабочей силой, но – интеллектуальным капиталом, который при необходимости может быть «конвертирован» в какие угодно материальные ценности или... в деньги.

За последние десять лет программисты по профессии, Билл Гейтс и Ларри Эллисон, превратились в самых богатых людей планеты, потеснив в этом списке арабских наследных принцев и нефтедельцов. Нетрудно предсказать, что с увеличением инвестиций в интеллектуальный капитал число интеллектуалов-капиталистов продолжит расти.

Но мерить ценность знаний деньгами, в рублях или фунтах стерлингов, – все равно что вычислять глубину ума в литрах. Затея не слишком перспективная. Вряд ли человечество и в дальнейшем для измерения полезности знаний продолжит пользоваться столь неадекватной меркой, как деньги. Более вероятно, что мерилом богатства станет потребительная стоимость, т.е. полезность тех или иных идей, конкретных знаний для человека.

Уже и сейчас, при обмене денег на знания (к примеру, некая компания решила вложить средства в новые технологии, купить услуги топ-менеджера или программиста; или абитуриент решает, в какое учебное заведение податься, – а денег стоит любое образование, решается лишь вопрос, кто оплатит услуги преподавателей – частное лицо или налогоплательщики всей страны) принимается во внимание единственно глубина и полезность знаний, величина общественной и личной потребности в данном круге знаний.

Потребительная стоимость, в отличие от «просто» стоимости, не количественная, а качественная характеристика продуктов труда. Идеи приобретаются и обмениваются не по стоимости, а по потребности. Нужна тебе идея, чувствуешь потребность в знаниях о каком-либо предмете, – включай в работу ум, бери книги в руки и глотай знания, сколько сумеешь. Существуют, конечно, всяческие ограничения: и времени вечно не хватает,

и книги не на что купить, и ум для работы слабоват... И все же для «мира идей» человеческая потребность – единственная адекватная мерка. Количественные, т.е. стоимостные, показатели не ухватывают идеальную сущность знаний. Ценность идеи не выразишь средствами математики; сделать это позволяют лишь такие сугубо качественные категории, как истина, благо (так философы чаще именуют «пользу»), красота, справедливость и тому подобные.

Деньги, однако, нечто большее, нежели просто мерка количества человеческого труда. Это еще колоссальный стимул человеческой деятельности, мотив, заставляющий человека трудиться намного интенсивнее и дольше, чем требуется для того, чтобы просто поддерживать его физическое существование. А что вместо денег станет побуждать человека трудиться с полной самоотдачей в обществе знаний?

Тут надо признать, что никакое общество знаний не может возникнуть до тех пор, пока человек отягощен непрестанной заботой о своем физическом существовании. За последние два-три столетия человечество далеко продвинулось в решении проблемы удовлетворения своих первичных, материальных потребностей. Недалеко время, когда все люди будут иметь в достатке пищу, одежду, жилище. Это ведь только кажется, что общество – ненасытный Левиафан и что потребности людей безграничны. Безграничны лишь их духовные потребности и запросы.

Перед большинством людей уже сегодня не стоит проблема физического выживания. Они хотят одеваться красиво и модно, иметь комфортное жилище, питаться вкусно. Но ведь всё это – красота и мода, комфорт и вкус – понятия уже не физического, а духовного порядка. Это культурно-исторические категории, меняющие свое содержание от эпохи к эпохе. То, что считалось красивым или вкусным тысячу лет назад, сегодня многим может показаться нелепым и отвратительным, и наоборот.

В обществе знаний, очевидно, главным мотивом человеческой деятельности станет потребность в знаниях. Интеллектуальный голод – это, по сути дела, единственная потребность, которую в принципе невозможно удовлетворить. Она глубока и безгранична, как сама Вселенная. Можно пресытиться чем угодно, но только не знаниями. Как тонко заметил римский поэт Вергилий: «Всё может надоесть, кроме понимания».

Большинство настоящих ученых или художников трудились всю жизнь днями напролет – ради чего? Ради денег? Ну да, многие из них были равнодушны к деньгам и работали, чтобы иметь средства к жизни. Однако финансовыми соображениями никак не объясняется конкретное содержание их творчества. То, почему они мыслили и смотрели на мир так, а не иначе. В этом, идеальном плане истинным мотивом их деятельности было стремление дальше других продвинуться в своем искусстве и в понимании природы вещей.

Когда же реально случится все записанное в «геноме» знания? Это

зависит и от бесчисленных исторических обстоятельств, и от разного рода природных факторов. Едва ли имеет смысл строить догадки на сей счет. Сто или двести лет представляются большой дистанцией по сравнению с длительностью человеческой жизни, но на часах мировой истории это просто миг. «...Что значит тысяча и паки тысяча лет в летописи человечества? То же, что легкий утренний сон при пробуждении»¹¹.

¹¹ Фихте И.Г. Сочинения, с. 476.

Восхождение к идеальному¹

Категория идеального образует ось, вокруг которой все время вращалась мысль Э.В. Ильенкова. Идеальное и его феномены он считал единственным настоящим предметом философии. Философия – это наука об идеях и идеальном. Другого предмета у нее нет. Категорию идеального – в разных ее ипостасях: формы стоимости, личности и таланта, общественных идеалов и, конечно, в ее собственно логической форме – Ильенков и исследовал в течение всей своей жизни.

I

В конце 50-х Ильенкова наряду с другими сотрудниками Института философии привлекли к проекту издания «Философской энциклопедии». При подготовке второго тома он исполняет уже обязанности внештатного редактора раздела диалектического материализма. В этом томе появились сразу семь его статей, в числе которых были «Идеал» (первая часть) и «Идеальное»².

В те времена разговоры об идеальном принято было начинать ритуальным цитированием Послесловия ко второму изданию «Капитала» Маркса: «Идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»³.

От этой формулы, конечно, веет радикальным материализмом. Проблема в том, как понимать это «преобразование» (или, может быть, «перевод»? – *Übersetzung*) и, как ни странно это звучит, что такое «человеческая голова»? Ильенков настаивал, что человеческая голова эта – орган культуры, а не природы. Идеальное не скрывается в черепной коробке. Его телом, помимо мозга, является любая созданная человеком для человека вещь. Все, что попадает в круг человеческой деятельности, получает печать идеальности, становясь на то время, пока длится деятельность, жилищем и орудием идеального.

Ильенков определял идеальное как «наличное бытие внешней вещи в фазе ее становления в деятельности субъекта»⁴. Это форма деятельности, копирующая форму вещи, или же форма вещи, отделившаяся от самой этой вещи в процессе человеческой деятельности. Существует идеальное лишь в самый момент превращения формы вещи в форму деятельности и обратно. Как только человеческая деятельность прекратилась, в тот же миг угасает и

¹ Майданский АЭД. Восхождение к идеальному // Логос, 2009. - № 1. с. 63-73

² В конце 50-х писатель Игорь Забелин, увлекшись «ноосферной» космологией Вернадского, призвал ученых к созданию теории идеального – «идеальнологии». Идеальное понималось им как свойство нервной ткани. «В личных беседах мне удалось убедить моего друга философа Э.В. Ильенкова взяться за общемировоззренческую разработку проблемы идеального», – вспоминал Забелин, – в результате чего и была написана статья «Идеальное» для «Философской энциклопедии» (Забелин И.М. Человечество – для чего оно? М.: Советский писатель, 1970. Очерк 2).

³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 50 т. М.: Политиздат, 1955-1981. Т. 23. С. 21. «Das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle» (Karl Marx / Friedrich Engels. Werke. Berlin: Dietz Verlag, 1962. Bd. 23. S. 27).

⁴ Идеальное / Философская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1962. Т. 2. С. 222.

идеальное.

Идеальное – это субъективное бытие предмета, его небытие в себе и бытие в другом и через другое. «Это то, чего нет и что вместе с тем есть... Это бытие, которое, однако, равно небытию»⁵. В гегелевской логике имеется подходящий термин – инобытие (Anderssein). Маркс, описывая идеальную форму стоимости в «Капитале», воспользовался латинской идиомой *quid pro quo* – одно вместо другого.

Формы выражения идеального разнообразны, как сама природа. Нет в мире вещи, в натуральном теле которой не могло бы поселиться идеальное, и равным образом природа всякой вещи может быть выражена в идеальной форме. В этом смысле идеальное есть бесконечный и вечный атрибут Природы. Слова и числа, деньги и моральные заповеди, категории логики и художественные образы – всё это феномены или, если угодно, модусы идеальной реальности. Все их, вместе и по отдельности, исследовал Ильенков.

II

В 1968 году в «Вопросах философии» (8, с. 125-135) появилась статья Д.И. Дубровского «Мозг и психика», штурмовавшая ильенковскую теорию идеального и родственные ей взгляды другого философа – Ф.Т. Михайлова. Так началась затяжная полемика о природе идеального, не окончившаяся по сей день.

Для Дубровского «идеальное» – полный синоним «субъективного», некая психическая реальность, с одной стороны, отражающая внешний, материальный мир, а с другой, «информационно изоморфная» состояниям человеческого мозга.

На мой взгляд, Дэвид Бэкхерст льстит Дубровскому, находя, что «идея “субъективной реальности” у Дубровского воспроизводит основные черты картезианского понятия “я”»⁶. У Декарта дух понимался как особая мыслящая субстанция, кардинально отличная от материальных вещей и событий, в том числе и от состояний мозга; тогда как Дубровский считает мышление функцией «нейродинамических структур». Это вполне обычный, чтобы не сказать вульгарный, материализм и эмпиризм, по сравнению с которым картезианский дуализм духа и тела был важным шагом вперед.

Спустя всего три месяца «Вопросы философии» напечатали ответ Ильенкова Дубровскому – «Психика и мозг»⁷. Понятия идеального как такового он тут не касается⁸, предпочитая вести речь о таких модусах

⁵ Там же

⁶ «Dubrovsky's idea of “subjective reality” reproduces the principal features of the Cartesian conception of the self» (Bakhurst D. *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*. Cambridge University Press, 1991, p. 240).

⁷ Вопросы философии. 1968. 11. С. 145-155.

⁸ Не потому, что «считал теорию Дубровского не заслуживающей серьезного опровержения (unworthy of serious refutation)», как предположил Бэкхерст (Op. cit., p. 241). Ильенков всерьез полемизировал с эмпиристским пониманием идеального и в «Философской энциклопедии», и особенно в «Диалектике идеального», где немалая доля критики адресуется напрямую концепции Дубровского.

идеального, как личность, талант и гениальность. О том, в какой мере жизнедеятельность человека объясняется его психофизиологией и в какой – общественными обстоятельствами и культурой.

В это самое время все внимание Ильенкова поглощает загорский эксперимент со слепоглухими детьми. Он пытается экспериментальным образом нащупать момент рождения идеального в пока еще не человеческой, «натуральной» психике, воочию увидеть самое интересное в мире таинство – акт появления на свет человеческого «я». А далее понять законы, согласно которым формируется мир идей и идеалов в душе маленького человека.

«Здесь появляется уникальная возможность с почти математической точностью зафиксировать те реальные условия, на почве которых только и возникают такие феномены, как сознание, самосознание, мышление, воображение, эстетическое и нравственное чувство... Процесс формирования специфичности человеческой психики здесь растянут во времени, особенно на первых – решающих – стадиях, а поэтому может быть рассмотрен под “лупой времени”, как бы с помощью замедленной киносъемки»⁹.

Общий принцип формирования человеческой личности был предельно ясен Ильенкову с самого начала: поскольку субстанцией идеального являются предметный мир культуры, постольку живое тело ребенка необходимо деятельно связать с этим миром. С той же целью педагогами школы Соколянского – Мещерякова был разработан метод «совместно-разделенной деятельности» воспитателя и ребенка. Деятельность эта строится «таким образом, чтобы ребенок постепенно перенимал все те специфически человеческие способы осознанного взаимодействия со средой, которые предметно зафиксированы в формах вещей, созданных человеком для человека»¹⁰.

Сознание и воля естественным образом возникают тут как формы ориентации в вещественном мире культуры; так же, как простая чувственность (пространственные образы, звуки, запахи и вкусы) служит для ориентации живого существа во внешнем природном мире.

III

Итоги своего многолетнего исследования идеального и его феноменов Ильенков подвел в объемистой рукописи «Диалектика идеального». Идеальное определяется здесь как отношение между, по меньшей мере, двумя разными вещами, одна из которых адекватно представляет сущность другой.

В природе встречаются разные отношения представления. Но это всегда бывает представление каких-либо внешних свойств предмета. Даже чувства, эта высшая форма натурального представления, схватывают и

⁹ Ильенков Э.В. Психика человека под «лупой времени» // Природа. 1970. 1. С. 89.

¹⁰ Ильенков Э.В. Становление личности: к итогам научного эксперимента // Коммунист. 1977. 2. С. 74.

удерживают не более чем внешность вещей¹¹.

Меж тем «идеальной» вправе именоваться лишь форма выражения сущности вещей, т.е. законов и причин их бытия. Причем это выражение должно быть чистым и безусловно адекватным. Деятельность человека, труд, выворачивает свой предмет «наизнанку», рассекая плоть его наличного бытия и очищая его сущность от шлака времени, чтобы явить ее на свет в идеально-чистом образе – *sub specie aeternitatis*.

Чтобы выражение сущности вещи было идеально чистым, материалом для него должно стать природное тело какой-либо другой вещи. Вещь вручает свою «душу» другой вещи, и та делается ее символом. Так дипломат символически представляет свою страну, деньги представляют стоимость всех товаров, а слова – значение разных вещей в культуре.

Идеальное есть представление в ином и через иное, притом это всегда адекватное представление, и представление самой сущности вещей. Как таковая сущность эта материальна. Идеальной является лишь сообщаемая ей человеческой деятельностью форма «инобытия». Идеальное есть то же материальное, только вывернутое сущностью наружу.

В сознании эта объективная идеальная форма человеческой деятельности обретает субъективность, оборачиваясь на себя и рефлектируя самое себя. «Сознание, собственно, только и возникает там, где индивид оказывается вынужден смотреть на самого себя как бы со стороны, как бы глазами другого человека», – отмечает Ильенков¹². Орудиями и «зеркалами», при помощи которых совершается рефлексия идеальной формы деятельности в себя, становятся храмы и статуи, книги и рисунки, вычислительные машины и музыкальные инструменты, и в первую очередь – кора больших полушарий мозга.

IV

Со смертью Ильенкова полемика о понятии идеального не окончилась. Дело приняло совершенно новый оборот после публикации в 1984 году рукописи М.А. Лифшица¹³. Михаил Александрович принадлежал к старшему, довоенному поколению философов. Занимался он, в основном, эстетикой, был превосходным стилистом и имел энциклопедический склад ума. Лифшиц был дружен с Ильенковым с незапамятных времен, и нелегко понять, отчего он начал «диалог» об идеальном лишь после смерти своего друга.

Главный пункт его возражений Ильенкову состоял в том, что идеальное существует не только в пространстве человеческой деятельности, но и за ее пределами – в составе абсолютно любой вещи: «идеальное есть во всем».

¹¹ Мы говорим об органической чувственности, не касаясь здесь тех идеальных чувств человеческого существа, которые, по словам Маркса, сделались теоретиками. – «Die Sinne sind daher unmittelbar in ihrer Praxis Theoretiker geworden» (Marx K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 / Werke, Ergänzungsband Erster Teil*. S. 540).

¹² Ильенков Э.В. Диалектика идеального // *Логос*. 2009. 1. С. 55

¹³ Лифшиц Мих. Об идеальном и реальном // *Вопросы философии*. 1984. 10. С. 120-145.

«Идеальным» же Лифшиц именовал «некоторые пределы того, что дают нам наши чувственные восприятия в опыте... Такими пределами является идеальный газ, идеальный кристалл – реальные абстракции, к которым можно приближаться так же, как приближается с окружности многоугольник с бесконечно растущим числом сторон. Вся структура вселенной... опирается на нормы или образцы, достигнуть которых можно только через бесконечное приближение»¹⁴.

Собственно говоря, это и называется «идеалами» в обычном представлении: совершенный образец чего-либо, недостижимый горизонт, к которому стремится некто или нечто – без шансов на успех. В ранг философской категории это тривиальное представление об идеальном возвел Кант¹⁵, и Лифшиц проследовал по его стопам. Вот только Кант благоразумно остерегся приписывать абстрактным идеалам реальность по ту сторону «возможного опыта», тогда как Лифшиц провозгласил их реальными «опорами» вселенной.

Ильенков именовал «идеальным» нечто совсем, совсем иное. Ему, вслед за Марксом, термин «идеальное» служил для описания особой, «чувственно-сверхчувственной или общественной (sinnlich ubersinnliche oder gesellschaftliche)» реальности¹⁶. Лифшица этот феномен «представительства», деятельного замещения одного предмета другим, «идеального полагания» себя как иного, слабо интересовал.

Всякий диалог или спор имеет смысл лишь при условии, что стороны говорят об одном и том же предмете. Любое разногласие предполагает молчаливое согласие – по меньшей мере согласие насчет значения слов. Лифшиц же начинает свой «диалог» с Ильенковым с перемены значения термина. У его «идеального» столь же мало сходства с «идеальным» Ильенкова, как у созвездия Пса с лающим «другом человека». Ильенков ищет идеальные формы в реальной человеческой деятельности, в предметно-практических отношениях между людьми, ну а мысль Лифшица витает в мире абстракций, любуясь там «идеальными кристаллами».

Затеянный Лифшицем «диалог» с Ильенковым поэтому бессмыслен. С тем же успехом равнины вступали в «диалог» со Спинозой о Боге – вкладывая в слово «Бог» привычное им самим, библейское, но чуждое философу значение. Желая избежать подобных пустых «диалогов», Спиноза предупреждал, что «между верой, или Теологией, и Философией нет никакого общения или какого бы то ни было родства»¹⁷. Не состоят в родстве и «идеальное» Ильенкова с «идеальным» Лифшица. Слово-то одно – «денотаты» разные.

Тем не менее за истекшие четверть века на тему этого псевдиалога

¹⁴ Об идеальном и реальном. С. 123.

¹⁵ «Идеал есть для разума прообраз (prototypon) всех вещей, которые... более или менее приближаясь к нему, все же бесконечно далеки от того, чтобы сравняться с ним» (Кант И. Сочинения, Мысль, Москва, 1964. Т. 3. С. 508).

¹⁶ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 82; Werke. Bd. 23. S. 86.

¹⁷ «Inter fidem, sive Theologiam, et Philosophiam nullum esse commercium, nullamve affinitatem» (Tractatus theologico-politicus. Hamburg: apud Henricum Kunraht, 1670, p. 165).

об идеальном написана уйма статей и прочитаны десятки докладов на Ильенковских Чтениях. Вышла уже и книга¹⁸.

V

Самой острой проблемой теории идеального является проблема адекватных форм бытия идеального. Ильенков в качестве «типичнейшей и фундаментальной», «чисто идеальной» исследовал стоимостную форму обмена товаров. Отличительная особенность данной формы – в полном равнодушии к своей предметности. «Это – непосредственно универсальная форма, совершенно безразличная к любому чувственно-осязаемому материалу своего “воплощения”, своей “материализации”. Форма стоимости абсолютно независима от особенностей “натурального тела” того товара, в который она “вселяется”, в виде которого она представлена... Она всегда остается чем-то отличным от любого материального, чувственно осязаемого тела своего “воплощения”, от любой телесной реальности»¹⁹.

Высказанное здесь логическое истолкование идеального, кажется, порывает с общепринятым употреблением этого слова и вырастающим из него эстетическим пониманием идеального, как чего-то прекрасного, возвышенного и совершенного в своем роде. Многим при чтении этих строк подумалось, что ильенковское «идеальное» – холодная, абстрактно-логическая конструкция, утерявшая всякое родство с началами красоты и нравственности. Иначе как объяснить, что образцовым феноменом идеального у Ильенкова оказывается не живописное полотно, книга или партитура, а столь низменная вещь, как деньги?

В рукописях Маркса мы находим коллекцию уничижительных эпитетов, коими награждали денежную «форму стоимости» Софокл, Гете, Шекспир. Последний, кстати, тонко уловил характерный для денег момент безразличия к природе вещей, обозвав золото «шлюхой человечества»²⁰.

Остроумный эстетический опыт проделал И.А. Раскин, предложив «представить себе форму стоимости как художественный образ»²¹. То место из «Диалектики идеального», в котором говорится о полном равнодушии стоимости к своим воплощениям, Раскин расценивает как «точное, полное описание... нечистой силы, черта, Сатаны». Этот злой гений человечества тоже принимает любую, какую пожелает, личину. Недаром золото прозвано «желтым дьяволом»: разработанный в христианской мифологии и искусстве образ «лукавого» совратителя с легкостью проецируется на деньги.

На это стоит заметить, что не только дьявол, но и любой библейский ангел обладал свойством превращаться во что попало. К примеру, в третьей книге Исхода ангел явился Моисею в образе пламенеющего тернового куста, так сказать, «неопалимой купины». Можно привести массу примеров положительных «бесформенных» персонажей античной мифологии: их

¹⁸ Идеальное: Ильенков и Лифшиц (под ред. Г.В. Лобастова). М.: РГГУ, 2004.

¹⁹ Диалектика идеального // Логос. 2009. 1. С. 21.

²⁰ «Common whore of mankind» (Timon of Athens, act IV, scene III).

²¹ Раскин И.А. Различать духов (деньги и художественный образ) // Логос. 2009. 1. С. 75.

подробный перечень читатель найдет в Овидиевых «Метаморфозах». Взять хотя бы пастуха тюленей Протея – безликое, но мудрое и доброе греческое божество.

С другой стороны, золото далеко не у всех ассоциировалось с чертями и девицами легкого поведения. У тех же поэтов золото сплошь и рядом упоминается в самых возвышенных фигурах речи. Этот металл именуют еще «благородным», а идеальные времена благоденствия рода человеческого – «золотым веком». В платоновской «Политии» говорится, что в душах правителей-философов должно преобладать золото.

Гераклит сравнивал с золотом вечный космический первоогонь, от которого происходят вещи: «Всё обменивается на огонь и огонь на всё, подобно тому как на золото товары и на товары золото» [В 90 DK]. Разумеется, Гераклит ведет речь не о химическом элементе аурум, а о принимаемой золотом денежной форме стоимости. И эту форму стоимости дедушка диалектики примеряет на космический генезис всего сущего. Он словно предчувствует, тонкой кожей ума ощущает универсальность логических определений отношения «товар – золото», идеальную всеобщность этой формы рыночных отношений. А дело-то было во времена, когда товарно-денежные отношения страшно далеки еще от всеобщности реальной, не успели пока еще превратиться в «классику мира».

VI

Оставляя в стороне аллегории, можно указать еще одну «вещь», вполне и безусловно отвечающую ильенковскому описанию формы стоимости. Это – понятие. В классическом смысле этого слова, как форма понимания природы вещей. Понятие, коль скоро дух им располагает, остается вечно одним и тем же в любой из своих бесчисленных материальных личин – в буквах и звуках, числах и линиях, нейронах и электронах. Как и деньги, понятие с дьявольской легкостью может менять свое внешнее обличье и находиться в тысяче разных мест в одно и то же время. К примеру, понятие дома наличествует одновременно в голове архитектора, на выполненном им чертеже и в каменном «теле» построенного по этому чертежу здания.

А что за искушение для ума таится в понятии! Дьявол это отлично сознавал: прародителей человечества он соблазнял плодами с древа познания – понятиями: «Откроются глаза ваши, и станете вы, как боги, знающие добро и зло». Всё может надоесть, кроме понимания, вторил библейскому змею другой знаток человеческих душ, Вергилий.

Понятие – это идеальное «в собственном соку», идеальнее некуда. Понятие явно выглядит более предпочтительным кандидатом на звание формы «типичнейшей и фундаментальной», «чисто идеальной», нежели форма стоимости. Последняя, в отличие от понятия, не является всеобщей формой человеческой деятельности. Свой универсальный характер она обретает лишь в особых исторических условиях, а потому рано или поздно

должна его утратить. Форма стоимости родилась в процессе обмена товаров, ее не было прежде и она неизбежно исчезнет, испарится, с прекращением рыночных отношений между людьми.

Не является она, строго говоря, и формой чисто идеальной. Ибо у нее нет своего собственного идеального содержания. Содержанием стоимостной формы является материальная деятельность человека – труд, живой источник стоимости, ее «субстанция».

Маркс, рассуждая об идеальности формы стоимости, явно держал в уме, в качестве логической мерки, гегелевское *Begriffsbestimmung* (определение понятия). Параллель между деньгами и логическими категориями мы находим уже в ранних рукописях Маркса: «Логика – деньги духа, спекулятивная, мысленная стоимость человека и природы»²². Категории логики сходны с деньгами в своем абстрактном безразличии к индивидуальным особенностям представляемых ими предметов, к «потребительной стоимости» последних.

У Лифшица и Раскина истинной меркой идеальности выступает художественный образ. Они и деньги меряют этой совершенно чуждой их стоимостной природе меркой. Ничего удивительного, что деньги оказались у Лифшица «материальным отношением», а у Раскина – «превращенной формой идеального»...

Меж тем, деньги, даже если рассматривать их сквозь линзу эстетического определения идеального, как «совершенного в своем роде», без проблем выдерживают пробу на идеальность. Только надо рассматривать их в своем роде, т.е. строго в пределах породившего их мира товаров, меновых стоимостей. В этом пространстве рынка деньги – идеальный товар, прекрасный идеал, на который все прочие товары «бросают влюбленные взоры» (Маркс). Эти платонически-идеальные взоры, бросаемые товарами в сторону денег, суть не что иное, как цены. Ну а идеальными деньгами сделалось золото²³.

Нелепо, конечно, видеть в деньгах идеал отношений человека к человеку вообще. Деньги идеальны лишь в своем роде: они были и остаются оптимальной, самой чистой и высшей из всех возможных форм выражения стоимости, и значит – формой идеальной во всех смыслах этого слова. Но вся идеальность денег немедленно улетучивается, как только мы покидаем пространство товарных отношений, т.е. тех самых отношений, сущность которых идеально (*ideale* – абсолютно адекватно) представлена в денежной форме и идеальным (*ideell*) моментом которых являются сами деньги.

В деньгах, рассматриваемых абстрактно, как художественный образ или моральный регулятив, ничего идеального нет. Они идеальны лишь в качестве формы стоимости, а не в качестве формы чувственности. Деньги

²² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / Сочинения. Т. 42. С. 156. «Die Logik. – das Geld des Geistes, der spekulative, der Gedankenwert des Menschen und der Natur» (Werke, Ergänzungsband Erster Teil. S. 571).

²³ «Ideelles Geld oder Wertma. wurde das Gold ...» (Das Kapital. S. 123).

идеальны как экономическая категория, в которой адекватнее всего «представлена» конкретная историческая форма разделения труда и собственности. При любом ином, не экономическом, взгляде окажется, что в денежной форме стоимости не представлено ровно ничего существенного. Эстетическому созерцанию открывается там сплошное, абстрактное в своей чистоте ничто, гегелевское *das Nichts*. Так деньги превращаются в дьявола – в «образ безобразности» и «лицо безликости» (Раскин).

VII

Что чище, что «идеальнее» среди всеобщих форм идеальной деятельности человека? Понятие, или художественный образ, или правило нравственности?

Ясно, что три эти «модуса» идеального бытия – логический, эстетический и моральный – оторвала друг от друга сила абстракции, и по отдельности они существовать не могут. Согласимся и с тем, что все они суть подчиненные, лишь идеальные моменты практической человеческой деятельности, труда, преобразующего как внешний мир, так и самого человека. Об этом превосходно писал Ильенков, посему не станем повторяться. Не о том речь.

Коль скоро идеальное есть форма представления природы вещей, необходимо решить, который из его модусов позволяет представить природу вещей «идеальнее»? Что нам принять за эталон идеальной реальности: понятия, образы или ценности?

Так вот, понятие обладает всего одним, но в данном плане решающим преимуществом перед своими компаньонами. Это – абсолютная свобода представления природы вещей, достигаемая благодаря «дьявольскому» равнодушию понятия к своему инобытию. От понятия требуется лишь одно: адекватно выразить суть своего предмета, т.е. быть истинным. А выразить эту суть идеально-пластичная натура понятия позволяет в чем угодно, в любом природном материале.

Ни художественные образы, ни нормы нравственности не могут похвастаться подобной, поистине бесконечной, свободой выражения природы вещей. Их органическая слитность с чувственно-материальными условиями человеческой деятельности есть признак меньшей, по сравнению с понятием, чистоты и «прозрачности» предоставляемого ими вещам идеального инобытия. Но прямо тут же кроется их преимущество перед логической формой понятия: возможность непосредственного, чувственно-конкретного восприятия сущности предмета. Это – воспитываемое искусством и нравственностью умение «интегрально», еще до начала рассуждения, схватывать самую суть дела. «Интуиция», без помощи которой не получишь ни одного нового понятия²⁴.

Вместе эти три всеобщих модуса идеального, знакомые нам под именами Истины, Добра и Красоты, образуют человеческую душу –

²⁴ См. об этом: Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии // Вопросы эстетики. 1964. 6.

личность. Личность человека трехмерна, как и его органическое тело. В личности мы находим непосредственную действительность идеального – «действительность» в гегелевском понимании, как выступившую наружу, явленную сущность.

Определить человека¹

В основе всех гуманитарных наук лежит одна общая идея – идея человека. Любая теория или понятие тут представляет собой не что иное, как развитие и конкретизацию идеи человека. Далеко не всегда эта первоидея формулируется открыто, но именно она задает интегральное направление исследований в науках о человеке. Чем глубже исходная, всеобщая идея человека, то есть наше понимание человеческой природы, тем более мощным средством построения теорий располагает ученый-гуманитарий.

Тривиальное и самое популярное определение гласит: «человек – существо мыслящее, разумное». Лучше всего оно подходит интеллектуалам, мыслителям по профессии. Довольны им христиане, верующие в высший Разум, что сотворил человека по своему «образу и подобию». И, конечно, определение это пришлось по вкусу философам, для которых мышление – самый родной предмет. Науку философию человек интересуется прежде всего как мыслящий субъект, занятый познанием мира и самого себя.

Однако нашлись и те, кто оспорил очевидную истину. Первым был, вероятно, Платон с экстравагантной альтернативой: «человек есть животное двуногое без перьев». Над ним, говорят, цинично посмеялся Диоген – предъявил ощипанного петуха со словами: «Вот твой человек, Платон» [Diog. Laert. VI, 2].

Странность этой истории в том, что от идеалиста Платона-то мы меньше всего могли ожидать физиологического определения человека – подобавшего скорее уж Диогенукинику. Отчего Платон решил взять за основу телесный облик человека вместо склада души и ума?

Быть может, он хотел этим сказать, что среди людей не так уж и много «мыслящих существ», и вряд ли благородное слово «разум» стоит распространять на всех людей без разбору. Такого рода суждения столетием раньше высказывал Гераклит. Большинство людей живет с Разумом (Логосом) в разладе – так всю жизнь и спят наяву, сетовал эфесский мизантроп. Предикат «мыслящий» чересчур льстит роду человеческому. Не лучше ли указать в определении человека какие-нибудь внешние признаки, одинаково свойственные всем до единого людям – от несмышленного ребенка до мудреца? К примеру прямохождение или мягкую мочку уха...

Нет, возразит Аристотель, хорошее определение должно выражать сущность вещи, а не какие-то внешние ее признаки, пусть даже и уникальные. Эта сущность есть способ действия данной вещи². Чтобы быть человеком – в истинном смысле слова, – недостаточно иметь подходящую внешность. Морфология дает лишь возможность стать человеком. Людьми

¹ Майданский А.Д. Определить человека // Человек, 2009.

² «Всякий предмет определяется совершаемым им действием...» (Polit. I, 11, 1253a. Перевод М.Л. Гаспарова).

же нас делает не устройство тела, а совершаемые поступки – наш образ жизни. Человек живет в обществе – в государстве и семье, посему он от природы животное общественное, «политическое»: *anthropos phusei politikon zoon*.

«Аристотелевское определение утверждает, строго говоря, что человек по самой своей природе есть гражданин городской республики», – комментирует Маркс в «Капитале»³. Перед нами – типичное заблуждение из разряда «идолов площади». Дело в том, что слово *politikos* в устах Аристотеля не означало ничего специфически человеческого. «Политическими» он называл не только отношения «граждан республики», но вообще любые властные отношения, в том числе и у насекомых.

К классу *zoon politikon* Стагирит относил людей, пчел и ос, муравьев и журавлей [De hist. anim. I, 1, 488a]. Все эти виды общественных животных занимаются каким-либо одним, общим для всех и каждого индивида делом, – отмечает он в «Истории животных». Прибавляя, что у части общественных животных имеется правитель – например, у журавлей и некоторых видов пчел, – а вот у муравьев «всяк сам себе господин».

В животном мире общение совершается при помощи голоса, а не речи, как у людей. Этой дистинкцией «голоса» и «речи» Аристотель и выразил существенное отличие человека от прочих животных. Голос передает лишь эмоции, тогда как речь способна выразить понятия добра и зла, блага, справедливости и пр.

«Один только человек из всех живых существ одарен речью. Голос выражает печаль и радость, поэтому он свойствен и остальным живым существам... Но речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ» [Polit. I, 9-11, 1253a].

Так складывается у Аристотеля понятие человека как «словесного животного». Обычно *zoon logikon* переводят как «разумное животное», – что формально вполне возможно, поскольку *logos* означает именно слово разумное, – при этом теряя из виду ход мысли Аристотеля и «речевой» генезис его дефиниции человека.

Субстанцию человеческой общности образует речь, а выражает она прежде всего нравственные ценности: речь есть условие возможности понятий добра, справедливости и т.п. Нравственность, в свою очередь, «создает основу семьи и государства» [Polit. I, 11, 1253a], т.е. хозяйственный и политический строй общества.

Но политическую деятельность человека, в качестве гражданина республики, никак нельзя считать его «видовым отличием». Рабы, утверждает Аристотель, являются людьми, хотя и не принимают участия в политической жизни. Раб определяется как «тот, кто по природе принадлежит не самому себе, а другому и при этом все-таки человек» [Polit.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 338.

II, 7, 1254a]. Аристотель причисляет рабов к классу «орудий» наряду с домашними животными и даже отказывает рабу в обладании рассудком, тем не менее раб остается в глазах философа человеком, и господин должен относиться к рабу по-человечески – как «одушевленной, хотя и отделенной, части своего тела. Поэтому полезно господину и рабу взаимное дружеское отношение» [Polit. II, 20-21, 1255b]. Эти свои слова Аристотель подкрепил делом, женившись на бывшей рабыне.

Стало быть, вопреки старому клише, освященному авторитетом Гегеля и Маркса, политическая деятельность отнюдь не является для Аристотеля ни атрибутом человеческой сущности, ни критерием «человечности». Участие в делах государства – занятие свободного человека. Вот к дефиниции свободы политика имеет самое прямое касательство.

В основе рассуждения о человеке, как «одаренном речью животном», у Аристотеля лежит глубокая рационализация человеческой речи. Язык трактуется как родная стихия разума. В западной философии этому взгляду предстояло господствовать почти тысячу лет, от Абеяра с его формулой: «речь рождается из разума и порождает разум», – до Гегеля, утверждавшего, что человеческий разум пробуждается к жизни в слове – как «именующая сила», *Namengebende Kraft*. Определения человека как «словесного» и «разумного» животного тем самым вплотную сближаются, а то и сливаются воедино.

В последние век-полтора, когда вера в могущество разума у философов резко пошла на убыль, высокое реноме Слова осталось незабываемым. Неопозитивисты всецело погружаются в логический анализ языка и «языковые игры», экзистенциалисты изо всех сил «вслушиваются» в язык, структуралисты и постмодернисты пристально и пристрастно следят за самодвижением языковых форм в человеческой культуре.

Человек по-прежнему остается «словесным животным», но теперь уже все менее «разумным», вплоть до превращения в какого-нибудь «шизосубъекта». Определение «разумного животного» делается любимой мишенью критики.

Для Эрнста Кассирера *animal rationale* не более чем «моральный императив», идущий вразрез с эмпирией. «Разум – очень неадекватный термин для всеохватывающего обозначения форм человеческой культурной жизни во всем ее богатстве и разнообразии. Но все эти формы суть символические формы. Вместо того чтобы определять человека как *animal rationale*, мы должны, следовательно, определить его как *animal symbolicum*. Именно так мы сможем обозначить его специфическое отличие»⁴. Язык – первейшая из всех «символических форм» у Кассирера, первый том его книги о символах так просто и озаглавлен: «Язык».

Мартин Хайдеггер, атакуя определение «разумного животного»,

⁴ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 472.

целил в сердце классического гуманизма – в его «метафизику». Этим определением человек ставится на одну доску с животным, предстает как особая разновидность животного. Хайдеггер предлагает искать определение человека в ином измерении, нежели «живое», «природа» и тому подобное «сущее». Все это – низшее в отношении к человеку, а надобно определить существо человека через его отношение к высшему – «истине бытия», обитающей... в языке. В «Письме о гуманизме» язык воспевается как «дом бытия»⁵ и «жилище человеческого существа». Против старой «гуманистической» дефиниции *animal rationale* Хайдеггер выставляет формулу: «Человек – пастух бытия». И далее, разъясняя свою философскую пастораль, повествует, как человек заботливо экзистировать в просвете бытия.

История философии знает еще немало прихотливых изгибов тянущейся от Аристотеля речевой традиции понимания человеческой сущности. В популярности данной традиции среди философов нет ничего удивительного: людям этой профессии приходится большую часть своей жизни стоять «дома» из слов или в раздумьях бродить по «пастбищу» языка. Это их собственная корпоративная «алетейа», несокрытая истина бытия, выплескивается на страницы философских трактатов под видом дефиниции человека.

Конкурирует с речевой традицией прежде всего традиция трудовая. Предтечей ее стал Бенедикт Спиноза, едва ли не единственный в компании великих философов, кто зарабатывал хлеб свой не языком – руками, шлифуя оптические стекла. От профессорской кафедры он отказался, книги же принесли ему меньше денег, чем неприятностей.

Язык создается не разумом, а силой воображения, и является низшей, наименее адекватной формой познания, заявляет Спиноза. Определение «словесного животного» подходит лишь человеку толпы, живущему в рабстве у своих чувств и страстей.

«Слова, так же как и воображение, могут быть причиной многих больших заблуждений, если мы не будем их тщательно остерегаться. К тому же они установлены по произволу и пониманию толпы; так что они – только знаки вещей, как последние существуют в воображении, а не в разуме»⁶.

В отличие от чувственных образов, идеи разума лучше, «адекватнее» выражаются не словами, но практическими действиями, поступками. И только те слова разумны, которые служат на пользу делу и выражают действия, «акции» вместо «пассий» (*passiones* – «страсти», пассивные состояния души и тела). Спиноза любил повторять старую житейскую истину, что «мы можем узнать всякого только по делам его», и предлагал руководствоваться ею в вопросах веры и нравственности, правосудия и

⁵ Выражение «*das Haus des Seins*» заимствовано Хайдеггером у Ницше («Так говорил Заратустра»). Как раз в том месте Заратустра беседует со зверями о назначении языка, восторгаясь «прекрасным безумием» речи.

⁶ Спиноза Б. Избр. произв. в 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 350.

науки⁷.

С целью укротить аффективную энергию слов и добавить им точности автор «Этики» решил воспользоваться геометрическим порядком доказательства, – с его помощью Спиноза уточняет и шлифует язык, как линзу, добиваясь разумной прозрачности слов. Нельзя видеть в этом порядке лишь подражание геометрам, и уж просто глупо считать *ordo geometricus* «маскарадом больного отшельника» (Ф. Ницше). Спиноза привнес и кое-что новое в «правила определения», – что современный математик назвал бы постулатом конструктивности дефиниций⁸. Истинное определение обязано теоретически сконструировать свой предмет, показать причину, в силу которой данная вещь возникает и действует так или иначе.

Обычно Спиноза иллюстрировал эту мысль примером круга. Круг можно определить как часть плоскости, ограниченную окружностью, или как плоскую фигуру, у которой расстояния от центра до любой точки периметра равны, или как многоугольник с бесконечным числом сторон. Все эти дефиниции отвечают стандарту классической логики – описывают ближайший род и видовое отличие (*genus proximum et differentia specifica*) круга. Но вот построить данную фигуру не позволяют. Сделать это можно лишь посредством понятия движения. Например, «круг есть пространство, очерчиваемое линией, одна точка которой покоится, а другая движется». Круг можно построить и иными способами, однако в любом случае без понятия движения не обойтись. Движение, согласно Спинозе, и является «действующей причиной» круга, равно как и всех прочих «протяженных вещей».

Отсюда ясно, почему Спиноза отверг дефиницию «разумного животного». Говорит ли она хоть что-нибудь о том, как животное делается человеком, или о конкретной причине наших поступков? Ровно ничего. Она почерпнута в «беспорядочном опыте» и не годится для науки о человеке, заключает Спиноза. По сути нет большой разницы между нею и платоновским «*zoon diron, apteron*» – обе дефиниции далеки от истинного понимания человеческой природы.

«Платон, сказав, что человек – это двуногое животное без перьев, сделал не большую ошибку, чем тот, кто говорит, что человек есть разумное животное. Ибо Платон знал не менее других, что человек – разумное животное; он лишь подвел человека под известный класс, чтобы, размышляя о человеке при помощи этого класса, легко приходящего на память, тотчас составить представление о человеке»⁹.

Спиноза невысоко ставит аристотелевский «родо-видовой» принцип определения. Такие определения пригодны для классификаций и облегчают

⁷ См., к примеру: Избр. произв. Т. 2. С. 10, 14, 87.

⁸ Сто лет тому назад проблема конструктивности понятий и доказательств стала поистине яблоком раздора среди математиков. В советской математике лидером конструктивного направления был А.А. Марков.

⁹ Спиноза Б. Избр. произв. Т. 1. С. 270.

нам запоминание вещей и событий, но не показывают главного – их причин. Ведь и сам Аристотель признавал, что «мы не знаем истины, не зная причины» [Meth. 993b 23]. Значит, истинными могут быть лишь каузальные, «генетические» определения.

Как и почему животный образ жизни превращается в человеческий? – такова конкретная постановка проблемы определения человека. Можно, конечно, заменить «человеческий» на «разумный», но что это нам даст? Происхождение разума само нуждается в объяснении, он не причина, а следствие реального процесса очеловечения «двуногих животных». Быть может, причиной является речь, язык? Такой взгляд довольно часто встречается в психологической науке, – Кассирер приводит в его подтверждение массу доводов и опытных данных, у нас сложную «речевую» теорию происхождения человека выстроил Б.Ф. Поршнев¹⁰.

Со своей стороны, Спиноза предлагает исследовать практические действия человеческого тела в отношении других тел. Душа со всем ее содержимым, включая и язык, определяется им как «идея тела». Разговоры же о способности души управлять действиями тела Спиноза расценивает как «бред наяву». Человек отличается от животного, равно как и взрослый от ребенка, тем, что «имеет тело, способное к весьма многим действиям» [Eth. V, pr. 39]. А причина действий у всех живых существ одна и та же – влечение, потребность (лат. appetitus). Потребности управляют и людьми, и животными через посредство «страстей», пассивных состояний тела и души – чувств радости и печали (эти же две эмоции, по Аристотелю, выражает природный «голос»).

Из всех наших потребностей высшая и самая сильная – влечение к другим людям. Для человека нет ничего полезнее другого существа той же самой природы, не устают повторять Спиноза. Он сознается в симпатиях к «известному определению человека как общественного животного (*animal sociale*)» и с необычной для него горячностью выступает в защиту совместной жизни людей, общности «дел человеческих», против насмешек сатириков, проклятий теологов и презрения меланхоликов [Eth. V, pr. 35, sch.].

Людям надлежит жить сообща, согласовав свои действия так, «чтобы души и тела всех составляли как бы одну душу и одно тело», – призывает Спиноза [Eth. IV, pr. 18, sch.]. «Всего полезнее для людей – соединиться друг с другом в своем образе жизни и вступить в такие связи, которые удобнее всего могли бы сделать из всех одного» [Eth. IV, cap. XII].

Общество и есть это «одно» (*unum*), создаваемое совместными действиями людей и образующее общую всем, коллективную душу и тело.

Определение «общественного животного» у Спинозы, в отличие от *zoon politikon* Аристотеля, выражает конкретную сущность человека, как творца социальности. Соль и смысл спинозовской этики в том, чтобы помочь человеку осознать свою общественную сущность – потребность в

¹⁰ См. его книгу: О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). М., 1974.

других людях, и «направить силы всех как бы на одно тело, именно: на общество»¹¹.

Отсюда всего полшага к Марксову определению сущности человека как «ансамбля общественных отношений» (*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*). Задолго до Маркса Спиноза сумел понять, что ключ к определению человека надо искать в его общественном бытии. Не в языке, который представляет собой лишь неадекватную, «имагинативную» форму выражения этого бытия, а в реальном «образе жизни» людей.

Общественный образ жизни людей есть не что иное, как труд, подхватывает и развивает мысль Спинозы молодой Маркс. Труд – вот та самая «связь», что делает «из всех одного». Тем самым труд создает человека.

Трудиться человека вынуждают поначалу его естественные потребности, «аппетиты». Труд, однако, не удовлетворяет и не гасит потребность, он лишь выносит ее наружу, отделяя от человеческого тела и «опредмечивая» ее в форме внешней вещи – «потребительной стоимости». Из этих полезных вещей складывается наше второе, рукотворное тело – культура. Все специфически человеческие отношения общения «опосредствуются» искусственно созданными вещами, в каждой из которых труд запечатлел какую-нибудь человеческую потребность.

Общество есть особый вид связи живых существ: не напрямую, как у животных, а через посредство создаваемых трудом полезных вещей. «Сама эта вещь есть предметное человеческое отношение к самой себе и к человеку, и наоборот... Этот предмет становится для него общественным предметом, сам он становится для себя общественным существом, а общество становится для него сущностью в данном предмете»¹².

Хочешь понять свою человеческую сущность? Не спеши поворачивать взор внутрь самого себя, взглядишь лучше в окружающие тебя вещи, которые связывают тебя с другими людьми. Эти культурные «зеркала» откроют тебе правду о том, что ты за человек. Это с их помощью ты некогда сделался человеком, через них ты вступаешь в человеческие отношения с другими людьми и с природой. В них запечатлен труд, мысли и чувства – твои и всех тех, кто помогал тебе формировать свою личность. Создавая такие вещи, и ты сам реализуешь и сохраняешь себя как личность для человечества. Культурные вещи суть хромосомы человечности.

Важнейшие схемы поведения животных, инстинкты, передаются им по наследству вместе с органическим телом. Животное не в силах изменить их ни на йоту, так же, как компьютер не может изменить зашитую в его микросхемах программу. Требуются миллионы лет эволюции и бесчисленные мутации, чтобы инстинктивная программа жизнедеятельности претерпела сколько-нибудь существенное изменение.

¹¹ Избр. произв. Т. 2. С. 51.

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 121.

А вот программы человеческого поведения – «гены» личности – хранятся не внутри, а снаружи тела, в структуре внешнего мира. Способ «записи» этих искусственных программ и есть труд. В процессе труда человек всю природу делает своим вторым, «неорганическим» телом, говорил Маркс. Практически любую вещь или явление природы трудящийся человек может обратить в «хромосому», хранящую в себе информацию о его личности, о характере его мышления и поведения.

Изменяя внешнюю среду своего обитания, человек тем самым изменяет самого себя, свой образ жизни. В технологии «программирования» собственной жизнедеятельности с помощью внешних вещей и заключается главное преимущество человеческого рода перед остальными живыми видами – наша свобода. Всякий раз как человек изменяет окружающий мир, меняется и сам человек, развивая и усвершенствуя общий для всех людей «генотип» *homo sapiens*.

Человек является одновременно субъектом и продуктом собственного труда: «всемирная история есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом»¹³. Это свое открытие Маркс назовет материалистическим пониманием истории.

Первые проблески понимания человека как «трудящегося животного» мы находим уже у древних римлян: в I в. до н.э. Лукреций Кар и Теренций Варрон предложили свои периодизации человеческой истории – по материалу орудий труда (каменный – бронзовый – железный века) и в соответствии с преобладающим видом труда (охотничья, пастушеская и аграрная эпохи).

Усилиями философов-просветителей XVIII века эти схемы, вместе с лежащим в их основании «трудовым» взглядом на человеческую природу, сделаются общепринятыми. Маркс не раз с одобрением цитировал определение, высказанное в беседе с друзьями Б. Франклином, одним из отцов трудовой теории стоимости: человек есть животное, создающее орудия (*a toolmaking animal*). Да и тот же Спиноза объяснял генезис разума по аналогии с изготовлением «материальных орудий»...¹⁴

Для сегодняшних археологов всё это уже давно аксиомы. О наличии разума у человека следует судить не по величине его мозга, а по орудиям, при помощи которых он трудился, – утверждает Мэри Лики. Первым человеком стал тот, кто использовал одно орудие для изготовления другого – заострил край камня при помощи другого камня¹⁵. Ударяя по камню, он преобразовал не только камень, но и самого себя: собственноручно высекал в дарованном ему от природы телепервую искру человечности.

Под давлением археологических открытий даже кассиреровское «животное символическое» обнаруживает склонность мутировать в

¹³ Там же. С. 126.

¹⁴ См.: Избр. произв. Т. 1. С. 329.

¹⁵ См.: Иди М. Недостигающее звено. М., 1977. С. 122. Мэри Лики – британский палеоантрополог. Мировую славу ей принесли раскопки «обитаемых горизонтов» первобытного человека, названного *homo habilis* – «человек умелый», – в ущелье Олдувай (Танзания).

«трудящееся животное»: «Самая главная характеристика человека, его отличительный признак – это не метафизическая или физическая природа, а его деятельность. Именно труд, система видов деятельности определяет область “человечности”»¹⁶.

Теоретически определить человека можно, вообще говоря, как угодно – приняв за его отличительный признак мышление или речь, игру или смех, физический облик или устройство мозга и т.д. Сам же человек отделяет себя от животных практически – «опредмечивая» собственные потребности во внешнем мире, созидая трудом своих рук «неорганическое тело» культуры. Человек впервые рождается в процессе труда.

Создавая что-либо по-человечески, ты всякий раз создаешь не что иное, как человека: ты практически определяешь себя, «самоопределяешься». Номо faber («человек искусный») – сам творец любых своих дефиниций.

¹⁶ Кассирер Э. Избранное. С. 520.

ЛЕКЦИЯ-ДИСКУССИЯ «ПЕРЕХОДНЫЕ ПРОЦЕССЫ И РОЖДЕНИЕ ДИАЛОГИКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ (ДИАЛОГИ Н.Н. СТРАХОВА С СОВРЕМЕННОКАМИ)»

Русская интеллигенция: маятник бинарного сознания¹

“Кто мы?”, “Куда мы идем?” — вопросы столь же современные, сколь “вечные”. Или, точнее, извечные. Они отлично приспособились даже к глобализации: та, вроде бы, должна была раз и навсегда с ними покончить (по другой версии — “разрешить”), — а им от нее, как Илье Муромцу от русской земли, только силы втрое прибыло. Неспособность внятно на них ответить даже получила специальное название: “кризис идентичности”. Впрочем, и раньше та же неспособность как-то да называлась, в разные времена по-разному. Но за всеми названиями всегда стоял один и тот же “устойчивый кризис” русской ментальности, одни и те же попытки раз и навсегда идентифицировать себя в постоянно изменяющемся мире.

Обычно бывает что-то одно: или устойчивость, или кризисы, абсолютно неустойчивые, относительно кратковременные и, главное, каждый раз разные. “Устойчивый кризис” — это и вправду нечто очень наше.

Как нам кажется, устойчивость кризису придают два обстоятельства (наверное, их больше, — но два уж точно). Одно известно достаточно хорошо: в русском обществе тяжесть “общественно значимой” рефлексии уже три века лежит на особой группе, вольно или невольно эту нишу монополизировавшей. Называется группа “интеллигенцией” или “русской интеллигенцией” — эти два выражения до определенной степени можно считать синонимами, благо при всей чужеземности корня перевести это слово ни на один язык мира так и не удалось. Для данной группы кризисность — не просто важная характеристика, но едва ли не “конституирующая особенность”, способ существования и источник той самой “идентичности”. Об этом написано достаточно, и нет смысла ни повторять написанное, ни ссылаться на источники.

Второе обстоятельство не так очевидно. Это — особый способ, механизм самоидентификации и рефлексии, исторически присущий данной группе. Состоит он в регулярной инверсии ценностей, когда тем или иным элементам картины мира приписывают попеременно то положительную, то отрицательную ценность. Сама же картина, ее структура, “репертуар” базовых элементов почти не меняются. Любые, в том числе и новые, проблемы, противоречия, факты замечаются и осмысливаются лишь в той мере, в какой укладываются в “базовую” оппозицию. Данный механизм интеллигенция унаследовала от предшествующих эпох — традиционное

¹ Климова С.М. Русская интеллигенция: маятник бинарного сознания // Человек», 2006. - № 3. С.62-72.

русское православное сознание вообще отличалось крайней остротой бинарных оппозиций и почти полным отсутствием нейтральных, ценностно не отмеченных элементов². Но именно интеллигенция “захватила” эту особенность из позднего средневековья в Новое время, приспособила к особенностям этого времени и распространила на вполне секуляризированное сознание.

Как же дело происходило “на практике”, в истории русского сознания и самосознания?

XVII век, переломный в истории русской культуры, не только подтверждает справедливость тезиса, что всякое новое дело требует нового обоснования и доказательства своей правоты, но и наглядно демонстрирует специфически российскую реализацию данного тезиса. Именно тогда бинарность традиционного русского сознания, о которой говорили многие исследователи, нашла себе специфический объект, вскоре ставший центром, осью всех значимых оппозиций: старое и новое, противостоящие друг другу как “хорошее” и “плохое (или “плохое и “хорошее”)”. Этот же конфликт определил характер всех споров, вплоть до современных — тех, что идут в терминах “глобализации” и “локализации”, “идентичности” и “всеобщности”, индивидуальности и соборности и т.п. Все это — лишь дискурсивная перекодировка исконных культурно-религиозных смыслов, которые описывали и описывают в логике бинарного мышления самоидентификацию русской интеллигенции всех поколений. Интересно, что, как показал В. Живов, в Древней Руси подобный, “культурологический”, дуализм был невозможен, так как и светские и духовные элементы наличной культуры осмысливались как часть единой христианской культуры. “В Киевской Руси отсутствует оппозиция светской и духовной культуры, поэтому приложение к тем или иным произведениям атрибута светское по существу анахронично и основано на дурном пристрастии к бинарным оппозициям”³.

Оппозиция “старого” и “нового” рождается практически одновременно с появлением специфической российской светской идеологии. Уже Максим Грек сочиняет особое послание Иоанну Грозному о брадобритии, где рассматривает бороду как важнейший компонент мужского лица⁴. Из послания видно, в какой мере в традиционной отечественной культуре борода играла роль семиотического кода опознания принадлежности “русскому”, “православному” и “святому” в противоположность “чужеземности”, “бесчестию (нечисти)”, “содомитству” и “еретичеству” (или инославию)”.

Петровские указы о брадобритии стали результатом инверсии традиционных семиотических смыслов. Теперь борода становится знаком

² См.: Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры // Успенский Б.А. Избр. тр. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Гнозис, 1994. С. 219–253.

³ Живов В.М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С.321.

⁴ Подр. о нравах того времени см.: Преображенский И. Нравственное состояние русского общества в XVI веке по сочинениям Максима Грека и современным ему памятникам. М., 1881.

принадлежности к “старому” (ретроградному), и все прежние черты (“русское”, “православное”, “святое”) явно или неявно обрастают отрицательными коннотациями. Знак русского, православного и святого перекодируется и становится опознавательным знаком старого, традиционного — оно же “архаическое”, “неразвитое”. И сохранение права на ношение бороды за священниками и мужиками автоматически ставит эту часть общества в оппозицию к миру новой Петровской России, делает их “противниками” новой власти. Безбородость же, напротив, становится семиотическим кодом, указывающим на человека новой формации; человека образованного; неортодокса, чаще всего неправославного, однако носителя типологических черт героической личности (на манер античной). В тоже время эти признаки “нового русского” не отменяют, но подспудно сохраняют в массовом сознании (да и в культурном подсознании самих “безбородых”) коннотации старой ментальности: “нехристь”, “немчин”, “грешник”. Природа знака амбивалентна, и один и тот же знак можно представить как воплощение противоположных установок культуры. Вот только в России Нового времени эта возможность претворялась в действительность чаще, чем где-нибудь еще.

В данных семиотических тисках и ментальных клише и стал развиваться дуалистический мир русской культуры, литературы и философии. Официальные положительные характеристики и оценки зеркально отражены в отрицательных оценках неофициальной (народной) культуры. Одни и те же образы и понятия обрастают диаметрально противоположными смыслами и кодируют противоположные значения. Хрестоматийную известность приобрел идеологический “выверт” Петра I на Белом море: царь водрузил победный флаг, в центре которого был изображен православный крест, “украшенный” надписью на голландском языке. Победа просвещенного монарха семиотизировалась через символическое указание на поражение православия — замену церковнославянского новым “сакральным” языком.

Однако первые проявления подобного рода инверсий были отмечены исследователями в духовной литературе XVII века. Наиболее ярким примером является “Житие протопопа Аввакума”⁵. Аввакум превращает эсхатологию — судьбу вселенной — в проблему личностного выбора и индивидуальной святости, делая ее ключом к экзистенциальному — к выбору индивидуальных жизненных и ценностных приоритетов. И он едва ли не первым обратил внимание на инверсионную природу преобразований, проявившуюся уже в “предреформах” Алексея Михайловича: “Чюдо! Чюдо! Заслепил диявол! Отеческое откиня, им же отцы наши, уставом, до небес достигоша, да странное богоборство возлюбиха, извратишися”⁶, — писал он в челобитной царю Федору Алексеевичу.

⁵ Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. (Репринт). Архангельск: Сев.-Зап.кн. изд-во, 1990.

⁶ Там же. С. 146.

Запущен семиотический механизм, который будет работать столетия. Аввакум осуждает Никона за отступничество от старого, Никон же оправдывает свои действия с позиций нового — как реформатор, спасший гибнущую церковь, и сравнивает себя с праведником, совершающим подвиг во имя общества. Старое Никон описывает в отрицательной коннотации враждебности новому — следовательно, лучшему с точки зрения современности, и приписывает своим реформам духовный статус, в котором отказывает прежним порядкам и уложениям. Старое и новое меняются местами в оценках, но все мировоззренческие установки на лучшее, на благо, на религиозное совершенство, по сути, остаются неизменными. И обе стороны, при всей их непримиримости, равно не способны усомниться в “актуальности” этой и только этой оппозиции, помыслить возможность описания мира в каких-то других терминах.

В зеркале нового мировоззрения все плюсы становятся минусами и все минусы — плюсами, но речь все время идет об одних и тех же понятиях и смыслах. Отсюда и накал, непримиримость борьбы, нетерпимость: ведь “новое” претендует не на новое место, не на новый статус, а на статус, роль и значение старого. Ведь «бинарные системы ставят между “старым” и “новым” момент полного уничтожения. Таким образом, спонтанный период складывания нового полностью отрицается»⁷. “Бинарная структура не признает даже относительного равенства сталкивающихся сторон, которое позволяло бы предположить за противоположной стороной право, если не на истину, то хотя бы на существование, где бы ни возникал конфликт: в политике, религии, науке или искусстве”⁸. При этом оппозиция не мыслится через какие-то переходные состояния, но представляет собой непримиримость до полного уничтожения старого и перестройку как бы на пустом месте. И всегда кризис воспринимается как “момент истины”, апокалипсис, влекущий за собой метанойю (перерождение сознания) наиболее передовой части общества.

Петровская эпоха, безусловно, стала культурной границей между старой и новой Россией, создав “полосу отчуждения” между быстро формирующейся интеллектуальной элитой и всем остальным русским обществом, сохранившим традиционный уклад жизни и приверженность традиционным ценностям, прежде всего, религиозным и сословно-бытовым. И традиционный дуализм русской ментальности вылился в противопоставление частного и целого, образованности и невежества, интеллигенции и народа, мужчины и женщины, науки и религии, традиции и новации, светского и религиозного — едва ли не всего всему.

Конфликт старого и нового сложно понять, находясь внутри той или иной культурной ситуации. В. Розанов указывал, что все новое в переломные годы петровского правления возникало в сфере конкретных действий: Петр ставил перед собой реальные и вполне достижимые цели и

⁷ Лотман Ю. М. Механизм смуты (К типологии русской истории культуры) // Лотман Ю. М. История и типология русской культуры. СПб.: Искусство-СПб, 2002. С. 40.

⁸ Там же. С. 36.

проводил свои реформы предельно простыми (с современной точки зрения) и действенными способами: издавал дешевую учебную литературу, вводил широко доступные школы, гимназии, создавал высшие учебные заведения и т.д. И если опирался при этом на конкретные достижения западной цивилизации, то лишь потому, что положительные результаты ее развития были самоочевидны. Но был ли Петр “западником”, стремился ли “разрушить” исконную русскую ментальность, традицию и культуру? Никто (ни тогда, ни позже) не сомневался, что достижения Петра в области вооружения, армии и флота, образования и медицины были и остаются непревзойденным образцом реформационного прорыва, необходимого прогрессивного и, между прочим, национально-патриотического развития общества. Однако он не мог достоверно знать конкретные последствия своих конкретных действий, ибо действия лежали в области практической, а последствия — в ментальной и культурной. И истоки бесконечного “русского кризиса” лежат не в сфере практики и реальных действий (в том числе и петровских), а в области все тех же метаморфоз сознания.

Конфликт между тем, что делалось и тем, что стало результатом этой деятельности, лежит в основе весьма изощренного спора между всеми поколениями и номинациями славянофилов и западников на протяжении уже почти трех веков. К концу XVIII века сформировалось поколение новых людей, которых, по словам Ю. Лотмана, можно представить как “своеобразную лестницу человеческих типов”⁹. К началу XIX века основные тенденции века предыдущего: стремление к инициативе, апология реформ Петра вылились в глобальную проблему самоидентификации русской интеллигенции — группы, которая и стала считать себя ответственной за судьбу всего общества, всей культуры, всего государственного устройства. Интеллигенты созидали свою жизнь по образу и подобию петрову, ставя лично перед собой те задачи, которые Петр сделал первоосновой многочисленных государственных реформ. Как в XVII веке вопиющий контраст между Европой и Россией заставил Петра сломать устои собственного государства ради максимального сближения с цивилизованным миром Европы, так в XVIII - нач. XIX вв., русские интеллигенты, воспитанные в традициях западного просвещения, попытались сломать устои своего быта. С этого момента начался длительный и до сих пор не исчерпанный вопрос о специфике национальной идентичности и критериев ее определения.

Определение интеллигенции как уникального явления русской ментальности ничуть не мешает признавать тот факт, что это явление было “порождено западной культурой” (Б. А. Успенский) в ходе реализации петровских преобразовательных реформ. Этот факт обусловил хорошо известный феномен “двойного самосознания”: европейского и русского, ставший основанием последующего антиномизма и бинарности как в

⁹ Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII - начало XIX века). СПб: Искусство-СПб, 1998. С. 254.

мировоззрении, так и в теоретическом конструировании. Теоретическое видение проблем сливается с чувственным переживанием реальности и обретает свой научный статус только в контексте обрамляющих его эмоций. Началась уже не просто инверсия ценностей, но ее рефлексия и личностное переживание. Они и стали первоосновой всего механизма “смены вех”, принципом репрезентации всех культурных и аксиологических перекодировок и переосмыслений.

Стержень, эпицентр духовного напряжения родился из “историсофического изумления” (Г. Флоровский), совпавшего с периодом формирования русского самосознания. Важнейшими внешними факторами развития патриотизма были отечественная война и восстание декабристов. Внутренние факторы, способствующие самоидентификации, проявились на пути обращения “назад”, к истокам русской культуры, слившейся в сознании интеллигенции с допетровскими идеальными конструкциями традиционного общества. После того, как частное — дело Петра — стало уже банальностью, бытом, общее — процесс ментальной ломки под влиянием этих преобразований — оказалось под ударом славянофильской критики. Старое и новое вновь подверглись перекодировке. Теперь путь к оздоровлению сознания увидели уже в традициях, в возвращении к первоначальному (истинному) православию.

Начало было положено процессом материальной символизации старины: отращиванием бород, хождением в лаптях, в крестьянской поддевке и т.п. стилизацией под старину, о которой интеллигенты имели вполне европеизированные и книжные представления. Игра в старину зачастую мешала не только понять, но и просто почувствовать реальный пафос национально-патриотических идей, высказываемых многими передовыми людьми, в том числе и в правительстве.

Другим способом возвращения к истинному православию стал процесс внутренней ломки сознания под влиянием святоотеческой мысли и восстановление утраченных связей с собственными духовными первоистоками. По сути, происходил все тот же процесс инверсии ценностей, но уже в логике богословского и религиозно-практического переосмысления прошлого. В XIX веке в России засиял свет “Добротолюбия”, возник уникальный феномен оптинского старчества и русского иночества.

Описанный святыми отцами мир религиозных ценностей — и внутренних, и внешних — становится объектом рефлексии, достоянием мира духовной культуры общества. Религиозные идеи глубоко переживались русскими интеллигентами, сделавшими святоотеческую мысль “идейной платформой” теоретического анализа, спаянной с собственной жизнью и подвижническим мироощущением. Славянофилы создали учение о “живом знании” (религиозном опыте), соединив в нем веру и истину, максимально расширив понятие опыта и включив в него “логику разума” и “логику сердца”. Это осмысление не ограничивалось собственно религиозным сознанием и открывало возможность религиозной

мотивации изначально нерелигиозных понятий и действий. СВЯТОСТЬ И СТРАСТНОСТЬ “Философский подъем тридцатых и сороковых годов имел двойной исход. Для одних открылся путь в Церковь, путь религиозного восстановления, — религиозный апокатастасис мысли и воли. Для других это был путь в безверие и даже в прямое богоборчество”¹⁰. Но об этом чуть ниже.

В начале 40-х годов XIX столетия идея “русский — значит православный” (Достоевский) из «интеллигентского» сознания органично вошла в имперскую идеологию. В конце того же века, как известно, наступил глубочайший кризис и православной идеологемы русской нации, и имперской триады “православие–самодержавие–народность”. Наступила эпоха многоликих философских утопий, в которых самосознание их создателей становятся главным мерилom национального самосознания-самодентификации.

Круг сугубо “русских” проблем: Россия–Европа, Запад–Восток, Бог–Инквизитор, народ–интеллигенция, любовь–страсть, дух–плоть, сердце–разум, теургия–революция и т.д. так или иначе был связан с определением места, роли и значения их создателей внутри заявленной проблематики. Основной задачей мыслителей и творческих личностей стал поиск способа “введения” себя в историю. Творцы идей оценивали свое место в одном ряду с Творцом мира, воспринимали себя (явно или неявно) Его сотворцами.

Начиная с А. Радищева, но главным образом со славянофилов и П. Чаадаева, идет процесс самоидентификации русской интеллигенции в ее самоописании интеллигенции, которая “вынесла за скобки” фактологичность мира и сосредоточила внимание на собственных переживаниях этого мира. Интеллигентские переживания становятся тем “бытием”, которое и является трансцендентальной субъективностью в ее смыслоконституирующей деятельности. В свою очередь, самописание своеобразно преломляется в описание, в постижение и проникновение в природу Другого, в контакте с которым и осуществлялось самопознание и жизненная самореализация. **ЗДЕСЬ И НЕОБХОДИМО НАЦУПЫВАТЬ МОМЕНТЫ НОВОГО – НЕ БИНАРНОГО ВОСПРИЯТИЯ РЕАЛЬНОСТИ**

Взяв на себя миссионерскую функцию “спасительницы” русского народа, интеллигенция бессознательно идентифицировала свою жизнь (переживания) с православным подвигом святости. Для решения своих задач она занялась строительством нового языка, в котором мечтала воплотить общенациональный дух, то есть восстановить традиционное ядро русской культуры. Традиционный язык западной философии оказался неприспособленным для описаний мира переживаний русского человека, он был не нужен и пуст в нарождающейся культуре русской мысли. Новый язык был религиозен и революционен одновременно. Рождалось мышление

¹⁰ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 246.

эпохи, в котором главное слово должно было обязательно обрести “плоть”, воплотится в дело, по значимости равное Христову делу и слову.

Идея осмысления мира как его тотального “преобразования” была озвучена в философиях славянофилов и западников 40-х годов, народников и радикальной интеллигенции, религиозных философов рубежа XIX-XX вв., русских модернистов и советской/российской интеллигенции XX - нач. XXI веков. Страсть к философии и страсть к политике — вдохновение и фанатизм — оказались в пространстве одних и тех же дискурсивно-смысловых и культурных характеристик эпохи. Позже русская интеллигенция резко “размежевывается” на радикально-демократическую и либерально-философскую и с разных концов, но одинаково неистово ведет Россию к революционному перевороту в ее культурном развитии.

Идейное переживание жизни и религиозное переживание идей легли в основу создания двух типов мировоззрения нашей интеллигенции. Один тип связан с различными моделями синтеза светского и религиозного дискурсов и реализовался главным образом в художественном творчестве. Другой — с попыткой их резкой дифференциации и поиском новой духовно-дискурсивной почвы развития — нового словаря культуры. Самоидентификация этих групп легла в основу доминирующих представлений о сути русской нации, ее специфики. И пошли гулять мифы о православном-бунтаре — русском народе, символом которого стали “топор” и “икона”, образно отразившие бинарность — двойственность русского человека, живущего в напряженном сочетании несочетаемых начал.

И снова актуализируются бинарные оппозиции: противопоставление “Запада” и “Востока”, “образованности” и “невежества”, “светского” и “православного”, “нового” и “старого”, “хорошего” и “плохого”, “своего” и “чужого”. Широкое использование православного дискурса привело к тому, что философию и политику осмысливают в терминах христианской антропологии. Православный язык и понятия стали употребляться при трактовке истории России, русского народа, самодержавия, крестьянской общины и т.д., — но не канонически, а в рамках исторической и индивидуальной рефлексии. Интерпретация и включение православного дискурса в индивидуальные словари, описывающие те или иные интеллигентские картины мира, начинает определять их специфику.

По сути, произошла глобальная перекодировка традиционных христианских и библейских символов, которые трансформировались в философствующее сознание эпохи и в концепт русской интеллигенции. Уникальность, однако, заключалась и в том, что православный язык получил новое смысловое оформление: он лег в основание литературных и публицистических текстов, сформировавших философские мифы и славянофильства, и западничества на всех этапах их развития. Славянофилы отреклись от мира, оставаясь в миру, ушли в “монастырь философии”, сливаясь в любви к мудрости с любовью к объекту своего размышления — Богу и русскому народу и становясь “святыми” носителями божественной правды. Здесь проявился принцип “ключевых слов” (А. Вежбицка) —

центральных понятий, вокруг которых выстраивались мировоззренческие картины мировосприятия. В России это были “совесть нации”, “душа”, “русская идея”, “женственность”, “святой народ”, “интеллигенция”, не имеющие аналогов в других языках и культурах.

Бросается, однако, в глаза поразительная зеркальная симметрия данных установок в среде радикальной интеллигенции. Последняя использовала тот же словарь и, по сути, аналогично воспринимала свое место и предназначение. Разночинец-интеллигент, руководствующийся в идеологии принципом голого эгоизма, в основание собственной жизни положил идею жертвенного героизма. “Альтруизм — миф, самопожертвование — сказка (“жертва — сапоги всмятку”)... а потому положим душу за общее благо”¹¹. Тысячи безвестных жертвенников — типажей Чернышевского — положили жизнь на алтарь идеи, заменившей им эту самую жизнь. Еще более этот “оксюморон” заострен в идеологической жизни радикальной интеллигенции, соединившей в одно стремление осчастливить абстрактное человечество в актах уничтожения конкретных людей. «Вера-иллюзия была развита до высшей степени русскими радикалами и революционерами. Ее называли «волей», «долгом». Она заимствовала религиозные термины и понятия, в том числе «подвиг» (духовное делание), «подвижник» (аскет)»¹².

Совпадения противоположных, казалось бы, идеологий можно объяснить, в числе прочего, и общностью используемого словаря культуры: сама природа этого словаря позволила в одном дискурсе описать прямо противоположные мироощущения и представления об истине, репрезентировать “две объективных реальности” одинаково убедительно и одинаково утопически безнадежно.

Такая ситуация характерна для всей истории русской интеллигентской рефлексии. Менялись мотивы и идеалы, кумиры и вожди, но особый характер и дескрипция религиозного переживания различных идей сохранялась в интеллигентских моделях мира неизменной. Процесс самоидентификации интеллигенции завершился после выхода “Вех”, в период окончательного размежевания “двух моделей”, о которых говорилось выше.

Мало изменились положение интеллигенции и ее словарь и в XX веке. Неизбывное ощущение “святости” требовало и особого статуса, и особого языка самопрезентации. История повторилась: часть интеллигенции СЛИЛАСЬ С ПАРТИЙНОЙ НОМЕНКЛАТУРОЙ И ЕЕ СВЯТОСТЬ СТАЛА НАГЛЯДНО РЕПРЕЗЕНТИРОВАТЬСЯ В МАСКУЛЬТУРЕ ЧЕРЕЗ ИДЕАЛЬНЫЕ ОБРАЗЫ ВОЖДЕЙ, ПАРТРАБОТНИКОВ, ГЕРОЕВ-БОРЦОВ, ТРУЖЕННИКОВ-ЖЕРТВЕННИКОВ, ЛЕГКО

¹¹ Иванов-Разумник. История русской общественной мысли в 3-х т. М.: Республика; Терра, 1997 Т. 2. С. 78.

¹² Нива Ж. Возвращение в Европу.: Статьи о русской литературе/Пер. с фр. Е. Э. Ляминой. М.: Высшая школа, 1999. С. 67

УКЛАДЫВАЮЩИХСЯ В ТИПОЛОГИЮ ПРАВОСЛАВНОЙ СВЯТСОТИ: СВЯТЫЕ-СТРАСТОТЕРПЦЫ МУЧЕННИКИ, жертвенники (огромное количество героев-жертв вражеских заговоров) создала особый иноческий мир культуры — мир протеста, олицетворяющий праведность и честь в бесчестной системе тоталитарного общества. Вновь был создан мир подпольной литературы, где сквозь самые многообразные тексты, к обществу пробивался миф о “святых 60-х” XX века (симметричный мифу о “святых 60-х” XIX века), о подпольном созидании — деле советской пишущей/поющей творческой святой интеллигенции. И в советское время русская литература продолжала быть «первым христианским столпом» советской подпольной интеллигенции. Появились разноголосые миры интеллигентской/диссидентской культуры, которая в советское время единственная сохраняла свой святомаргинальный статус. И ЛЕГКО МОГЛА БЫТЬ АССОЦИИРОВАНА СО СВЯТЫМИ-ЮРОДИВЫМИ – ВЧЕНЫМИ ДИССЕДЕНТАМИ России, ее любимцы и герои. В годы застоя юродство становится, пожалуй, самой чистой формой интеллигентского мировоззрения, поражающее своим откровением и особой русскостью. Ее рафинированным воплощением стал Венедикт Ерофеев – самый юродивый и самый типичный советский интеллигент. В этот период к образу интеллигент примешивается необратимо русский остаток – алкоголизм и вечное русское пьянство – форма типично русского протеста, вызова и добровольного самоуничтожения. И здесь вновь наблюдается отождествление интеллигенции и народа в юродивом аспекте жизни и быта (вернее его отсутствия), не надо забывать. Что юродивый выходит на авансцену истории тогда, когда особенно сильным становится упадок и деградация общества.

Продолжил свое бытие и религиозный язык. По подсчетам академиков А. Шахматова и Л. Щербы, более 55% всех элементов современного русского языка восходит в церковнославянскому. В передовой газеты “Правда” их столько же, сколько в произведениях А. С. Пушкина. В советский период сам статус “интеллигента” давал право пользоваться христианским словарем, включать в язык самоописания религиозно-мифологические понятия, например, “жрец”/“жертва”, бессеребренник, совесть нации, нестяжатель, удел которого терпеть, нести страдания, быть жертвой общественной ограниченности¹³.

Наиболее наглядной демонстрацией постоянного “оборотничества” русских идей стала утопия под названием “перестройка”. Бинарное сознание уже в который раз оказалось на перепутье двух дорог: искать (до бесконечности) путь к своей уникальности или отказаться и перестроить (синоним: разрушить, начать с нуля, находится в вечном поиске) свою хрупкую самобытность и пойти чужим путем цивилизованного (синоним либерального, информационного, технологического) развития. И, кстати, в высшей степени характерно, что кооперативы, предпринимательство,

¹³ Подр. см: Русская интеллигенция. История и судьба. М.: Наука, 2000. 243с.

“прихватизацию” горячее всего поддерживали как раз те, кто первым должен был от них пострадать: “массовая интеллигенция”, кормившаяся от щедрот государства, не способная выжить без ее поддержки и вполне отдававшая себе в этом отчет. Идеологические коды, маркеры “хорошего” вновь, как и раньше, перевесили и прозу жизни, и личный и “сословный” интерес. И вновь эти, чисто идеологические, пристрастия не пережили очередной перекодировки... Сегодня постсоветская интеллектуальная элита (переименование прежней интеллигенции) снова осмысливает свой статус и свое служение обществу в рамках хорошо знакомой дуальной оппозиции: русское / не-русское, свой / чужой, Россия / Запад, коммунистическое / буржуазное, национал-патриотическое / либерально-демократическое. Наконец добрались и до локального/глобального, осмыслив это как оппозицию частного и всеобщего, передового и ретроградного — или своего и чужого, органичного и искусственного, духовного и плотского., Наконец, самое сегодня популярное: православное / инославное (один частный пример: доктор наук, в свое время специализировавшийся на Истории КПСС, член диссертационного совета, на мое замечание, что нельзя искать национальную идею в Древней Руси, и что надо отличать реальность от идеологем, ответила, что я не люблю русских и России и подвергаю сомнению святое! Наличие национальной идеи, святой Руси, святого православия и т.д. Пример – частный, вывод – универсальный.). Наглядный пример инверсии из области лингвистическо-идеологической, так памятной советским людям сегодня: В 2005 году в нашей стране была создана Комиссия по духовной безопасности населения¹⁴, председателем которой был избран архиепископ Белгородский и Старооскольский Иоанн (Попов Сергей Леонидович). Вновь формируется «новый» язык нашей «новой» духовной интеллигенции, из полного названия которой следует, что она же и государственная безопасность.

Сущность противопоставления остается неизменной уже три века: Запад как культура “телесного” и мы, Восток как средоточие духовности. В конечном итоге это противопоставление выливается в антиномию “высокого” — “низкого”: высокое становится атрибутом мифологизированного прошлого, низкое — не менее мифологизированного настоящего. И предметом самой жестокой оппозиции опять становится та же “метанойя”, трансформация сознания, “общие принципы”. Суть “дела Петра” — частное дело по улучшению бытия (и быта) людей — по-прежнему остаются прерогативой частных инициатив разных “Штольцев”. Идеология эту сторону жизни в лучшем случае не замечает, а чаще — высокомерно третировает, как третировали того же Штольца по обе стороны тогдашних идеологических баррикад.

¹⁴ Полное название: Комиссия по духовной безопасности Экспертного совета по национальной, миграционной политике и взаимодействию с религиозными организациями при Полномочном представителе Президента Российской Федерации в Центральном федеральном округе (при Г.С. Полтавченко).

Таким образом, столкновение с современными процессами глобализации и локализации (“глокализации”) породило ту же идеологическую оппозицию, которая устойчиво воспроизводится на разных этапах существования страны. Доминирующая оппозиция, как и прежде, строится вокруг извечной христианской дилеммы, притом, что христиан как самостоятельной силы на современной политической арене практически нет. Российская культура на очередном витке вновь переживает возвращение к “старому”, к сознанию, основанному на христианском дискурсе и коллективистских принципах. Напрашивается неутешительный вывод: в России человек свободен только в краткие мгновения кризисов (революций, перестроек, войн), когда он этим судом (перевод слова кризис) призван быть самим собой, когда его высшие и низшие проявления самоочевидны не только для общества, но и для него самого. Если это так, то завтра может вновь настать эпоха культуры “безмолвствующего большинства”. Такой прогноз вытекает из специфики бинарного сознания.

Архитектоника русской культуры¹

Интенсивное типологическое изучение культур в последнее время свидетельствует о том, что каждой национальной культуре, а еще в большей степени каждому региональному типу культуры и типу цивилизации свойственна своя логика исторического развития и соответственно строения, логика, отнюдь не исчерпываемая простой стадильностью (формационного типа или более дифференцированной). Речь идет о том, что каждая историческая парадигма данной культуры имплицитно содержит в себе предпосылки формирования следующей парадигмы и в какой-то степени "программирует" (шаг за шагом) все историческое развитие этой культуры, не совпадающее с логиками других культур. В результате складывается неповторимая конфигурация национальной культурной истории, наглядно представимая не только в виде линейной "цепочки" сменяющих друг друга парадигм (парадигмальной "эстафеты"), но и в форме ступенчатой "пирамиды", в конструкции которой каждая последующая парадигма "наслаивается" на предшествующую, одновременно и продолжая, и преодолевая ее. Историческое строение такой парадигмальной "пирамиды" (в соответствии с заданной логикой культурной конфигурации или с определенным цивилизационным алгоритмом) и образует национальную архитектуру той или иной культуры.

Здесь и далее мы будем исходить из представления об архитектонике культуры как смысловой конструкции, органически связующей культурную семантику и социодинамику, раскрывающей внутреннее единство ценностно-смыслового и социально-исторического аспектов национальной (в данном случае - русской) культуры как целого и объясняющей ее историю исходя из ее феноменологии как имманентную логику поступательного становления и развития во времени и пространстве.

Архитектонические различия культур становятся до известной степени очевидными при сравнительном изучении национально-культурных эквивалентов стадильного развития (например, западноевропейского и русского Просвещения, романтизма, символизма, авангарда и т.п.). Типология национально-культурных эпох, а также соответствующих направлений и стилей объясняется не только различной интерпретацией исходных стадильных принципов в культурах, но и различным историческим опытом национальных культур, шедших к той или иной стадии различным путем. В конечном счете архитектурные различия культур вызваны вариативной комбинаторикой социокультурных механизмов, лежащих в основании параллельных культурно-исторических процессов, подчас далеко "разводящих" типологически близкие парадигмы.

¹ Кондаков И.В. Архитектоника русской культуры // *Общественные науки и современность*, 1999. - №1

Исторические превращения каждой культурной парадигмы зависят не только от того, какой регулятивный механизм породил это развитие, но и от того, какой конфигурактор обусловил возникновение данной парадигмы в рамках предшествующей как некой цивилизационной программы.

Число социокультурных регулятивных механизмов, составляющих в своей последовательности для каждой конкретной культуры определенную (линейную) композицию – логику культурно-исторического развития, цивилизационный алгоритм, - в мировой культуре относительно невелико: весь тезаурус подобных конфигуракторов, вероятно, не превышает одного-двух десятков названий. В рамках одной национальной истории культуры их действует еще меньше. Так, для понимания имманентной логики развития русской культуры на протяжении одиннадцативековой истории можно выявить закономерность последовательного восхождения надстраиваемых друг над другом и в то же время сменяющих друг друга пяти основных регулятивных механизмов (конфигураторов): кумуляция, дивергенция, культурный синтез, селекция и конвергенция. Для большинства культур мира (в том числе большей части западно-европейских и восточных культур) подобная конфигурация истории, выраженная в данной последовательности регулятивных механизмов, вовсе не характерна, хотя эти механизмы, взятые в отдельности, известны и легко обнаружимы в разных национально-культурных историях.

Архитектоника русской культуры в своем историческом становлении претерпевает три этапа смыслового конфигурирования. Первый из них, самый длительный (XXVII века), связан с первичной конфигурацией русской культуры и образован действием двух регулятивных механизмов, следующих друг за другом (отчасти параллельно), - кумуляции и дивергенции. Второй этап (XVIII -середина XX века) представляет собой совокупность явлений и процессов вторичной конфигурации, надстраиваемых над смысловыми структурами, образовавшимися в результате первичной конфигурации русской культуры; этот этап связан с действием развитой дивергенции и возникновением в результате ее кризиса механизмов культурного синтеза и селекции. Третий этап, получивший импульс своего развития по окончании Второй мировой войны и продолжающийся вплоть до настоящего времени, составляют процессы третичной конфигурации, связанные с блокированием механизма селекции и формированием нового интегративного механизма -конвергенции. Логика архитектурного развития состоит в том, что ни один из конфигуракторов социокультурного целого не мог утвердиться (а во многих случаях и возникнуть) ранее предшествующего ему как своей предпосылке. Но ни один из регулятивных механизмов не выпадает из архитектоники целого культуры, служа основанием ("нижнее") для следующих механизмов более высокого порядка и подспудно влияя на их организационный потенциал и функции ("высшее"), а также на архитектурное строение культурно-исторического целого.

Кумулятивное развитие русской культуры

Механизм кумуляции (от лат. *simulatio* - скопление) господствовал в древнерусской культуре почти на всем протяжении ее существования - доисторических времен до XVII века. Кумулятивное развитие культуры, по-видимому, широко распространенное на начальных этапах истории большинства культур мира (особенно различных типологических вариантов первобытной культуры), характеризуется неупорядоченностью, спонтанностью, случайностью составляющих его процессов; при этом происходит простое присоединение структурно самостоятельных единиц. Простота и стихийность кумулятивных процессов в культуре придают кумуляции черты универсальности как первичной формы организации хаоса. Так, в древнерусской культуре это - смешение природного и социального, традиций язычества и христианства, кочевничества и оседлости, скифо-сарматского, хазарского, варяжского, византийского, половецкого, южно-славянского, монгольского, финно-угорского, а позднее и западного (польского, немецкого и т.п.) влияний на исходный восточнославянский субстрат. Целое древнерусской культуры постепенно "слепляется" из совершенно разнородных компонентов, подобно "снежному кому". Однако этот процесс, аккумулирующий культуру по принципу соборности, родовой общины, возведенной в ранг культурного эталона, стихийен и внеисторичен; он способен продолжаться до тех пор, пока мера сложности целого не превысит возможности накопления и сохранения единства культуры, т.е. интегративные возможности самого механизма кумуляции (в этом отношении довольно вялого и аморфного). После этого начинается неудержимый распад социокультурной целостности на всех уровнях ее самоорганизации и семантики, и кумуляция как механизм самоорганизации культуры сменяется дивергенцией, регулятивным механизмом, столь же тотальным и универсальным, но противоположным по своей направленности и смыслу.

Ни христианизация Руси, ни монголизация, ни государственная раздробленность в период удельного размежевания, ни процесс "собираения русских земель" московскими князьями не изменили характера древнерусской культуры и не содействовали формированию на основе кумуляции какого-либо иного регулятивного механизма (вроде агона в античной культуре, религиозной селекции, характерной для ветхозаветной истории Израиля, или схоластического универсализма, сложившегося в готический период западноевропейского средневековья). Кумуляция, соответствовавшая первобытному синкретизму, была одинаково успешной и в доисторический (языческий) период Древней Руси, и в период монголо-татарского ига (когда оседлая и кочевая культуры особенно интенсивно ассимилировались), и в эпоху "русского средневековья" (по существу, национального варианта восточной деспотии), хотя каждый из названных исторических периодов мог бы, по идее, потребовать особого конфигуратора. Однако глубоко укорененный традиционализм древнерусской культуры не допускал смены регулятивного механизма

иначе как в условиях цивилизационной катастрофы, в результате спонтанного культурного взрыва. С возникновением культурного плюрализма (включая плюрализм религиозный, политический, нравственный, эстетический и др.) механизм кумуляции, аналогичный "силовому полю", уже не смог выполнять прежних регулятивных функций по удержанию культурного целого, само существование которого оказалось невозможным в ситуации нарастающего раскола древне-русской культуры и самого ее носителя - древнерусского общества. Отсюда -не-контролируемое распространение ересей, бунтов, самозванств, народных брожений, религиозного раскола, т.е. всяческой "смуты".

Дивергентное развитие русской культуры

Именно раскол сложного социокультурного целого (во всех сферах и на всех уровнях русской культуры) послужил началом складывающегося нового регулятивного механизма - дивергенции (от лат. *divergere* - обнаруживать расхождение), означающего раздвоение, расщепление единого на противоположности, в то же время понимаемые как смысловые полюса противоречивого целого. Расхождение в понимании святости 1 между последователями Иосифа Волоцкого и Нила Сорского и возникновение соответствующих идейных течений в православии (культурно-исторически восходящих к смысловой структуре двоеверия и в конечном счете стимулировавших раскол); рождение "самозванства" как смысловой антитезы самодержавию и установление национальной традиции двоевластия, впоследствии постоянно воспроизводимой в истории России и русской культуры; обострение отношений между светской и духовной властью, борющимися за самоутверждение и возвышение одной за счет другой, и следующее отсюда размежевание между верой и культурой, до того синкретически взаимосвязанными и неотделимыми друг от друга, появление национально-русского феномена "светской святости" (см. об этом в трудах А. Панченко); выделение официальной, государственной культуры ("Стоглав", "Лицевой летописный свод", "Степенная книга", "Великие Четьи-Минеи", "Домострой"), противопоставляемой культуре частной, демократической, "самочинной"; наконец, русский религиозный раскол последней четверти ХУІ века, завершивший распад древнерусской культуры и цивилизации, - все это характерные проявления становящегося на рубеже ХУІ- ХУІІ веков механизма дивергенции, в дальнейшем, на протяжении по меньшей мере трех веков, бывшего ведущим в истории русской культуры.

Важно подчеркнуть, что "детонатором" цепного процесса социокультурной дивергенции каждый раз выступал одни и тот же механизм насильственной централизации культуры и общественной жизни (неотделимый от их унификации и монополизации государством), называвшийся в ХУІ веке "грозою". Этот механизм не образовывал особой культурной парадигмы и выполнял компенсаторную функцию: нарастающая плюрализация культурной реальности, вступающая в противоречие с

кумулятивным принципом "единопоточности", казалось, не может быть преодолена иначе как силой государства, подавляющего любое инакомыслие или "отклоняющееся" от жестких общеобязательных нормативов поведение. Однако чрезмерное социальное и политическое давление на культуру ("гроза") не только не сплачивало ее в монолитное целое (хотя в равной мере не способствовало дальнейшему развитию культурного плюрализма), но вело к неизбежно углублявшемуся расколу (по формуле: противодействие, равное действию). В результате культура поляризовалась в соответствии с антиномией "подчинение -сопротивление", и любые процессы в ней принимали последовательно-дивергентный характер ("третьего не надо").

Спасительные в условиях тотального раскола культуры тринитарные интенции, исходившие от преп. Сергия Радонежского и его ближайших последователей и сподвижников (в том числе Андрея Рублева) и выразившиеся в апологии Троицы и принципа троичности, максимально способствующего консолидации разобщенного общества и аморфной культуры, к этому времени постепенно угасли, формализовались, а потому не могли противостоять наступлению сплошной дивергентности русской культуры, а тем более способствовать становлению иного регулятивного механизма - объединительного, а не разделительного (ср. "троеперстие"). Подобные интенции возобновятся лишь к концу дивергентной парадигмы - в философии В. Соловьева и творчестве русских символистов рубежа XIX-XX веков, с характерной триадой "Истины -Добра -Красоты" и представлением "трех сил" мировой истории, действующих в России и в масштабах всего человечества (Восток – Запад – Славянство / Россия).

В то же время и сама дивергенция как конфигуратор русской культуры несла в себе не только функцию дифференциации, или разделения надвое, но и специфически понятую интегративную цель-смысл-задачу первичного структурирования аморфного целого: ведь дивергенция в русской культурной истории "надстраивалась" над кумуляцией, логически следовала за ней и вытекала из нее. Поэтому дивергентное развитие русской культуры не вело ее к распаду, расщеплению или взрыву, но удерживало возникшие (в результате инверсионного разделения исходного единства) противоположности в рамках противоречивой, бинарной целостности (амбивалентных фреймов, складывающихся и сопрягающихся между собой по принципу "взаимоупора").

Дивергентное развитие русской культуры в XVIII-XIX веках привело к кристаллизации устойчивого российского феномена бинарности; непримиримые оппозиции составляли первоначально неотделимые друг от друга и генетически единые интенции отечественной культуры: реформизм и традиционализм; либерализм и консерватизм; западничество и славянофильство; космополитизм и почвенничество; материализм и идеализм; атеизм и религиозные искания; естествознание и гуманитарные науки; радикализм и охранение; действительность и искусство, ит.п. История культуры и культурная жизнь в России благодаря господству

дивергенции превратились в перманентный спор, незавершенный и в принципе незавершимый диалог, полифоническое сочетание несводимых друг к другу и полемически заостренных явлений. Соответственно (дихотомично) определилась и концепция цивилизационной вневходимости России (Россия как "своеобразная цивилизация", не принадлежащая ни Западу, ни Востоку, у П. Чаадаева; "Россия и Европа" Н. Данилевского; "Византизм и славянство" К. Леонтьева; Россия и "всемирность" у Ф. Достоевского и т.д.).

В 60-70-е годы XIX века в русской культуре восторжествовал лозунг и принцип "Примирения нет!", одинаково поддержанный радикалами и консерваторами, правительственным официозом и оппозицией и приведший к трагически безысходному взаимному непониманию, даже взаимной неслышанности различных течений, пластов и явлений русской культуры. Апофеозом радикальной непримиримости в обществе стал расцвет терроризма в России - не только социального и политического экстремизма и криминализации общественной жизни, но мощного и своеобразного культурного явления, сочетавшего в себе идеологическую модель, нравственное самооправдание, религиозное подвижничество, эстетизацию личной жертвенности и героизма во имя великих общественных целей (благо народа) и гуманистических (в конечном счете) идеалов. Помимо демонстративной нравственной, религиозной, политической, эстетической и т.п. амбивалентности русский терроризм как феномен культуры (характернейшими его представителями стали В. Засулич и Б. Савинков [В. Ропшин]) знаменовал собой исчерпанность "собственно культурных" в традиционном понимании (т.е. духовных) средств убеждения и воздействия на общество (например литературы, публицистики, критики, искусства, философии) и выдвигание на первый план культуры социально-практических, экстремистских, а потому сильнодействующих благодаря своей нравственно-религиозной "недозволенности", политической и правовой "запрещенности" поступков, ненормативных актов, а именно - непосредственного и ничем не ограниченного насилия, первоначально индивидуального, а затем и массового, даже тотального.

Если бы в основании дивергентных процессов русской культуры лежал какой-то более "сильный" интегративный механизм, нежели кумуляция (например универсализм возрожденческого типа, в свою очередь апеллировавший к средневековому схоластическому универсализму и подражавший античной агональности), то механизм дивергенции приобрел бы игровой или риторический характер стилевой "соревновательности" (как в западноевропейском барокко) или конфессионально-бытовой селекции (как в эпоху западной Реформации). Однако вялая и слабая интеграция культуры, осуществляемая в рамках кумулятивных процессов, не могла эффективно сопротивляться дивергенции, сплошь принимавшей формы раскола, к тому же осложненного взаимным ожесточением сторон и социокультурной легитимацией насилия. Отсюда - тотальный характер дивергенции в русской культуре XVII-XIX веков, охватывающей самые

тонкие смысловые структуры -вплоть до конфронтации литературы и литературной критики, гуманитарных наук и естествознания, психологии и физиологии, философии культуры и философской антропологии, эстетизма и утилитаризма в искусстве и т.п.

Дивергентное развитие в течение трех веков вывело русскую культуру на грань революционного взрыва, экстремальность и успешность которого в истории определяется остротой противостояния нормативных состояний культуры и ее антинормативных устремлений, взаимоисключением утверждающих и отрицающих ее интенций.. Причем это амбивалентное состояние, дуализм проникали в каждое отдельное явление, в каждую творческую индивидуальность, в каждый процесс: дивергенция была чревата расщеплением каждой личности и каждого смысла культуры на антиномичные нормативные и антинормативные компоненты, диаметрально противоположные оценки одних и тех же явлений. Бердяев отмечал, что все деятели культуры Серебряного века были людьми "двойных мыслей"; двоемыслие укоренялось и в массовом общественном сознании: все важные слова и понятия, нормы и ценности обретали двойное, нередко взаимоисключающее значение. Глубина и универсальность дивергентных процессов в русской культуре рубежа XIX-XX веков выражались в том, что дивергенцией были охвачены самые глубинные ментальные структуры культуры - расщеплялось ее, казалось бы, далее не разложимое смысловое "ядро". Подобным восстанием культуры против собственной традиционности и самоидентичности был ознаменован Серебряный век, закономерной разразившийся революцией.

Попытка культурного синтеза в истории русской культуры

Вместе с тем аналогии Серебряного века с эпохой Возрождения (ср. концепцию "культурного ренессанса" Бердяева) при всей своей метафоричности и условности вполне правомерны: преобладающим в культуре этого времени становится конфигурактор культурного синтеза, затронувший не только различные виды искусств, но и другие специализированные культурные формы (науку, философию, религию), а также специализированные формы культуры (политическую, правовую, хозяйственную культуру России этого времени). Более того, русская культура Серебряного века стремилась интегрировать в себе и социальную действительность (социум), и личную жизнь деятелей культуры, и повседневное поведение простых людей как специфические феномены культуры. Был выработан универсальный символический язык культуры, "снявший" в себе антиномии онтологического и эпистемологического, эмпирического и трансцендентного, социального и культурного, образно-ассоциативного и понятийно-дискурсивного и т.п., не только позволявший интегрировать морфологически различные феномены русской и мировой культуры этого времени, но и сблизать явления далеких в стадийном и региональном отношении культур (древности, средневековья, Просвещения, романтизма и модерна, классики и современности, Запада и Востока).

Однако культурный синтез, к которому стремился русский Серебряный век, был противоречив и неограничен (подтверждением служат такие его культурные плоды, как русский авангард, русский неопозитивизм, русский революционный марксизм и его крайнее, экстремистское течение - большевизм). В отличие от западноевропейского Ренессанса, в основании которого лежали культурно-регулятивный механизм универсализма и принцип индивидуалистического гуманизма, русский "культурный ренессанс" осуществлял семантический синтез, предполагавший взаимодополнительность двух "нижележащих" механизмов - кумуляции и дивергенции, во многом взаимоисключающих, а потому, в случае интеграции, "взрывоопасных". Отсюда кратковременность Серебряного века как парадигмы, системная нестабильность его выдающихся культурных достижений (в области литературы и искусства, философии, общественно-политической и религиозной мысли), а главное - его внутренняя противоречивость в социально-политической и морально-этической сферах, остроконфликтная антиномичность нравственного и эстетического, политического и религиозного, социального и философского, личностного и коллективного, массового и элитарного. Культурный синтез в Серебряном веке был осложнен дивергентностью, приобретающей все более жесткий и безальтернативный характер, и в конечном счете оказался вытеснен ею как эпохальный конфигуратор русской культуры и российской истории. Однако это не было простым возвратом к прежнему конфигуратору дивергенции.

Нараставшая внутренняя поляризация русской культуры конца XIX - начала XX века приводила к "расщеплению" культурного ядра, выразившемуся в наполнении ключевых понятий и представлений культуры противоположными и нередко взаимоисключающими смыслами, полярными оценками (достаточно вспомнить осмысление различными идейными течениями в это время таких явлений, как "революция" и "реформы", "либерализм" и "демократия", "социализм" и "капитализм", "материальность" и "духовность", "наука" и "религия", "нравственность" и "польза", "личность" и "массы", "хулиганство" и "рутина", "хамство" и "творческая активность", "мещанство" и "интеллигенция" ит.д.). Дивергентный социокультурный процесс перерос в революционный, взрывной тип социокультурной динамики, в котором процессы качественного размежевания и борьбы различных ценностей, норм и тенденций в русской культуре заслонили собой, а затем и остановили объединительные, синтезирующие ее тенденции процессы.

Русская революция (в том числе "культурная революция", расцвет "левого", авангардистского искусства, рост насилия и его апологии как особых феноменов культуры ит.п.) знаменовала собой осуществление такого инновационного синтеза предшествовавших тенденций и форм, который решительно порывал и с ними, и со всем культурным наследием прошлого, выступая как их последовательное отрицание. В то же время дивергенция, положенная в фундамент этого синтеза, распространилась на

целое культуры и не только осуществила миссию гражданской войны в культуре с делением на "красных", "белых" и разного рода "попутчиков" (идея Л. Троцкого), но и привела к трагическому распаду русской культуры на две - советскую и культуру русского зарубежья (в результате чего реализовалась ленинская концепция "двух культур в одной" - правда, применительно только к национальной культуре, русской, в течение более чем трех веков развивавшейся в русле дивергентных процессов, а потому в принципе чреватой расколом).

Отныне уже не одна, а две русские культуры существовали в мировой культуре, притом не только в разных смысловых пространствах, с различными идеологическими (в том числе политическими, философскими, религиозными, художественно-эстетическими и этическими) установками, но в разных географических ареалах. Впрочем их своеобразие и пути дальнейшего развития определяли не столько их культурный контекст и исторические условия развития (асимметричные по отношению друг к другу), но их взаимоотношения, выливавшиеся в идейную конфронтацию, огульную критику и жесткое обличение, игнорирование и замалчивание друг друга, непримиримое отчуждение, последовательно проводимый смысловой контрапункт, т.е. в различные формы антидиалога.

Селективное развитие русской культуры

Регулятивным механизмом каждой из двух оппозиционных русских культур XX века, с одной стороны, поддерживавшим единство и целостность каждой из них, с другой - укреплявшим их взаимное противостояние (являя собой своего рода формулу строгого "взаимоупора" как воплощенной бинарности и амбивалентности самой русской культуры как целого), стал механизм селекции. Механизм селекции в общем виде известен практически в каждой культуре; он служит самоограничению и сохранению самоидентичности той или иной культурной системы за счет отсекаемых, изъятия тех компонентов и форм, которые противоречат принципам данной системности. Однако здесь речь идет об особом конфигураторе, направленном на искусственное, целевое "выведение" качественно новой, улучшенной культуры (революционной, пролетарской, социалистической, советской), не только порывающей со своим культурным прошлым и современным окружением, не только пересматривающей с точки зрения классовости, партийности, народности, революционности, коммунистической идейности, воинствующего безбожия (атеизма), всемирно-исторических задач (пролетарского интернационализма и перманентной мировой революции) все национальное и все-мирное культурное наследие, но и создающей нечто, никогда не существовавшее, - должное, будущее (например изображение жизни в ее "революционном развитии" как сверхзадача соцреализма).

Тоталитарная культура, постепенно формировавшаяся в СССР путем последовательного изъятия, запрещения и уничтожения актуально или потенциально "чуждых" идеям социализма и "враждебных" феноменов

культуры, стремилась к совершенной целостности и абсолютному синтезу, но достигала этого, в отличие от "культурного ренессанса" начала XX века, средствами перманентного насилия над культурой, своего рода социокультурной вивисекцией над самой собой и своим историческим прошлым, беспощадно устраняя все, мешающее целостности: "лишние" культурные формы, оппозиционные тенденции, любые проявления инакомыслия, внутренние противоречия, критическую рефлексию системы, несанкционированные инновации или неэталонные интерпретации и оценки "разрешенных" явлений и т.п., и тем самым добиваясь подчинения основного массива культурных феноменов политически заданной матрице культурного целого (строгая селекция).

В то же время эмигрантская культура (культура русского зарубежья) - правда, с гораздо меньшей последовательностью, целеустремленностью и планомерностью, нежели тоталитарная культура, - добивалась "чистоты" от тоталитарных тенденций, с различной степенью осознанности и ригористичности отмежевываясь от большевизма, революции, социализма, советской власти, атеизма, советской культуры и ее деятелей, даже новой орфографии, а также от аналогичных тенденций в своей собственной среде. Таким образом она осуществляла свою селекцию, зеркально обращенную относительно тоталитарной селекции и принципиально вялую (а потому апеллирующую одновременно к ценностям либерализма и демократии, к монархизму и парламентаризму, к общечеловеческому опыту и национальному менталитету, к философии свободного духа и православной церковности, к жестким лозунгам Белого движения и интеллигентским идеалам гуманизма, к модернистским исканиям и сохранению, даже "охранению" культурного наследия - национального и мирового). Однако русская эмиграция была слишком разнородной в политическом, религиозном и культурном отношении, чтобы достигнуть полного синтеза, подобного тоталитарному. Более того, она сознательно противопоставляла свою "неорганизованность", "мягкость", спонтанность, идейный и стилевой плюрализм (внутреннюю "кумулятивность") советскому "монизму" как свободу - порабощению, демократию - деспотии, личное творчество - унификации и общей дисциплине. Эмигрантская и советская культура складывались в XX веке как единство асимметричное, гетероморфное, внутренне антитетичное.

При всем принципиальном отличии двух видов селекции, по-разному регулировавших самосохранение и развитие двух противостоящих друг другу русских культур, а также их антиномичность, взаимоотталкивание, - это был один тип культурной регуляции, успех которой во многом зависел от возможности самоизоляции (и взаимоизоляции) двух конфронтирующих между собой культур в рамках одной конфигурации национальной культуры. Одновременно обе русские культуры методом селекции отстаивали свою национальную самоидентичность в контексте европейской и мировой культур, поддерживая в себе диссимилятивные тенденции. Советская культура, проводившая и в этом плане очень строгую селекцию,

сочетала классово-партийный подход (мания классового антагонизма, пролетарская солидарность, антибуржуазность, коммунистическая целеустремленность и т.п.) и национально-радикалистские установки (антиимпериализм и антиколониализм, помощь национально-освободительным движениям, социалистический патриотизм, борьба с космополитизмом и др.). Культура же русского зарубежья, развивавшаяся в инокультурном, иноязыковом, иноконфессиональном окружении, сохраняла свою самобытность (и ментальную преемственность по отношению к национально-культурному прошлому России), действуя гораздо менее жесткими средствами; она стремилась не к самоизоляции в мире (как тоталитаризм), а наоборот, к достижению открытости и культурной консолидации с Европой и миром. Поэтому диссимилятивные тенденции эмигрантской культуры не исключали ее адаптации к западной культуре и сочетались с ассимилятивными процессами, а механизм селекции в русской зарубежной культуре по отношению к контексту западно-европейской и мировой культур работал вяло (по сравнению с советской тоталитарной культурой).

Обе русские культуры XX века, возникнув из единой, хотя и противоречивой культуры Серебряного века, представляли собой две разные системы смысловых структур и ценностей русской культуры, существующие во взаимонепроницаемых смысловых пространствах, отталкиваясь друг от друга, бескомпромиссно разделенные "железным занавесом" взаимных табу и запретов. Однако их многое и объединяло - структурно-функциональное сходство селективных процессов и общая установка на поддержание неравновесного состояния социокультурной неполноты (во многом противоположная конфигуратору "культурного синтеза"). Советская культура была отделена от Серебряного века социокультурным "взрывом" - революцией; культура русского зарубежья была отрезана от своего дореволюционного прошлого территориальным отчуждением - эмиграцией. Двойная, притом крайне резкая ценностно-смысловая метаморфоза ("революция + эмиграция"), произошедшая с русской культурой

Серебряного века после революционного "взрыва", суммарно выразилась в формировании "железного занавеса" - символического "разделителя" поляризованных ценностей, смыслов, норм и традиций.

"Железный занавес" не только отделил советскую культуру от культуры русского зарубежья, послереволюционную действительность от дореволюционного прошлого, но и тоталитарную Россию от всей остальной мировой культуры и иных цивилизаций. В отношениях между "двумя русскими культурами" начал действовать регулятивный механизм селекции, констатирующий не только различие двух культурных систем, но и их непримиримую конфронтационность, бескомпромиссное размежевание и смысловую взаимоисключаемость. Его парадоксальность заключалась в том, что практически все реальные субъекты русской культуры в условиях социально-политического и культурно-исторического раскола страны не

могли и не хотели слышать своих оппонентов, слушая исключительно самих себя; не могли и не хотели видеть какой-либо иной системы норм и ценностей, кроме той, которую исповедовали сами, искренно считая ее единственно правильной, исторически закономерной, соответствующей самой природе русской культуры, ее ментальным основаниям. Утопизм, самодовлеющий монологизм, взаимная непримиримость двух русских культур XX века, объективно приводившие недавних соотечественников к "культурной глухоте и слепоте", делали невозможным на протяжении многих десятилетий какой-либо диалог между двумя русскими культурами XX века, игнорировавшими сам факт существования друг друга. Обе русские культуры — в своей обоюдной необъективности - мифологизировали противника, а затем беспощадно боролись с созданными собственным больным воображением тенденциозными образами друг друга. Тем самым обе культурные системы оказывались взаимонепроницаемыми для враждебной критики, "параллельными" мирами.

Расчет на "силовые" методы (включая не только идеологический диктат и политические табу, но подчас прямой массовый террор), на полную автономность каждой из двух культур от посторонних влияний, на спасительное ограждение "железным занавесом", на пассивную податливость культурного материала, капитулирующего перед насилием, - все это делало механизм селекции, и связывающий, и разделяющий две русские культуры, крайне хрупким, нестабильным, целиком зависящим от спонтанных социально-исторических процессов. Его постепенная эрозия (начиная со Второй мировой войны и затем, после смерти Сталина, все углубляющаяся) была исторически закономерной, а последующая интеграция двух русских культур - неотвратимой, хотя и сложно реализуемой. Эта хрупкость и явная нестабильность селекции как культурного конфигуратора стала очевидной чуть ли не в самом начале размежевания двух русских культур: уже авторы сборника статей "Из глубины" (1918; опубл. 1921) доказывали органичность революции русской истории и культуре и неизбежность возрождения/воскресения новой России после ее падения/гибели в революционной смуте; а авторы эмигрантского сборника "Смена вех" (Прага, 1921)"зеркально" утверждали, что не только русская революция и советская власть, но и сам большевизм суть последние плоды русской культуры, не только не губительные для России, но и прямо спасительные для нее - как великой державы и мировой империи.

Оппозиционные, а затем диссидентские настроения и творческие интенции внутри советской культуры сопровождали практически всю ее историю ("другая" литература, философия, музыка, театр и т.п.); в рамках культуры русского зарубежья все более отчетливо заявляли о себе то конструктивная критика, то сочувственный интерес, то одобрительный анализ, а то и восторженная апология советизма, сквозившие не только в "сменовеховстве", но и в концепциях евразийцев, в движении "младороссов" и русских фашистов, наконец, в признаниях убежденных либералов из числа идейных лидеров русской эмиграции (П. Милюков). В

этом же ряду следует рассматривать и тайный интерес русских эмигрантов к итальянскому и немецкому фашизму (Д. Мережковский, И. Ильин, П. Краснов и др.). Все это означало, что механизм селекции, не ограничиваясь взаимным разделением и "очищением" двух оппозиционных русских культур, был каждой из них интериоризирован в качестве конфигуратора начавшихся подспудно дивергентных процессов внутри как советской, так и эмигрантской культур. Однако при господстве селекции дивергентные процессы не могли стать самодовлеющими механизмами культурной регуляции, но служили задачам отбора и противоречивого синтеза русской культуры как целого.

В обеих русских культурах XX века выявлялись и вычленялись тоталитарное и антитоталитарное начала, взаимно поляризовавшиеся и вступающие между собой в безостановочную борьбу. В советской культуре тоталитарное начало составляло ее основу и смысловое ядро, тем самым определяя ее центростремительный вектор, в то время как антитоталитарные тенденции формировались на периферии советской культуры, среди ее изгоев и "отщепенцев" в качестве духовно-нравственной стихийной оппозиции тоталитаризму как ее центробежные тенденции (Е. Замятин, Б. Пильняк, М. Зощенко, М. Булгаков, А. Платонов, Г. Шпет, А. Лосев, М. Бахтин, О. Мандельштам, А. Ахматова, Б. Пастернак, В. Шаламов, В. Гроссман, А. Солженицын, А. Сахаров и др.). В культуре русского зарубежья ядерные смысловые структуры, напротив, образовывали антитоталитарные силы, обладавшие центростремительной энергией (именно они фундировали целое эмигрантской культуры), а на ее периферии обретали жизнь разрозненные оппозиционные, прототалитарные тенденции (как правило, совершенно сознательные и рациональные) социалистической или националистической ориентации, обладавшие центробежным импульсом, а потому размывавшие целое зарубежной русской культуры (косвенно - Н. Устрялов и Ю. Ключников, П. Савицкий и Н. Трубецкой, Н. Бердяев и И. Ильин). Таким образом, прототалитарные силы в СССР и в русском зарубежье заключали между собой духовный альянс; аналогичным образом (во многом бессознательно) складывался духовный союз анти-тоталитарных сил по ту и по эту сторону политико-идеологической границы двух культур. При этом сохранялась общая социокультурная асимметрия русской культуры как целого: тоталитарные и антитоталитарные силы "перекрестно" выступали то как "ядро", то как "периферия" одной и той же культуры. В результате русская культура XX века исподволь "стягивалась" воедино вокруг общего бинарного фрейма: "тоталитаризм - антитоталитаризм", основная коллизия которого не могла быть разрешена при господстве селекции ни в метрополии, ни в диаспоре.

Парадоксальный характер механизма селекции может быть объяснен его сложной многосоставностью и многоуровневостью. В самом деле, ближайший к поверхности смысловой уровень этого конфигуратора - синтез, и этот синтез в истории русской культуры XX века противоречиво осуществляется сначала в процесс конструирования асимметричной диады:

тоталитарной и антитоталитарной социокультурной консолидации (соответственно - советской и эмигрантской культур); затем - "поверх барьеров" - всей русской культуры XX века как расколотого сложного целого. Это связано с тем, что в основании данного синтеза лежит механизм дивергенции, по своей сути аналитический, а не синтетический и по преимуществу дифференциальный, а не интегральный. Наконец, глубинный пласт селективных процессов, генетически и структурно предшествующий и дивергенции, и синтезу в составе культурной селекции, -кумулятивное ядро русской культуры и ее истории - порождает стихийность и аморфность тех интегративных процессов, которые имели место и в советской, и в эмигрантской культурах, а также в складывающейся к концу XX века русской посттоталитарной культуре, объединяющей явления и черты как советской, так и зарубежной русской культуры; как протототалитарные, так и антитоталитарные особенности той и другой (в каждом отдельном случае несущие своеобразную тенденциозность, идеологию, символику, стилистику); а также национальный эгоцентризм и "всемирную отзывчивость"; имперские амбиции и жажду свободы; социальную мечтательность и "почвенную" укорененность; утопизм и утилитарно-практическую заземленность и т.д. Синтез, осуществляемый посредством селекции, носил заведомо ущербный характер: модель социокультурной неполноты была представлена здесь наиболее последовательно и демонстративно, ведь именно неполнота социокультурной системы, достигаемая искусственно и насильственно, является необходимым условием ее (системы) цельности и внутренней непротиворечивости. Новый тип культуры целенаправленно "выращивался" путем жесткого отбора элементов и свойств, соответствующих нормативно-эталонной модели культуры "социалистической" ("революционной", "пролетарской" ит.п.), неполнота которой была теоретически заданной. Столь же противоречиво использовались в селекции конструктивные особенности дивергенции и кумуляции, на которые в "снятом" виде она опиралась в своих дифференцирующих и интегрирующих культуру актах, поскольку эти механизмы оказывались вспомогательными и подчиненными задачам ценностно-смыслового отбора. Собственно ущербностью селекции как таковой (ее неполнотой, искусственной неравновесностью смысловых структур, прямой политизированностью целей и средств, сочетанием грубого утилитаризма и утопизма, деструктивными функциями синтеза и непредсказуемостью получаемых результатов) и объясняется относительная недолговечность селективных процессов в русской культуре XX века.

Конвергентное развитие русской культуры

Начиная с эпохи "оттепели" в русской культуре происходит медленное, но не-уклонное восстановление социокультурной полноты - за счет разрешения ранее табуированных смыслов; реабилитации ценностей, репрессированных за годы сталинизма (в дальнейшем кругозор возвращаемой культуры распространился на все время советской власти); за

счет включения в культуру прежде изъятых из нее компонентов иных культурных систем (казавшихся прежде несовместимыми с советской культурой и опасными для ее конституирования как принципиально новой культурной системы) ит.д. Возвращается в советскую культуру прежде исключенное из нее наследие (русская классика, неортодоксальная советская культура, культура русского зарубежья); расширяется кругозор советских людей в отношении западно-европейской и мировой культуры. Эталону непротиворечивой целостности культуры, явно обеднявшему и искажавшему ее действительное состояние в угоду упрощенному теоретическому представлению о ее должной сущности, все более настойчиво противостоял желанный идеал социокультурной полноты, достигаемый ценой утраты целостности и монистичности тоталитарной культуры (принципы дополнительности, мозаичности, открытости и т.п.).

Никакие гонения режима и усилия официальной пропаганды не могли остановить или заблокировать диссидентское и правозащитное движения в СССР, ориентировавшиеся на либеральные, общечеловеческие ценности и противостоявшие тоталитаризму, искоренить андеграунд (например рок-культуру). Вместе со второй и третьей "волнами" русской эмиграции произошло внутреннее сближение культуры русского зарубежья с советской культурой; этому способствовала взаимная дополнительность "Самиздата" и "Тамиздата", действовавших по принципу сообщающихся сосудов. В итоге расширились и конкретизировались представления Запада об СССР, размылась смысловая граница между русской культурой XX века и ее европейским или всемирным контекстом. Коллизия тоталитаризма и антитоталитаризма в русской культуре разрешалась посредством нового для нее складывавшегося во второй половине XX века регулятивного механизма конвергенции (от лат. *convergere* - приближаться, сходитьсь), стоявшего за этими постепенными и не заметными, с точки зрения современников, социокультурными процессами.

Механизм конвергенции, направленный на интеграцию разнородных ценностей, взаимоисключающих тенденций, полярных смыслов в рамках единого, сложного и отнюдь не монолитного по своей структуре целого, был противоположен дивергенции, с одной стороны, и селекции - с другой, поскольку те различно решали задачи дифференцирования культуры. В отличие же от механизма кумуляции, дорефлективного, стихийного и спонтанного, способного организовать культурный и цивилизационный хаос лишь на ранних ступенях развития общества, конвергенция была призвана связать противоположности средствами развитой рефлексии (в том числе в формах специализированной культуры). Между тем внутренне конфликтная интеграция тоталитарного и антитоталитарного культурного наследия (а именно об этой интеграции, в первую очередь, должна идти речь в связи с кризисом селекции) в принципе не могла проходить легко, органично, безболезненно. Для подобной интеграции необходимы особые условия (в некотором смысле искусственные, порожденные волевым импульсом самой культуры), которые позволили бы вместо идейной и

стилевой конфронтации, взаимного отталкивания и полемики, "фильтрации" ценностей и смыслов совместить до этого несовместимое в качестве амбивалентного или "мозаичного" смыслового единства. Эти условия и порождает конфигурацию конвергенции.

Наиболее оптимальными здесь оказываются сознательный эклектизм и самодовлеющий эстетизм ("снимающие" в себе мировоззренческие антиномии философского, религиозного, этического или политического порядка), преобладание игрового подхода к реальности (включая иронию, гротеск, мысленный эксперимент над жизненным и собственно культурным материалом) - столь распространенные в постмодерне средства культурного преодоления неразрешимых противоречий действительности. Важным для понимания генезиса российского постмодерна (в этом отношении отличного от западного) является все более широко распространяющееся и глубоко укореняющееся в индивидуальном и массовом сознании посттоталитарной эпохи противостояние политически нейтральной культуры повседневности - культурно-политической ангажированности любого толка (про- или антитоталитарной).

Выращенный искусственно продукт (тоталитарная советская или антитоталитарная эмигрантская культура) контрастировал со своим контекстом, который составляла культура повседневности (в одном случае российская, в другом - западная), и неизбежно вступал с ними во взаимодействие. В результате контаминации текста и контекста культуры складывался новый текст, отличавшийся гораздо меньшей ценностно-смысловой и формальной определенностью, структурной четкостью, мировоззренческой ясностью, что как раз и свидетельствовало о преодолении селекционности в развитии русской культуры. В этих условиях оказалось возможным и взаимопроникновение, и смешение советской и русской зарубежной культур в коллажной, пародийной, гротескной, игровой и т.п. интертекстуальной форме (ср.: соцарт, травестия классики, литературная мистификация, научный розыгрыш, соединение документа и вымысла, эпатазирующее нарушение этических и эстетических норм актуальной культуры, смешение смехового и серьезного начал).

Несмотря на преобладание стихийно-хаотических тенденций в развитии русской культуры на постмодернистском этапе ее истории - тенденций, явно подвергающих испытанию единство и целостность ее смыслового ядра, - конвергентные процессы в современной русской культуре все же выдвигаются на первый план ее развития и придают ей устойчивость и стабильность, в значительной мере восстанавливая утраченную за десятилетия конфронтации тоталитарных и антитоталитарных сил социокультурную полноту. В отличие от дивергентных и селективных процессов, различными путями приводящих русскую культуру к расколу, конвергенция позволяет перейти от культурной дихотомии к трихотомии, от бинарных смысловых структур к тернарным. Так, рядом с классическими компонентами тоталитарной и антитоталитарной культурных традиций появляются компоненты культуры

повседневности, "снимающие" политизированную антиномию "двух культур" обыденностью и самоочевидностью житейского опыта, не укладывающегося в "прокрустово ложе" жесткой дихотомии. Тем самым размывается смысловая граница не только между тоталитарным и антитоталитарным началами в русской культуре XX века, но и между высоким и низким, серьезным и смеховым, вымыслом и реальностью, религией и атеизмом, искусством и китчем, элитарным и массовым, культурой и социальной действительностью.

Русская культура к концу XX века обрела единство и цельность, далекие от тех, что были результатом действия механизма кумуляции: ее монизм прямо предполагает неограниченный плюрализм; диалог различных и противоречивых тенденций не исключает их напряженной борьбы и взаимной нетерпимости; интеграция полярных и антиномичных сил и процессов в нормативном поле единой культуры не препятствует их взаимной автономии и вседозволенности при самоутверждении. Это - сложно структурированная и внутренне динамичная цельность; это - мучительно трудное обретение единства в противостоянии "порядка" и "хаоса". Многие сближает современный, конвергентный этап в истории русской культуры с Серебряным веком ("русским культурным ренессансом"), также искавшим и находившим формы социокультурного синтеза, также стремившимся к идеалу социокультурной полноты. Однако синтетичность Серебряного века была результатом и попыткой преодоления дивергентных процессов, лишь чреватых будущим расколом культуры, общества и страны; что же касается посттоталитарной конвергентности, то это - процесс компенсации уже произошедшего социокультурного раскола России со всеми вытекающими из него селективными эксцессами и необратимыми разрушениями культуры и цивилизации. Вообще, в процессе архитектурного строения русской культуры интегративные ее возможности и устремления усиливаются пропорционально имманентно нарастающим сложностям в процессе интеграции. Если культурный синтез конца XIX - начала XX века добивался единства (всеединства) культурных форм и цивилизационных достижений, то конвергенция в России конца XX века претендует на межкультурный и интерцивилизационный синтез, а также тяготеет к метаисторическому "свертыванию" и обобщению национальной истории культуры в единой интерпарадигмальной топологии.

Усвоение почти векового трагического опыта становления, расцвета и гибели тоталитаризма, а вместе с тем крушение иллюзий относительно искусственного "выведения" принципиально новых типов культур и цивилизаций методом бескомпромиссной селекции не могли пройти бесследно. Новая полоса интегративных социокультурных процессов в России под эгидой конвергенции как конфигуратора исключительной сложности и культурно-исторической судьбы обладает более высоким "запасом прочности" и более мощной энергией созидания, нежели культурный синтез Серебряного века или тем более древнерусская

кумулятивность. Этому есть в свете излагаемой нами концепции свое теоретическое объяснение.

Каждая цивилизация (особенно исторически и территориально значительная) обладает своей неповторимой логикой культурно-исторического становления и развития; при этом любая ее семантически завершенная парадигма, с одной стороны, обусловлена наличным цивилизационным наследием (фактически аккумулирующим и обобщающим все предшествующее историческое развитие этой культуры), а с другой - сама программирует последующее ее развитие. Смена культурных парадигм происходит исторически закономерно, в соответствии со смысловой преемственностью лежащих в основе каждой парадигмы регулятивных механизмов (конфигураторов), составляющих в своей последовательности алгоритм данной цивилизации. История каждой культуры (а вместе с нею и цивилизации) носит нелинейный характер: вместе со сменой парадигм происходит не только трансформация культурной семантики, но и ее сохранение на новом смысловом уровне. Исторически сменяя друг друга, культурно-исторические парадигмы не уходят из актуальной культуры, но "надстраиваются" друг над другом (в соответствии с вырабатываемым алгоритмом), составляя архитектуру культуры, т.е. такую смысловую конструкцию, в которой топологический и динамический аспекты культуры взаимообусловлены.

В ходе исторического развития каждой национальной культуры происходит ее содержательный "рост" и семиотическое усложнение. В этом отношении каждый следующий этап развития является сложной суммой (но не механической и не линейной) содержания всех предшествующих этапов в их определенной последовательности. Отсюда каждый раз новые, никогда не повторяющиеся задачи интегративного или дифференциального характера, стоящие перед культурой в отношении структурирования ценностно-смыслового мира той или иной исторической эпохи, которые находят свое воплощение в культурно-исторически обусловленном типе конфигурации культуры и ее регулятивного механизма (конфигуратора). Отсюда порождение на каждом решающем этапе национального развития особой культурно-исторической программы, во многом предопределяющей конфигурацию последующей социокультурной истории и в конечном счете - смысловой "каркас" данной цивилизации.

Из последовательной и закономерной смены таких культурно-исторических программ (и их конфигураторов) складывается общая поступательная логика каждой национальной культуры и истории, несущая на себе печать неповторимой культурно-цивилизационной "индивидуальности" и волевой импульс определенного национального менталитета.

ЛЕКЦИЯ-ДИСКУССИЯ «РУССКИЕ ПИСАТЕЛИ-ФИЛОСОФЫ В РЕЦЕПЦИЯХ СЕВЕРОАМЕРИКАНСКИХ СЛАВИСТОВ XX ВЕКА»

Живая жизнь в контексте вечности¹

У книги А. М. Зверева и В. А. Туниманова трагическая судьба, фамилии обоих авторов — в траурных рамках. Алексей Матвеевич Зверев довел работу над биографией Толстого до «переворота» (части первая — вторая), последняя им написанная глава посвящена «Анне Карениной», и... смерть не дала окончить начатое. Вдова Алексея Матвеевича театровед Н. Д. Старосельская обратилась к давнему другу мужа Владимиру Артемовичу Туниманову с просьбой завершить его труд. Он фактически досоздал толстовское жизнеописание, взяв на себя изложение сложнейшего, позднего этапа его творчества и биографии (части третья— пятая, раздел «Драматургия Толстого»). Работу В. А. Туниманов завершил, но и он ушел из жизни в мае 2006 года, не дожив до выхода книги в свет.

Грустно, почти безысходно звучит констатация авторов в «Послесловии»: «В Америке и Канаде интерес к Толстому сегодня, как никогда, высок». — А у нас? «...Как-то вяло и почему-то с оглядкой. <...> Похоже, что Россия, в начале XX века боготворившая Толстого, на исходе его охладела к своему великому романисту» (С. 773).

Достаточно зайти в книжный магазин (в Петербурге), чтобы убедиться, что это так. На полках в лучшем случае одна-две переводные монографии и/или републикации. Североамериканские слависты единодушны в том, что в последние два десятилетия они переживают бум интереса к Толстому, и интерес этот давно сместился к Толстому от Достоевского (в посмертном соперничестве они, наверное, пребудут вечно). Два десятка лет существует Международное общество Толстого, вне России с 1990 года выходит специальный толстовский журнал «Tolstoy Studies Journal», вне России, главным образом в Америке и Канаде, издано за последнее время несколько серьезных, обобщающего характера монографий о Толстом². И без опыта североамериканских славистов теперь, честно сказать, обойтись при изучении его творчества едва ли возможно³. Но возможно ли обойтись без голосов из России?

¹ Зверев Алексей, Туниманов Владимир. Лев Толстой / Вступ. статья В. Я. Курбатова. М.: Молодая гвардия, 2006. 782 с. (Серия «ЖЗЛ»).

² Имею в виду монографии Р. Густафсона, Г. С. Морсона, Р. Силбаджориса, Д. Орвин, Г. Джана, Э. Манделкер, К. Фойер, А. Донскова и др.

³ Ср. неутешительный вывод авторов обзора журнала «Tolstoy Studies Journal»: «...главное заключается в том, что создан и издается узкопрофессиональный журнал, который обеспечивает нормальное функционирование целой отрасли американской русистики. В те годы, когда в нашем отечестве толстоведение стало сходить практически на нет, американские коллеги двигали его вперед с невероятной активностью» (Сорочан А., Строганов М. Обзор журнала «Tolstoy Studies Journal» // НЛО. 2003. № 64. С. 423).

Вопрос об «охлаждении» к Толстому жестко поставлен авторами, жесткость и честность отличают их позицию в целом, что в предисловии к книге отметил В. Я. Курбатов. Жестко и честно были написаны и первые рецензии — иного, помня всем известные чеховские слова, имя Толстого не позволяет. К созданию биографии писателя, как пишет А. Немзер, авторов вел «не только профессиональный интерес (тоже ставший раритетом, хотя головокружительная сложность толстовского “материала” по идее должна как страшить, так и неудержимо привлекать всякого филолога), но и человеческая необходимость высказывания о самом главном». Соглашаясь с «Послесловием», А. Немзер ищет причины общего нашего отчуждения от Толстого: «Горько писать (много горше — чувствовать), но Толстой — писатель не востребованный. <...> Удаление от Толстого (удаление Толстого) началось не вчера, а в поздние 70е, когда и замешивался наш фирменный коктейль из расслабленной (но нетерпимой) неопитской религиозности (тогда осторожно именовавшейся “идеализмом”), уютного культуropоклонничества, копеечной оппозиционности (кукиш в кармане), тяги к “оригинальности” и стойкого цинизма. Для этой смеси Толстой был не нужен — и не только как моралист и религиозный мыслитель, во всем идущий до конца, но и как художник из художников, искусство которого настолько приближается к вечно текучей, непостижимо сложной, превышающей любые людские разумения Жизни, насколько это вообще искусству доступно. Толстого вообще невозможно “приспособить”, “припрять”, “встроить в контекст” той или иной идеологии (включая “толстовство”) или художественной тенденции (включая “реализм”). Частые опыты “присвоения” Толстого так зримо искажают суть его жизненного дела, так грубо и наивно насилуют его царственное слово, что практически всегда отдают комизмом...»⁴. Другой рецензент рекомендует, долистав книгу до конца (дочитать, с его слов, удастся не сразу), «начать перечитывать сначала. Обложившись сочинениями самого Толстого, материалами к его биографии, множеством мемуаров, перепиской. Толковые современные комментарии ко всему этому еще не написаны»⁵.

Вот так: не написаны комментарии, не постигнуто ни толстовское разумение жизни, ни его царственное слово, не прочитаны мемуары, не говоря о биографии и материалах к ней. Между тем над биографией Толстого трудились десятилетиями как его ученики и последователи, так и замечательные исследователи его творчества и жизни («Материалы», как известно, собирал Н. Н. Гусев, после него — Л. Д. Опульская). Толстому вообще везло с биографами, несмотря на то что толстовский «материал», действительно, предполагает в биографе эпика. Первой биографией Толстого, начатой еще при его жизни и с его участием, было 4томное жизнеописание П. И. Бирюкова. Ценность его неоспорима, на него прежде всего опирались все последующие биографы. А их было немало. Это и В. В.

⁴ См.: Немзер А. Напоминание о главном // Время новостей. 2007. 9 февр.

⁵ Шевелев И. Толстой после Шкловского // Моск. новости. 2007. 4 мая.

Вересаев, автор «Живой жизни», и Бунин, на протяжении 30 лет работавший над собственным эпосом — книгой «Освобождение Толстого», и последователь Толстого американец Эйлмер Моод, и Ромен Роллан, создавший свою «Жизнь Толстого» наряду с жизнеописаниями Бетховена и Микеланджело, и Анри Труайя, наконец, и В. Б. Шкловский, предшественник по серии «Жизнь замечательных людей» А. М. Зверева и В. А. Туниманова.

Другое дело, что труды эти, за исключением опубликованной «Биографии» Бирюкова⁶, почти не переиздаются, как не переизданы до сих пор ни в чем не устаревшие и никак не «припряженные» к идеологии времени работы Б. М. Эйхенбаума, вышедшие первыми (и единственными) изданиями в 1922, 1928 и 1931 годах⁷.

Однако столь явственно осознаваемый авторами «уход» Толстого из современности становится, как это обычно и бывает, залогом и предвестником его скорого и неизбежного возвращения. Новый ЖЗЛовский «Толстой» — одно из свидетельств этого возвращения. Ситуация «вокруг Толстого» действительно должна измениться и уже буквально на глазах меняется. Выходят тома Полного академического собрания его сочинений (100томного), изданы или переизданы «Переписка Л. Н. Толстого с сестрой и братьями» (1990), «Неизвестный Толстой в архивах России и США» (1994), «Новые материалы Л. Н. Толстого и о Толстом. Из архива Н. Н. Гусева» (1997), «Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов: Полное собрание переписки» (2003); возобновились (после ощутимого перерыва) «Яснополянские записки» и «Яснополянский сборник», «Толстовский ежегодник», «Толстой и о Толстом». Характерно в данном случае (и в названиях) возвращение к имевшим успех изданиям 1920х годов, как характерно и появление антологий, объединивших статьи о Толстом выдающихся русских мыслителей первой трети XX века — С. Л. Франка, Л. И. Шестова, Н. Я. Грота, П. Б. Струве, Е. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова, В. В. Розанова, Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского, Д. С. Мережковского, Г. В. Флоровского, И. А. Ильина, В. Н. Ильина, Ф. А. Степуна и др.⁸

И на этом стоит, наконец, перейти к новой биографии Толстого. Авторы конца века обращаются в ней к его началу. Опыт осмысления русской философией начала века художественных открытий Толстого, его дневниковых и публицистических откровений, его этики, религии и социальных программ, значения его живого слова и живой жизни для русской и мировой культуры вошел в книгу А. М. Зверева и В. А.

⁶ Бирюков П. Биография Л. Н. Толстого. Кн. 1—2. М.: «Алгоритм», 2000. (Напечатана по изд. 1923 года).

⁷ Эйхенбаум Б. 1) Молодой Толстой. Пб.; Берлин: Издво З. И. Гржебина, 1922; 2) Лев Толстой. Книга первая: 50е годы. Л.: «Прибой», 1928; 3) Лев Толстой. Книга вторая: 60е годы. Л.; М.: ГИХЛ, 1931. В Мюнхене — для сравнения — репринт был издан: Эйхенбаум Б. М. Лев Толстой: В 2 т. 1928/1931. Reprint. Munchen: Vilhelm Fink Verlag, 1968. Не менее показательно и парижское издание: О религии Льва Толстого: Сб. статей. М., 1912. Reprint. Paris: YMCA Press, 1978.

⁸ Л.Н. Толстой: pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Издво Русского Христианского гуманитарного института, 2000; Русские мыслители о Льве Толстом. Тула: Изд. дом «Ясная Поляна», 2002.

Туниманова во всей полноте. Зримо и незримо здесь присутствуют младшие современники писателя, в согласии или же горячей полемике с которыми и воссоздается его жизнь — «жизнь как путь». Полемикой с Мережковским, собственно, и открывается книга, и постоянным его оппонентом выступает Бунин. «“Тайновидец плоти” — формула, найденная Мережковским еще при жизни Толстого, долгие годы воспринималась как беспспорная, хотя она содержит в себе очевидную несправедливость, поскольку предполагает противопоставление Достоевскому, этому “тайновидцу духа”. Однако Бунин, восторгаясь необыкновенно живой чувственной памятью Толстого, взял слово “память” в кавычки <...>. Если это и воспоминания, то не о себе, а о чем-то длящемся мириады лет, пока на земле существует жизнь, и лишь воплотившемся в Толстом с какой-то особенной яркостью» (С. 12). И еще одна отсылка к Бунину: «Пристрастный, не всегда убедительный в частных суждениях, Бунин, однако, очень тонко уловил парадоксальную сущность Толстого, написав про уникальное понимание “плоти мира”, про не имеющую аналогов приверженность этой “плоти” — времени, пространству, причине — и такую же неумную, неистовую страсть превзойти их, избавиться от подчинения “формам”, от всего сиюминутного, мирского, земного» (С. 14). Наконец, главная мысль авторов: «Одержимость вечным, которое то смутным контуром, то отчетливым узором проступает за каждым мгновением текущего, проявилась у Толстого уже в детские годы» (С. 14). И так — из главы в главу, особенно убедительно и настойчиво в первой и второй частях книги. Вечное (вне «времени, пространства, причины») живет в «странном человеке» (это название одной из глав) Льве Толстом и в «любовном, таинственном детстве», и в «пустыне отрочества», и в «испанских замках» юности (это также названия глав), и в «правде» Кавказской и Восточной войн, в литературном и хозяйственном творчестве, в любви, в семейном счастье и несчастье.

Чудесное, загадочное, поэтическое, уникальное, великое страница за страницей угадываются и открываются авторами в жизни их героя. Проникновенные и возвышенно поэтические слова находятся для описания тайн этой жизни, для их разгадок: «Из своего детства — поэтического, таинственного, нежного — он сохранил в памяти всепоглощающее чувство любви как естественного состояния души, как естественного отношения ко всем людям» (С. 38); герои Толстого «живут, открывая перед читателем и полноту существования, переливающегося самыми разными оттенками, и богатство характера, который не подчинен какой-то резко обозначенной доминанте, а напротив, всегда пластичен и поэтому чужд всякой завершенности» (С. 192).

В двух первых частях биография Толстого создается прежде всего через его автобиографического героя. Толстой как будто постоянно смотрит в себя: самоанализ писателя в письмах и дневниках проверяется и дополняется самоанализом его героя. И так же каждый персонаж реальной толстовской биографии — как прототип персонажа литературного — психологически выверяется этим последним. Убедительный прием,

позволивший не разделить, а органично слить жизнь и творчество, показав, как биографическое и творческое прорастают одно в другое. Первые части написаны с исключительным (можно сказать — толстовским) любовным вниманием к подробностям, к мелочам, к «узору» жизненного ковра, если использовать любимое Толстым выражение Герцена. Вторую половину книги едва ли можно сравнить с ковром качества. У второго ее автора — другой инструмент и другой материал. Он высвечивает лишь отдельные эпизоды и детали в разросшемся биографическом мире Толстого, в безмерно расширившемся пространстве его поздней художественной и философской прозы, публицистики, мемуаристики, дневников, эпистолярная.

Но книга — едина. И «цемент», обеспечивающий единство (это толстовский принцип), держится общностью понимания обоими авторами толстовской уникальности в русской и мировой культуре XIX и XX веков. «Книга “Война и мир”, — читаем мы о великом романе, — стала литературным свершением исключительной важности, потому что она представляла собой органичный сплав лирического и философского повествования, развернутого на фоне исторических событий, имевших громадное значение для национальной судьбы и для всего человечества. <...> “Война и мир” обнаружила такую неожиданность, такую прочность сцеплений, что этот опыт остался уникальным во всей мировой литературе» (С. 228—229).

Книгу, кроме того, трудно отнести к чисто биографическому жанру. Исследование художественных, публицистических, дневниковых текстов Толстого войдет в фонд авторитетнейших научных трудов. Это относится к наблюдениям, например, над тем, как на смену типическому герою в прозе толстовских современников приходит его геройlichkeit, герой-индивидуальность, как формируются сами принципы толстовской индивидуализации. Во второй половине книги рассматриваются народные «типажи» позднего Толстого, «типические» персонажи его поздней публицистики.

Честно признаться, «Толстой» Зверева и Туниманова — не для массового читателя, скорее, для искушенного. Слишком искушены сами авторы, слишком много не произнесенного до них о Толстом (по разным причинам, из-за идеологических запретов советской эпохи прежде всего) хотелось и удалось им сказать. У двух ученых — совершенно свободный (без «оглядки») взгляд на Толстого. В этом и их личное бесстрашие, и заслуга времени. В новом «Толстом» отразилось свободное дыхание последнего десятилетия ушедшего века, в книге нет закрытых тем, все темы открыты. И более того, самые нервно напряженные, особенно во второй ее половине, мужественно обнажены. Отношения Толстого с православной церковью, например, драма его отлучения впервые поданы «безоглядно» открыто и прямо. Его семейная драма, душевные «метания» Софьи Андреевны, отношения детей—родителей, каждого из детей, показаны так, как не бывали показаны никогда, — откровенно, бестрепетно, порой жестко, по дневникам, переписке, мемуарам многочисленных участников и свидетелей семейных

войны и мира. Но при этом — предельно тактично, с неотъемлемым для человека конца XX века знанием онтологической глубины подобных конфликтов. Одиноким толстовским путем благодаря тому же знанию закономерно приобретает в книге экзистенциальный привкус. Век двадцатый вошел в книгу не только своим великим «началом», но и всем своим опытом драматических попыток решения «вечных вопросов». Томас Манн и Акутагава Рюноскэ, Франц Кафка и Жан-Поль Сартр, европейский кинематограф и Мераб Мамардашвили вступают — благодаря авторам — с Толстым в диалог.

Необходимо о создателях биографии Толстого сказать несколько дополнительных слов. А. М. Зверев — специалист по истории литературы Западной Европы и Америки XIX—XX веков, исследователь американского романа XX века, русской эмиграции во Франции, автор вышедшей недавно биографии В. В. Набокова. В. А. Туниманов — прежде всего известный достоевист, хотя и он специалист очень широкого научного диапазона, автор работ о Герцене, Лескове, Гончарове, о русской и европейской прозе, журналистике и критике XIX—XX веков.

Изданная в «ЖЗЛ» биография Толстого представление об «охлаждении» к нему опровергает. Читателя книга эта к Толстому, безусловно, по-новому приближает, заражая, ошеломляя дерзостью, «дикостью», величием его мысли, слова, поступка, беспредельностью смыслов его жизненного пути.

ЛЕКЦИЯ-ДИСКУССИЯ «ТРАДИЦИОННЫЙ ТЕКСТ SUB SPECIE MIFOLOGIAE: НА МАТЕРИАЛАХ ТРАДИЦИОННОГО ФОЛЬКЛЮРА»¹

I. Предвосхищение ландшафта: мимикрия и миф²

В основании экологического социально-адаптивного механизма находится свойственный всем живым организмам подражательный (мимикрийный) рефлекс. В наибольшей степени он присущ растительному миру, простейшим, насекомым и пресмыкающимся, но распространяется он на все виды растений и животных, включая людей и человеческие сообщества, т.е. характерен всем формам жизни. Значение этой способности для мифотворчества обосновали А.Бергсон и Р. Кайуа, хотя интерес к теме подражания (мимесис) и его значения в социальной и творческой жизни людей было положено уже в трудах Платона и Аристотеля. В качестве социального феномена подражание было исследовано Г. Тардом уже в XIX веке. В наше время этот предмет активно изучается в рамках социальной и культурной антропологии, социально-гуманитарных науках, а также этологии и психологии. Выдающийся французский антрополог и мифолог Роже Кайуа посвятил две достаточно крупные работы мимикрийной способности богомола, в которых отметил интересующие нас аспекты подражания в связи с экологическими и адаптивными стратегиями живых организмов, в целом, и человеческой мифотворческой деятельностью, в частности.

«Застывшая» натура или предвосхищение реальности

Человека издавна интриговала способность богомола до неразличимости сливаться с ландшафтом, мимикрировать под лист каштана, ветки, имитировать стебли или усики растений и т.п. Примечательна способность этого существа «застывать» (или замирать), в этом состоянии сливаясь с растительным покровом, принимая самые разнообразные формы: линии (прямой и изгиба), звездчатого узора, плоского пятна, фигурного объема, многосоставного (хаотического и скелетообразного) «набора палочек» и т.п. Отсюда в мифологиях самых разных народов сформировалось представление о способности богомола к любым превращениям, даже умирать и воскресать, т.е. возможности преодоления смерти. Всеядность и сходство с человеком превращали Богомола в тотемное существо многих примитивных обществ. Отметим в моменте «застывания» – фиксацию телом определенного фрагмента действительности, идеограммой которого становилось специфическое (как будто состоящее из фрагментов) тело богомола.

¹ Отрывки из монографии С.Д.Домникова «Миф. Хозяйство. Культура» (главы 14-18).

² Домников С.Д. Миф. Хозяйство. Культура. Монография. Глава 14.

У африканских банту богомолы считались в старину богами-прародителями» (А.В.Жюно). У бушменов Ю.Африки Богомол «Канг» почитался как творец мира. Иногда он представлялся как «человек древней породы», который даровал диким зверям их имена и окраску, т.е. сотворил их. И в силу исходной связи с сотворенным предметным миром он был как будто способен принимать обличие любого тела или вещи, управлять их поведением и т.п. В этой же связи, по-видимому, богомол использовался для гадания, а также для ритуальных обращений о доставке пищи людям... Фигура богомола встречается повсеместно в мифах и легендах европейских и азиатских народов.

В мифологических сюжетах о богомоле он часто умирает и возрождается. По одной из бушменских версий сам он был некогда проглочен и изрыгнут богом-пожирателем Квай Хемм. Есть и рассказ о том, что «он некогда был убит колючками, которыми раньше были люди, и съеден муравьями. А потом воскрес после того, как его кости были собраны вместе»³. Образ богомола, состоящего из как будто бы искусственно составленных палочек, воспроизводил идею многосоставности, порождая представление о способности какой-то или любой части тела жить самостоятельной жизнью или сосредоточивать в себе магическую силу.

Тема еды и смерти, отмечает Р. Кайуа, – наиболее распространенная в связи с образом богомола. В этой же связи он особо останавливается и на одной поражающей воображение особенности сексуального поведения богомолов. Самка перед совокуплением отрывает голову самцу, используя рефлексивно-спазматические движения мертвого тела для продления активной фазы процесса совокупления, за счет удаления тормозящих нервных или мозговых центров в голове. А затем после copula самка пожирает тело самца целиком. Причем поедание начинается уже во время полового акта. Древнего человека должна была привлечь эта проявлявшаяся одинаково у людей и у богомолов таинственная связь питания с сексуальностью, которой была предана мифологическая окраска.

Характерна и присущая питанию установка на торможение жизни в ее активных фазах, а для жертвы – пресечение жизни в момент расцвета, наивысшей активности и возбуждения.

Мимикрия как усвоение ландшафта

Последний сюжет подчеркивает особый аспект феномена мимикрии – аспект смерти как обрыва жизни на фазе подъема. Сексуальное поведение – крайнее выражение способа существования на грани жизни и смерти, с которым связан и мимикрийный рефлекс. Примечательно, что максимум подражательных способностей, т.е. весь арсенал возможностей в этом направлении, богомол проявляет уже будучи обезглавленным, т.е. в состоянии умирания. «Уже будучи обезглавлен богомол способен осуществлять практически любые реакции (т.е. в отсутствие всякого центра представлений и волевой деятельности; в таком состоянии самка богомола

³ Кайуа Роже. Миф и человек. Человек и сакральное. М. О.Г.И., 2003. С. 58.

может, например, передвигаться, поддерживать равновесие, осуществлять автономию одного из своих членов, которому грозит опасность, принимать позу призрака, совокупляться, нести яйца, создавать яйцевой мешок, а также, что вызывает особенное замешательство, перед лицом внешней опасности или же вследствие периферийного раздражения впадать в неподвижность, словно труп... нашему языку трудно выразить, а разуму понять, что уже мертвый богомол способен симулировать смерть»⁴. Мимикрия, как это известно из биологии – безусловно адаптивный рефлекс – знак умирания и растворения в ландшафте. И поведение самки – лишь использование этого рефлекса партнера в целях собственного насыщения. Адаптивная программа – это защита через беззащитность, сила – через слабость, жизнь – через смерть, которую усвоили восточные традиции.

В случае исходящей извне опасности живой организм имеет программу минимизации жизненной энергии – предполагающую регресс к предельному упрощению форм существования. Реакция на внешние угрозы из среды обитания, на сложность и многообразие альтернатив, точнее на их неопределенность, сопровождается переживанием угрозы смерти. Стрессовое состояние – исходная составляющая включения комплекса адаптивных реакций. Эффект включения адаптационного рефлекса отменяет сопротивление, дает сигнал к предельному сокращению набора возможных генетических программ, к упрощению реакций и, в итоге, – приводит к отказу от самости, к мимикрийным проявлениям, вплоть до полного слияния со средой и растворения в ландшафте, знаменующего предел адаптивного процесса.

Ландшафты воображаемого: между бредом и значением

Комментируя сюжеты «превращений» богомола и факт обожествления этого существа, Кайуа задается вопросом, каким образом человек оказывается способен принимать происходящее с насекомым на свой счет, и как складываются параллели между мимикрийной способностью богомола и мифотворчеством человека. Вслед за Анри Бергсоном он высказывает предположение о роли здесь человеческой способности воображения.

По мысли А.Бергсона, функция воображения в природе человека «занимает то же место, что инстинкты у насекомых, поскольку вымысел возможен только у разумных существ...». Воображение посредует восприятие и действие, т.е. является носителем как структур восприятия, так и программ действия, усложняя, отсрочивая и организуя отношения между перцепторной и практической функцией человека. «В природе насекомого, пишет Бергсон, предзаданы определенные действия, у человека же – только определенная функция. Собственно у человека вымысел, когда он эффективен, походит на зарождающуюся галлюцинацию»⁵. Вместо реализуемого поступка, заблокированного абсессивным состоянием, стресс порождает фантастические образы. «Они играют ту роль, которая у

⁴ Там же. С. 74.

⁵ Там же.

существа, не обладающего разумом, могла бы отводиться и, скорее всего, отводилась бы инстинкту». С одной стороны – реальный инстинкт, с другой стороны – инстинкт виртуальный, прибавляет Бергсон, стараясь различить положение насекомого, совершающего поступки, и человека, создающего мифы.

Мифотворчество архаических эпох опирается на регрессивную природу мимикрии, способной к развертыванию всего многообразия биологических программ того или иного живого вида в сжатом отрезке умирания (предсмертного состояния). Но если для насекомого регресс – означает автоматическое включение программы смерти, то у человека эта программа опосредуется структурами воображения, выливаясь в активную мифотворческую деятельность. Миф фиксирует как знаменуемое регрессом стресса обрушение в бездну смерти, и таким же образом – преодоление смерти – переход от смерти к жизни. «Выход» и «возвращение» становятся структурными компонентами любого мифологического сценария. Именно благодаря способности воображения и мифотворчества человек разработал своего рода программу бессмертия как эффект культуры, которая по существу является программой адаптации и условием выживания. Процесс выживания в человеческом обществе становится основанием культуротворчества.

В основе этого процесса – семиологический механизм кодирования (превращения в простой знак сложной ситуации) и обратной декодировки знаков. Первая стадия – кодирования – стадия свертывания и упрощения. Мимикрия – всегда регресс и минимизация, всегда упрощение. Упрощение достигается выбросом избыточной энергии, в пределе – сведением существования к простейшим биологическим формам (насекомого, одноклеточного, минерала) – до минимального уровня, где жизнь превращается в смерть, а органическая ткань переходит в неорганическую, – как знак умирания, как полный регресс к небытию. Таким образом, достигается слияние всего со всем и с любым объектом (как знак полного растворения в пространстве), которое выражается в превращении сложных органических форм в микроорганизм, насекомое или труп.

Для человека в состоянии аффекта (стресса) движение к простоте формы достигается через регрессивное движение психики – как «обрушение в бездну», претворение в почву. Регресс сопровождается сопутствующим всякому стрессу бредовым состоянием (суггестивным смешением форм восприятия) предшествующих или сопутствующих возникновению вербальных (мифологических) комментариев. Ср.: современное учение о шизофрении как воспроизведении ощущений более примитивных форм живой материи, вплоть до абсолютного регресса к неорганическим формам. В этом плане именно насекомые могут быть идеальными метафорами «автоматизма» и «тождественности», образующими очевидные характеристики стихийной мимикрии.

Однако «обрушение в бездну» – только первый акт зарождающегося драматического сценария. Бред сам по себе – еще не миф и не смысл. Вхождение в смерть должно иметь своим следствием преодоление смерти и

возвращение к жизни. В силу этого миф – всегда двухуровневый текст. Сторона аффекта в нем всегда имеет и сторону интерпретации, даже если это – простой акт указания (репрезентации), типа «это есть то». Сама эта интерпретация имеет «обратный» знак, поскольку фиксирует процесс возвращения к жизни, взгляд не со стороны случая (ситуации аффекта) или «факта», а со стороны смерти (хаоса, разрушившего ситуацию). Речь идет о принципе мифа, который С.А.Токарев определил как «объяснение существующего от противного»⁶, но речь идет не об интерпретации существующего и даже не бреда, но состояния между бредом и существованием.

Первая его фаза: регресс – уход, обрушение в аффект, в бред – разрыв связей с миром, свертывание в единственную точку бытия. Обратный процесс связан со стихийной перепроверкой архетипических образов (бреда) средствами нарративного повествования: т.е. подчинение их «организации» средствами языка и «критике» со стороны опыта. Поэтому миф как способ осмысления реальности – это движение в обратном (от аффекта) направлении, реакция на смерть и ее преодоление. Это обратное проигрывание сценария умирания, киносценарий, прокручиваемый назад. Опыт мифа – опыт, который осуществляется по ту сторону существования. Это реальность – «до реальности», реальность досознательного или сверхсознательного, наделяемого статусом онтологического.

Ландшафт как объективация опыта: между значением и смыслом

Психиатрам и мифологам известно, что достаточной причиной для формирования бреда, как и мифа, является обусловленность сознания психосоматической моторикой, т.е. физиологией живого организма. «Люди и насекомые принадлежат одной и той же природе. На том или ином уровне они подчиняются одним и тем же законам. И те и другие подлежат ведению сравнительной биологии. Поведение одних может объясняться поведением других и наоборот... Человек и насекомое располагаются на конце расходящихся, но в равной степени развитых ветвей биол.эволюции. В жизни насекомого преобладает инстинкт, т.е. автоматизм, а для человеческой жизни характерны разум, возможность рассмотрения, суждения, отказа – словом все то, что делает отношения между представлением и действием менее жесткими. Если так, то становится яснее, как и в каком смысле мифологический мотив, – который занимает, смущает, возбуждает, влечет воображение человека, но не определяет безраздельно его поведения, – может соотноситься с поведением богомола»⁷. Однако миф – это следствие не только психофизиологического переживания, но и продукт культуры. Миф – так же итог обратного процесса переоценки «опыта бреда», его объективирования.

Обратный процесс связан с перепроверкой мифопоэтических образов и подвержение их «критике» со стороны разума и рефлексии. Этот опыт

⁶ Токарев С.А. Что такое мифология // Вопросы религии и атеизма. М. 1982. С. 150 и сл.

⁷ Кайуа Р. Указ соч.. С. 73-74.

описывается как движение «от противного», как возвращение. Опыт (мимикрийный) богомола, лицемерие которого сопровождает познавательный опыт человека, возвращается как иллюстрация или объективация его собственного опыта адаптации к внешнему миру.

Человек существует в двойной реальности: внешнего мира и внутренних переживаний этого мира. Законы этих миров не соответствуют друг другу и поэтому мифология наиболее простым способом разрешает проблему отношения двух реальностей посредством их наложения и уподобления разных фрагментов друг другу (та же мимикрия) и задания двойной проекции мифа. Осмысливание в исходной установке принципа аналогий (уподоблений) осуществляется как двойное движение понимания-осмысления: как понимания (внешних связей и отношения соположенных рядов значений) и как воспоминания (воспроизводства внутреннего опыта переживаний), как соотношение в памяти внешних и внутренних пластов.

Вымысел и воображение это та среда, из которой психосоматические механизмы под влиянием аффективных вспышек извлекают пищу и для состояний бреда, и для структур смысла. «Итак, у воображения есть своего рода биологический детерминизм. Обусловленный фундаментальными определяющими факторами, которые способны вступать в действие каждый раз, когда ум не направляет человека свободно к какой-либо четкой цели. Соответственно, они действуют равно в мифах и в бредовых представлениях – на двух крайних полюсах вымысла. Тем не менее, они ни в коей мере не дают содержательного объяснения ни для мифа, ни для бреда. Они представляют собой лишь тенденции, потенциальные направления. Нет никакой необходимой и достаточной связи, которая бы ориентировала их в выборе конкретных деталей, потребных для образования «воображения» в полном смысле слова. Ими предзадаются лишь некие силовые линии, вокруг которых могут кристаллизоваться в виде тем и мотивов конкретные детали, обильно черпаемые из репертуара частных, случайных фактов, с использованием структур, обусловленных историческими обстоятельствами и социальной организацией.

Этот подход расходится с психоаналитическими попытками «мифографической экзегезы», что стремился любой ценой найти в частных обстоятельствах рассказа то, что следовало искать в его динамической схеме; а именно, ту аффективную пружину, которая и придает мифу силу воздействия на индивидуальное сознание. Коллективный характер мифологического воображения служит надежной гарантией того, что оно по природе своей социально, существует благодаря обществу и на благо общества. Такова безусловно его специфическая суть, специфическая функция. Однако, его, если можно так выразиться, иннервация носит аффективный характер и отсылает к первичным конфликтам, возникающим то здесь, то там под действием элементарных законов жизни. Миф являет сознанию образ такого поведения, к которому оно ощущает склонность. Когда такое поведение имеет место где-то еще в природе, то тем самым миф находит себе действительную реализацию в

объективном мире»⁸.

Ландшафт как память

Переживания человека, его влечения, страхи, эмоции, желания, чувства и т.п. укоренены в наследственный филогенетический опыт, связаны с архаическими пластами психики и подвижками эмоциональной сферы. Развертка филогенетического опыта осуществляется через спонтанные аффекты, порождающие галлюциногенные образы и сопровождающие их бредовые состояния. Изымание этих образов и состояний из глубин психики и предоставление на поверхность восприятия свершается как (обратное) движение в прошлое филогенеза, как регресс и откат к примитивным чувственным формам и состояниям. Возможность сознательной фиксации этих форм и образов обусловлена их закреплением и перемещением в архетипические пласты онтогенетической памяти (внутренней или «эйдетической» по Платону). Развитие онтогенетической основы опыта происходит за счет ее нагружения регрессивным опытом человека, присутствующим не ему как таковому, но самой истории и структуре материи, которую он воспринимает от предков как биологический и индивидуальный тип. Фиксация этого опыта в эйдетической памяти и его регенерация в онтогенетической перспективе осмысленного восприятия возможна благодаря задействованию способности воображения. Последняя придает «аффекту состояния» образную форму восприятия, благодаря которой и происходит усвоение опыта.

Именно этот мимикрийный опыт фиксируется традиционными обществами в институте инициации, обряда введения подростка во взрослое состояние и включение в круг полноправных членов общины (племени, клана). Инициальное состояние (испытуемого) отождествляется с состоянием смерти, в «восприятии» которой человек переживает все многообразие наследуемого им опыта и в связи с этим переживанием обретает способность к новому (второму) рождению в качестве социального субъекта. Новое рождение дается как рождение во взрослом состоянии, поскольку человек представляется уже не просто преодолевшим детство, но заново родившимся и пережившим смерть, наделенным знанием смерти и обладающим опытом умирания. Двойная перспектива – неперемный атрибут мифа (ср.: запрет-нарушение, умирание-воскрешение, уход-возвращение как структурные единицы в нарративном сценарии и пресловутые «бинарные оппозиции» К.ЛевиСтроса в структуре мифа). «Двойной код» воспроизводит модель идеограммы. Идеограмма – посредник сама по себе, схема между аффектом и смыслом, между имманентным опытом и трансцендентной перспективой (ср.: «трансцендентальная схема»⁹ И.Канта). И инициальный миф обыгрывает как одну, так и другую перспективы.

Мимикрическая способность богомола становится «основой таинственной бушменской сказки, где богомол, превратившись в антилопу,

⁸ Там же. С. 82-83.

⁹ Кант И. Критика чистого разума. М. «Мысль», 1994. С. 123-128.

претворяется мертвым в надежде, что дети поверят его обличью и станут разрезать его каменными ножами. Они действительно начинают это делать; но когда они уже уносят разделенные части туши, животное, обманув их, внезапно заговаривает, собирает свои члены и преследует детей, размахивая руками как человек. В конце концов родители объясняют детям, что псевдоантилопа была на самом деле Стариком-богомолом, который притворился мертвым, чтобы их одурачить». Р.Кайуа считает, что в этой сказке воспроизводится «память об инициации». Идеограмма тела богомола становится знаком любого живого существа и олицетворением ландшафта как такового, преобразуемого человеком, включающего фрагменты мира и заключающего в себе свернутые программы обращения с ними.

Но этот ландшафт благодаря идеограмме богомола уже адаптирован и структурирован для человека, являет собой образ и модель социальности. Ландшафт посредует отношения человека и мира, развертывает перспективу единого существования и взаимной зависимости тела человека и тела мира. В определенном смысле ландшафт – само отношение к миру, агломерация способов и моделей обращения с ним и через него – с самим собой. Инициальный миф – миф о включении человека (через посредство тотема) в мир, развернутый к нему в ипостаси «для человека». В мифе реальность смешивается с ирреальным, а ландшафт задан как пересечение или смыкание филогенетического и онтогенетического уровней, на грани и в перспективе совмещения смысла и аффекта. Задавание этим смыканием плотность (содержание опыта) и есть ландшафт развертывания события природного и человеческого.

Аффективная сторона мифа развертывает ситуацию как актуальную в обращении к природному (в т.ч. и в человеке) универсуму, а смысловая (обращенная к культуре) вызывает готовность (та же актуализация) к практическому действию по реализации смысла или, наоборот, – в качестве средства для осмысления практики. Содержание – собственно миф и образность (воображаемое), удерживающее от регресса к суггестии и от мнимого прогресса к автоматизму опыта. Ландшафт – это, если можно так выразиться, «схваченная» реальность до изобретения самого «принципа реальности», преданная человеку в освоение.

Стратегии ландшафта: идеограмма или плоть тотема

И в том и в другом случае – переживание судьбы богомола (умирание и превращение в антилопу, и обратное воскрешение и превращение в человека) – и, одновременно, источник переживания себя как самости в качестве носителя власти тотема. Инициации помимо испытаний предлагали к освоению набор необходимых человеку практических навыков, включая ритуальные. «Должно быть в ходе их детям поучалось разделать каменными ножами (инструментами жертвоприношения – С.Д.) тушу антилопы, символически представляющей богомола – племенного бога, которого в его нормальном облике нельзя расчленять для теофагического пира. Возможно, в дальнейшем роль антилопы стал исполнять колдун (старик, как его называют в сказке), который внезапно начинает их преследовать, почувствовав себя

человеком (эти слова тоже есть в сказке) и размахивая руками. Тем самым, поучительный смысл обряда – в воскресении мертвых и в родстве человека с животным божеством»¹⁰. В конце испытания такое поучение дают вновь посвящаемым старейшины племени (или же родители). Однако чувство родства испытываемый переживает не только с предком-богомолем, но через него – со всем миром живой и неживой природы. Онтогенетическая развертка филогенетического опыта непосредственно опирается на структуры мифа. Поскольку между опытом тела и опытом сознания существует огромная и непреодолимая дистанция, они могут быть связаны только благодаря спонтанному воображению и мифотворчеству. Образы мифа, обращенные к объективированному опыту реальности, становятся посредниками в отношениях собственного тела и сознания. Благодаря воображению как пространству свободы в жестких рамках структуры мифа, опыт мира оказывается инвестирован в человеческую способность мировосприятия. Гуссерль исследовал этот феномен в рамках анализа интенциональности, т.е. направленности сознания вовне, а также придал ему значение условия самоанализа и рефлексивной способности (обратной проекции извне вовнутрь, из круга обстоятельств – во внутренний мир человека).

В первом томе «Мифологик» К.Леви Строс отмечал удивительную особенность рассказывания мифов в первобытных коллективах разными людьми по-разному. Миф не знает факта, мифу известны темы и мотивы, проигрыванию сценариев которых служит человек традиционного общества. Набор мотивов «вокруг судьбы тотема» предполагает такое же «расположение» человека «вокруг тела тотема» (размещение в том или ином его фрагменте), откуда каждому открывается собственное видение мирателасудьбы тотема. Не человек рассказывает миф, но миф проговаривает себя через человека. Тотем, пребывая в каждом из своих фрагментов, доверяет человеку, олицетворяющему этот фрагмент (его – тотема – собственный состав), озвучивать его переживания. Осваивая события мифа, осуществляя мифологические ландшафты в собственном воображении, человек передает собственное частное переживание мифа. Только соединенные вместе фрагменты текста превратятся в целостный миф, подобно тому, как только составленные вместе фрагменты тела жертвенного (тотемного) животного становятся его целым телом.

Только при условии воспроизводства полного набора мифологических сценариев и мотивов (на тему тотема), они могут отразить общие онтогенетические пласты коллективной памяти (или бессознательного). Активность воображения придает этому набору общие характеристики объективированных ландшафтов деятельности и социальности, контуры которых будут обуславливать смысловые и стилистические рамки отдельных содержаний. Миф оказывается способом не только поддержки, но и основой для формирования онтогенетических программ, призванных играть роль

¹⁰ Кайуа Р. Указ соч.

«порождающих структур» и оснований деятельности.

II. Созидание ландшафта: мимикрия и мимесис¹¹

Предчувствие реальности и мимикрийная способность ее предвосхищения в телесных «идеограммах» достаются земледельцу в наследство от предков – охотников и собирателей. На какомто этапе с развитием навыков практической деятельности человек переходит к созиданию действительности. Реальность (как совокупность присутствующего и отсутствующего, наличного и возможного) выступает объективированной стороной действительности, т.е. опосредуется деятельностью, необходима для осуществления деятельности, поскольку опыт объективируется в реальном пространстве, а не свершается только в собственном теле (смерть/еда/испражнение).

Реальность невозможна вне ее текстовых номинаций как естественных способов объективирования в слове (poiesis), действии и ритуале (mimesis), задействующем ресурсы тела и чувственности – ритмика, движение, мелодическая экспрессия (melos). Бытие аффекта структурируется melos'ом, выводится из недр аффицированного тела, изымается из подчинения рефлекторной моторике, выводится и включается в культурное пространство melopoiesis'a, сопряженного с бытием традиционного текста. Такие тексты подразумевают ландшафт, фокусированный действием фрагмент действительности как объективированный или объективируемый при посредстве того или иного локуса живого тела (растения или животного), создаваемой вещи или хозяйственной практики, т.е. собирательный образ мира, потенцирующего различия.

Это уже не тексты имен и состояний тела, а («помимо» и «поверх» имен) тексты предикатов – операциональные и технологические сценарии, предполагающие каузальные связи и зависимости, операциональные последовательности и телеологические цепочки.

Даже имена образуют здесь ряды последовательных соотношений (кумулятивный тип текста (Пропп В.Я.)). определяющее значение получают операционные тексты, предписывающие порядки технологий и последовательности действий.

Текст растения: операциональная структура *Povestea colacului* («Повести хлеба»)

«Повесть хлеба», как особая текстовая разновидность в общей группе текстов «vita herbae», занимает совершенно особое место среди фольклорных нарративов, является своего рода «текстом текстов». Она имеет вполне самостоятельное существование уже в силу заложенного в ее основе процессуального основания, фиксирующего последовательность действий при выращивании и изготовлении хлеба. Предельно сжатая или «свернутая» версия текста утилитарно-технического порядка представлена в одном из заговорных текстов, включающих в свой состав «текст зерна» в качестве

¹¹ Домников С.Д. Миф. Хозяйство. Культура. Монография. Глава 15.

магического ядра. Ее можно рассматривать как «операциональную» и «типологическую» основу в целом текстов культурных растений:

Пошли в лес
 И срубили дерево
 И пришли домой
 И взялись за плуг
 И вспахали
 И засеяли
 И взошло
 И созрела пшеница
 И взялись жать
 И связали и сделали скирды
 И нагрузили
 И отправились на молотилку
 И его смолотили
 И насыпали в мешки
 И пришли домой
 И сделали хлеб...

Приводя этот фрагмент в своей работе, Т.В.Цивьян дает ему следующую характеристику: «Исходный текст построен на предикатах, его цель – только перечисление основных операций. Субъект действия не выявлен (...избрана неопределенно личная форма). Почти отсутствуют пространственные и временные характеристики. Скупы указания на объекты действия (плуг, машина, мешки, скирды, хлеб)»¹².

Реальность человеческого присутствия явлена здесь исключительно стороной деятельности (сам человек поставлен в позицию Отсутствия), хотя операциональный аспект практики (функция) представлен со всей очевидностью, но он как бы прикреплен к циклу жизни и гибели зернового растения. Позиция отсутствия человека – это позиция обратной перспективы, и проекция сильной позиции «текста зерна», согласно которой в план присутствия возведена (незаметная или непрявленная в обыденности) судьба растения.

Нарративная история, представлена как история зерна, проводимая через предикаты практики, т.е. заданная в аспекте человеческого – «потустороннего» для растения – существования. В качестве функции и репрезентации практического действия благодаря причастности истории жизни растения человеческое начало представляется в качестве выводимого из состояния отсутствия к подлинности человеческого присутствия («бытия в мире»). Мир растения пребывает в состоянии осуществления человеческого присутствия: введения благодаря человеческому участию и технологии в мир человека; но также служит проявлению или даже обеспечивает свершение собственно человеческого экзистенциального начала. Пространство этого Присутствия, помимо технологий и практик, мы рассмотрим чуть позже. Но

¹² Цивьян Т.В. К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста «Плугошор» // Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1984. С. 99

именно они как структуры деятельности, группирующиеся вокруг истории жизни растения, будут образовывать регионы или ареалы практического опыта. Взятые в совокупности, такие тексты вместе воссоздают ландшафт уже практической деятельности, деятельности, создающей человеческий мир, включающий миры тел, вещей и растений в ареал человеческого бытия в мире.

Такова основа практик, служащая предпосылкой всевозможного разнообразия текстов. Из этого основания образуется фольклорный тип «текста зерна/растения», который дан одновременно как текст экзистенциальный («выращивания» или заботы о растении) и как текст-технология («производство» зерна), и как текстистория («жизнь растения»). В то же время – это текст практики, организующий жизнь и предписывающий порядок поведения. Отметим, что данный текстовый фрагмент, извлеченный из «состава» заговора от болезни, направлен на исцеление больного: выращивание хлеба здесь равноценно рекреации (пересотворению) организма больного. Потому то в данном конкретном случае здесь актуализируется именно «схема», обращенная к отношению (метафизической связи) человек-растение, а не сам текст жизни (перипетий судьбы) растения, т.е. текст как идеограмма желания, обращенного вовне и вовнутрь, в прошлое и в будущее, в мир человеческий и природный и т.п.

Примечательно, тем не менее, то, что основание этого текста задается «историей растения», инвестирующей не просто отработанную технологию, но пронизанную желанием, зафиксированным в текстовой структуре, отпечатанным в структурах опыта и предполагающей магию всевозможных «переносов». Интенциональная составляющая данного проекта, в гуссерлевой терминологии, представляется здесь определяющей, фундирующей основы всевозможных магических практик. Образуемые таковой структурой многочисленные эллипсисы и лакуны, как отмечает Т.В.Цивьян, восполняются в иных текстовых номинациях и ритуалах, непосредственно направленных на обеспечение урожайности или с ним связанные, а также особых магических текстах и обрядах календарного цикла. Данная «операционная основа» – это «схема деятельности», образующая архетип отношения «человек – растение», «это – первый шаг развертывания». Из него вырастают тексты более широкой или конкретно-практической, служащей структурированию человеческого мира, или совершенно чуждые практики (игровые, хороводные и т.п.) разнообразной жанровой направленности: «последующие шаги совершаются на его основе и, в конце концов, приводят к стилистическим приемам – ретардация, повторение, мультипликация эпизодов и т.п., вплоть до обильных эпитетов, сравнений, метафор и др., как правило клишированных или заимствованных из других фольклорных жанров (сказка, баллада, загадка и др.)»¹³. Именно этими приемами и из этой ствольной основы образуется «древесная структура» традиционных текстов в целом.

¹³ Там же.

Тексты растений: операциональное и экзистенциальное

Итак, в своей технологической функции «повесть хлеба принадлежит к классу операционных текстов, формальная и содержательная структура которых определяется последовательностью соответствующих действий, выражаемых глагольными предикатами, нанизываемыми последовательно» по способу изложения (сочинения и т.п.). «По предикативной насыщенности, четкой смене действий, где каждое последующее обеспечивается предыдущим, тексты такого рода напоминают кумулятивные с той разницей, что в последних целенаправленность и причинно-следственная связь выражается эксплицитно (здесь: восстанавливается «сеять можно только после вспашки» или «пахать надо для того, чтобы сеять» – там: непосредственно формулируется «Зачем коса?» «Траву косить» и под.)»¹⁴. Однако этот уровень не может сам по себе служить проблематизации житейной по своей сути истории растения.

Операциональный текст не существует сам по себе. Это не текст «делания», но текст человеческого переживания (*existentia*), предполагающего делание и участие в судьбе растения. Мучения растения связаны с судьбой человека и являются ее составной частью и ее проекцией. Даже представленная текстовая модель является вербальной составляющей ритуала заговора, подчеркивающей его экзистенциальное основание, связь жизни растения с человеческим существованием, жизнью и судьбой человека и общества. Только переводимый в ритуальный контекст (в данном случае ритуал заговора), этот технический текст превращается в текст мифологический. «В сакральном аспекте исходный текст герметичен. Развернуть на его основе ритуальное действие могут лишь посвященные: не указаны *dramatis personae*, время и место, реквизит». Но именно в предлагаемых этим текстом «точках развертывания, т.е. на первом шаге, заключена основная мифологическая информация»¹⁵. Именно отсутствие конкретного места свершения события текста делает его мифом, а следовательно магическим текстом, ибо именно в этом качестве он может быть применен к «любому месту»..

Выводимый на уровень мифа, существует текст в разных в т.ч. драматизированных (ритуализированных) версиях, которые являются конкретными семантическими «расширениями» исходной структурной «основы». Таким образом, текст неотрывает от мифа и неотделим от обрядово-ритуального контекста культуры. Экзистенциальная подоплека такого рода текстов ярко проявляется уже в составе заговоров. Заговор устанавливает прямую связь текста с телесным состоянием. Мучения растения соотносятся с муками страдающего от болезни тела. И история судьбы умучиваемого растения (гибнущего и уничтожаемого с лица земли), таким образом, прогнозирует судьбу болезни (уничтожаемой или изгоняемой ритуалом заговора).

В аналогичной функции рассматривается судьба любого культурного

¹⁴ Там же. С.97

¹⁵ Там же. С. 99.

растения¹⁶. «В качестве заговоров от болезни, – отмечал Н.И.Толстой, – использовались и аналогичные тексты «истории конопли». В Сербии знахарка, вооруженная бритвой с черной ручкой и чехлом, тремя ножами, тремя топорами, тремя веретенами и тремя метлами, которыми она колет и тыкает в грудь больного, произносит текст». Ниже мы приводим предложенный Н.И.Толстым фрагмент перевода сербского текста:

«Я посадила коноплю, и созрела конопля, и я убрала коноплю, ободрала коноплю, утопила коноплю в воде. Я драла коноплю на редком гребне, выбирала в конопле отдельные пряди, я пряла коноплю на веретенах, я сматывала коноплю мотовилом, я сучила коноплю, я навивала коноплю на навой, я вводила коноплю в бердо, я выткала полотно посконное, я выбелила полотно посконное, я раскроила полотно посконное, я сшила рубаху посконную, я порвала рубаху посконную. Расползлась, распалась посконь – рассосалась, пропала боль в груди. Прекратись, прекратись, прекратись!!!»¹⁷.

Переключаясь с образом человеческого страдания – перечислениями мук растения задается проекция мира как страдающего и человеческого существования как страдания. Смерть растения во благо человеку предполагает смерть (изгнание) болезни из человеческого тела. Экзистенциал смерти здесь соприкасается с экзистенциалом труда как страдания. Само существование (existentia) живых тел в культурном универсуме рассматривается как страдание. В вершине общей пирамиды страдающих форм жизни – лежит общее благо страдающего мира, благо, достигаемое через сострадание. Коноплю крестьяне считали помимо хлеба одним из наиболее страдающих растений.

Магия технологии или мантика судьбы

Н.И.Толстой приводит еще несколько сюжетов из «текстов растений», в т.ч. включенных в жанр былички того же балканского ареала. Это рассказы о сватовстве черта («караконджера») к полюбившейся ему девушке и ее спасении от нечистого. Текст включал в себя повесть конопли, выступающей апотропеем (оберегом) для человека перед лицом нечистой силы: «Черт приходит свататься, чтобы отделаться от него девушка начинает рассказ про житие конопли: коноплю сеем, рвем, вымачиваем, мнем, чешем, прядем, сматываем, сучим, снуем, ткем, бьем (каждое слово, означающее действие повторялось дважды)». (Стой. ПЗД, 158159)¹⁸. Текст растения здесь выполняет четко определенную функцию заговора от нечистой силы или оберега.

Аналогичные рассказы нередко задаются с включением «истории жизни» льна. История об избавлении от любовных притязаний нечистой

¹⁶ См. также: Топоров В.Н. О «льняном» мифе в ареальной перспективе // *Croatica Slavica Indoeuropaea*. Wien. 1990. S. 245261; Цивьян Т.В. Повесть конопли: к мифологической интерпретации одного операционного текста // *Славянское и балканское языкознание*. М. 1977. С. 305307.

¹⁷ Толстой Н.И. *Vita herbae et vita rei* в славянской народной традиции // *Славянский и балканский фольклор*. Верования. Текст. Ритуал. М.: Наука, 1994. С. 141

¹⁸ Там же. С. 142

силы завершается счастливо только благодаря находчивости девушки, пустившейся рассказывать черту о страданиях льна: «Мы его засеваем, поливаем, рвем, прядем, ткем...» За этими словами пропел петух, и бескараконджер убежал» (Стой. ФЗР, 329) «Во всех изложенных быличках, – отмечает Толстой, – нечистая сила исчезает после пения петуха, и оно как будто является самым сильным средством для изгнания беса, но «жизненный путь» льна и конопли или их «муки» (трепание, сучение, битье) остаются основным опотропеем, основным противоядием, без которого просто пение петуха не имело бы нужного эффекта»¹⁹. Легкая свертываемость и, как следствие, компактность такого рода текстов позволяет использовать их и в качестве заговора и как отгонный вопль. В гуцульской быличке странник спасается от упырицы рассказом о выращивании капусты (Онищ. МГД, 107).

Труд и технологическая его составляющая сама по себе представляется магическим инструментом, открывающим доступ в иное, и потому рассматривались в качестве магического ритуала. Но особо значимой представляется экзистенциальная основа труда, связанного с заботой о растении, с сопричастностью судьбы человека и растения. Примечательно и то, что труд человеческий рассматривается здесь как воплощение человеческого страдания, кара за первородный грех и знак человеческого существования, обреченного на добывание трудом и потом средств к существованию и пропитанию. Поэтому даже технологический аспект нельзя рассматривать как сугубо операционный. Ритуал служит нуждам человека – является выражением его жизненного мира, включающему жизненные миры служащих человеку растений и животных, и его собственной позиции служения миру.

Муки растения: экзистенциальная модель сострадательного

Наиболее тесно жизнь человека связана со злаковыми растениями, с хлебом, который в русской традиции называли «житом». Итогом жизни зерна («жития хлеба») является его превращение в муку, из которой печется хлеб. Мука – результат «мучения» растения. Именно муки растения составляют смысл и содержание его жития. Тягостная судьба зернового растения, претерпевающего путь от посева до превращения в каравай хлеба, составляет предмет особой разновидности текстов «жития растений», исследованный Н.И.Толстым.

Конечным продуктом ржи и пшеницы является хлеб и каша, т.е. основная еда крестьянина, подобно тому, как конечным продуктом льна и конопли оказываются полотно и холст. Рожь и пшеницу, как и просо, и лен, и коноплю, сеют, выращивают, убирают, подвергают сложной технологии обработки для нужд человека. В славянском фольклоре «житие хлеба» нашло отражение в обрядах и текстах, где хлеб противостоит нечистой силе, в т.ч. сказках и бывальщинах. Оскар Кольберг приводит текст сказки «Черт и хлеб» (в коллекции сказок из Покутья (№ 32), записана в местечке Гвоздец около Коломы).

¹⁹ Там же.

У старика было двенадцать сыновей. Пришло им время жениться, и они узнали, что где-то живут двенадцать сестер. Одиннадцать старших отправились жениться. Младший брат отказался ехать и остался в доме, попросив, чтобы ему невесту привезли. Тем временем черт наслал на женихов с женами черную ночь, и они вынуждены были заночевать в поле. Когда братья заснули, черт наслал на них обморок и окружил их стенами (замуровал). Расправившись со старшими братьями, нечистый отправился к оставшемуся дома младшему, чтобы замучить его.

Тем временем, тот, чужая неладное, прежде чем лечь спать достал хлеб и вынес его в сени, положив сверху на замок (другой апотропей). Черт попытался проникнуть в дом, но не смог открыть дверь. Хлеб из-за двери говорит, что служит своему хозяину («Я служу цьому газді»). На вопрос, добрый ли его хозяин, хлеб отвечает, что тот «дуже добрий» и начинает рассказывать, как тот его мучит («вже ніхто такої муки ні має нігде на світі [=світі], яку я муку в него маю»). «А якаж то мука в него? Як він тебе мучит?» питає чорт». Далее следует «повесть хлеба» от момента, когда хозяин запрягает волов в плуг, пашет землю, берет зерно и разбрасывает по полю и т.п. – до его поженок, складывания в скирды, затем обмолота (бьют цепами, «пока я голый стану»), потом – сушка, перемол в муку, засыпания в корыто, наполнения корыта водой, процесса брожения, замеса муки и т.п. – до изготовления конечного продукта хлеба.

История хлеба, рассказанная им самим, выглядит следующим образом: *«О так мене мучит: бире тай запрягає, штири воли в плуг, і бире тай пори землю, а вітак бире мене, тай роздікає по ріли, а вітак злизними зубами мене пори; а як вже мене добри попри, і лишее мене в поли, а сим іде до дому, так міні вже лекиисі трошки зроби, и я зачинаю поволинські вілазити с зимлі, тай росту поволи до гори; Але як я вже добри підріс і пожовк або побілів, а мій газда зараз бире косу в руки тай рубає мене попри саму землю і валит мене до зимлі, а вітак бире тай в'єжи мене в снопи, і робит з мене копи; а потому бире мене на віз тай в'єжи мене вужушчим, тай визе мене до дому і кладе мене в стирту; а вітак скличи гайдамахів, тай скедають мене из стирти на землю тай б'ють мене ціпами, а вітак бире тай віє мене, розділує мене вид мої одежі, і я вже голый стану, а потому бире мене тай сушит, і підсіває мене, і визе мене до млина і мели мене на муку, а вітак визе мене до дома і сипли мене в корито тай сипли воді і завдає квасом і я мушу кеснути; як я вже добри розкеснусі а він тогди бире мене тай місит, а вітак бире тай палит в пичи, так што аж піч чирвона, а вітак бире тай мене в піч саджее, тай с пиче мене, а як уже мене с пичи тай тогди бире тай мене вже іст...»* и т.д.²⁰

Выслушав столь длинную тираду, черт вздыхает, понимая, что никаких более страшных мучений для хлеба и для человека, страдающего вместе с хлебом, он выдумать не сможет. «Коли такой твой хозяин, то я не знаю, что с ним делать», рассуждает черт и отправляется к братьям. Он разламывает им самим возведенные стены и выпускает замурованных. В итоге старшие

²⁰ Там же. С. 149.

братья счастливо возвратились домой, привезли с собой невесту для младшего брата и рассказали о случившемся в дороге. На это младший ответил, что если бы поехал со всеми, все бы погибли. Связь с домом и хлебом, как следует из рассказа, делает человека неуязвимым. «Центральным сюжетом сказки, – отмечает Н.И.Толстой, – является жизнь и страдания хлеба... Все остальное повествование – лишь обрамление центрального рассказа – повести о хлебе. Истинным героем является хлеб, который в сказке антропоморфен – он защищает хозяина и вступает в диалог с дьяволом, побеждая его»²¹. Мы бы отметили и другой момент – связь хлеба с отчим домом и родным местом. Семантику дома мы рассмотрим ниже в главах, посвященных вещам.

Текст «Плугошора» sub specie mythologiae

В восточнославянской традиции обряды выпекания хлеба, посева (разбрасывания зерна), вождения плуга и т.п. – являются универсальными составляющими повседневной домашней и трудовой обрядности, календарной праздничной обрядности, обрядов жизненного цикла, детских игр и забав. В восточно-романской земледельческой традиции «тексты хлеба» включены в состав многоуровневого и сложного обрядового комплекса «Плугошор» («вождение плуга»), относящегося к колядным ритуалам основных новогодних праздников. Все богатство мифологического переживания мира оживает в «Плугошоре», включающем в себя обрядовые тексты, театрализованные сценки, репрезентации мифологических персоналий, игровые постановки и т.п. Именно за счет всестороннего «расширений» той же исходной структуры формируется живая композиция «Плугошора», в которой явлены все богатство и представлена живая плоть «текста зерна» (или повести хлеба).

«В восточной Трансильвании его составная часть – «колядная «орация» благодарности за калач, произносимая после получения даров. Текст расширяется за счет инсценировки соответствующих действий – не только словесной... Колядники ходят с плугом, запряженным быками, и проводят борозду;...они не ряженые; ... они называют себя пахарями, «плугарями». Плугошор не поется, а произносится как правило одним из участников. Произнесение сопровождается шумовыми эффектами они составляют, так сказать, «звуковое оформление пахоты»: щелканье бичом, междометия-понукивания (одновременно служащие разделителями содержательных фрагментов текста, что при его протяженности необходимо для облегчения восприятия), звуки бухая (старинный ударный музыкальный инструмент), имитирующие мычание коров, звон колокольчиков и т.д.. «Деловой» (правильнее сказать – трудовой) операционный текст превращается в драматическое представление»²².

Мир явлен здесь не стороной собственной плоти, но как создаваемой плоти хлеба. «...Объектом Плугошора является хлеб, от злака до каравая.

²¹ Там же. С. 150.

²² Цивьян Т.В. К мифологической интерпретации... С. 97-98

Хлеб – объект сакральный по преимуществу, снабженный самым строгим кодексом правил и соответственных наказаний за их нарушение. Отмечена его универсальная роль в ритуалах, связанных к календарным циклом и циклом жизни человека. Сакральность хлеба распространяется на объекты и действия, прямо или косвенно с ним связанные, сакрализованной оказывается и сама история хлеба («повесть»)»²³.

Сотворение этой плоти востребует привлечения ресурсов всего мира. Локус хлеба служит моделированию образа целого мира. Мир описываемый в такого рода текстах – един, все, что попадает в его пространство мифологизируется по определению. Т.В. Цивьян приводит примеры из колядного репертуара:

«Калач с мельничное колесо»; «Пшеничный колос у дверей рая судит цветы».

Или: «Господь воздвиг небо / На четырех столбах из чистой пшеницы» (FM, I, 241).

В ряде вариантов, отмечает Т.В.Цивьян, правила драматургии нарушают практическую логику: сеют пшеницу с рожью, в то время как их никогда вместе не сеяли. В ардяльской коляде судьба растения напрямую связана с судьбой Христа как знак подобия, явленный во взаимной соположенности эпизодов созревания пшеницы и распятия Христа:

Когда его вели к могиле (месту казни),
Пшеница созрела,
А когда народ возвращался от могилы,
Пшеница была сжата.

Это не просто мифологические образы – это образыжелания, элементы продуцирующей магии, созидающей иномирный ландшафт, задающей проекцию идеального свершения «события растения» – мифологическую проекцию мира растения, образующего идеальную модель мира Блага, мира для человека. Собственно ландшафт мифа обретает признаки реального ландшафта, за пределы которого выносятся человек, но по отношению к которому он задан как сопresentствующий и соучастующий (неопределенная форма глаголов – предикатов действия). Через него определяются и силы, этим ландшафтом заведующие, занимающие свое место в расширяемой сфере Отсутствия.

Это место человека как Отсутствующего – определено сферой ритуального использования текста: локус ритуала – повсеместное присутствие колядовщиков. Они – выходцы из иного мира, учителя, культурные герои и контролеры правильности ритуального процесса, они – референты иномирной инстанции богтворца или хозяина силы растения, которая повсеместна.

«По законам архетипического мышления в основе ее лежат хорошо разработанные в каждой традиции мифологемы, типологически более или менее сходные: богтворец (или иной, более специализированный божественный персонаж, специально связанный с плодородием) дарует

²³ Там же.

человеку злаки и сам или через культурного героя учит возделыванию хлеба и его приготовлению в пищу. Следовательно, в сознании носителя архетипического мышления операционный текст представляет собой фиксацию указаний, полученных от божества (а не фиксацию народного опыта) и в этом смысле не является обыденным: он – сакрален»²⁴.

Сакральность (магическая и экзистенциальная состоятельность) выступает предпосылкой многофункциональности таких текстов, является причиной того, что они транслируются в самых широких контекстах, включаются в тексты иных фольклорных жанров, где играют роль заклинаний, оберегов, выступают источником мифологической перекодировки событий и семантической насыщенности их образов и т.п. В определенном смысле это генеративные тексты, создающие эффект дуальной организации мира как текста и как структуры, программируя реальность как отношения сорганизованных действий «этот мир» / «иной мир».

В новогодних орациях тексты этого рода образуют ствольное начало или композиционное ядро, вокруг которого крепятся прочие тесты и сценарии, тогда как в прочих годовых праздниках они используются в качестве тестов «ветвящейся периферии» как человеческой экзистенции, прикрепленной к экзистенции космоса. Таковы обряды «обсеваний» в ритуалах освящения жилого пространства или «посыпания зерном» в свадебной и похоронной обрядности и т.п. Таковы обряды выпекания хлебов от начальных этапов собирания или отбора муки, замешивания теста и т.п. вплоть до последующих магических операций с выпеченным караваем. И т.д. и т.п. Само же праздничное действие образует полифоническую тестовую партитуру, задается множеством обрядовых и ритуальных действий, тестов, игр, ситуаций, формирующих «многоголосие» как образ целого и изобильного мира, мира блага, добываемого трудом и взаимным участием.

Тексты такого рода поддерживают друг друга: они выдвигают свернутые и развертываемые версии, играя функциональную роль в одних жанрах и развертываясь в других в качестве основного сценария, необходимы для удержания общей динамической структуры текстов, но также служат умножению образов мира. Это умножение и порождает ландшафтное видение, обеспечивающее на новом уровне бытование мифа как дуальной, точнее, дуализирующей (в каждом узле свертывания) системы интерпретации. «Предикативная» форма – оперирующая функциями-действиями, образует миметический остов для всевозможных вариантов текстовых «разверток».

Оказывается далее, что именно в точках развертывания, т.е. на первом шаге, заключена основная мифологическая информация. В сакральном аспекте исходный текст герметичен. Заполнение исходного каркаса и осуществляется в «Плугошоре». Более пристальный анализ указанных точек развертывания позволит восстановить хотя бы в общих чертах лежащий в его основе мифоритуальный сценарий «Повести хлеба».

²⁴ Там же.

Текст «Плугошора»: локусы и персоналии

Ограничиться при изучении персонажей «обобщенным образом земледельца» в такого рода тексте оказывается невозможно, это мир хозяев, каждый из которых участвует в изготовлении хлеба. Каждый из них выступает олицетворением собственного сакрального локуса. Персонажи расположены иерархически. Во главе театрализованного действия, зачинаемого колядовщиками, ставится хозяин дома, которому предстоит выступить в роли подателя даров. Именно он выступает олицетворением принципа «мир как благо», представителем собственного хозяйства – дома и усадьбы, локуса его властного представительства и хозяйственной ответственности. В этом качестве он поставлен созерцать и контролировать начинающееся действие. Плугари-колядовщики в начале действия изображают первую пахоту в Новом году, что соответствует в мифологическом событии первопахоты:

Завтра год обновляется,
 Плужок отправляется.
 Тащи лампу, зажги ее поярче,
 И смотри как пахут плугари;
 И стань рядом с нами.
 Чтобы посмотреть на плуг, который тянут быки.
 И стань рядом со мной,
 Чтобы посмотреть, хорошо ли идет борозда...

Далее проигрывается весь сценарий «жизни хлеба» с привлечением самого широкого круга мифологических участников и посредников, наделенных функцией участия в жизни зерна и его последующей переработки. Все персонажи различаются по своим функциям в рамках земледельческого цикла. «Главный герой из перечисленных действий осуществляет только пахоту (один или с помощниками); в остальном он выступает как организатор работ: выбирает место для поля и гумна, определяет готовность хлеба к жатве. Покупает железо для серпов, нанимает кузнецов. Покупает лошадей для обмолота; он – во главе обоза, везущего зерно на мельницу и муку домой»²⁵. И т.п.

Действия периодически обосновываются ссылками на авторитет: В этой роли выступает ГосподьБог, Иисус Христос, святой Василий (ко дню которого приурочено исполнение «Плугошора»), император Траян, император Ирод, наконец, просто господин, дядя, хозяин (*domnul gazda, badea gazda*), т.е. любой мифологический персонаж или герой типа сказочного.

Один сказал начинать снизу,
 Потому что так сказал Господь Христос
 А другой сказал начинать сверху,
 Потому что сам Господь Бог сказал.
 Тут крикнула старая баба:
 Давайте работать хорошо,

²⁵ Там же.

Давайте, возьмемся все²⁶.

Мифологизированный персонаж – перевоземледелец, магический труженик и царственный персонаж – отмечает подлинный магический и царственный статус Хозяина (образ царственного земледельца и труженика). Ему соседствуют персонажи типа кузнеца или мельника, горбатые старухи и мудрые жены, обладающие магическими знаниями, и др. Место человека позиционируется в пространстве мифологического ландшафта. На этапе жатвы особая роль отводится локусу кузницы и самому кузнецу, кующему серпы или поправляющему плуг. Тематически сценка вокруг кузницы представляет собой самостоятельный локус развертывания: кузнец оказывается неискusstным, его наковальня ржавой и первые партии серпов – негодными. Сам он представляется «сыном фараона со дна земли». Но в работах он исправляется или преобразуется в магического небесного кузнеца – репликацию громовника Ильи-пророка.

Еще одним значимым локусом на этапе обмолота зерна становится мельница. «Мельнику приходится основательно чинить мельницу, а по сути делать ее заново [...] Для починки мельницы употребляются способы, которые правдоподобно могут быть интерпретированы как жертвоприношения при строительстве, притом связанные с плодородием: мельник разбивает одно или несколько яиц, мажет мельницу жиром и т.п. В связи с этим и в описании мельника, в основе которого лежит то же клише старый(ая) колдун(ья) можно увидеть признаки, указывающие на связь этого персонажа с идеей плодородия (лысина, вывернутый наизнанку кожух и т.п.) Сама мельница представляет собой живое существо, которое даже пытается убежать от своего хозяина и тому приходится применить силу, чтобы обуздать ее строптивый нрав, но и умаслить (обмазать жиром).

И еще разбил два яйца,
 И еще разбил одно яйцо,
 И сделал новый короб,
 И дал ей по спине,
 Ей поставил три зубца;
 Дал ей раз в зубы,
 И мука начала сыпаться.
 И сел на дне мельницы
 С трубкой в зубах,
 С выкаченными глазами,
 С оскаленными зубами,
 С носом, полным соплей,
 С бородой из очесов,
 С поясом из шерсти,
 С молотом в руках...²⁷

Примечательно то, что каждый из персонажей, – будь то мельник или кузнец, или царь Ирод, – выступает представителем собственного локуса,

²⁶ Цит.: Там же. С. 102.

²⁷ Там же. С. 104.

собственной зоны ответственности, т.е. в качестве Хозяина в отведенных ему рамках собственного мира царства (локуса практики) в общем составе мифологической и магической Вселенной.

Мифологический мир «Плугошора» – это мир Хозяев и стихий, представляемых ими ландшафтов, включенных в ландшафт социальности, стянутых к идее и силам плодородия и носителям навыков хозяйственного умения. Человек мыслится поставленным к собственному хозяйству как зоне персональной ответственности, заботы и участия, властной компетенции и т.п. Это Вселенная магических свершений, выступающая репрезентацией Мира Блага. Текст Зерна центрирует здесь текст социальности, мифологизированного и ритуализированного существования.

В орбиту мифологического персонажа оказываются втянуты адресанты и адресаты «Плугошора», отмечающие как бы «продленные», т.е. дополнительные магические или сакральные функции главного персонажа (амбивалентность образов сакральных персонажей и хозяина). В итоге ритуального действия «плугари получают калач – результат первопахоты. Тем самым она оказывается осуществленной в реальности: мифологический хлеб, история которого рассказывается, в итоге материализуется, становясь калачом, даром плугарям, а хозяин дома вовлекается в мифологическое действие: именно в его доме происходит чудо превращения мифологического калача в реальный». Хозяин (хозяйка) преподносят реальный калач в качестве дара колядовщикам плугарям и (ряженым) сакральным персонажам. Это знак жертвы дара, а само действие – элемент жертвоприношения от лица человека-хозяина – хозяевам сакральных миров. «Тогда естественной выглядит и мифологизация дома, предстающего как дворец: это не фольклорный комплимент, но перевод действия в более высокий, мифологизированный план».

Вселенная представляет собой слои взаимонакладываемых ландшафтов, образующих этажи иерархической Вселенной. Каждый из них задан в центростремительной перспективе, искажаемой при движении от центра к периферии и центрируемых вокруг дома и усадебного хозяйства. Усадебный локус, в свою очередь, являет собой мир человека, инкрустированный продуктами его деятельности и магическими (и обыденными) интерьерными вещами, увенчанный развертываемыми вокруг дома-семьи фантастическими ландшафтами (ландшафтами деятельности). Динамика этого мира и его активность задается технологиями, согласованными с природными циклами, а его пространственные характеристики образованы регионами опыта. В совокупности пространственно-временные характеристики мира заданы хозяйственными реалиями, генерированные структурами смысла.

Из внутреннего ощущения мира человек выходит к видению и переживанию мира как сопresentствующего.

В тексте «Плугошора», как и других текстах типа *vita herbae* связь разных эпизодов судьбы растения представляется через посредство участия

человека и периодизацию его деятельности. Здесь мы обнаруживаем то же «наложение» ментальной «схемы» мифа на объект, но это наложение совершается не прямо, а опосредовано, с помощью «переноса» как на растение, так и на человека. Образуемое при этом медиальное пространство, переживается как сильное – это пространство Судьбы. Оно – источник творческой энергии и созидательной силы.

Мимикрический рефлекс (умирание в аффекте) здесь замещен мимесисом, творческим актом уподобления, представленным уровнями вербальной и практической деятельности. Но эта деятельность задана жизнью растения и образована определенным локусом – локусом растения, стягивается к нему и исходит от него. Текст образует центростремительную конструкцию «региона опыта», отождествляемого с «локусом растения», но не ограниченного им. Жизнь этого растительного локуса представлена как распространяющаяся вовне, достигающая пределов мира, поскольку все его ресурсы оказываются задействованными для нужд выращиваемого растения: это влага, орошающая землю; металл, добываемый для плуга; камень, служащий для жерновов мельницы; конечный продукт – хлеб, служащий прокормлению людей и обрядовой (жертвенной сакральной) пищей для богов и хозяев природных стихий и т.п.

Универсальная конструкция такого рода текста превращает его в модель «порождающей структуры». При этом отметим, что такого же рода «порождающие» тексты возникают и вокруг других растений и животных, находящихся в орбите хозяйства, а в пределе всех животных и растительных видов в принципе. Каждый образует ту центростремительную перспективу, захватывающую все видимые перспективы и горизонты Вселенной, как и данный «текст зерна».

Ландшафт мира задается таким образом наложением этих отраслевых (региональных, видовых и т.п.) ландшафтов практической деятельности человека, в которых сам человек – активная сторона присутствия и посредник, обеспечивающий рост и изобилие природы. Его позиция между и среди.

III. *Vita herbae*: уровни текста и социальные репрезентации²⁸

В текстах растений мы не найдем того прямого наложения схемы деятельности на схему объекта как в тотемных репрезентациях. От фокусирования объекта в его субъектной позиции, до его «поглощения» (практического использования) – проходит длительный период, предполагающий стратегию хозяйственного освоения (включающего экзистенциалы: труд, власть, заботу и ответственность человека и т.п. и собственно рациональную прагматику). Экзистенциальный и прагматический план включены в рациональный проект (стратегию) деятельности. Но мы остережемся сказать «подчинены рациональности», поскольку все планы сосуществуют как равноценные, а в магикоритуальной перспективе эффективность вполне может быть связана не с рациональностью, но с

²⁸ Домников С.Д. Миф. Хозяйство. Культура. Монография. Глава 16.

приматом экзистенциального, на каком-то этапе вмещаемого в рамки магического. Ритуал и обряд (технология) обязательные составляющие этого мироощущения.

Текст растения: пласты экзистенциального

Приглядимся к тексту растения повнимательнее с других позиций, отложив его технологическое прочтение. Попытаемся определить в нем человеческую позицию, отношение человека к растению. Для анализа используем Тульский вариант хороводной песни «Лен», известной во множестве региональных и ситуативных вариантов:

Уж мы сеяли, сеяли ленок,
Мы сеяли, приговаривали,
Чеботами приколачивали:
Ты удайся, удайся, ленок,
Ты удайся, мой беленькой!
Не крушись мой миленькой!
Мы ходили, ходили за ленком,
Мы ходили, приговаривали...

Даже беглый взгляд на коммуникативную ситуацию обнаруживает отношение человека к растению как собеседнику. Уже в этом небольшом фрагменте представлено как бы несколько уровней текста: один экзистенциальный план человеческой заботы и ухода за растением, пожелания ему благополучия, переживания за его судьбу.

Именно в этом человеческом проникновенном отношении к растению – источник миметического и магического. По сравнению с операциональным уровнем, занимающим сильную позицию в тексте, экзистенциальный пласт выступает в совершенно особой позиции суггестивного, непрерывно воспроизводимого и повторяемого потока текста.

Приведенная запевка и она же припев и фактически основа текста этой песни повторялся многократно, изменялась только ее «операциональная» часть, которая образовывалась двумя строками, содержащими предикаты действия. Сам же текст – не просто запев и припевка – это живая плоть текста, его телесная основа, вне которой невозможны никакие предикаты. Эта ткань – сочувственное состояние, переживание и сострадание, забота о благополучии растения, вне которого невозможно благополучие человека.

В каждом последующем исполнении текста вместо выделенных «сеяли» звучало: пололи, косили, пряли, ткали, ходили на торг, продавали». Именно они определяли второй уровень – собственно технологический или производственный: (те самые: «сеяли, пололи, косили, пряли, ткали, ходили на торг, продавали»). Но и этот уровень включен в экзистенциальный контекст, представляя собой миметическую концепцию опыта.

Над ними надстраивается и третий уровень – собственно социальный (ходили на торг, продавали) или аналогичный уровень в характере использования изготавливаемой из льна вещи (апотропей от войны, т.е. смерти в бою и т.п.). Этот же уровень, но уже в ином контексте, считается в другом варианте, выдающем дидактическую составляющую такого рода

текстов. Оренбургский вариант той же хороводной песни «Лен» начинается со слов: «Под дубравую лен, лен, под зеленою лен, лен. Уж я сеяла, сеяла ленок...»²⁹ и далее почти повторяющиеся слова тульского варианта. Но есть еще слова: «Научи меня, мати, как белый лен полоть» и ответные слова: «Вот так да чи дочки мои, вот так да голубушки». Из действий там упомянуты «сеяла, полола, дергала, стлала, сушила, мяла, чесала, пряла»... Но и в этом случае показательно, что эта (технологическая-«операционная») часть вторична по отношению к экзистенциальной основе текста, программирующей общность судьбы человека и растения. В ней выражается особый характер сосуществования человеческого и природного, проникновение человека в жизнь и судьбу растения, и, тем самым, задаются особые характеристики социального как экзистенциального, включающего природные миры и несводимого к ним. Однако не просто содержание деятельности, но и состояние озабоченности и благорасположения востребуется в наследовании опыта и его трансляции в межпоколенческой перспективе (от матери к дочери). Не случайна, вероятно, и задаваемая при этом семантика материнской заботы, наиболее проникновенной и последовательной, проникнутой любовью и ответственностью за жизнь и дающей жизнь всему живому вокруг.

Наполненность духовного мира человека переживанием и заботой об окружающих его формах жизни образует особый, обращенной к образу материнства, характер социальной экзистенции, не сводимой к простому миметическому отклику, но опирающийся на моделирующий ресурс *mimesios praxeos*.

Игра как мимесис

К приведенному «тексту льна» есть примечательный комментарий П.Шейна, подчеркивающий телесный модус переживания (миметического уподобления) в форме сценического изображения или имитации действий: «участвующие, преимущественно девушки, становятся в круг. В середину его выступает одна, и под пение хоровода... начинает плясать и выразить пантомимой все те приемы обработки льна, о которых говорится в песне»³⁰. Эмпирический опыт и практические знания неотрывны от их телесного воплощения в действии (пусть и в имитативном). Наследуемый опыт практики здесь только опосредует наследование экзистенциального опыта озабоченного существования как особого способа присутствия человека в мире.

Тема специфического характера наследования отражена в игровых формах фиксации такого рода текстов, предназначенных для детей разных возрастов. В белорусском тексте детской игры (на Витебщине). Стоящие по кругу дети подражают упоминаемым в тексте действиям: они лен «сеют, полют, дергают, стелят, мочат, сушат, мнут, трепят, чешут, прядут, ткнут и

²⁹ Толстой Н.И. Указ соч. С. 144.

³⁰ Шейн П.В. Великорус в его песнях, обрядах. Обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Т. 1, Вып. 1. Спб. 1898.

т.д. (Пок. ДИПР, 187) Аналогичная русская народная игра «Мак». «В ней вокруг одного молчаливо сидящего игрока движется хор с пением четверостишья «Маки, маки, маковицы, / Золотые головки! / Станемся мы так, / Спросимте про мак». Затем кто-то из хора выкрививает: «Ермак, Ермак, поспел ли мак?», на что сидящий называемый Ермаком, последовательно после пения и вопроса отвечает: «Только посеян», «Восходит», «Цветет», «Зреет», «Поспел» (Костромск.)³¹. Этот мотив подчеркивает переживание этапов естественного цикла вегетации растения (посеян, восходит, цветет, зреет...), сопровождаемого человеческой заботой и участием.

Аналогичный случай миметического воспроизводства мы встречаем в детской игре «Мак». Курский текст аналогичной игры: «Маки мои, маковочки, / Золотые головочки, / Станьте вы в ряд, / Как зеленый мак!». Сидящий в центре «старик» на вопрос «Поспел ли мак?» сначала отвечает: «Только с печи слезаю», а потом последовательно: «Соху направляю», «Посеял», «Восходит», «Цветет», «Поспевает», «Поспел». После этого старика ловят, качают и подбрасывают (Курск.)³².

Аналогичные тексты с перцем (черногор. «Бибер», макед., серб. и др. «пиперут» и т.п.), исполняемый и в самостоятельном песенном и в игровом вариантах. Обращает на себя множество видов растений, используемых в текстах этого типа: жито (рожь, пшеница), лен, конопля, просо, перец, мак, даже капуста... Н.И.Толстой приводит разнообразные примеры текстов растений и их игровых версий.

Текст «Костромы»

Если в вышеприведенных текстах человек представлялся переживающим судьбу растения, то в некоторых текстовых номинациях встречается обратная проекция – непосредственно перенесение на судьбу растения судьбы человека. Среди наследия древних культов в восточнославянской традиции (средняя полоса России) к весьма архаичным относятся обряды чествования и похорон Костромы и Ярилы, приходящиеся на разгар лета в пору вызревания и колошения трав.

Кострома – «костер», «пламя» (метлица, плевел) мохнатая верхушка колосьев и некоторых трав. Колос, таким образом, это пламенеющее растение в самую пору созревания, т.е. обладающее (налитое) максимальной силой (спелостью). Огонь и пламя символизируют наивысшую концентрацию природных сил и одновременно, отмирание (засыхание) стебля.

В купальских обрядах, предшествовавших жатве, Кострому топили или хоронили в поле. Смысл топления и захоронения близок. В одном случае – жертва воде, нужной для урожая, в другом жертва земле для возобновления урожая. Похороны (потопление) Костромы – передача или возвращение сил солнца и зерна (спора, жизненных, плодоносных сил) земле в пору

³¹ Шейн. Великорус. I. 1, С. 48.

³² Там же.

поспевания урожая, а также погребение отмирающего стебля, сослужившего свою службу³³. Миметический отклик на смерть растения выражается в сценическом действе ритуала погребения.

Аналогичное ритуальное значение имели похороны Ярилы (того же олицетворения средоточия плодородных сил и солнечной энергии), представляющие торжественное шествие фарсового характера. Гроб с чучелом Ярилы (иногда чучело несли на досках) выносился к воде или оврагу и топили или сбрасывался в овраг (закапывался в землю). Похороны Ярилы проводятся в русальную неделю или на Ивана Купало и символизируют то же погружение солнца (огня, костра и т.п.) в землю, что и погружение хлебного злака, обладающего солнечной, т.е. плодоносной, жизнотворной символикой (костеркострома).

Кострому как правило представлял наряженный в женские одежды сноп. Иногда она представлялась девушкой, которую несли на досках к реке или пруду, здесь ее пробуждали, поднимали за руки и купали, а вслед за ней все бросались в воду. В этом двуязычии (согласовании кодов растительного и антропного) культуры можно усмотреть переходный этап от поклонения безликой природной силе к антропоморфному божеству (В.Я. Пропп), а можно обнаружить стремление соединить мир природы и человека в единый круговой “поток жизни”.

В Муромской и Владимирской губ. обряд представлен в более архаичном варианте. Соломенное чучело Костромы приносилось к воде, здесь молодежь делилась на две группы, одна изображала фигуры перед Костромой, а другая стремилась неожиданно атаковать и захватить куклу. Обе стороны вступали в борьбу, и так продолжалось до тех пор, пока не удавалось захватить куклу, которую тут же все раздевали, раздирали, топтали и бросали в воду. Все это со смехом, улюлюканьем, криками и нарочитыми причитаниями.

В Херсонской губернии был описан не менее интересный и, по всей видимости, еще более архаичный обряд: народ собирался в круг, затем мальчик и девочка, изображая Кострубоньку, начинали палками расковыривать землю (вспахивание), потом разгребали пальцами (боронование), затем изображали как Кострубонька сеет, косит, вяжет, возит, молотит, веет, мелет все под обрядовые песни. Акт труда уподобляется воспроизводству этапов жизни и посмертной судьбы растения. Кострубонька одновременно пахарь и семя, проходящие все фазы развития внутри круга-мира. Потом Кострубонька умирает, дети плачут и мальчика, изображающего его, берут за руки и за ноги и относят в ров. Мертвый Кострубонька это солома, потерявшая семя-пламя-жизнь, но и зерно, отделившееся от колоса и возвращаемое земле в качестве жертвы в залог будущего плодоношения. Но ритуал Костромы – это и выражение судьбы человека, отдавшего все силы заботе о растении и его обработке, соумирающего с растением, разделяющего его судьбу и надеющегося на

³³ См. Сумароков П. Очерк сельских празднеств, примет, поверий и обрядов в Каширском у. Москвитянин. 1849. Ч. III. Смесь. С. 12.

будущее воскресение. Культ зернового растения сопряжен с основными земледельческими знаниями: ритуально отмечен последовательным чередованием всех видов работ, но он явно воспроизводит сакральную историю, аналогичную тотемной в силу своей амбивалентности. Одновременно это некое олицетворение универсальной крестьянствующей семьи крестьянского мира (мужское-женское начала). Смерть Кострубоньки наступает после завершения работ и принесения плодов, т.е. выполнение основного назначения человека (и растения) при жизни. Идея кругооборота мира включает человека, который представляет себя в образах растительного мира и космоса (пламя) и при этом остается человеком (антропокосмизм).

Текст, ритуал, миф

Особое социальное содержание мы встречаем в тексте ритуальной игры «Просо», которая непосредственно обыгрывает тему пересечения дуально сориентированных планов «жизни общины» и «жизни растения». Элементы тотемной архетипики здесь реализуются в форме ритуального обмена (или даже жертвоприношения) благами и женщинами между взаимосвязанными тотемными родовыми (клановыми) группами, напоминая знаменитую «теорию родства» Клода Леви Строса и его знаменитый тезис об особой роли обмена женщинами в отношениях между кланами

Итак «к группе текстов *vita herbae*, – пишет Н.И.Толстой, – относится и хорошо известная игровая песня «А мы просо сеяли, сеяли», бытующая в русском фольклоре и как детская игра. П.В.Шейн в своем сборнике «Великорус...» дает довольно архаичский вариант этой песни, записанный в Оренбургской губ. в с. Илецкая Ф.Н.Барановым во второй половине XIX в. Песня исполняется двумя партиями девушек, стоящих в двух прямых линиях друг против друга на небольшом расстоянии. Каждая партия, продвигаясь всей своей линией к противостоящей поет по одному стиху песни с припевом и возвращается на свое место. Это движение повторяет вторая партия, поющая следующий стих... Вот ее начало:

1-я партия:

А мы чищу чистили, чистили,
Ой дид, ладу чистили, чистили.

2-я партия:

А мы пашню пахали, пахали,
Ой дид, ладу пахали, пахали

1-я партия:

А мы просо сеяли, сеяли,
Ой дид, ладу сеяли, сеяли.

2-я партия:

А мы просо вытопчем, вытопчем,
Ой дид, ладу вытопчем, вытопчем.

Далее: Ой дид, ладу чистили, чистили.

На вопрос первой партии «Чем же вы вытопчете?» Следует ответ второй партии, что она выпустит коней, на что первая партия в песне

заявляет, что она выловит коней, и на вопрос, каким образом это будет сделано, отвечает: «На шелковые поводья»; затем первая партия заявляет, что она выкупит сто коней, а вторая заявляет, что она даст сто рублей, первая поднимает цену до тысячи, вторая от этих денег отказывается, и тогда на вопрос «А что же вам надобно, надобно?» объясняет: «Нам надобно девицу, девицу», на что первая партия соглашается и поет «А мы дадим девицу, девицу»³⁴.

Комментируя этот сюжет Н.И.Толстой подчеркивает отраженный в нем уровень социальной репрезентации. «Внимательный анализ приведенной песни показывает, что весь ее текст четко делится на две части – на первую, последовательно излагающую действия, характерные для подсечного земледелия: расчистку пашни от леса, распахивание пашни, сеяние и, вероятно, молотьбу («просо вытопчем») при помощи коней, И вторую, представляющую собой диалог, спор и соперничество двух сторон, завершающийся выдачей невесты-девицы»³⁵.

Возможно при анализе социального контекста не учитывался еще один уровень текста – мифологический. Быть может образ коней обусловлен не технологией (обмолота), но представляет собой архаический мотив засылки коней «с того света» – в качестве напоминания предков о себе и обращения к живым потомкам о необходимости жертв и даров. Мотив ночных набегов стад волшебных коней и потрав уже колосющихся трав – один из наиболее распространенных в волшебной сказке. Отдача девицы, как и части урожая – это дань хозяину или духам леса и мертвым предкам. Одновременно – это свидетельство ритуальной роли женщины, которая семантически относится к потустороннему миру в дуально организованной Вселенной и соответствующей ей территориально-родовой организации. В архаических сообществах «поставки» (обмены) женщин соседним родовым группам – составная часть межродовых отношений, они аналогичны поставкам даров-благ и обрядам жертвоприношений. Любопытно и то, как пересекаются и взаимно отражаются два пласта: социальный – поставка женщин; и дуальный принцип родовой организации и поставок природных продуктов, ритуально и магически связанных с локусом «леса» как источником благ вообще.

Впрочем, имеет основание и другая версия, связанная с обоснованием табу и запретов как оснований для норм обычного права вообще³⁶. «Эта песня является частью весенних обрядов и состоит из двух частей разновременного происхождения. Первая часть игры – пережиток обрядового магического воспроизведения земледельческих работ, начиная с «сечи» (подсеки) и кончая молотьбой. Вторая часть – отражение обычая отдавания девушек в качестве выкупа за нарушение норм обычного права»³⁷.

Возможно, генетически восходящий к тотемизму обычай отдавать девушек как даньоткуп предкам (тотемам, связанным с пространством иного мира, к каковому ритуально-магически относилась и территория второй

³⁴ Шейн, Великорус, С. 7879. Цит. по: Толстой Н.И. Указ соч. С. 146

³⁵ Толстой Н.И. Указ. Соч. С. 147.

³⁶ Тихоницкая Н.Н. Русская народная игра «просо сеяли» // Сов.этнография. Сб.ст. 1. М.Л. 19938. С. 166.

³⁷ Толстой Н.И. Указ.соч. С. 147.

половины дуального рода – фратрии, клана), непосредственно связан с системами табу и запретов, или даже является их своеобразным формульным воплощением.

Текст растения: власть и зависимость

Своеобразная версия социального преподносится через тематизацию плодородия и воспроизводства, как обеспечение функции размножения и демонстрация двойственной роли Хозяина как «производителя»: персонализированного в функции «операциональной» (выращивание растений) и анонимного в функции сексуальной.

На сербской этнической территории (западная и северная Шумадия) – было зафиксировано масленичное театрализованное действие «Сеяние конопли» или «Коноплярица» (букв. «женщина, выращивающая коноплю»). «Действие начинается с того, что вся становится в круг, который очерчивается палкой и представляет собой конопляное поле. Владеющий палкой «хозяин» принимается выкорчевывать пни, т.е. бьет по ногам тех, кто остается в кругу, т.е. на его поле. В круг входит молодой человек, переодетый в женское платье с прялкой. Это «коноплярица». Он нанимается к «хозяину», соглашаясь «сеять и выращивать его коноплю и быть порядочной». Хозяин на какое-то время отходит от коноплярицы и начинает «считать ворон», но вдруг внезапно хватает одного из приставших, бросает его на землю и бьет Коноплярицу ниже спины. Затем у Коноплярицы появляется ребенок, но отец его неизвестен. Она держит ребенка на руках, присутствующие указывают то на одного, то на другого, но Коноплярица от них отказывается, пока не находится такой, о котором Коноплярица говорит: «Этот! Я знаю он брюнет», или что-то подобное. Его выводят на суд и ставят ему на голову медное ведро с водой. Пока идет суд подсудимый стоит неподвижно с ведром на голове. По окончании чтения «подсудимый» низко кланяется и вода из ведра выливается на судью. На роль судьи обычно выбирается новичок, который не знает всего хода игры»³⁸.

Социальный контекст «текста растения» здесь явлен в совершенно особой позиции, которую можно определить в качестве гендерной. Страдание растения и страдания «использованной» и брошенной женщины здесь прямо пересекаются.

Уже из предложенных текстовых вариантов текстов «*vita herbae*» становится понятным, что их посредством открываются большие возможности кодировки и перекодирования широкого спектров социально значимых содержаний и смыслов. Возможности социальной практики являлись отражением расширяющихся возможностей хозяйственных практик и через них получали санкцию оформляющиеся фрагменты социального опыта. Примечательно то, что эти фрагменты получают вполне конкретную локальную приуроченность и закрепляются за локусами растений. Характер и значение этого феномена культуры мы рассмотрим в следующей главе.

³⁸ Там же. С. 147-148.

Перечислим некоторые основные темы текстов растений и установки экзистенциального порядка, которые становятся достояниями земледельческой культуры.

1. От опыта соумирания с растением культура движется к переживанию человеком этапов жизни растения (человек участвует в судьбе растения).

2. Фиксируется и обратное перенесение на растение воздействия человека (растение участвует в судьбе человека).

3. Осуществляется событие превращения растения: переход растения из факта природы в факт культуры (из состояния «вещи в себе» в состояние «вещи для человека»).

4. Происходит наложение на органику жизни механики производственного цикла (миметически сглаживаемой ритуалом).

5. Соумирание человека и растения осуществляется в новом качестве в объективируемой вещи, оживляемой самим ритуалом возделывания и изготовления «по правилам» (технологии).

6. Власть человека над растением предполагает власть растения над человеком.

7. Необходимость периодического воспроизведения миметической связи растение-человек.

8. Жертвенность судьбы растения и жертвенность судьбы человека, придающая миру очертания женственности.

Таким образом, тематика мимесиса в земледельческой культуре намного усложняется, открывая возможности превращения Растения в равноправного представителя и участника социальности, носителя и воплощения социального опыта. Не только в функции знака и кода, но и в качестве сопresentствующего другого, растение выступает субъектом коммуникации, объектом всеобщей заботы и ответственности, труда и власти, бытия к смерти и любовного почитания.

IV. Культ Земли: ландшафты Универсума и структуры социального³⁹

Жизнь растения становится универсальным медиатором – создающим возможность распространения человеческого участия во все уровни и на все локусы Вселенной. Архаическая миметическая функция в текстах типа «*vita herbae*» преобразуется в экзистенциальную и семиотворческую функцию культуры.

Ландшафтные характеристики этой функциональной связи человека с миром, фиксируемые структурами опыта, и мифопоэтические возможности развивающихся на этой основе форм коммуникации и языкового творчества позволяют перевести фокус мифологического мимесиса на землю как универсальный объект – воплощение материанского начала мира и воплощение принципа социальности как источника всеобщей связи. Новые возможности социального творчества уже не вмещаются в рамки «текстов

³⁹ Домников С.Д. Миф. Хозяйство. Культура. Монография. Глава 17.

зерна», но исходят из задаваемых ими перспектив магического Универсума.

Множественность текстовых репрезентаций магической сопряженности человеческого и природного задает дополнительные возможности абстрагирования и дифференциации опыта, а его объекты превращаются в медиаторы и посредники для фиксации и усвоения универсальных структур смысла. Продуктом развивающегося экзистенциального потенциала культуры становится образ Матери-земли. Связь с землей воспроизводится ежедневным трудовым участием земледельца в жизни Земли. Ритуально-магические связи с отдельными растениями вырастают до масштабов Вселенной, наделяя землю признаками материнского тела мира. Образуемые при этом диссоциации и посредующие звенья (через отражающие их текстовые репрезентации) оказываются структурами кодирования и пространствами наращивания социально-культурного опыта. Представления о нравственности, правопорядке и государственности органически включаются в мифологему Матери-земли.

Род и Земля

На этапе охотничьего хозяйства и господстве родовой организации общества, утвердилось отношение к земле как территории рода. Однако связь с определенным пространством ассоциировалась не только с местом проживания, которое порой менялось, но и с участком леса, где обитают души умерших предков. Отношение к земле как пространству складывалось через оппозицию “лес-поле”. Дуальности природного ландшафта соответствовала дуальность экзистенциального мира человека, разделенного на полосы Жизни и Смерти. Территория рода в свою очередь делилась на Поле пространство Жизни, и Лес царство Смерти.

С развитием земледелия сила Рода все меньше связывалась с царством мертвых (Лесом) и все более ассоциировалась с плодородием Земли. Земля “плодородная” земля, родящая плоды, и земля рода. С хозяйственной эволюцией связаны коренные изменения всей экономики священного наших предков. С развитием производящего хозяйства и превращением земледелия в господствующую (базовую) традицию связь Жизни (Поля) с Лесом (Смертью) ослабевала.

Благоговейное отношение к лесу сохранялось, и оно по-прежнему основывалось на представлении, что души предков, переселяясь в лесных животных, продолжают жить в лесу царстве смерти. Кроме того, плоды леса продолжали служить весьма значимым дополнением к довольно скудному рациону сельского жителя, но уже лишь дополнением.

С переходом к переложной и подсечной системе земледелия именно в лесу расчищались участки земли для будущей обработки. Отбирание участка леса у предков вызывало страх возмездия. И вот в русской сказке появляется мотив “потравы поля”: мужик засеивает поле, а по ночам из леса является диковинное животное (чаще всего огненный конь или жар-птица) и губит урожай. Царство мертвых мстило за незаконное вторжение к ее пределы. Отобрание у предков части их пространства требовало справедливого возмещения. И в хозяйственной практике получает распространение обычай

часть поля засаживать для предков. Связь плодородия с лесом в этом сюжете уже не столь однозначна и представлена скорее в виде конфликта Жизни и Смерти.

Эволюционно этот этап в развитии сознания и культуры, по всей видимости, совпадает с переходом от трупосожжения к захоронению тел мертвых родственников в земле (труположению). В новых условиях традиционная связь Рода с лесом отходила в прошлое. Сказочный мотив пути героя, следующего неизменно через лес, в волшебной сказке включает образ леса-смерти уже как архетип. С уходом богов плодородия под землю и ослаблением магической связи мертвых родственников-покровителей с лесом господствующее положение в культуре занимает культ Земли.

Постепенный распад родовой организации и складывание территориальных общин приводит к утрате Родом прежнего общественного значения. Культ Рода со временем трансформируется в семейное почитание умерших предков, а в более широком общественном плане становится составной частью культа Земли, т.к. приурочивается к ритуальному уходу за могилами и заупокойному плачу над телами погребенных предков. Даже утверждение христианства, резко осуждавшего обычай “мертвых кликать” (в Стоглаве), видевшего в нем полуязыческое обращение к неканонизированным предкам, не могло повлиять на изменение традиционного восприятия Земли как вместилища родственников-покровителей.

В конце концов, в похоронном обряде закрепляется (и до сего дня сохраняется) двойной стереотип: сначала каноническое поминание в храме с вкушением кутьи, а затем второй пир, приуроченный к месту погребения (хотя уже без ритуальной тризны) или нарочно для покойников вытопленная баня. Сюда же восходит обычай на могилу бросать (сеять) семена, чтобы побудить мать-землю родить на свет душу умершего в новых детях. Потому погребение тела умершего рассматривалось как священная человеческая обязанность. “Не захоронить” значит обречь душу на вечные скитания, т.е. на вечные муки, тогда как земля могла бы родить ее к новой жизни в потомках. С ритуальным почитанием могил связан сказочный мотив даров умершего предка из могилы. Раньше сказочные дары неизменно получались в лесу. Теперь герой находит их в земле или даже непосредственно в могиле, т.к. здесь похоронены предки-родичи, охраняющие род и положившие начало кругу жизни.

С вновь утвердившимся культом Земли и окончательным переходом к территориальной общественной организации связано и возникновение поклонного ритуала в русской традиции. Обычай кланяться до земли означает признание родства через землю. Неизбежное ослабление уз кровного родства на широком пространстве расселения и возникновение общественной нравственности вело к тому, что в определенных случаях родство через землю признавалось выше кровного родства. В вопросах справедливости (Правды земной) родственные связи значения не имели.

И, тем не менее, почитание родственных связей занимало важное место в культе Земли. И связано это, прежде всего, со значением материнства,

образ которого непосредственно связан с образом Земли.

Мать-Земля

Эпитет “Мать сыра земля” вершина народной поэтики. В нем нашла отражение вся глубина восприятия образа земли в русской духовной традиции. В русском фольклоре Земля это живое существо: она “дрожит” (“вздрагнет матушка сыра земля”), “кричит”, “стучит”, “плачет”, “взывает”, “молит”... Все ее существование посвящено человеку. Сама она представляется частью человеческого состояния. Народная традиция настойчиво подчеркивает антропоморфизм (человекоподобие) земли (“Земля сотворена яко человек: творение яко тело и мать, вместо костей корение имать, вместо жил дерева и камни, вместо власов былие”⁴⁰), ее родство с человеком. Человек продолжение общего земного тела.

В земле отражено идеальное начало материнства. Земля это “кормилица”, “поилица”, “питомая”, “целительница”. Народное мировоззрение воспроизводит своего рода круги материнства, в которых возможно человеческое существование. В семейном кругу человек окружен материнским теплом, погружен в родовое тело социальности; в кругу природного мира ему покровительствует Земля-мать; в кругу небесных сил - Божья мать. На разных ступенях космической божественной иерархии, они являются носителями одного материнского начала⁴¹.

Первая мать Пресвятая Богородица,

Вторая мать сыра земля,

Третья мать как скорбь приняла.

В “Сказании о Меркурии Смоленском” плач Земли о гибели русских детей обращен к Богоматери. “Мать сыра земля это земная мать всех людей, смиренно передает свое заступничество Матери Небесной”, становится посредником между человеком и Небесным Богом Отцом. “Ты небоотец, ты землямать” говорится в народном заклятии. “Мать сыра земля” т.е. увлажненная, способная стать матерью символ плодородия, источник жизни. Именины Земля отмечает в Духов день (день почитания предков) или на Симона Зилота, на следующий день после Николы Вешнего (9/22 мая)-покровителя земледелия и народа-земледельца. Именинницу величают такими словами:

Мать сыра земля добра,

Уроди нам хлеба,

Лошадушкам овсеца,

Коровушкам травки.

В этот день Земля проявляет свою чудодейственную силу, наполняя ею растения, поэтому на Симона собирают лечебные травы, “копают корни на зелье”. В этот день в средней полосе России считается, что землю нельзя пахать, боронить, рыть землю, а особенно вбивать в нее колья, чтобы не

⁴⁰ Смирнов С.И. Исповедь земле // Чтения в императорском обществе ИДР при МУ. 1914. Кн.2 (249). С.266.

⁴¹ Федотов Г.П. Указ. соч. С. 81.

нарушать ее покоя. Зато можно заниматься поиском кладов, которые помогает искать сам апостол Симон Зилот.

На Севере на конец мая приходилось начало сева, который приурочивается именно к Симону Зилоту. Пологали, что при посеве в этот день земля передаст всю свою чудодейственную силу в пшеницу: “Сей пшеницу на Симона Зилота родится аки золото”.

С завершением зимы начинается подготовка к встрече с Землей-Матерью после долгой разлуки. Первая встреча с землей после таяния снегов праздник. Отсюда, обычай первую борозду проводить босиком, одетым в чистые одежды. Годовой цикл это круг обмена сил человека и природы. Земледелие требует от земледельца огромного напряжения сил, которые человек вкладывает в землю, но эти силы земля возвращает ему в виде урожая. И жницы, собрав урожай, благодарят матушку-землю. Жатва заканчивается обрядом завивания бороды Волосу / Роду (Илье или Николе). Волос покровитель богатства (материального достатка, урожая) и скота непосредственно связан с земным плодородием, его магическая сила воплощена в его бороде. Все произрастает из земли, как волосы на голове и лице Волоса. Он обладатель магической силы земли. Пророческие способности сближают его образ с образом Ильи Пророка. А чудотворная сила Земли, которую Волос наделен, связывают его с образом святого Николая-Чудотворца. Из великана, давшего жизнь Земле, Волос становится богом, рожденным Землей и получившим от нее свою силу.

Существо обряда “завивания” заключается в том, что на поле оставляется пучок несрезанных колосьев, который обвивается лентой, с исполнением припевок или магических приговоров. Например:

Нива ты нива, вот твое поле!
Поле ты поле, вот твоя жнива!
Жнива ты жнива, отдай мою силу!
Я жала, в тебя силы клала!”

или
“Нивка нивка, отдай мою силку,
Что я тебя жала, силку роняла!”

Затем жницы припадают к земле и совершают кувырок (круг) через голову. Прикосновение к земле дает силы. Русский богатырь набирается сил, припадая к земле. В народной сказке богатырский конь дважды ударяет копытом молодца и спрашивает: “много ль силы прибыло?” “Прибыла сила великая”, отвечает молодец.

Источник жизненных сил земледелец обнаруживает в земле, к ней он обращается при ощущении недостатка жизненных сил, в случае болезни. Болезнь часто считалась следствием прегрешения против Земли. Для излечения больные припадают к земле, обсыпая вокруг себя ячменные зерна, приговаривая: Прости, сторона, мать сыра земля! Вот тебе крупяц на кашу”. При получении ушибов человек обращается к земле за прощением. Тяжелые заболевания детей сопровождаются обрядом доверения земле. Мать кладет ребенка на землю, приговаривая: “Мать сыра земля, или возьми себе или отдай мне”.

“Между миром и человеком та же неразрывная связь, что и между организмом матери и сына. И если мир божественного происхождения, то и человек обладает природой божественной <...> только божественность его не второго, а третьего порядка. Он не царь земли, а сын ее. Лишь через мать свою он носит в себе печать божественности”.

С представлением о Земле как матери, связан запрет лежать на земле животом вниз, что приравнивалось к инцесту. В “Древнерусском духовнике” в перечне грехов приведен следующий: “На земле лежа ниц как на жене играл”. Подобное поведение расценивалось как оскорбление и нанесение обиды родителям и предусматривало в качестве наказания наложение “епитимьи” на 1215 дней с отбиванием поклонов. В Поучении против матерной брани, говорилось об оскорблении, наносимом бранными словами родной матери, Матери Божьей, и “третья мати земля, от нея же кормимся, и питаемся и одеваемся и тмы благих преемлем, по Божию повелению к ней же паки возвращаемся, иже есть погребение”.

Земля забирает к себе покойников. Земля всеобщая мать, источник начал и концов. Как и язычество, русское народно-христианское сознание, отягченное понятием греха, порой не в состоянии осознать возможности непосредственной связи небесного божества с человеком. Земля становится во всем посредником между человеком и Богом. И в этом ей помогают предки, заботящиеся о своих потомках. Земля представляется и хранительницей нравственного закона, прежде всего как закона родовой жизни, и носителем общественных устоев.

Закон и Земля

Святость мира открывается земледельцу через святость земли. И воздействие Бога на человека осуществляется также через землю. Голод, посылаемый свыше через засухи и неурожай, самое распространенное средство наказания людей. И только Земля может стать посредником в человеческих мольбах о прощении грехов перед Господом. Общение с землей для земледельца никак не ритуальное, а совершенно реальное. Представление о живой одухотворенной вселенной подразумевало возможность общения через ее посредство с Богом. “От многих сибиряков мы слышали, пишет один священник, что каяться можно: и старикам, и земле, и дереву. Станешь возражать, а тебе в ответ такой аргумент: “Ну а как же быть то, если болезнь захватит в поле или в лесу; кому же, как не земле или дереву каяться, коли человека то не будет?” Этот взгляд беспоповщинский, но он держится и у православных сибиряков”. Но главным духовником остается Земля. У Земли спрашивают совета, к ней идут каяться в грехах. Мать-Земля заступница, она всех выслушивает и за всех молит Господу.

Перед землей все равны, она источник высшей правды и высшего Закона. А материнское начало Земли позволяет ожидать от нее милосердного и жалостливого отношения к своим грешным детям. Все, что люди укрывали на исповеди от священника, со всей страстностью религиозного чувства доверялось Земле: она всех выслушает и всех защитит. На отрицании иерархии и церковного покаяния, замещаемого исповедью Земле, построили

свою религиозную доктрину многие течения, оппозиционные официальной церкви. Все они черпали свои силы в народной религиозности. В XIV в. с такими идеями выступили стригольники. А с XVII века эта традиция прочно закрепляется в староверии.

Для староверия исповедь земле стала нормой религиозной жизни. Среди старообрядцев Спасова согласия Самарской губернии известно ежедневное покаяние о согрешенном за день. Поморские старики и старухи говорят, что “если некому, можно исповедывать и булине” (т.е. былине, траве). Старообрядцы на Печоре: “Мы исповедаемся Богу и Матери сырой земле” или “Я приложу ухо к сырой земле, Бог услышит меня и простит и проч. и проч.” Исповедь земле в качестве культовой нормы встречается у беспоповцев: “Есть такое же мнение у нынешних раскольников в беспоповщине, а особенно, в нетовщине, которые толкуют, что лучше припадая к земле или зря на небо, или стоя перед иконою Спасителя покаяние приносить, нежели перед священником”. В “исповеди земле” содержится два элемента: христианский церковный институт исповеди и языческий олицетворение земли в материнстве, представление ее живым существом, способным внимать покаянным словам человека и примирять его удрученную грехом совесть.

Культ Земли, таким образом, становится регулятором социальных и имущественных отношений. Земля представлялась судьей и искупительницей грехов. Землю ели в знак верности данного слова. Клятва землей осуществлялась при продаже себя в полное или потомственное рабство. “Дерноватый холоп”, “дерноватая челядь”, как писал Павлов Сильванский, означало полное, вечное рабство. С культом земли связано представление о святости границ святости межи.

Землей клялись при земельных спорах и проведении межевых работ, возлагая дерн на голову. При разрешении земельного спора вырывался кусок дерна, один из спорящих возлагал его себе на голову и так обходил по меже, по границе объявляемого своим участка. “Если он пройдет благополучно, значит участок его. С Богом! Бери, что обошел: так рассудила мать сыра земля”. Если претендующий был не прав, тогда сама мать родная земля “прикроет его навеки”.

Этот обычай встречается уже с XI в., Сообщение о нем содержится у Григория Богослова (“А ин град четет, ов же, дрънь въскрущъ (выкроенный) на главе покладая, присяги творить”). В XV в. о таком обычае сообщает Архиепископ Ростовский Трифон в “Чудо Леонтия и Исаяи Ростовских”. Один клятвopреступник, добившийся спорной земли. как только стал на нее, тотчас же возопил великим голосом, хотел бежать и не мог: “Горе мне окаянному, вопил он, эта земля на мне стоит: она меня покрывает, она меня погубит! Вот уже и прах этой земли засыплет мои окаянные очи”. Его силой привели домой, а он продолжал вопить. В вопле “Земля на мне стоит” то же содержание, что и в клятве “провалиться сквозь землю” и возложении дерна на голову: мотив переворачивания земли как символ торжества неправды и убеждение, что ложь земля не выносит.

В XVIII в. о том же обычае свидетельствует И.Посошков: “Иные, забыв

страх Божий, взяв в руки св. икону и на голову дернику, да отводят землю и в таком отводе смертне грешат; и много и того случается, еже отводя землю и исправдою межу полагая, и умирают на меже”. Сообщение об “умирании на земле” важный аргумент в пользу прочности традиции и того, что в XIX в. называли “силой внушения” человека традиционного общества. Тот же обычай возложение дерна на голову по сообщению Соколова встречался и в 1878 г. в Каргопольском у Олонецкой губернии.

Вбирая в себя людские грехи, земля невольно принимает на себя ответственность за них и тем самым оскверняется. Грехи людей тяжело переживаются Землей. В русской литературе масса сюжетов с обращением Земли к Господу об отмщении людям за творимые грехи и беззакония. В “Хождении апостола Павла по мукам” весь Космос: солнце, луна, звезды, воды и земля, которая “паче всяя твари осуждена есть”, предлагают наказать людей за грехи голодом. Вся Вселенная предстает не просто живым существом, но и нравственным. Этот же сюжет в качестве самостоятельного присутствует в народных духовных стихах (“Плач земли”), он же включен в “Сказание о Меркурии Смоленском” и другие тексты.

Как расплатится и растужится

Мать сыра земля перед Господом:

Тяжело то мне Господи, под людьми стоять,

Тяжелее того людей держать,

Людей грешных, беззаконных,

Как творят грехи тяжкие;

Досады чинят отцу-матери,

Убийства и татьбы деют страшныя...

Отвещает земле Иисус Христос:

О мати, ты мати сыра земля,

Всех ты тварей хуже осужденная,

Делами человеческими оскверненная...

Г.П.Федотов выделил специфическую группу преступлений, настойчиво повторяющуюся во всех перечнях грехов, которые упоминаются в исповедях Земле. Это группа грехов против рода и материнства:

Из коровушек молоко я выкликивала...

С малешеньку дитя своего приклинывала...

В утробе младенца запарчивала...

Мужа с женой я поразваживала...

В соломах я заломы заламывала...

Свадьбы зверьями оборачивала...

В духовном стихе молодец кается в трех страшных грехах:

Да три тяжкие греха, три великие:

Как первой на души велик-тяжек грех

Я бранил отца с родной матерью;

А другой на душе велик-тяжек грех

Уж я жил с кумой крестовою,

Уж мы прижили молодого отрока;
 А третей от на души велик-тяжек грех
 Я убил в поле брателка Христоваго...

И земля отпускает ему все грехи, кроме убийства, который как бы вне ее компетенции. “Для православия, пишет Федотов, имеет значение объективно-природная норма половой жизни. Вот почему в перечне тяжких грехов мы не находим блуда (греха против девства), а только прелюбодеяние, как извращение родового закона (семейных устоев С.Д.). Грехи против рода суть грехи против матери-земли. Придавая им нарочито тяжкое значение в иерархии зла, народ свидетельствует о своем особом почитании божественно-материнского начала. В добре своем, как и в красоте своей, мать-земля не выпускает человека из своей священной власти”.

Служение Земле

“Мать-земля для земледельца это прежде всего черное, рождающее лоно земли-кормилицы: Мать сыра земля, хлебородница.

Но ей же принадлежит и растительный покров, сброшенный на ее лоно. Он сообщает ее рождающей глубине одеяние софийной красоты”. Но помимо материнского начала и природной красоты русские духовные стихи воспевают и скудную красотой жизнь земли-пустыни. Воспевание пустынного существования раскрывает особые интимные черты в отношении русского народа к Земле. Девственность, безгрешность пустынного существования земли, как отмечает Федотов, сродни ангельскому миру. Гимн этому земному состоянию мы встречаем в духовном стихе о царевиче Иоасафе:

Про тебя, шатер-пустыня,
 Все архангелы хвалят,
 А преподобные прославляют,
 Во тебе, мать-пустыня,
 Предтеча пребывает...

Отсутствие земных прикрас открывает возможность непосредственному общению с Богом. Пустыня чужда соблазнов красоты и искушения природой. Ее жизни сурова и аскетична.

Во мне, во пустыне,
 Житие смертельное:
 Во мне, во пустыне,
 Всякие нужды восприняти,
 Терпя, потерпети,
 Трудом потрудиться,
 Постом попоститься
 И Богу помолиться...

Ничто не препятствует здесь тихому, музыкальному обращению внутрь себя, углубленному созерцанию и божественному служению.

Русская традиция оставила гимны Земле во всех ее жизненных воплощениях. Мать-Земля-кормилица представлялась крестьянину в

распаханном и засеянном поле. А в луговом раздолье виделась ему Земля-девица-красавица, разодетая травами и украшенная цветами. А в пустынном существовании земли, лишенной покрова и не тронутой плугом, виделась ему непорочность девичьей чистоты. Эти три ипостаси жизни земли, словно три возраста женщины, каждый из которых свят и почитаем. И при этом Земля остается матерью, непорочность которой может быть осмыслена только исходя из образа Богоматери-девы.

В поклонении земле, дарящей человеку Жизнь, красоту и пищу, существо духовного начала русской традиционной культуры. Всю глубину религиозного чувства мы можем услышать в женском плаче, обращенном к Земле:

Еще раз моя питомая
 Прикоснусь к тебе головушкой,
 Испрошу у тебя благословеньица,
 Благословеньица с испрощеньицем:
 Что рвала я твою грудушку
 Сохой острою, расплывчатой,
 Что не катом тея я укатывала,
 Не уродливым гребнем чесывала,
 Рвала грудушку боронушкой тяжелою
 Со железным дубьем да ржавыем.
 Прости, матушка питомая,
 Прости грешную, кормилушка,
 Ради Спас Христа,
 Честной Матери,
 Все Святые Богородицы,
 Да Овласия заступника,
 Да Ильи пророка мудрого,
 Да Егорья-Победоносчика.

В Молдавии сохранилось удивительное по силе звучания предание о первой вспашке земли. “Когда землю начали впервые пахать, то она была живая и сильно кричала от боли, а борозды от плуга наполнились кровью. Но явился Бог и сказал земле: “Не плачь и не пускай крови, ты будешь кормить людей, но ты же и съешь их всех”, с тех пор земля утешилась и более не кричит и крови не пускает”.

В этом полном эмоциональной экспрессии живом восприятии образа земли и человеческого на ней существования раскрывается все существо внутренней поклонения, которое лежит в основании экзистенциального опыта земледельца. Выражение этого опыта проявляется в физическом ощущении себя частью земли, ее куском, сколком, в сознании сыновнего долга перед Землей. А в глазах общества такого рода сыновнее отношение к Земле было высшим проявлением общественного и правового сознания и утверждающегося в его недрах осознанного жертвенного начала (не сводимого к простой миметической функции), религиозного и мирского подвига, высокого общественного служения. В эпоху христианства служение Земле одновременно понималось и как служение власти и служение Богу.

Русская святость демонстрировала единение понятий “Власть” и “Земля”.

Таким образом, мифологический ландшафт трансформируется через образ матери-земли в ландшафт социальный и социально-правовой. Человек, оставаясь носителем ландшафтных позиций, вырастает за рамки ландшафта, не только распространяя свои пределы до пределов мира, но и утверждая собственный мир как реальный продукт собственной практики. На основании миметической функции возводятся прочные конструкции социального праксиса. Культ Земли хотя и лишает Мир характеристик Дара, но наделяет его содержанием источника Блага, носителем и творцом которого выступает сам человек.

V. Земля. Человек. Текст⁴²

На первый взгляд может показаться, что приведенные в предыдущих главах примеры ландшафтного видения и переживания земли как собственного продолжения – пережиток давно ушедших времен. Это герои Н.В.Гоголя из дремучего XVI века («Тарас Бульба») могли ощущать себя плотью земли и умирая, уходить в вечность со славами, воздающими честь родной земле: «Пусть же славится до конца века Русская земля!» (Бовдюг); «Пусть же стоит на вечные времена православная Русская земля и будет ей вечная честь!» (Шило); «Пусть же цветет вечно Русская земля!» (Балабан); «Пусть же после нас живут еще лучше, чем мы, и красуется вечно любимая Христом Русская земля!» (Кукубенко) и т.д. Это герои Достоевского и Мельникова-Печорского в знак раскаяния вставали на колени и принимались целовать землю. Современный человек живет в большом мире, он давно утратил свои корни, физическую связь с малой родиной. Для образованного человека, владеющего информацией о целом мире, преодолевающего благодаря системе транспорта огромные расстояния и т.п., для современного человека такое чувство земли как будто невероятно.

Но стоит обратиться к современной литературе, чтобы понять, что чувство земли не пропадает, не испаряется и не уходит в историю. И в самом деле, такого глубокого и проникновенного отношения к земле, которое земледelec усваивает, обихаживая и устраивая свой надел, ухаживая за травами и растениями; такого интимного отношения современная культура уже не может формировать. Но также вероятно, что без чувства земли в человеке рухнет человеческое...

Современный текст земли

В наших руках книга пензенского писателя и историка Виктора Маляева «Ах, сенокос, сенокос, сенокос!...» (Пенза. 2008). Это книга – «текст земли», книга о малой родине и книга о внутреннем: потому, что только через ощущение места человек способен передать ощущение собственного мира. Эта книга чужда архаизма, ее слог как поток, как река,

⁴² Домников С.Д. Миф. Хозяйство. Культура. Монография. Глава 18.

текущая меж берегов времени – между прошлым и будущим.

Эта книга – в полторы сотни страниц, но насколько она мощная и, в то же время щемящая и пронзительная. Глубинная книга, как один протяжный вздох глубоко изнутри, памяти об ушедшем былом или стон от нанесенной давно и незаживающей раны времени. Здесь все важно: и что написано, и как написано, какими словами, с какой интонацией. Это текст лирический, но и экзистенциальный, т.е. наполненный чувством и светящийся смыслом, как стихи Арсения Тарковского или Федора Тютчева. Потому – это и философский текст, исполненный как песня.

Вся архетипика русской души, правильнее сказать архетопика, поскольку вся она, трепещущая душа – опространствлена, бытует вовне, отелеснена, разлита в просторе. И этот русский простор Пензенского края, русской глубинки, которая вся Глубина, становится метафорой Руси-России-матушки-земли. И глубина ее – ее голос, и этим голосом говорит автор. Он – голос родной земли.

Это тот случай, когда не мы говорим языком, но Язык проговаривает нас. А языком владеет родной Простор, не безликий, но обналичиваемый через каждого, каждому прилегающий как Дар и возможность услышать этот голос и стать этим голосом. А значит, быть услышанным. Это тот самый «язык земли» (одна из глав «Сенокоса»), который отпечатывается в ландшафте как След – Встреча и Событие свершения связи человека и мира. «В окрестностях села все имеет свои названия: речки и ручьи, овраги и лощины, леса и крохотные кустарниковые заросли, родники и колодцы, поля и поляны...» Эти щепотьевские названия, местные топонимы – одно из свидетельств коренной связности человека и пространства. Как очаровательны эти Чистое озеро, Гать, Яловушкин, Татарское озеро, Солдатская речка и Корнеев пчельник. Как завораживают эти Сорочьи горы, Сатров стан, Мастерка, Деплышки, Редкодуб, Городок, Околица, Корчевка, Березняки, Исподний лес, Грошев, Тарасов сад, Яшкин колодец, Абриталин колодец, Любашин сад, Парфенова лощина, Петров овраг, Горячев сад, Коровий враг, Смирнитский сад, Старый ток, Старый колхоз, Новый мост... и т.п. Как звучат эти названия, сколько в них поэзии. В них – память о давно ушедших людях и свершившихся возле них или связанных с ними событиях, ярких происшествиях, сбывшихся и несбывшихся чьихто надеждах.

Ландшафт – это объятия родного простора, который несет на себе следы человеческого участия и отпечатывается в человеке, в его душе, памяти, во всем теле. Связь между человеком и землей здесь абсолютна, земля вскармливает тело и питает душу. Связь с землей – путь человека по земле и оставляемые следы: сети тропок и дорог, широкая улица, отпечаток ступни на росистой траве и торная дорога вдоль колосающегося поля.

Версии ландшафта

В текстах Виктора Маляева, которые все очаровывают, есть просто волшебные фрагменты. Но один из них сразу вызвал в памяти собственные переживания и вместе с ними воспоминание о прочитанном некогда из философской публицистики Мартина Хайдеггера («Проселок»). Ассоциация

была поразительна. Сравнение литературного текста с текстом великого немецкого мыслителя оказалось удивительно показательным. Немецкая и русская душа – в их сравнении. И потому позволю себе привести целиком оба отрывка. Один – из рассказа Виктора Малязева:

«Дороги самые разные бывают. <...> Самая маленькая дорога – это тропинка, тропка, тропочка. Нет, наверное, нет. Самая маленькая дорога – это след. «Иди по моему следу», говорят, когда тропинка еще не протоптанная. Когда я еще маленьким бежал за мамой ранним утром с небольшой косенкой на ближний пай... она говорила: «Иди по моему следу, росы меньше». И я послушно шел по томной полосе, что явно выделялась на росистой траве. А потом, годы спустя, и самому не раз приходилось мысленно говорить: «Кто-то уже прошел». – И ты вступаешь на уже опробованную землю. За тобой продут еще привычнее: третий, четвертый, пятый... Вот уже и тропка. По ней же будут возвращаться домой в течение всего дня. В конце – уже спасаясь от вечерней росы. Потом слева и справа скосят траву и нужда в тропинке отпадет, и по росистой травной стерне будут видны пунктиры следов, идущие параллельно друг другу.

Потом новые следы будут началом новой тропинки, тропинка может превратиться в дорогу, в жизненно необходимый путь. Следы бывают на снегу, на росе, на песке, просто на дороге, на болоте, след в жизни... (О родном).

А вот Мартин Хайдеггер:

Когда загадки теснили друг друга и не было выхода из тупика, тогда на подмогу приходил идущий по полю проселок. Ибо он безмолвно направляет стопы идущего извилистой тропой через всю ширь небогатого края.

<...> Проселок столь же близок шагам мыслящего, что и шагам поселянина, ранним утром идущего на покос. С годами дуб, стоящий у дороги, все чаще уводит к воспоминаниям детских игр и первых попыток выбора. Порой в глубине леса под ударами топора падал дуб, и тогда отец, не мешкая, пускался в путь напрямик через чащобу и через залитые солнцем поляны, чтобы заполучить для своей мастерской причитающийся ему штер древесины. Тут он, не торопясь, возился в перерывах, какие оставляла ему служба при башенных часах и колоколах – и у тех, и у других свое особое отношение к времени, к временному. Мы же, мальчишки, мастерили из дубовой коры кораблики и, снабдив гребными банками и рулем, пускали их в ручье Меттенбахе, или в бассейне у школы. <...>

Меж тем твердость и запах дуба начинали внятнее твердить о медлительности и постепенности, с которой растет дерево. Сам же дуб говорил о том, что единственно на таком росте зиждется все долговечное и плодотворное, о том, что расти означает - раскрываться навстречу широте небес, а вместе корениться в непроглядной темени земли; он говорил о том, что самородно-подлинное рождается лишь тогда, когда человек одинаково и по-настоящему готов исполнять веления превышних небес, и хоронится под защитой несущей его на себе земли. <...>

...Все, что обитает вокруг проселка, он собирает в свои закрома, уделяя всякому идущему положенное ему. Те же пахотные поля и луга по

пологим скатам холмов во всякое время года сопровождают проселок на его пути, приближаясь и удаляясь. <...>

...Зов проселка, утешающий и увещающий, слышится лишь до тех пор, пока живы люди, которые родились и дышали его воздухом, которые могут слышать его. Эти люди покорны своему истоку, но они не рабы махинаций. Если человек не подчинился ладу зова, исходящего от дороги, он напрасно тщится наладить порядок на земном шаре, планомерно рассчитывая его. Велика опасность, что в наши дни люди глухи к речам проселка. Шум и грохот аппаратов полонили их слух, и они едва ли не признают его гласом божьим. <...>

...Дойдя до Энрида, проселок поворачивает назад к воротам дворцового сада. Узенькая лента пути, одолев последний холм, полого спускается к самой городской стене. Едва белеет полоска дороги в свете мерцающих звезд. Над дворцом высится башня церкви Св. Мартина. В ночной тьме медленно, как бы запаздывая, раздаются одиннадцать ударов. <...> С последним ударом колокола еще тише тишина. <...> Утешительный зов проселочной дороги отчетливо вятен. Говорит ли то душа? Или мир? Или Бог? И все говорит об отказе, что вводит в одно и то же. Отказ не отнимает. Отказ одаривает. Одаривает неисчерпаемой силой простоты. Проникновенный зов поселяет в длинной цепи истока...» («Проселок»).

Проселок Хайдеггера идет через и к (через лес и поле, к Городу, Храму, Башне с часами и т.п.)... Сам путь и мир в пути словно отсутствует. И еще проселок ведет от (от своей малой родины в большой мир), отсюда значение термина Отказ в философской публицистике великого немца... Тропинки Малязева ведут вглубь и вширь, но никогда от.

У Хайдеггера проселок отмечает начало Исток и конец Город, в котором Храм с Богом и Башня с Часами. Для Хайдеггера Бог и есть Время, который ведет туда – в иное. Проселок для немецкого мыслителя – линия, проложенная «до меня» и положенная человеку как его судьба. Путь из Деревни в Город. Ее охраняет вечный Дуб. Зов проселка – зов души (ли? – это вопрошание очень показательно), мира (ли?) и Бога (ли?), которые по ту сторону... Хайдеггеровский отказ, который провоцирует проселок – это дар и благо («отказ одаривает»), сулящие возможности выбора и самоопределение, которого нет здесь – в этом мире начал.

Для Малязева дорога творится самим человеком, она «его след в жизни», а эти следы прокладываются сызмальства, со следования материнскому следу. Она не связана с потусторонним, она вся здесь, творится собственной жизнью «здесь и сейчас». Она – сам человек и его экзистенция (способ существования и образ жизни). Она – ответственное служение, запечатлевающее каждый след. Человек уходит, но след остается. Первичен здесь именно след, любой след, каждый след, и ведут эти следы и проложены они во все стороны в открытый «настежь» мир. И блага дарует не одна дорога, не путь в иное, не отдельный проселок, но верность следу и способность оставаться на этой земле, прочно стоять на ней, служить земле и трудиться на земле. Модель пути Виктора Малязева – не героическое странствие, но жизненный путь.

Для Мартина Хайдеггера проселок – это путь между городом и деревней – торная тропа для всех – выход в бюргерство, в профессию, во власть, в иерархию. Она взаимная, точнее взаимообратная связь – закон социальной иерархии: таково и отношение города и деревни, Мира Божественного и земного. Отказ Хайдеггера – сулящий блага.

Отказ и Обретение

Для Виктора Малязева – не менее актуальна тема отказа и невозвращения. Но как разнятся их трактовки: *«Птичка прилетит, прилетит опять по своим делам, из-под берега Левки шлепнет ондатра, щука своим стремительным броском разгонит на мелководье сентявку, и ветлы, и черемухи будут шуметь, могучие клены и осины будут глушить их шум из своих алей на Тарасовой горе, таволга будет заполнять низину своим запахом <...> Все это будет, будет, будет в этом месте, как все это было, было, было в прошлом и из прошлого пришло. В прошлом остался только человек. Он сюда не придет...»* («О родном»).

Для Малязева дорога – это всегда ответственный и самостоятельный выход в открытый мир, в Простор – мир Природы и Общества, которые нераздельны. Самостоятельный, твердый и ответственный каждый шаг. Поэтому и отказ для него – это невозвращение, предательство и отказ человека от самого себя, оставление себя там, где ты еще не совершил предательства и грех невозвращения, где человек чист и невинен. Сверхидея В.Малязева – верность месту, поскольку сам человек – это его место (как у Кьеркегора: «человек – это его обстоятельства»). Лозунг Хайдеггера – свобода выбора места. Отказ для Хайдеггера – лишь возможность выбора и всякий выбор – отказ.

У Малязева иначе. Это не значит отсутствие выбора. Но выбирается непременно весь мир, который – сам человек, претворенный в мир, – в Светлый Простор. И потому каждый шаг, каждый оставляемый след здесь отпечатывается как метка и зарубка на теле земли и в душе человека. Поэтому главным здесь является не право выбора, но ответственность за выбор. Отличие – вовсе не в отсутствии свободы или права выбора, но в том, что место человека для Малязева – весь мир, проникнутый человеческим участием.

Для Хайдеггера отказ – выход во Время, для Малязева. – уход в никуда, в пустоту, отказ как таковой, – в безвремяе и лишенность. Утопия историзма против утопии традиционализма? Хайдеггер только констатировал кризис современного гуманизма («Письмо о гуманизме»), мы живем в эпоху тотального кризиса гуманизма, и возвращение полноты человеческого существования, обретение тела и души в полноте места – призвание настоящего художника и мыслителя.

Мир Виктора Малязева предельно наполнен, целен и самодостаточен. В его реальности между человеком и миром нет посредников и промежутков, они слиты, простерты друг в друга. Душа – выплеснутая в пространство...

И пространство (и время, которое есть продолжение пространства) здесь предельно плотно облегает человека, туго спеленывает, проникает в

него и исходит из него же, сливается со всем миром. Это мир запахов, наполняющих его грудь, так что голова кружится от вдыхания разлитой в воздухе сладостной влаги, это звон отбиваемых кос в сенокосную пору, это птичьи трели и журчанье ручья Желобок и речки Левки, шепот трав и шелест листьев. ...Все вокруг вбирает человека без остатка, дается как дар и благо человеку: его мир, продолжение его тела. Все в этом Мире столь густо замешано, что любое движение в этой плотной эссенции – магия свершения, любое вызываемое телом колебание вызывает реальное ощущение обращения целого мира. Он так туго окутывает, плотно облегает, что даже оказавшись вне его – продолжаешь испытывать его завораживающие чары. Но вне его можно оказаться только ценой отказа.

Реальность вне времени

Здесь все Эон, настоящее неотрывно от прошлого, сон – от яви. И время здесь отмечено этим магическим ландшафтом, опространствлено, состоит из рядов знаковых Событий, повторяющихся отношений «слов и вещей», Событий с живностью, растениями и плодами, которые если не говорят (тем кто не слышит), то уж точно мыслят, действуют и влияют на меня, ибо в них, как и в любом фрагменте мира – сам человек запечатлен, претворен, отражен.... В этом мире бывает – нет, правильное, – свершается Год яблочный и Год вишневый. Труд, телесное движение здесь отмечает временные вехи, творит События. Предметы здесь «ведут» человека: в сенокос не он работает косой, а коса движет его тело. Здесь животные кони и коровы являют собой образцы жизни для человека, служат жизненным примером людям и от людей не отличаются. Своей судьбой они словно показывают человеку, как нельзя и как должно быть на этой земле, среди других и для других, как красиво можно прожить и достойно умереть, оставив добрую память. Эта память превыше всего – иногда самого человека, а после смерти – и весь человек (и любое существо), остающийся в воспоминании другого как живая память, тот самый отпечатанный в другом сознании и в памяти след.

Весь мир вокруг учит и наставляет человека, полнится примерами и образцами, отзывается на порывы души. Ибо мир этот для человека. Мир ответственный, в котором каждый вопрос требует ответа. И не уклониться от вопросов, которые жизнь тебе задает...

В этом мире человек ощущает себя центром всего, поскольку присутствует во всем, претворен в каждой точке ландшафта, как и Бог – здесь присутствует повсюду и в человеке и в животине и в цветке. Ибо место его здесь на земле, а не там – в ином мире. И свершающееся с человеком – свершается здесь. И свершается с миром вокруг, с лугом в сенокос, с полем в жатву, с огородом, с садом, с ручьем, и речкой... Бог разлит в этом мире, как сам человек претворен в нем. В этом мире немислим отказ.

Все собрано на земле. Все обращается и сплетается в стремительном хороводе бытия земли. Она цветущий сад, дар человеку без отказа. И земля все видит. За отказ – собственная жизнь человека его же руками корежится и коверкается, лишается бога и лишается земли, лишается

себя. Сам человек – зеркало своей земли и она – его зеркало, и глядятся они друг в друга – и все видят, и все понимают. И сливается это понимание в русской душе, и плачет и стонет и болит душа, и поет песню. И вот – зацветает вишневый сад, и... умирает в канун цветения его пожилая хозяйка, спиливающая деревья этого сада... одновременно расплата и Дар. Другим достанется ее сад...

В произведениях Виктора Маляева авторское и хоровое звенят и перекликаются в созвучьи. Тексты не пишутся, а исполняются. Хоровое начало в них исподволь перетекает в личностное, с первого лица легко совершается переход к третьему, текст насыщается безличными местоимениями и царствует неопределенное время – Эон, в котором нет ни прошлого, ни будущего, только вечное настоящее, владеющее мной и всеми (см. глава «Канун» в «Сенокосе»). Все времена и вехи сосредоточены здесь в этом настоящем, располагаются в нем, и весенние образы белых цветущих вишен в саду совмещаются и перекликаются с осенними образами багровых кленов. Яркие «пятна – следы на тропках воспоминаемого. Память, сон, явь, мечта сливаются и свиваются, порождая текст, льющийся как это душевное и упоительное чарование.

Мы намеренно не стали обращаться к текстам известных современных писателей-деревенщиков, к произведениям выдающихся авторов Валентина Распутина («Прощание в Матерой»), Виктора Астафьева («Царь-рыба») или других, для которых чувство земли и родины – исток творчества и основная цель и средство, питающее душу и возвышающее человека. Текст Виктора Маляева – образец слова, порожденного чувством земли, пример того каким образом ландшафт пространства сочетается (изоморфен) ландшафту творческой личности в тексте художественного произведения. И что здесь первично: личность, структурирующее реальный мир посредством текста, или текст выражает содержание ландшафта, структурируя личность, или земля изливается в текст и порождает человеческую личность... - невозможно определить. Но без единства этой триады ни текст, ни личность, ни реальный мир как будто не осуществимы сами по себе.

Морфология загадки¹

Еще Фрэйзер в «Золотой цепи» отметил: «Обычай загадывать загадки в определенные сезоны или по некоторым особым случаям любопытен и, насколько я знаю, до сих пор еще не был объяснен. Возможно, загадки были первоначально иносказаниями, принятыми в те времена, когда по некоторым причинам говорящему было запрещено употребление прямых терминов (Фрэйзер 1911: 9. 121)

Имя этому запрету – табу в русской фольклористике Д.К.Зеленин обратил внимание на употребление «подставных слов» восточнославянскими и североазиатскими народами с целью табуирования, чтобы уберечься от сглаза и накликанья (Зеленин 1929 и 1930). В.П.Аникин приложил эти идеи к загадке и высказал мнение, что тематика загадок, обозначенная отгадками, восходит к «тематическим кругам предметов и явлений, имевших условные обозначения в тайной речи древности» (Аникин 1950. С. 23). Это мнение трудно согласовать с широко разделяемым представлением о том, что мир отгадок народной загадки охватывает универс крестьянского быта. А.В.Юдин подобно рассмотрел употребление имен (антропонимов и топонимов) в восточнославянской загадке в качестве замещений загадываемого предмета (напр. Стоит Орна выше овина. – Очеп; Дуб волынский, на нем платье богатырско, а сучье дьявольско. – Терновник) и пришел к выводу, что заместительные именные номинации в загадке «обнаруживают значительное единство принципов их образования с табуистическими языками» (Юдин 2006, 93)...

...Попытка реконструировать историю загадки в свете антропологических данных не могли продвинуться далеко в силу того, что, как это ни странно, в примитивных обществах загадка находится в еще более обветшалой и угасающей форме, чем это обстоит с загадкой в высоко развитых обществах Европы и Азии.

Лучшая сохранность загадки в развитых о-вах по сравнению с примитивными – обстоятельство, казалось бы, парадоксальное. Не связано ли оно с различиями культурных механизмов между устремленными к обновлению и самодостаточными примитивными о-вами? Допустимо, что как раз традиции, ориентированные на развитие, обладают механизмами амортизации в отличие от примитивных. Если развитие предполагает именно развитие, а не просто замену, то именно в новаторских культурах архаические традиции способны сохранять генетическую основу. В таком случае различия зарегистрированных состояний загадок в разных традициях не противоречат возможности сходства в древнейший период. Особая проблема – культуры Китая, Японии и Кореи, где загадки, похоже, не имеют архаических черт, подобных европейским.

¹ Языки славянской культуры. – М, 2008.

Гипотеза Фрейда заслуживает пристального внимания, но не прямого повторения. Она обретает смысл ввиду сделанного... предположения, что загадка имеет иную цель помимо зарегистрированной разгадки. Гипотеза Фрейда указывает на цель такой двойственности: табу, со всеми сопутствующими ему условиями.

Согласовать эту гипотезу с загадкой не просто: табу означает, что загадка не должна раскрывать подразумеваемый ею предмет, но это противоречит тому, что загадка разгадывается и разгадка оглашает то, что в описании представлено иносказательно. Ведь нелепо было бы допустить, что оглашаемый разгадкой предмет является табуированным. Если понятие табу может быть отнесено к загадке, то по-видимому, как-то помимо ее отношения к разгадке и ее огласке.

Понятие табу согласуется с загадкой и в том случае, если загадка в целом, вместе с разгадкой, является иносказанием по отношению к некоторому иному, неназываемому предмету. Иначе говоря, размышление о табу подсказывает, что разгадка не называет предмета табу; предмет табу должен быть иной, чем тот, что назван. У загадки должна быть другая разгадка, помимо регистрируемой, неназываемая. Только в этом случае она может быть причастна к практике табу.

Народная загадка из устной традиции, рассмотренная независимо от разгадок. Обнаруживает систему морфологических и предметных предпочтений, которая никак не диктуется открытым миром разгадки и, следовательно, свидетельствует о наличии в загадке, помимо программы кодирования, направленной на разгадку, еще другой программы кодирования, от разгадки не зависимой. Присутствие этой другой программы, или того, что я назвал избытком значения, становится понятным, если предположить, что она направлена на другой предмет, отличный от того, который называет разгадка. Именно это подсказывает и гипотеза Фрейда – она называет функцию, которая нуждается в такой двойственности и порождает ее.

... *К структуре загадки...* Табу к этой структуре причастно. Имеет в ней необходимую роль, но все же напрямую ее не объясняет. Табу требует иносказания, но иносказание. Вообще говоря, не требует табу; иносказание может быть. Например, украшением речи. Кроме того, для соблюдения табу достаточно простого иносказания, в загадке оно само по себе не нуждается. Загадка – это сверхзадача на основе табу. Она предполагает двойное иносказание, и это уже совсем иное дело. Загадка – это высказывание, в котором слиты два иносказания: одно подразумевает нечто, что раскрывается в разгадке и тем самым затеняет присутствие другого иносказания, которое раскрытию не подлежит. Табуированным является лишь второе иносказание. Очевидная направленность загадки на разгадку скрывает. Затеняет ее другую направленность. Разгадка активно уводит в сторону от потаенной цели загадки. И эта табуированная цель выдает, если

не себя, то свое присутствие в избыточности описания и в заговорщическом подмигивании одной загадки другой.

Своеобразную речевую постройку высказывания, которую я сейчас пытаюсь охарактеризовать, можно понять, усмотрев взаимосвязь его различных функций в единой интегральной функциональной структуре. Единство заключается в том, что две направленности загадки – на очевидную и неочевидную разгадку – нуждаются друг в друге. То есть иносказание загадки подчинено некой более высокой функции в иерархии означения (сигнификации), чем простое замещение. Назвать эту функцию символической – значит существенно изменить наше представление о загадке. Она оказывается не просто вопросом и ответом, а единым речением. Тут мы подходим к пониманию загадки как особой фигуры выражения.

Загадка – в целом, описание и разгадка, представляет собой фигуру выражения посредством сокрытия. Для краткости будем называть ее фигурой сокрытия. Фигура эта отмечена формальной противоречивостью. Функция выражения вообще характеризует каждую символическую фигуру, в этом суть символа. Фигура же сокрытия скрывает именно то, что она выражает. В формально-логическом плане это парадоксальный акт. Наша фигура скрывает свою главную направленность, двигая вперед очевидную направленность другого рода, которая и выдается за ее прямую функцию. То, что не должно или не может быть названо по условиям табу, оказывается спрятанным в глубокой тени того, что может быть названным и требует называния по условиям игры. Но сокрытие не является отдельной задачей, наложенной на задачу выражения: оно органически слито с функцией выражения того, что сокрыто. Иносказание, направленное на очевидную цель, оглашаемую в разгадке, является в то же время иносказанием иного, неочевидного.

Здесь избыточен уже не план выражения, но именно план содержания, обнажающий гетерогенную проекцию разнокачественного мира и устремленной к нему самости. Образ двойится. Эйдос и значение образуют двоичную матрицу расслаивающегося мира. Образ этого мира всякий раз разнится – выступает в гештальтной позиции (фон-фигура). Этот реальный мир является в определенном смысле расхолощенным, гротескным, броским и как будто необхожденным. Негативное качество (негация) этого рода может быть признано лишь в перспективе наличия идеальной (идеация) его проекции – бытия эйдосов сущностей. Логике нагромождения вещей здесь противостоит логика гармонизации вещей – как ренкаторая программа идеализации. То есть план выражения двух целей загадки один и тот же. Очевидная цель является не только средством сокрытия неочевидной, но и средством ее выражения, способом ее осуществления, условием самого ее существования.

Загадка как фигура сокрытия, однако, не соблюдает скромности, приличной хранящему тайну. Загадка – фигляр. Она рядится нарочито, ведет себя с подмигиванием и вызовом: И у нас / И у вас / Поросянок увяз. – Клинь (С 11); Курица на курице, / А хохол на улице. – Изба (С16); Стоит

баба в углу, / А рот в боку. – Печь и чело (С127). Вещь в перспективе тела, неодушевленное предметное и обезличенное в перспективе собственной факультизации, т.е. обретения душевного, непрезентабельное в перспективе манифестируемости, молчащее – в перспективе озвучивания собственного голоса. Перспектива (как задаваемые горизонты) обналичиваемых качеств гетрогенного мира.

Имея скрытую цель, загадка парадоксальным образом не скрывает странного, до нелепости кривого, сверх меры смешного – с одной стороны, неполного, с другой избыточного – своего способа означения и тем самым лихо намекает на скрытую свою направленность и по сути выражает ее, не допуская при этом называния. Так, скрытая цель оказывается выраженной, но не названной, и представленной, но в неожиданном виде. Всякий символ имеет дело с подменой, важно, что перед нами подмена двойная и парадоксальная: сокрытие посредством выражения и выражение посредством сокрытия. Функция фигуры сокрытия – двойное означение: очевидное и неочевидное, причем неочевидное осуществляется и одновременно скрывается благодаря очевидному. Для того, чтобы такое означение было возможно, нужно, чтобы две цели были ценностно разнородны, причем очевидная (манифестируемая) цель находилась бы в подчинении у скрытой (латентной).

Аристотеля, как это свойственно философу, интересовали начала. И он назвал исходный пункт для понимания загадки, указав на скрытый конфликт в ее смысловой структуре и тем самым положил краеугольный камень в фундамент изучения загадки....

Понятие фигуры сокрытия предлагает новое понимание загадки, в том числе и конфликта. Понимание, что инконгруэнтность в сердце описательной метафоры нацелено на сокрытие выражаемого, радикально отличается от представления, господствовавшего в теориях загадки до сего дня: будто все назначение этого приема – сбивать с толку разгадывающего, тормозить разгадывание. Концепция сокрытия не тождественна представлению о затруднении разгадывания; она вводит совсем иную задачу и представление о предмете сокрытия, отличном от предмета разгадывания. Те же средства, что работают на торможение по пути к разгадке, создают и сокрытие, но это особая функция. Она объясняет избыточность означения, заложенную в структуре загадочного описания.

Затемненное метафорическое описание затрудняет разгадку, но сокрытию слажут как описание, так и разгадка, а точнее сказать, сама функция разгадывания, уводящая в сторону. Здесь раскрывается вторая инносказательная функция: увод внимания в сторону манифестируемой разгадки достигает цели, когда завершается обнаружением неполного соответствия разгадывания загадки ее полному значению и т.о. указанием на иное, скрытое значение. Оглашаемая разгадка тем лучше служит своей конечной цели, чем упрощеннее она отзывается на загадку и тем самым поддерживает зияние. Этой же цели служит возможность различных разгадок как раз в виду условного выбора одной. Разгадывание служит делу сокрытия не только отрицательным образом, но и

положительным: разгадка. Отвечая на загадку, тем самым, служит и – пусть отделенным и искаженным – эхом на неназываемый, скрытый предмет, который закодирован в том же двусмысленном загадочном описании. В дальнейшем нам предстоит подробно рассмотреть характер отношений между предметом разгадки и предметом сокрытия. А пока сформулируем некоторые тезисы:

Функциональный строй загадки классического типа представляет собой своего рода фигуру сокрытия, или троп, одновременно служащий делу выражения и сокрытия, выражения посредством сокрытия и сокрытия посредством выражения.

Из сказанного неизбежен вывод: загадка как фигура сокрытия интимно связана с некоторым особым содержанием, которое должно быть и скрывается и выражается. Еще до введения в наше рассмотрение гипотезы Фрэйзера о причастности загадки к табу, такая мысль была подсказана наблюдением над классификацией Тэйлора: последняя обнаружила ограниченность всей области загадочных описаний компактной системой внутреннего родства, которому должно соответствовать некоторое поле привилегированного содержания... Мы увидели, что избыток означения, заложенный в загадочном описании, таит нечто иное, помимо нацеленности на разгадку...

Содержание, с которым нам придется иметь дело в этом поле нередко вызывает сопротивление: распространено представление, что оно навязано влиянием одного автора, совратившего всю европейскую мысль...

Ему принадлежат самые глубокие мысли о фигуре сокрытия...

А пока вернемся в Фрэйзеру. Он сообщает, что есть три ситуации, в которых прибегают к табу? Ритуалы, связанные со смертью (пребывание вблизи мертвого тела), обряды плодородия в сельскохозяйственных циклах и упоминания половой жизни. Возникает вопрос: равноправны ли эти обстоятельства перед лицом табу в качестве основополагающих. Не исключено, что табу принципиально связано с одним из них, откуда оно перенесено на другие. У меня нет доказательного решения, но установлено, что например, в русской весьма архаической крест. традиции ритуалы, связанные с браком, смертью и сельскохозяйственными циклами отражаются друг в друге и разделяют общий запас образов (итоги этнографических наблюдений: Еремина 1991). Наблюдения Абрахамса над сидениями у мертвого тела (wakes) на о. св. Винсента в Карибском море в 1965-66 гг. отчетливо показывают, что загадки переносятся в эти ритуалы вместе с мифическими рассказами и песнями из других обрядов... Он также заметил, что даже подлинные загадки, тематически связанные со смертью, могут иметь эротический смысл.

На этом этапе обращение к З.Фрейду становится неизбежным, потому что он исследовал табу и указал на его связь с эротическим соднием, а еще более, потому что он оставил самые обстоятельные и глубокие описания символических структур того типа, который получил на этих страницах

название фигуры сокрытия. Сила фрейдовой мысли заключается в обращении к символическим формациям и подробной экспликации их морфологии и функций. Именно в этом отношении наши перспективы пересекаются.

...Обратимся к работе Ф.о шутке или остроте (*der Witz*). Замечательно, что автор анализирует жанр остроты (и анекдота как ее разновидности) последовательно и полно без ссылок на ранее установленные им принципы.. Ф.исходит из усмотрения что острота выражается посредством определенной словесной техники. Он направляет свой анализ на средства выражения, на язык остроты и приходит к заключению, что она представляет собой «заместительное образование» с манифестированным и латентным уровнем содержания (Фрейд [1905]: 30). Иначе говоря, острота говорит одно, а подразумевает другое. Ф.замечает, что это напоминает сновидения, а мы помним, что это самый излюбленный его предмет и образцовая тема психоанализа. И в самом деле, именно символическая структура, названная формацией замещений, которая одновременно нечно выражает и скрывает, составляет постоянный предмет его исследований под разными обличьями и в разных вариантах. Это его главный предмет, хотя сам он этого никогда не сформулировал. Кажется, только Поль Рикёр в своем феноменологическом анализе Фрейда пришел к подобному выводу, что центром фрейдовой мысли является концепция двойной символической функции, он называет ее также «ядерной темой» фрейда (Рикер 1970: 7).

О символах Ф. говорит часто, и не сразу становится ясно, что он употребляет это расхоже понятие в особом смысле, имея в виду символическую структуру двойной сигнификации. Только проследив ход его мысли, можно увидеть. Что он действительно имеет в виду. Следует заметить множественное число в приведенном выше выражении «формация замещений» речь идет о сложном образовании в отличии от простых тропов, как метафора и мотонимия. Также основанных на замещении и обычно относимых к символическим формам. О них достаточно сказать «формация замещения», чтобы указать на особенный характер тех символов, которыми он интересуется, Ф.иногда называет их «истинными символами» (Фрейд [1917]: 161)

Именно под знаком одной кормчей звезды, формации замещений, разворачивается исключительная широта интересов Фрейда. Именно в качестве формаций замещения он представляет такие разнообразные предметы своих исследований, как невроз, фетишизм, сновидения, мечтания наяву, парапраксис (*die Fehlleistung* ‘ошибочный результат, оплошность’, в том числе, так называемую фрейдovu оговорку), остроту, а также всю обширную область механизмов защиты. Все эти феномены в интерпретации Фрейда обнаруживают в своей основе фигуру выражения в

сочетании с сокрытием. Сам Ф. никогда не пользовался понятием фигуры сокрытия, как никогда не упоминал, что у него имеется ядерная тема. Он пользовался контекстуально ограниченными выражениями: *die Kompromissbildung* ‘компромиссная формация’, *die Verdangung* ‘репрессия’, *die Abwehrmechanismen* ‘механизмы защиты’ и т.п. – по существу обозначающими разные формы симптомов, т.е. символических свидетельств выразительных знаков, под которыми лежит некое сокрытие. Симптом одновременно скрывает и выражает травму. Фрейд всегда подчеркивал взаимную зависимость выражения и сокрытия, их функциональную связанность. Он обращает внимание на два обстоятельства: 1) между выразительным симптомом и скрытым содержанием находится разрыв, то, что у нас названо зиянием; 2) исследованные им символические структуры интимно связаны с сексуальной сферой, с особым ее местом в человеческом сознании.

Загадка представляет собой не единственную фигуру сокрытия; фигура сокрытия – это фундаментальная категория психики и культурного выражения. Она относится к области самых высоких в смысле сложности организации и самых глубинных функциональных структур психики и культуры. Фигура сокрытия таким образом, не может быть поставлена в ряд других тропов и фигур, известных риторике и поэтике, это структура совсем другого порядка, не по сложности даже, а в онтологическом плане. Это своего рода функциональный орган сознания и культуры, а не частная функция.

Обзор фигуративных средств загадки.

Морфология загадки visavis морфологии сказки

С морфологической точки зрения в области словесного художественного выражения выделяются две фундаментальные модальности: повествовательная и фигуративная. В художественной литературе они обычно смешаны, но фольклор знает их чистые формы. Классический анализ повествовательной морфологии представлен в работе ВЯПроппа «Морфология сказки» (Пропп 1928); народная загадка дает образец фигуративного выражения в чистой и глубокой форме. Если за повествовательным текстом закрепилось и широко используется понятие нарратив, вокруг которого развилась дисциплина – нарратология, то рядом с ним имеет смысл ввести понятие фигуратив для обозначения текста, целиком подчиненного фигуративной задаче.* (*Дисциплины, соответствующей развиваемому здесь представлению о фигуративе, не существует – слишком элементарны знания в этом направлении. Если такой дисциплине предстоит возникнуть, то она должна начаться с разграничения тропов, или фигур, в риторике и поэтике, с одной стороны, и, с другой, в поэтике и глубинной психологии.)

Сопоставление фигуратива и нарратива в едином логическом пространстве – трудная задача. В качестве разнородных модальностей

высказывания нарратив и фигуратив подчиняются разным логикам; и все же уяснение сути каждой из модальностей требует сопоставления – хотя бы в виде двух независимых описаний. Для решения этой задачи придется опираться на некоторую металогику, пусть не вполне отрефлектированную в своем логическом качестве; поэтому предпринятое сопоставление будет проходить на ощупь.

Морфология нарратива была построена Проппом для рассмотрения сказочного повествования в его развертывании вдоль временной оси в форме последовательности характерных функциональных компонентов в составе секвенции, ряда, полно представляющего эту последовательность. Разобрав взаимные отношения компонентов этого ряда, Пропп выяснил логику их последовательности. Назовем ее консеквенциальной логикой, то есть такой, в которой одни компоненты ряда (состояния и поступки героя) наделены векторами вызова ответных событий, другие – векторами вызова изменений состояний героя, а третьи – и теми и другими. Проппова морфология сказки описывает логику этого ряда в виде формулы – последовательности функциональных компонентов. На фоне морфологии сказки лучше может быть понята особенность морфологии загадки.

Загадка представляется столь же образцовой для теории фигуратива, как сказочное повествование для нарратологии (*любой троп может быть рассмотрен на фоне загадки как особенно богатого тропа). Общим исходным пунктом может служить то, что мы сопоставляем речевые модальности. Но пути этих дисциплин тут же расходятся. Понятие сказочное повествование отсылает к референциальной области, к мысленной сцене, на которой в нормальном случае представлены семь героев, их состояния и поступки, причем последовательно проиграны их взаимодействия. Здесь действует событийная логика, в рамках которой функции наделены векторами вызова ответных событий и ответных изменений состояний героя*. (*Именно эта установка сказки и ее теории на референциальную область привела нарратологию к выходу за пределы искусства слова, не предусмотренному Проппом. Выходу куда? В логику событийности?) Смысла сказки мы не знаем. Проппу не пришлось выяснить, почему сказка нуждается в семи героях. Мы знаем, что сказка – ложь. «Сказка – ложь, да в ней намек...» намек в ней не разгадан, но фантазия – несомненна. И сказка повествует о чем-то. То, о чем она повествует, ее событийное содержание, может быть отделено от языка повествования, поэтому сказка может быть пересказана другими словами – да так оно и происходит в традиции; речевые формулы имеют место лишь как украшения в ее передаче. Но загадка тяготеет к языковой формульности в целом; она может быть повторена лишь с минимальными изменениями. Загадка прочно связана с языком. И загадка – не ложь; истина и ложь – понятия по отношению к ней неуместные. Морфология сказки относится к сказочной сцене с ее темпоральной логикой; морфология загадки относится к феноменальной архаичности, к структуре речевого построения представления, к функциям компонентов речи в этом построении. И все же

и сказка, и загадка представляют модальности высказывания; и это дает нам возможность сопоставить их ради взаимного освещения.

Пропп отметил, что элементарный компонент нарратива может быть представлен сочетанием субъекта и предиката, называющим героя и его состояние или действие. Такие же элементы могут составлять фигуратив, но в этом случае они участвуют в иного рода функциональной структуре и морфологической конфигурации. Элементарный уровень по типу нарратива загадку не характеризует никак и не является жанрово специфическим (на этом споткнулись Жорж и Дандес). Жанрово определяющей является морфология в плане функциональной структуры целого высказывания.

Проделанный в этом исслнии анализ позволяет сформулировать исходные положения относительно принципиальной формы фигуратива: 1) это речевой бином; 2) взаимные отношения компонентов внутри этого биннома проблематичны.

Предлагаемая мною попытка определить фигуративные отношения имеет не более чем предварительный и минимальный характер и потребует в будущем уточнения...

Всякий троп, всякая фигура основаны на некоторой двуплановости, которая строится поразному и имеет разные функции, откуда проистекает множество тропов и фигур. Бином может быть чисто смысловым, лишенным формальной двоичности и вообще формальных признаков, как например, в фигуре иронии, где план выражения, формально не раздваиваясь, имеет раздвоенный смысл – непосредственный и другой, его подрывающий по осмыслению высказывания. Биномиальная структура в плане выражения имеет развернутую форму в тропе сравнения – оно артикулируется в двух сопоставленных частях. Непременной особенностью тропа и фигуры, как установили те, кто ими занимался (напр. Якобсон 1966: II. 13959), является подстановка подмена одного смыслового составляющего другим, или столкновения двух планов, или их взаимная дополнительность. На этом общие знания о тропах и фигурах, собственно кончаются, и тут начинается спецификация их разновидностей*. (*Как например, теория метафоры и метонимии Р.О.Якобсона, 1966.) Считаю важным отметить одно динамическое условие функционирования фигуративной морфологии, избегающее формального взгляда: затрудненные, напряженные смысловые отношения между составляющими фигуративного биннома. Обострение и разыгрывание этих напряжений, возведение их в степень, нагромождение друг на друга, в общем, проблематизация высказывания составляет существенную характеристику внутренней жизни фигуратива. Подчеркиваю: проблематизация является свойством смысловой жизни фигуратива, а не только аналитического подхода к нему, Высокую, вероятно образцовую степень такой проблематизации мы находим в народной загадке как особой фигуре речевого выражения. Функционально-морфологическая экспликация фигуративной природы загадки и составляет главную линию этого исследования.

Биномиальная фигура как нельзя более резко обозначена в плане выражения загадки: она – это кажется очевидным – состоит из вопроса и

ответа. И эта всем знакомая, как бы сама за себя говорящая форма естественно является первым предметом разработки и одновременно первым камнем преткновения для исследователей. Поверившей ей обречен блуждать во тьме потому, что функции бинарной формы загадки не укладываются в условия вопросно-ответной формы, которая служит лукавой личиной. Загадка – не столько вопрос и ответ, сколько погудка и отклик. Вопрос загадки и не должен быть вообще вопросом, и зачастую не бывает – он может быть выражен в утвердительной форме; но отклика он требует. Загадку точнее определить как диалог, игровой обмен репликами.

С.очевидная особенность морфологии загадки заключена в неравенстве двух членов биномиальной структуры: описание сложно, отклик элементарен. Описание имеет собственную сложную структуру, тогда как отклик может быть предельно прост, может состоять из одного слова. за этим формальным различием стоит совсем другое. Из него прямо не вытекающее и не очевидное, логико-смысловое: описание не находится во взаимнооднозначных отношениях с откликом, одно и то же описание может иметь разные ответы. Наряду с этим загадке принципиально свойственно другое морфологическое несоответствие: в отличие от атомарного отклика, описание в загадке имеет сложную внутреннюю форму – оно в свою очередь представляет собой бином: соединение метафорического и буквального описания в форме, стирающей грань между ними и скрывающей необходимость двойной, так сказать, бифокальной установки зрения.

Биномиальная форма загадки обретает смысл только тогда, когда раскрывается ее функциональная задача. Загадочное описание в своей направленности на разгадку, с одной стороны, недостаточно, не обеспечивает однозначного опознания, предназначенного для разгадки предмета, с другой, избыточно, превосходит потребность того, что принято считать очевидной функцией загадки – ее направленность на разгадку, включает элементы метафорического предмета, к разгадке отношения не имеющие. Этот избыток сигнификации открывает глубокое зияние между описанием и разгадкой – фундаментальную онтологическую особенность загадки. Описание и разгадка принадлежат двум разным порядкам сигнификации и поэтому должны рассматриваться не только в том очевидном плане, в каком загадка складывается из их взаимной, будь то неполной, пригнанности, но описательная часть загадки должна быть рассмотрена и в том плане, в котором она независима от своей очевидной направленности на разгадку

Вещи, пригнанные друг к другу или подгоняемые друг под друга, стремятся освободиться, отталкиваются «отпихивают» друг друга. Перед глазами как будто разыгрывается дурная сцена страдающих и мечтающих о высвобождении или даже «бунтующих вещей».

Вещи даны в перспективе людей, а люди – вещей. Загадка фиксирует тот уровень языкового развития, когда закономерности лексической семантики перестают удовлетворять человека и он принимается выделять из них дурную реальность. Недостаточность заложенного в языке

выразительного начала выставляется напоказ и фигуры иронии, скепсиса и т.п. выставляются как формы, наполняемые традиционными выразительными средствами и атрибутами.

Тут уместно подозрение в том, что у описания, а следовательно, у самой загадки есть и другая, неочевидная функция. В этот момент загадка оказывается загадочнее, чем она представляет себя под личиной вопросно-ответной формы.

Новый угол зрения открылся исследователям непреднамеренно в ходе речения чисто практической задачи упорядочения собрания загадок, принадлежащих определенной устной традиции. После ряда малоудачных попыток оказалось, что даже самый большой корпус загадок некоторой традиции может быть компактно и элегантно классифицирован, если повернуться спиной к зарегистрированным разгадкам (целям загадки!) и сосредоточить свое внимание исключительно на загадочных описаниях. Оказалось, что устные традиции используют довольно ограниченный набор инструментальных, метафорических предметов, которые могут быть названы мотивами, и ограниченное число парадигм, по которым эти мотивы сочетаются.

Тут уместен следующий вопрос: не свидетельствует ли поддающееся инвентаризации, ограниченное число мотивов и парадигм, их соединяющих, о том, что загадочные описания данной традиции в совокупности выказывают некоторое содержательное предпочтение и связаны единым смысловым полем? Поставив вопрос о характере этого поля, прежде всего замечаешь, что разные традиции питают пристрастие к одному и тому же полю.

Особо отметим подмену перспективы при переходе от рассмотрения отд.загадки к рассмотрению корпуса загадок, представляющего некоторую устную традицию. Загадка – не индивидуальный литературный текст, а принципиально множественное явление.

«Фауст» Гете и «Евгений Онегин» Пушкина могут легко обходиться без близких родственных явлений, быть уникальными феноменами. Но загадка – явление роевое, она существует только во множестве проявлений творческих сил традиции. В ее естественных условиях она может функционировать только как множество. Без множества нет обряда загадывания-разгадывания, а загадка, как пронаблюдали этнологи, живет именно в этом процессе. Множественность загадки разрабатывает некий устойчивый запас мотивов и парадигм их соединения, присущих данной традиции, и разыгрывает ее привилегированное смысловое поле. Повторяемость и смежность этих мотивов и парадигм выявляет в них характер генетического материала жанра.

Корпус загадок проявляет себя в обряде загадывания-разгадывания. Обряд – социальный институт, и в его основании должны быть некоторые общественные функции. Одна соответствующая функция общего вида известна антропологам – это табу, запрет на название некоторых предметов. Табу может означать больше, чем умолчание: существует табуированное название, которое осуществляется косвенно – с помощью

иносказательных выражений – эвфемизмов. В загадке функция табу еще более специфична. Важнейший момент тут заключается в том, что оглашаемая разгадка не может быть тем табуированным предметом, на который направлено иносказание вопроса, потому что табуированный предмет не называем напрямую – НАТО он и табуированный. Необходимость того избытка сигнификации, который мы нашли при анализе отношения загадки к разгадке, объясняется тем, что загадка имеет и другую направленность, помимо разгадки: она говорит еще и о другом предмете, которого не называет. На этот табуированный, неназываемый предмет указывает смысловое предпочтение в выборе всей областью загадочных описаний метафорических предметов и их свойств. Эзотерическая функция загадки, а заодно и ее структура, проясняются еще более при помощи концепции фигуры выражения посредством сокрытия или просто фигуры сокрытия. Эта фигура представляет собой символическую структуру выражения особого рода: она имеет очевидный, демонстрируемый смысл, прикрывающий другой смысл, латентный, который только благодаря этому прикрытию и может осуществиться. Латентный смысл не выходит на поверхность, в план выражения, остается на глубине и потому загадка как высказывание непременно должна быть охарактеризована как глубинное выражение.

Глубинность – идет ли речь об отношении внутреннее / внешнее в Чистом смысле – выразительном. Как прямой смысл или указание (вплоть до номинации)?

Фигура сокрытия, вообще говоря, представляет целое семейство родственных символических формаций, проявляющихся в тех феноменах психической жизни, которые выражают глубинные содержания сознания, конфликтные по отношению к нормативным и в ряде случаев вытесняемые на бессознательный уровень. Таковы сновидения, оплошности, оговорки и т.д. Не заимствуя ничего у создателя психоанализа, мы можем пролить дополнительный свет на описанные им феномены. Фигура сокрытия в загадке – это культивированная социальная форма, это сама культура выражения / сокрытия. Если наблюдения глубинной психологии касаются функциональных органов инд.психики, то загадка представляет собой общественный орган, институт. Здесь, вероятно, уместно представление об особой сублимации. Загадка – не спонтанное явление, а культура, жанр речевой деятельности, искусство со своей поэтикой и образцами. Загадке учатся, ее получают из традиции. Соответствие ее функциональной структуры глубинным явлениям психики поясняет ее способность давать разрядку. Это сближает загадку с шуткой, которая в отличие от других, произвольно индивидуальных фигур сокрытия, описанных З.Фройдом, является культурной разновидностью – не существует культуры оговорок, но есть культура шутки, обладающая историческим и этническим привкусом. В этой связи возникает вопрос, не являются ли и спонтанные проявления фигуры сокрытия в индивидуальной психике результатом вторжения культуры? У Фрейда в этом отношении речь идет только о роли

языка. Это не сколько более узкая позиция, и она у него носит принципиальный характер.

Если теперь рассмотреть область схождения формальной морфологии загадки как языкового высказывания, морфологии смысловой сферы загадочных описаний и функциональной морфологии загадки как фигуры выражения табуированного содержания (т.е. фигуры сокрытия), то в центре схождения отчетливо вырисовывается суть ее привилегированного смыслового поля – культура сексуальных содержаний, отстраненных, гротескных, напоминающих самые ранние, Ю найденные археологами изваяния и, одновременно, подобные широко распространенным образам еще недавно существовавшего фольклора. Гротеск в основе загадки указывает на ее интимную и, вероятно, генетическую связь с архаическими слоями культуры.

Более того, загадка представляется как необходимая форма выражения сексуального содержания и как культура этого выражения, впервые создающая это содержание. У этой культуры есть фундаментальная общественная функция: она вызвана к жизни необходимостью культивировать половую зрелость. То, что у животных является физиологическим инстинктом, у человека нуждается в культивировании; человек не доверяет природе. Загадка практикуется во многих арх. культурах в рамках обрядности, ведущей к браку. Загадывание загадок воспитывает и тестирует половую зрелость как культурное состояние. Оно является культурной прелюдией к браку. Загадывание-разгадывание загадок представляет собой веселый, игровой обряд. Серьезная и даже опасная в силу табуированности задача получения эзотерического знания завершается счастливой разрядкой. Т.н.м., процесс разгадывания – это своеобразное испытание в условиях, в которых легко попасть впросак. Ответ, который дается при разгадывании загадки, дается не индивидуальной остротой ума, а является даром общины – настоящую народную загадку разгадать невозможно, хотя бы потому, что она не имеет однозначной связи с разгадкой. Она даруется в процессе повторного участия молодого члена общества в обряде разгадывания – он слышит как ее разгадывают другие и учится разгадывать сам.

И все же загадка задевает личность. В процессе разгадывания ловушки расставлены на каждом шагу, потому что загадка полиморфна: разные виды ее создают разную установку, что должно деавтоматизировать разгадывание, держать настороже. Основной вид загадки скрывает наличие латентной разгадки – это условие игры, о нем нужно знать и наслаждаться этим знанием, объявляя при этом как бы невинную разгадку. Знанию о латентной разгадке обучает другой вид загадки (озорная загадка), который настойчиво подсказывает сексуальную разгадку при том, что требует декларировать невинную. Наконец, этой же задаче служит загадка о беременности, сексуальном предмете, который позволено называть и тем самым в виде исключения как бы нарушать запрет, не нарушая его, и так дает счастливое чувство проницаемости границ. Опасность заключается в том, чтобы не спутать виды загадки и не попасть впросак.

Загадка имеет завершение, но не раскрытие. В ней заложена большая прочность: структура образности загадки обеспечивает правильное поведение разгадывающего. Игра в загадывание-разгадывание проходит в двух когнитивных модальностях, не редуцируемых друг к другу: словесной и образной. Описание должно вызвать образ, представляющий собой странную фигуру, составляющие которой при их рассматривании в одной плоскости не складываются во что-либо осмысленное. Только практическое знакомство с поэтикой загадки побуждает к бифокальной установке на описание и позволяет видеть одну часть его в метафорическом, а другую в буквальном смысле. Лишь в результате этого акта возникает образ, который может быть осмыслен, но не в порядке привычной узнаваемости, он должен быть дорисован воображением, руководимым культурным знанием. Странность позволяет ему быть двусмысленным, как это имеет место в образах, открытых гештальтпсихологией: взгляд, ориентированный в одну сторону, видит утку с открытым клювом, взгляд, ориентированный в другую, длинноухого зайца. В загадке дело обстоит несколько сложнее; во-первых нужно знать, что загадка имеет в виду, чтобы увидеть то, что она имеет в виду; во-вторых, два образа, проявляющиеся сквозь описание, неравнозначны, в отличие от гештальтистского эксперимента: один так и остается сложным, гротескным и не поддающимся легкому наименованию, другой – неожиданно элементарен и попадает под простое понятие невинного предмета, в-третьих, два образа действуют совместно, в паре. Сложный, гротескный образ уже своим отстраненным образным качеством предохранен от называния. Другой же, простой, легко переводим в слово и годен для оглашения. Обе образные разгадки при всем их различии относятся к одной фигуре описания. Манифестируемая разгадка предлагает карикатуру латентного образа до смешного упрощения своим сходством с ним, либо дает не менее смешное несходство (Прим.англ.загадок: Идет ли вверх по лестнице, вниз ли, все вниз головой. – Сапожный гвоздь; Что имеет две головы и одно тело? – Бочка.

Аналогичные русские примеры:

Старик над водой / Трясет бородой. – Очеп..

По локоть горбато, / По локоть мохнато, / По локоть в кулак ушло. –

Пряжа.

Не раскрываемый гротескный образ перестает быть угрозой или защитой невинного, произносимого или карикатурного своего представителя, совместно с которым он составляет гротеск второго порядка. Первый гротеск вызывает замешательство; при этом характерна реакция гиперкомпенсации – стремление скрыть замешательство смехом. И эта потребность в смехе получает свое сильное подкрепление, когда подоспел манифестируемая разгадка, разрешающая всю ситуацию самым невинным образом и в то же время удваивающая скрываемый гротеск. Происходит это при сознании, что все вокруг разделяют эту игру и участвуют в ее скрытых перипетиях. Удовольствие, приносимое разгадыванием З., увеличивается как множеством разгадываемых загадок в одном ритуале, так и множеством участников, разделяющих веселье...

Итак, классическая З. может быть рассматриваема как сложный многомерный гротеск, разыгрываемый в виде фигуры сокрытия. Вероятно, это гротеск в его высшем потенциале. В этом качестве загадка есть воплощение имманентного модуса сексуального знания как культуры. Иначе говоря, сексуальное знание как культура и должно быть таким; гротеск и культура сексуального знания находятся в интимной и неразрывной связи. При этом загадка является воплощением культуры полового воспитания. Добавим, правильного и сублимированного, потому что существует и противоположная ей фольклорная культура: обценная речь, русский мат и его эквиваленты, известные едва ли не в каждом языке.

ЛЕКЦИЯ-ДИСКУССИЯ «ДИСКУССИЯ О СПЕЦИФИКЕ РУССКОЙ И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ»

Проблема корреляции богословия Запада и Востока: Иоанн Экхарт и Григорий Палама¹

Есть бытие Бога и есть бытие вещей, два сущностно разных уровня бытия, – при том, что бытие, как доказал сам Экхарт в «Общем прологе к Трехчастному труду», может быть только одно, и это «бытие есть Бог». Перед немецким мистиком стояла задача показать, чем эти уровни различаются (ведь речь идет о двух уровнях), и в чем они сходны (ведь речь идет о двух уровнях бытия). Решение этой задачи позволило бы Майстеру Экхарту выяснить, как в области учения опознании относятся друг к другу основа аналогии (analogon) и сама аналогия (analogatum), а в области учения о символах – первообраз и его тварный оттиск. Ибо в основе всех этих соотношений, волевым образом разведенных по разным сферам философского знания, находится феномен формы.

В основе же формы находится «движение-действие» (operatio, actio). Не неся в себе ровным счетом ничего от действующего субстрата, оно представляет собой его чистое и свободное от какого бы то ни было вещества обнаружение и проявление. «Форма всякой составной сущности возвышается над материей и как бы отстоит от нее, ведь она оказывает некое действие, простирающееся на материю, подобно тому, как магнит притягивает железо» [1]. Действие служит средством, посредничеством между воздействующим и испытывающим воздействием, так как целью любого действия является введение формы в материю, и оно есть «служитель порождения формы в материи» [2].

Майстер Экхарт стремится проникнуть в самую суть формального действия и описать все его многообразные частности. Его анализ действия как проявления самой в себе незатронутой Сущности превосходит по своей тщательности толкование, которое давали действиям-энергиям его современники, афонские исихасты. Если для последних действие представляло собой некую священную и потому неанализируемую, а лишь переживаемую данность, то у Экхарта эта суть формы и символа сама разворачивалась в своего рода космос различных связей и закономерностей. Большинство из них описано в так называемых Тезисах о становлении вещей, содержащихся в гл. 1 «Толкования на Евангелие от Иоанна» [3].

В них доминиканский теолог исходит, прежде всего, из различия между изменением и совершенным бытием, длящимся становлением и замыкающим его мгновенным, вернее же вневременным, возникновением вещи [4]. В том и в другом состоянии – они прообразованы фигурами Иоанна

¹ Римский В.П., Белоненко И.В. Проблема корреляции богословия Запада и Востока: Иоанн Экхарт и Григорий Палама // Вестник Белгородского государственного университета. Серия «Философия. Социология. Право», 2007. - № 9. Вып. 2.

Крестителя и Христа – форма и материя относятся друг к другу по-разному. В первом состоянии между ними существует напряжение и борение, особенно если речь идет не об оформлении до того неоформленной «первой материи», а о переоформлении готовых и иначе оформленных вещей, а во втором – их абсолютное согласие [5]. В первом случае между ними находятся некие «диспозиции», сами по себе отдельные акты влияния активного на пассивное, из которых складывается совокупное действие, во втором же всякое посредничество «диспозиций» отсутствует [6]. Рассматривая в Тезисах действие не со стороны активно действующего, а со стороны воспринимающего, и именуя действие в новой перспективе «изменением», Экхарт утверждает, что изменение есть путь, ведущий к форме, внутренне причастный ей и позволяющий ее ощутить. Потому что единое для действия и изменения движение является «текучей формой» [7]; – оно окачествовано своей конечной целью и его параметры заданы формой, к которой оно устремляется.

Предварительное изменение вещи, подготавливающее возникновение ее новой формы (в активном модусе, действие), – от формы, из-за формы и ради формы. Проистекая из нее, оно послано ею вперед; оно раньше ее, но позже нее. Позже – потому что, пребывая в горнем мире в виде вечной идеи, форма предшествует своему действию. Раньше – потому что в дольном мире, прорастая в материи и создавая вещь, форма предвосхищается приуготовительными изменениями вещи [8]. При этом Экхарт указывает, что изменения, предвосхищающие рождение формы, имеют несущественный (как бы мы сегодня сказали, количественный), а изменения, последующие рождению формы, существенный (иначе говоря, качественный) характер [9].

«Пример сему мы находим в природе: когда достигнута сущностная форма, то все подготавливательные к ней формы и несущественные изменения, отбросив свой неблагородный облик, возвращаются в облагороженном виде, совершенными вместо несовершенных. Ведь жар, последующий форме огня, гораздо совершенней жара, предшествующего его форме и подготавливающего к ней» [10].

Как известно, в пределах основанной на Аристотеле западной богословской традиции форма, формальная причина, была лишь одной из четверицы причин. Вместе с тремя другими причинами: материальной, содейательной и целевой – она образовывала в качестве одного из независимых принципов структуру тварных вещей. Экхарта не устраивало такое положение дел. Он настаивал на монархии формы. В этой связи он возвел ее в ранг «внутренней», или «первичной», причины, содейательную же и целевую низвел до уровня «внешних», «вторичных», причин [11].

«Метафизик, созерцающий бытие вещей, ничего не доказывает с помощью внешних причин, скажем, посредством содейательной и целевой причины», – пишет Экхарт в гл. 1 «Толкования на Бытие» [12]. Вслед за Аристотелем он демонстрирует производный, вторичный характер внешних причин. Так, например, целью, к которой устремлена всякая вещь, является, по Экхарту, полное осуществление ее внутренней формы [12]. Кроме того, формальная причина, если она стала действительностью, может совпасть с

причиной содеятельной. Так бывает, когда дом возводит строитель в соответствии с планом, наличным в его разуме [13]. В отличие от формы, содеятельная и целевая причины имеют отношение не к бытию, а к становлению вещи [14]. А поскольку становление стремится к завершённому бытию, то содеятельная и целевая причины существуют за счет и ради формальной причины и питаются ее силами [15].

Как видим, магистр желает всячески принизить значение внешних причин. Более того, они не устраивают его даже в пораженном статусе, ибо все-таки остаются наличными сущностями, самостоятельными векторами пусть и незначительных сил. Это затемняет учение о форме, вносит в него ненужную сложность. Кроме того, если форма и материя, материальный предмет, соотносятся аналогическим образом, то какой статус приписать содеятельной и целевой причинам: соименный, одноименный? И как эти причины соотносить приуготовительными и последующими изменениями вещи? На эти вопросы Экхарт не дает ответа. Поэтому, отнеся реформирование учения о причинах к одному из его незавершенных проектов (а таких проектов немало в пределах его платонизирующего богословия), обратим внимание лишь на интенцию, основное намерение, запечатленное в этом проекте.

С учением о форме, если быть точней, учением о приуготовительных изменениях тесно связана экхартовская «философия имени». Выстраивая имя славческую философию, рейнский Мастер исходил из следующего допущения. Всякое действие, направленное на достижение какой-либо цели и на получение так или иначе оформленной вещи, заранее, уже в своем протекании определено и реально окачествовано самой этой целью и самой этой вещью. Заклучая в себе нечто от своего деятеля – интенсивность, материал, инструментарий, – действие, однако, организуется в своем существе не им, но информацией об итоговом результате и представляет собой совокупность приуготовительных изменений, предшествующих мгновенному возникновению формы, самой этой формой в ее вызревании и временном становлении.

Именно на этих посылах основывается Экхарт, размышляя в латинской проповеди XLVII/2 о природе молитвенного слова. Будучи, на первый взгляд, всего лишь последовательностью физических звуков, артикулируемых человеком, такое слово обращено в качестве своей цели к Богу, а потому определено и окачествовано Им и, стало быть, не исчерпывается звуковой оболочкой, но содержит в себе нечто от Бога [16].

Обратимся к рассуждению об аналогии из экхартовских «Проповедей и лекций по Екклесиасту». Аналогические отношения рассматриваются в нем не как одноразовое и единовременное воздействие, а как непрерывный процесс дарования и алкания пищи: «[Сотворенное сущее] всегда вкушает пищу, ибо изведено и сотворено, и однако же всегда голодает, ибо никогда не существует из себя, но от другого». Мотив непрестанного алкания, как и нищенства [17], – один из наиболее частых в произведениях Майстера Экхарта.

Другим и, может быть, еще более частым сравнением, посредством которого толкуется взаимосвязь *analogon* и *analogatum*, горнего первообраза и тварного оттиска, является уподобление эйдоса-формы струящемуся свету солнца. Оно восходит к Ин. 1, 5-9: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его...», этому общему источнику средневековой иллюминативной теологии (частично процитированному и в лекции II толкования на Екклесиастик), и в исчерпывающей полноте представлено в 41-й проповеди рейнского мистика [18].

Уподобляя форму солнечному свету, Экхарт привносит в понятие аналогии динамическое начало. Форма сообщается не одномоментно, раз и навсегда, с тем, чтобы впоследствии пребывать, наподобие каркаса вещей, устойчивой и неизменной, но непрестанно в непрестанном же становлении оформляемого.

Вещь постоянно бежит от небытия; ее бытие есть ее непрестанное возникновение и высвобождение из объятий ничто: «Творения не имеют бытия, ведь их бытие парит в присутствии Божиим» [19]. Справедливости ради надо заметить, что Экхарт позаимствовал приведенное сравнение у Фомы Аквинского [20].

Экхарт отказывается от фомистского вещественного, хотя и не соименного, толкования света в пользу его знакового понимания. Свет – не субстанция, сколь бы тонка она ни была, а информация, то есть невещественные принципы организации вещества, в частности воздуха. Свет – это форма в постоянном течении, а воздух – материя в постоянном ее оформлении и становлении.

Солнечный диск символизирует, по Экхарту, Бога в Себе как Единое, а солнечный свет – Его проявления вовне в модусе Истинного и Благого, нетварную благодать, которая представляет собой совокупность форм и идей. Логично вытекая из экхартовско-дионисийского мировосприятия, учение о нетварной благодати все же весьма экстравагантно звучит из уст богослова-католика [21].

Сказанным не исчерпывается вся последовательность движения формы. Импутированная в вещь и встреченная ее приуготовительными изменениями: нагреванием, слабым освещением, перемещением и т. п. – она проявляет себя во вне в виде последующих изменений и способов поведения вещи. «Пребывая в самой вещи, субстанциальная и сущностная форма, – пишет Экхарт в гл. 2 «Книги иносказательных толкований на Бытие», – всегда и непрестанно поучает, напоминает и подвигает, склоняет, советует, внушает и указывает на то, что следует совершить, а что оставить: «Явлен нам свет лица Твоего, Господи!» Точно так же обстоит дело с частными формами и сущностями вещей, каковые естественным образом предопределяют и требуют или вызывают природные свойства вещей и их действия. Итак, сообщать вещам бытие и формы значит предписывать и возлагать на них обязанность действовать так-то и запрещать им действовать по-другому» [22].

К действию-обнаружению импутированной формы во вне немецкий мистик возвращается в гл. 8 «Толкования на Евангелие от Иоанна». Здесь он

предлагает вниманию читателя четыре основных утверждения на эту тему [23]. Следуя своему излюбленному методу, Экхарт не доказывает, а подкрепляет их, прибегая к весьма изощренной подборке цитат из Писания. Первый тезис звучит обобщенно: все действующее действует сообразно себе; вот Бог, Он же есть бытие: «Аз есмь Сущий», действует: «Сущий послал меня» (Исх. 3, 14), чтобы все восприняло бытие: «создал все для бытия» (Прем. 1, 14). Второй тезис: действие служит только той форме, которая является принципом этого действия: «Ему единому служи» (Мф. 4, 10). Третий тезис: находясь в услужении форме, действие всякой вещи располагает внешнюю по отношению к вещи материю для восприятия всего, что присуще ее форме, принципу и отцу этого действия: «Всё, что имеет Отец, есть Мое» (Ин. 16, 15). И, наконец, то действие, которое не служит действующему в соответствии с тем, чем действующее является само по себе, служит помимо формы: «Ты поставил меня противником Себе, так что я стал самому себе в тягость» (Иов. 7, 20).

Проявления импутированной формы в окружающей среде, в виде свойств и способов поведения вещи, теолог называет акциденциями формы. «Сущностная форма, поскольку она сообщает бытие и существование составной вещи и позволяет проследить в ней Божественное или Бога, Он же есть само бытие, источник и корень всякого бытия и спасения, или существования, [сия форма] ничему не противна, ничему не враждебна, ничему не тягостна, ничему не вредна. Акциденции же, скажем, свойства, и именно тем, что они нисходят и отпадают от сущностной формы, не сообщают составной вещи бытия самого по себе, ... но позволяют ощутить силу и природу сущностной формы, от каковой они происходят и каковой подобает сообщать бытие и спасать» [24]. Возникает вопрос о статусе акциденций, то есть о соотношении свойств и проявлений так или иначе организованной вещи и самой этой вещи. По Экхарту, сущность и акциденции относятся друг к другу рассмотренным выше аналогическим способом.

Получая бытие от своего субъекта-носителя, акциденции отличаются от него по существу, ибо принадлежат иному роду, и отождествляются с ним не по существу, ибо воспроизводят собой принципы организации инородного по отношению к себе образца. Стало быть, как форма относится к вещи, так сама вещь относится к ее, созданному ее же свойствами и действиями, объективированному образу, в котором она проявляется и познается. Как форма в оформленной ею материи, так материальная вещь находится в своем объективированном образе, одновременно пребывая вполне вне его, будучи представлена в нем не собою, но своими действиями. Отличая эти действия от действий формы в материи, Экхарт именует их *actiones*. В совокупности они очерчивают тот обращенный к внешнему миру образ вещи, который является по отношению к ее форме как бы вторым производным и иногда называется ее «свойством», «состоянием», «одеянием» и «наружностью» (*habitus*) [25]. Внешний «хабитус» противопоставлен образованной формой сокровенной сущности, или «чтойности» (*quidditas*) [26]., вещи. Тогда как первый является предметом «вечернего познания», научного и человеческого

по преимуществу, вторая требует для себя «познания утреннего», ангельского, интуитивно-мистического.

Таким образом, учение о форме, каковым оно запечатлено в схоластических и мистагогических сочинениях Майстера Экхарта, надлежит обратить внимание на его (позволим так себе выразиться в порядке предварительного суждения) в высшей степени противоречивый характер. Действительно, какой бы узел этого учения мы ни исследовали, непременно откроется содержащаяся в нем апория: непригодные для называния явлений горнего мира слова осознанно используются для называния этих явлений; аналогия предстает как тождество нетождественного; несообщаемая Сущность сообщает Себя; действие формы, в которой Сущность являет Себя, последует форме, потому что предшествует ей; Бог – то ли бытие, то ли разум, – лишен всякого бытия для того, чтобы быть всяческим бытием; Его познание простирается исключительно на бытие, но также на зло, за которым скрыто ничто; само же это ничто, несмотря на отсутствие себя как такового, предстает как активный агент, субъект своих предикатов, и т. д.

Если бы все эти несоответствия были статичны, то им было бы суждено оставаться не более чем тривиальными противоречиями, способными свести на нет ценность всякого богословского учения. Однако они динамичны. Будучи парой тезиса и антитезы, они предполагают некоторый синтез: тождество нетождественного – подобие не по существу сущностно неподобного; сообщение несообщаемого – движение действие, в котором является нечто, остающееся неявленным само по себе. При ближайшем рассмотрении противоречивость опознается как диалектика.

Какое бы понятие ни исследовал немецкий мистик, оно всегда разворачивается в иерархию пар соподчиненных понятий. При этом каждая единая и внутренне противоречивая двоица тезиса и антитезы порождает сложное, не сводимое к ним, но и удерживающее их представление, которое в свою очередь также сочленяется с противоположным ему – с тем, чтобы влиться в синтез на новой ступени. Таким-то образом Экхарт получает понятия, каждое из которых представляет собой сложное равновесие нескольких противоположностей. «Надобно знать, – читаем мы в гл. 20 «Толкования на Исход», – что нет ничего столь неподобного, как Творец и любое творение. А с другой стороны, ничто столь не подобно, как Творец и любое творение. И дальше: ничто не является столь неподобным и вместе с тем подобным чему-либо другому, как неподобны и в то же время подобны Бог и любое творение» [27]. Философским апориям латинских схоластических толкований на ветхозаветные и новозаветные книги соответствуют оксюмороны и противоречия-парадоксы немецких сочинений, мистагогических проповедей и трактатов: «Высшее и главное, что человек может оставить, это когда он Бога оставляет ради Бога» [28].

Что же, собственно говоря, заставило Экхарта сдвинуть философские понятия и нравственные установления со своих, приписанных им схоластической мыслью мест, вывести их из тождества самим себе? Скрытый за научными представлениями и выговаривающийся в них опыт, в частности и, прежде всего, опыт «*unio mystica*». Заметим: повседневный, обыденный,

пусть даже и экстатический опыт, – просто-напросто опыт, а вовсе не трансцендентные сущности, в обязательном порядке, по общему мнению, требующие противоречивых суждений. Замыкать диалектику, опираясь на Прокла, Дионисия или Маймонида, на трансцендентной Сущности не ново. Куда продуктивней замкнуть ее на имманентном и все-таки неопишемом в дискретных понятиях опыте. Тем более, что трансцендентной Сущности, этого предмета апофатического богословия, мы выше почти не касались, что, как видим, не привело к отказу от диалектического метода богословствования.

Спонтанное протекание-разворачивание опыта разрушает ограниченность изолированных и четко очерченных понятий и их речевых символов-слов и не может описываться иначе, как только в диалектических сочленениях. В ходе подобного описания научные концепции, по своей природе статичные и дискретные, по необходимости «наезжают» друг на друга и «ломают друг другу края», то есть подвергаются частичному взаимному отрицанию во имя порождения динамического и более адекватного изображаемому опыту синтеза. Таким образом, сам понятийный строй произведений Майстера Экхарта, а именно диалектика, свидетельствует о скрытом за ним и в нем же открывающемся опыте экстатического единения с Богом.

Обобщая экхартовскую диалектику и возводя ее в основной принцип, Г. Сузо писал в посмертной «Апологии» Майстера Экхарта: «Если две *contraria*, то есть две противоположные вещи, человек не осознает как единое друг с другом, то с ним, без сомнения, невозможно... рассуждать о подобных вещах». – «Стань безумен, если желаешь приблизиться к этому...» [29].

Подводя итог, необходимо заметить, что сама теория форм является не более чем преддверием мистики Майстера Экхарта. Вообще, в экхартовском богословии условно можно выделить несколько уровней. Первый и наиболее внешний – уровень общих мест: позаимствованных у Папия Грамматика и Исидора Севильского латинских этимологий, представлений из области космологии, физиологии, механики, оптики, агрономии и пр., некритически усвоенных Экхартом из современного «научного» знания и представленных в основном в его схоластических сочинениях.

Следующий уровень – рассмотренное нами учение о форме, о присутствии Божиим в мире сотворенных Им неодушевленных физических сущностей. Связуя философское творчество рейнского Мастера с позднеантичным неоплатонизмом, это учение имеет много закономерных и существенных сходств с теорией энергий, выдвинутой и защищаемой идеологом византийского исихазма Григорием Паламой.

Третий уровень – это уровень экхартовского пантеизма и смешения аналогической символизации с символизацией соименной. Здесь изучается взаимодействие Бога и человека. Теория формы, не вызвавшая, судя по протоколам Кельнского и Авиньонского процессов, серьезных возражений со стороны ортодоксальной Церкви, систематически подменяется здесь теорией порождения: мудреца от премудрости, правдолюбца от истины, праведника от праведности, блаженного от благостыни и святого от святости. Обычно

эманационный пантеизм Майстера Экхарта изучается на фоне ереси в швабском местечке Риз (ок.1270 г.), тщательно документированной в записках Альберта Великого [30].

Наконец, последний уровень можно было бы назвать уровнем антропоцентрического заострения экхартовской мистики, сменившего собой обычную теоцентрическую организацию средневекового христианства. Человек рассматривается на этом уровне как полноправный участник тринитарного процесса («Отец порождает меня как Своего Сына и как Того же Самого Сына» [31]), а Бог – как зависимый от его воли субъект действия («Без праведного человека Бог не знал бы что делать» [32]). Логика экхартовской мысли разворачивается следующим образом: человек порожден Богом и, следовательно, единосущен Ему => Бог зависим от человека => Бог есть функция человеческого сознания и способ отношения человека к себе...

Что это, если не атеизм, точнее сказать, экстатический атеизм Майстера Экхарта, подспудно и вполне закономерно – скорее структурно, чем эмоционально – подготовленный в недрах его антропоцентрической мистики? В связи с этим настойчивые призывы рейнского Мастера «оставить Бога», звучат как нечто большее, нежели рабочие парадоксальные установки отрицательного богословия.

Мы не ставим пока своей целью всестороннее и системное сопоставление богословских учений Майстера Экхарта и Григория Паламы. Наша задача много скромней. Приводя ряд отдельных высказываний рейнского и афонского мистиков (о Божием присутствии в мире, благодати, символе, Едином, экстазе, возможности и способах познания трансцендентного), мы хотели бы лишь обратить внимание на действительное и достаточно явное сходство сформулированных в них мыслей. Впрочем, такое сходство обретается не на внешнем уровне определений и терминов, выработанных в рамках той или иной богословской школы, но на глубинном уровне мистических интуиции и опыта.

Поскольку между византийским исихазмом и немецкой мистикой не существовало никаких внешних связей, с особой остротой встает вопрос об их общих истоках. Экхарт был, как известно, чрезвычайно сильно ориентирован на богословие восточной Церкви. Состоя в 1302-1303 и 1311-1313 гг. штатным лектором при Парижском университете, он имел в своем распоряжении изготовленный в его скриптории в сер. 1250 гг. «*Corpus Dionysiacum*», куда входили не только тексты, но также комментарии и парафразы на них. Экхарту были, несомненно, известны и старейшие толкования на Дионисия, в частности, составленные Иоанном Скифопольским и Максимом Исповедником. К наиболее цитируемым Экхартом авторам принадлежали Иоанн Дамаскин и Иоанн Златоуст. Экхарт знал «Шестоднев» Василия Великого. Важную роль в становлении экхартовской теологии сыграли сочинения Оригена и платоновский «Тимей» в переводе Халкидия (1 пол. IV в.).

Экхарт и Палама основывались на учении Дионисия Ареопагита о Божественных «выступлениях». Первый выдвинул теорию «внутренней

атрибутивной аналогии» [33], второй – теорию «энергий». Перед тем и другим стояла задача таким образом интерпретировать Дионисия, развивая уже заложенные в его трактатах, но методологически недостаточно проработанные идеи, чтобы стал очевиден не сплошной, а прерывистый характер упомянутых «выступлений» в область тварного мира.

В этом контексте возникли первые в европейской науке теории информации. Осмысляя действия самой по себе незатронутой Сущности в иноприродной по отношению к ней тварной среде, богословы *de facto* пришли к постановке более общего вопроса о тонких, непрямолнейных влияниях, оказываемых вещью на познающего ее наблюдателя при том, что материал, из которого изготовлена данная вещь и с помощью которого она, казалось бы, только и может влиять, скажем, посредством прямого контакта, остается не задействован ни в малейшей мере.

Такой перенос из области экстатической мистики в область практической гносеологии Экхарт, на наш взгляд, осуществлял вполне осознанно. Предлагая свои в целом похожие друг на друга учения о Божественных «выступлениях», богословы исходили из разных и в некотором смысле противоположны хкультурно-исторических ситуаций.

Если Палама учением о нетварной благодати так или иначе откликнулся на дуализм мессалиан-богомиллов (в нашей терминологии «одноименная символизация»), то Экхарт противопоставил учение о нетварной же благодати пантеизму «братьев и сестер свободного духа», радикальных бегардов и бегинок («соименная символизация»). Однако оба с разных сторон пришли к одному результату, ибо ответ дуализму и пантеизму может быть только один – учение о форме, неважно скрывается ли интуиция формы под именем энергии или аналогии. При этом набор смыслов, в которых у Экхарта и Паламы раскрывалась реальность благодати, был примерно тождествен: мудрость, святость, праведность, истина, благостыня (Экхарт), премудрость, праведность, святость, свобода (Палама). Как мы видели выше, Экхарт так выстроил свое учение о Боге (Бытии *sub ratione* Единого и Бытии *sub ratione* Истинного и Благого), что вместе с Паламой мог утверждать Его одновременную познаваемость и непознаваемость, причастность и непричастность дольнему миру. Отсюда их похожие, основанные на Дионисии суждения о «переливающейся Причине» (Палама), «кипении и выплескивании Божества» (Экхарт). Впрочем, что у Паламы именовалось «нисходящим Божеством» (θεόςτης ὑφεμένης), то у Экхарта называлось «Богом» (*got, deus*). Для Экхарта: «Бог действует, Божество не действует, – у Него нет необходимости действовать и в Нем нет никакого действия, Оно всегда отвергало всякое действие. Бог и Божество различаются действием и бездействием» [34]. Для Паламы же «... наименование «Божество» больше подходит Божественному действию, чем Божественной сущности» [35].

Однако Богословие Майстера Экхарта в общем осталось незатронутым символикой Преображения. «Облако светлое», «одежды блистающие» и «слава», описанные в Мф. 17,1-13, Марк 9,2-13 и Лук. 9,28-36, не стали для него, как для исихастов Афона, зримым воплощением Божественных «выступлений». Там же, где немецкий мистик останавливается на эпизоде

Преображения, как, например, в проп. 58, его внимание привлекают сугубо второстепенные моменты, из которых можно извлечь какое-то назидание, в частности, слова Петра: «Господи, хорошо нам здесь быть». «Бесконечно большое стремление, – заключает их Экхарт, – нам подобает иметь к единению с нашим Богом и Господом» [36].

Центральное место в богословии Экхарта и его школы отведено восхищению ап. Павла «до третьего неба» (2 Кор. 12, 1-5). В мистике рейнских мастеров оно играло ту же роль, какую играло Преображение в мистике византийского исихазма.

Если придерживаться трехчастного членения эволюционной истории исихазма, то следует признать, что экхартовское учение об аналогиях соответствует ее второму этапу «философско-богословского выражения и обоснования» [37]. Учение Экхарта не имело сколько-нибудь ощутимых политических последствий и, по всей вероятности, не представляло собой теоретического обобщения какой-либо психосоматической практики, сопоставимой с деланием «умной молитвы» в монастырях и скитах Афона. Тем не менее, Экхарт неоднократно подчеркивал преимущества сидячей молитвенной позы.

Весьма многочисленны рассуждения немецкого мистика и по поводу опрощения, внутреннего единения, отсечения помыслов и хранения ума [38]. Его внимание привлекали также важнейшая роль сердца в физической и духовной жизни человека и его центральное положение в теле: «Сердце находится в середине и оно хочет быть со всех сторон охраняемым». Однако, будучи тесно связано с деятельностью души, сердце, по Экхарту, не является ее вместительницей и местом ее пребывания, хотя и ощущает в качестве наиболее тонкого органа ее воздействия первым [39], ведь, согласно учению Экхарта, не душа находится в теле, а тело пребывает в душе, поскольку элемент более совершенный всегда объемлет собой элемент менее совершенный [40]. Однако, указанные мотивы: молитвенной позы сидя, отсечения помыслов и хранения сердца – никак не связаны друг с другом в богословии и мистагогии рейнского мистика и не интегрированы в цельное аскетическое учение.

В то же время они недвусмысленно свидетельствуют о его «восточных симпатиях». Действительно, в культуре восточного христианства Экхарта интересовала не только линия Дионисия и его греческих толкователей, но и линия практической аскезы. Майстер Экхарт во многом опирался на ту древнюю аскетическую традицию, к которой тоже, хотя в расширенном значении, приложимо название «исихазм» (термин «ἡσυχία» возник в IV в.) и которую на рубеже XIII-XIV вв. творчески развили Никифор Уединенник, Симеон, Григорий Синаит и Каллист Ангеликуд.

Не будучи, в отличие от учения об энергиях, теоретическим обоснованием той или иной психосоматической молитвенной практики, учение об аналогиях все же обобщало экхартовский опыт обращения со словами молитвы. Логически следуя из положений теории формы, размышления мистика о природе слова, обращенного к Богу, как и выговаривающийся в этих размышлениях опыт молитвенного богообщения,

были в то же время исходным стимулом, отправным моментом в создании самой этой теории. Впрочем, Экхарт не знал «молитвы Иисусовой»; он вообще глубоко сомневался в целесообразности и возможности непрерывного молитвенного делания. По этому вопросу его мнение весьма напоминало мнение противника Паламы, Варлаама Калабрийского.

Являясь по существу эклектиком, Экхарт иногда противоречит себе и учит, как и подобает католику, о «тварности» благодати: «*gnade ist ein creature*» [42]. Поэтому, чтобы остаться верным своей теории Божественной эманации, ему приходится разводить «благодать» и «свет» (*lieht*) Божий: «Благодать – это свет, распространяющийся надо всем и превышающий все, что Бог когда-либо сотворил или собирается сотворить. И все-таки свет благодати, как бы велик он ни был, мал по сравнению со светом Божественным» [43].

Литература

1. Майстер Экхарт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 14, п. 554. // *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke: in 10 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1936-1997. – S. 483, 4-8* (далее DW и LW).
2. Там же. – Гл.8, п. 464: «*[Aedo] servus est generationis formae in materia*» (LW III, S. 397, 4-5).
3. Там же. – Гл. I, п. 143-149 (LW III, S. 120,7-124,4).
4. Соответственно противопоставляются: «*moveri et motum esse*», «*fieri et factum esse*», «*informe et imperfectum*» и «*forma et perfectum*». Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 1, п. 143 (LW III, S. 120,7-11).
5. Майстер Экхарт. Оботрешенности. М., СПб.: Университетская книга, 2001, С. 184.
6. Майстер Экхарт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 3, п. 325: в процессе становления «*materia ... indiget dispositionibus quibusdam mediantibus*», в процессе же бытия: «*inter esse et substantiam materiae nullum cadat medium nec dispositi*» (LW III, S. 273,5-274,3).
7. Там же. Гл. 1, п. 144. (LW III, S. 120,12-121,2).
8. Согласно Экхарту, форма раньше предварительных изменений по двум причинам: а) поскольку она – в постижении и намерении действующего (*in apprehensione et intentione operantis*), б) поскольку она есть цель, конец и покой исполнения и изменения (*ipsa est finis, terminus, quies executionis et alterationis*). См. Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 1, п. 148 (LW III, S. 123, 3-10).
9. Там же. П. 146 (LW III, S. 122,1-4).
10. Там же. П. 246. (LW III, S. 205,6-9).
11. Там же. Гл. 8, п. 170. (LW II, S. 505, 10-11). Там же. П. 190. (LWU, S. 525,5-7).
12. Майстер Экхарт. Толкование на Бытие. Гл. 1, п. 4. (LW I, S. 187,15-188,1).
13. Майстер Экхарт. Толкование на книгу Премудрости. Гл. 1, п. 26. (LW II, S. 346,7-8).
14. Там же. П. 21. (LW II, S. 342,9-12).
15. Там же. П. 19. (LW II, S. 340,1-3).
16. Там же. Гл. 16, п. 268. (LW II, S. 598,4 – 5).
17. Майстер Экхарт. Лат. проповедь XLVII/2. П. 489. (LW IV, S. 404, 7-9).
18. Майстер Экхарт. Книга иносказательных толкований на Бытие. Гл. 1, п.25 (LWI, S. 495, 1-496,4).
19. Майстер Экхарт. Проповедь 41 (DW II, S. 294, 5-14).
20. Майстер Экхарт. Проповедь 4. (DW I, S. 70,2-3). Это высказывание обратило на себя внимание кельнских инквизиторов и вошло в оба списка предьявленных Экхарту подозрительных цитат из его сочинений. Об отрешенности. С. 242, 292,400, 415.
21. Сумма богословия I, вопр. 104, ст. 1; Обистине, вопр. 21, ст.4, отв. на п.2.
22. Здесь было бы уместно вспомнить статью И.Ф.Мейендорфа «Флорентийский собор: причины исторической неудачи» (Византийский временник. 1991. Т. 52. С. 84 – 101). «Он [Мейендорф] считал, что... шансы на успех появились бы, будь на соборе представлена католическая церковь Германии, где еще были живы традиции Мейстера Экхарта и его учеников. Эти немецкие доминиканцы и родственные им течения в католицизме действительно ориентировались на восточных отцов и отчасти на восточную аскетическую практику. Насколько они... были готовы принять православное богословие и отказаться от латинских заблуждений – сказать трудно, хотя, вероятно, вопрос о нетварной благодати камнем преткновения бы не стал» (Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 391).

23. Майстер Экхарт. Книга иносказательных толкований на Бытие. Гл. 2, п.88. (LW I, S. 550,11551,5). Ср.: Пс. 4, 7.
24. Майстер Экхарт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл.8, п. 463-468 (LW III.S. 396,5 – 400,11).
25. Там же. Гл. 12, п. 534. (LW III, S. 465,10-466,6).
26. Согласно Экхарту, хабитус является совокупностью последующих изменений и противопоставляется предшествующим изменениям, см.: Толкование на книгу Премудрости. Гл. 12, п. 236 (LW II, S. 569,12-570,3).
27. Майстер Экхарт. Книга иносказательных толкований на Бытие. Гл. 1, п.62 (LW I, S. 528, 12-529,7).
28. Майстер Экхарт. Толкование на Исход. Гл.20, п. 112. (LW II, S. 110,3-6).
29. Это высказывание инкриминировалось Экхарту в ходе Кёльнского процесса, см.: Об отрешенности. С. 241, 399-400.
30. Сузо. Г. Книжица Истины. Книга любви. СПб.: Алетея, 2003, С. 32, 93-96; 34, 106-108; Оботрешенности. С. 331.
31. Grundmann H. Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Neue Beitrage zur Geschichte der religiosen Bewegungen im Mittelalter. Hildesheim, 1961. S. 402-438. Idem. Deutsche Mystik, Beginentum und Ketzerei des «Freien Geistes»// Ibidem. S. 524-538. Публикации еретических тезисов: Preger W. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter: in 3 Bd. Bd. 1. Leipzig, 1874. S. 461-471; LeffG. Heresy in the Later Middle Ages: in 2 Vol. V. 1. Manchester; New York, 1967. P. 308-315. Что касается экхартовского пантеизма, то в наиболее полном виде он представлен на примере порождения блаженного от благостыни в гл. 1 «Книжицы Божественного утешения» (DW V, S. 9,4-15,5; Об отрешенности. С. 170-174) и праведника от праведности в гл. 1 «Толкования на Евангелие отИоанна», п. 14-22 (LW III, S. 13,4-19,2).
32. Тезис 22 из буллы папы Иоанна XXII «In agro Dominico» от 27.III. 1329; Archiv fur Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters / Hrsg. von P.H.Denifle und Fr.Ehrle S.I. Bd. 2. Berlin, 1886. S. 638. Об отрешенности. С. 316.
33. Тезис 13 из буллы «In agro Dominico». Ibidem; Об отрешенности. С. 315.
34. Термин «аналогия» был заимствован западной схоластикой из сочинений Дионисия Ареопагита; см.: Lossky V. La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Areopagite // Archives d'Histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age / Dirigees par Et.Gilson et G.Thery O.P. Vol. 5 (Annee 1930). Paris, 1931. P. 279 309.
35. Проповедь L W. S. 181.
36. Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Συγγράμματα I Εκδίδουv Π.Κ.Χρήστου. Τόμος Α΄, θεσσαλονίκη, 1988. P. 306. Помимо указанного издания использованы следующие издания произведений Григория Паламы: 1. Gregoire Palamas. Defense des saints hesychastes/ Ed. par Jean Meyendorf T. Vol. 1-2. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959. 2. Saint Gregory Palomas. The One Hundred and Fifty Chapters / Ed. by Robert E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.
37. DW II, S. 615
38. Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // Прохоров Г.М. Русь иВизантия в эпохуКуликовской битвы. Статьи. – СПб., 2000. – С. 50.
39. «То сердце чисто, которое отделено и отрешено от всех тварей», потому что все творения суть ничто (проп. 5 а; DW I, S. 80); в повседневной жизни нужно быть не «в вещах», но «при вещах» и «подле вещей» (проп. 86; DW III, S. 485—487). «Все голоса и все звуки должны уйти прочь и должна воцариться полная тишина, молчание в тишине» (проп. 19; DW I, S. 312), причем важно и «хранение глаз» (проп. 33; DW II, S. 138); нужно, чтобы «Бог стал человеком, а человек – богом» (проп. 86; DW III, 492).
40. проп. 71, DW III, 218.
41. «... Бытие души сосредоточено по преимуществу в сердце, хотя она полностью пребывает и во всех прочих членах, – в той же полноте в наименьшем, как и в наибольшем; – и все же ее существо и источник ее действий покоится по преимуществу в сердце» (проп. 82; DW III, S. 422).
42. Проповедь 24; DW I, S. 419; также; Проповедь 82; DW III, S. 429.
43. Проповедь 70; DW III, S. 196.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Э.В. Ильенков

К ЛЕКЦИИ-ДИСКУССИИ «ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ И СМЫСЛА ЖИЗНИ В МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ Э.В. ИЛЬЕНКОВА»

Космология духа¹

Не совершая преступления против аксиом диалектического материализма, можно сказать, что материя постоянно обладает мышлением, постоянно мыслит самое себя.

Это, конечно, не значит, что она в каждой своей частице в каждое мгновение обладает способностью мыслить и актуально мыслит. Это верно по отношению к ней в целом, как к бесконечной во времени и в пространстве субстанции.

Она с необходимостью, заложенной в ее природе, постоянно рождает мыслящие существа, постоянно воспроизводит то там, то здесь орган мышления – мыслящий мозг. И – в силу бесконечности пространства – этот орган, таким образом, существует актуально в каждый конечный момент времени где-то в лоне бесконечного пространства. Или, наоборот, в каждом конечном пункте пространства – на этот раз уже в силу бесконечности времени – мышление тоже осуществляется рано или поздно (если эти слова вообще применимы к бесконечному времени) – и каждая частица материи в силу этого когда-нибудь в лоне бесконечного времени входит в состав мыслящего мозга, т.е. мыслит.

Поэтому и можно сказать, что в каждое актуально-данное мгновение времени мышление свойственно материи, – если в одной точке бесконечного пространства материя губит орган мышления, мыслящий мозг, то с той же железной необходимостью она воспроизводит его в то же время в какой-то другой точке.

Орган, посредством которого материя мыслит самое себя, таким образом, не исчезает ни в один из моментов бесконечного времени, – и материя, таким образом, постоянно обладает мышлением как одним из своих атрибутов. Утратить она его не может ни на одно мгновение. Более того, приходится допустить, что актуально мыслящий мозг всегда существует в лоне бесконечности одновременно во всех фазах своего развития: в одних точках – в стадии возникновения, в других – в фазе заката, в третьих – на ступени высшего расцвета своего развития и могущества.

«...Материя в своем вечном круговороте движется согласно законам, которые на определенной ступени – то тут, то там – с необходимостью порождают в органических существах мыслящий дух»². В этом смысле

¹ Попытка установить в общих чертах объективную роль мыслящей материи в системе мирового взаимодействия (Философско-поэтическая фантазмагория, опирающаяся на принципы диалектического материализма).

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 510.

диалектический материализм в рациональной форме восстанавливает простое и глубокое положение Бруно – Спинозы: в материи в целом развитие в каждый конечный момент времени актуально завершено, в ней одновременно актуально осуществлены все ступени и формы ее необходимого развития. Взятая в целом, материя не развивается – она не может утратить ни на один миг ни одного из своих атрибутов, какие может обрести и ни одного нового атрибута.

Это, естественно, не только не отрицает, но, наоборот, предполагает, что в каждой конечной сфере ее существования – как бы велика она ни была – постоянно происходит действительное диалектическое развитие. Но то, что верно по отношению к каждой «конечной» части материи, то неверно по отношению к материи в целом, к материи, понимаемой как субстанция.

Как субстанция, материя не может быть представлена как простая сумма своих «конечных» частей, и все теоретические положения, верные по отношению к каждой из ее конечных частей, становятся неверными по отношению к материи в целом, в ее вечном, замкнутом на себя круговороте.

По отношению к каждой отдельной конечной сфере ее существования верно то, что мышление возникает на основе и после других, более простых форм существования материи, и существует не всегда, в то время как другие формы материи существуют всегда, составляя собой необходимую предпосылку и условие рождения мышления.

Но по отношению к материи в целом, к материи, понимаемой как всеобщая субстанция, это положение уже неверно. Здесь будет верным другое положение: не только мышление не может существовать без материи (это признает всякий материалист, метафизик-материалист типа Гольбаха в том числе), но и материя не может существовать без мышления, – и это положение может разделять только материалист-диалектик, материалист типа Спинозы.

Как нет мышления без материи, понимаемой как субстанция, так нет и материи без мышления, понимаемого как ее атрибут.

Представить себе материю в целом – как всеобщую субстанцию, – лишенную мышления как одного из ее атрибутов, – значит представить ее себе неверно, более бедной, чем она на самом деле есть. Это значило бы в самом теоретическом определении материи как субстанции (поскольку это – не только чисто гносеологическая категория) произвольно опустить одно из его всеобщих и необходимых атрибутивных определений. Это значило бы дать неверное определение материи как субстанции, значило бы свести ее к чисто гносеологической категории.

Ленин, как известно, считал совершенно необходимым «углубить понятие материи до понятия субстанции», ибо только в этом случае она утратит чисто гносеологический смысл.

И как ни неожиданно звучит положение: «Как нет мышления без материи, так нет и материи без мышления», именно в этом заключается единственное принципиальное отличие материализма диалектического,

материализма Спинозы – Энгельса – Ленина, от материализма механистического, материализма типа Галилея, Ньютона, Гоббса, Гольбаха. Последнему это положение не по зубам.

Последний понимает мышление только как продукт материи, как одно из свойств материи, – и именно поэтому как свойство более или менее случайное: «...для него тот факт, что материя развивает из себя мыслящий мозг человека, есть чистая случайность, хотя и необходимо обусловленная шаг за шагом там, где это происходит»³. Согласно этой точке зрения, мышление и вообще может не произойти, – ибо это лишь более или менее случайное исключение, продукт счастливого стечения обстоятельств, – без всякого ущерба для материи в целом.

«В действительности же материя приходит к развитию мыслящих существ в силу самой своей природы, – возражает этой позиции Энгельс – а потому это с необходимостью и происходит по всех тех случаях, когда имеются налицо соответствующие условия»⁴. И эти «соответствующие условия» суть опять-таки не чистая случайность – они сами с той же железной необходимостью создаются тем же самым всеобщим движением, и, следовательно, материя в целом с необходимостью актуально обладает мышлением постоянно и не может утратить его ни на одно мгновение своего существования в бесконечном времени и в бесконечном пространстве.

Следовательно, если философия как наука рассматривает лишь всеобщие (бесконечные) формы существования и развития материи и если ее научные положения касаются только этих форм то диалектико-материалистическая философия должна содержать в себе не положение: «Нет мышления без материи, но есть материя без мышления», – а другое положение, заключающее в себе понимание бесконечной диалектики их отношения: «Как нет мышления без материи, так нет и материи без мышления». Это положение гораздо больше соответствует как вообще углу зрения философии на вопрос, так и диалектическому (а не только материалистическому) решению этого вопроса.

Следующий пункт диалектико-материалистического понимания проблемы, мало освещенный до сих пор, но ко многому обязывающий, касается понимания мышления, мыслящей материи, как абсолютно высшей формы движения и развития.

Мышление бесспорно, есть высший продукт всеобщего развития, есть высшая ступень организации взаимодействия, предел усложнения этой организации.

Формы более высокоорганизованной, чем мыслящий мозг, не только не знает наука но и философия принципиально не может допустить даже в качестве возможного, ибо это допущение делает невозможной самую философию.

В этом случае рушится тезис о принципиальной познаваемости

³ Там же, с. 523-524.

⁴ Там же, с. 524.

окружающего мира и делается невозможной иная система философии, кроме скептицизма или агностицизма позитивистского толка. Если материя вообще способна породить какую-то форму движения, более высокую, нежели мыслящий мозг, – форму, которая находилась бы в том же принципиальном отношении к мыслящему мозгу, в каком биологическое например, движение находится к химизму, то такое допущение было бы совершенно равнозначным признанию такой сферы действительности, которая принципиально непознаваема для мышления.

В самом деле, эта гипотетическая (еще более высокоорганизованная, чем мыслящий мозг) форма развития не могла бы быть отнесена к сфере материальных явлений: она предполагала бы, в качестве своего исторически необходимого и исторически пройденного, преодоленного развитием условия не только природу до, вне и независимо от мышления существующую, но и самое мышление. Это была бы некоторая форма развития которая была бы возможна только после мышления и на его основе. Иными словами, мышление сохранялось бы в ней в качестве «снятого», преодоленного, побочного и несущественного момента – на манер того, как в живом организме превращено в побочную форму его бытия химическое или механическое движение.

Закономерности этой гипотетически-предположенной формы развития не могли бы быть ни сведены к законам мышления, ни выведены (т.е. поняты) из них исходя. Иначе, эта форма развития оказалась бы принципиально непознаваемой для мышления, но – в качестве более высокоорганизованной – господствовала бы над мышлением как некоторая таинственная область действительности, законы которой принципиально непостижимы.

Мы, таким образом, возвратились бы к усовершенствованной концепции Иммануила Канта: мир явлений – как окружающих нас, так и явлений самого мышления – превратился бы в формы внешнего проявления некоторой высшей по отношению к их законам «сущности» – сущности, которая принципиально, как вещь-в-себе, непостижима.

Другими словами, мы этим допущением сделали бы принципиально возможной любую мистику и чертовщину... Мы допустили бы, что сверх природы и сверх мышления существует еще нечто и это «нечто», в силу своей сверхъестественной сложности, принципиально было бы непознаваемо, непостижимо для мышления.

И безразлично название, которым мы обозначили бы эту более высокую, чем мыслящий мозг, форму развития, форму усложнения организации движения, – суть ее осталась бы абсолютно той же самой, что и суть понятия Бога, Провидения, Мирового Разума ит.п.

И эта точка зрения, неизбежно вытекающая из допущения возможности более высокой, чем мыслящий мозг, организации движения в мировом процессе, была бы столь же идеалистической, сколь абсолютный идеализм гегелевской системы, но отличалась бы от последней тем, что необходимо полагала бы эту высшую реальность непостижимой для мышления. Иными словами, точка зрения эта ближе всех была бы к

кантовской.

У Гегеля если сверхчеловеческий Разум и допускается, то мышлению все же приписывается способность развиться до такой высоты, где оно, не переставая быть мышлением, все же становится равным по своему могуществу этому мировому Разуму. В логике – по Гегелю – законы мышления все же совпадают с законами абсолюта, становятся соответствующими ему. Но это значит, что мышление – хотя и окольным путем – все же возводится в ранг абсолютно высшей реальности. В итоге «Феноменологии духа» мышление человека становится тождественным абсолюту, постигает законы, которым подчиняется сам абсолютный разум, а тем самым и превращается в воплощение самой высшей реальности, становится само формой движения, выше и сложнее которой нети не может быть уже ничего.

И это понимание составило шаг вперед по сравнению с концепцией Канта. И ясно, что допущение более высокоорганизованной, чем мышление, формы развития мироздания (как бы ее ни толковать – материалистически или идеалистически) совершенно равносильно принятию тезиса о принципиальной непознаваемости мира, высших законов, которым он подчиняется в своем существовании.

Диалектический материализм – поскольку он не есть система позитивистски толкуемых научных данных, а система философии как особой науки, – вынужден принять (как и любая философская система, за исключением агностических или скептических), что мыслящий мозг есть абсолютно высшая форма организации материи, а мышление, как способность мозга, – столь же абсолютно высший предел, которого мировая материя может достигнуть вообще в своем поступательном развитии.

Итак, мышление есть абсолютно высший продукт развития мироздания. В нем, в рождении мыслящего мозга, мировая материя достигает такой ступени, на которой исчерпываются все возможности дальнейшего развития «вверх» – по пути усложнения организации форм движения.

Далее путь может идти только «вниз», по пути разложения этой организации, – в чисто биологически-физиологическую в случае умственной деградации или еще дальше – в простой химизм в случае физиологической смерти мозга.

Путь далее «вверх» исключен. Мыслящая материя мозга, формой движения которой является мышление, есть абсолютно высший и непреходимый предел поступательного развития.

Это – совершенно необходимый вывод всякой научной философии, за исключением, как мы уже показывали, агностической или скептической, – вывод, принудительную необходимость которого признавала всякая система научной философии – Спиноза или Фихте, Гегель или Энгельс.

Различия между материализмом и идеализмом идут по иной линии – по линии истолкования самого мышления и его взаимоотношений с материальным миром. Но в признании мышления как абсолютно высшей формы развития мироздания одинаково сходятся все системы философии.

Ибо это признание – необходимое условие существования и развития самой философии. Если не так – то философия вообще не могла бы сделать ни одного ответственного и категорического вывода, не могла бы вообще быть наукой.

Итак, мыслящий мозг с его способностью мыслить есть абсолютный предел развития как поступательного развития. Но поступательный характер развития не есть единственная форма развития. В противном случае оно вело бы в дурную бесконечность. Но истинная бесконечность имеет, как известно, форму круга, круговорота.

Высший продукт развития возвращается путем разложения в свои низшие формы, опять включаясь таким путем в вечный круговорот мировой материи.

И этот грандиозный круговорот, не имеющий ни начала, ни конца, круговорот, в котором мировая материя не утрачивает ни одного из имеющихся атрибутов, не приобретает ни одного нового, заключает в себя, как кольцо, все возможные «конечные» циклы развития.

Круговой характер бесконечности единственно соответствует диалектическому взгляду. Альтернативой этому пониманию может быть только представление, включающее в себя идею «начала» и «конца» мирового развития, «первотолчок», «равное самому себе состояние» и тому подобные вещи.

Итак, мышление – в качестве атрибута (и притом в качестве абсолютно высшего продукта всеобщего развития) – включено в этот вечный, все время возобновляющий свои циклы, круговорот мировой материи. Оно выступает как одно из звеньев круга развития, как звено, через которое весь круговорот в целом проходит почему-то с железной необходимостью.

Иными словами, мыслящий мозг предстает с этой точки зрения как одно из необходимых звеньев, замыкающих всеобщий круговорот мировой материи. В смысле «поступательного» развития это абсолютно высшая точка круга, за нею следует возвращение материи в более элементарные и ранее пройденные формы – в биологию, в химизм, в огненно-жидкую или раскаленно-туманную массу небесных тел, в холодную и недифференцированную разреженную пыль туманностей, в газовый туман между галактических пространств, в чисто механическое перемещение элементарных частиц и т.д. ит.п.

Отметим здесь же одно важное следствие, которое неизбежно вытекает из признания абсолютно высшей формы развития. Признав – как теоретически необходимое положение – невозможность более высокой, чем мышление, чем мыслящий мозг, формы, мы неизбежно должны, вынуждены принять и «нижний» предел – предел, ниже которого оказывается невозможным существование материи.

До открытия его нам, очевидно, еще очень далеко. Но теоретически допустить его приходится. Допустив, что материальной организации, более высокой и сложной, чем мыслящий мозг, быть не может по самой природе вещей, мы тем самым признали и противоположный предел – предел

простоты организации материи, предельно простую форму движения, относительное «начало» круговорота, в противном случае получается нелепость: в одну «сторону» – в сторону усложнения организации материи и формы ее движения – допущен предел, а в другую сторону – в сторону «упрощения» ее организации – предположена дурная бесконечность. Энгельс вполне допускает такое состояние, в котором исчезают все специфические свойства материи и остаются только такие свойства, которые характеризуют ее как просто материю, полагая, что такое состояние осуществляется «в газовом шаре туманности». Все вещества в этом состоянии, допускает Энгельс, «сливаются в чистую материю как таковую, действуя только как материя, а не согласно своим специфическим свойствам»⁵.

Добавим, что современная физика в своих попытках вскрыть простейшие законы связи пространства, движения и времени, приходит к идее «квантования» пространства и времени, к идее элементарного «кванта» пространства, времени и движения, – как того предела делимости, в котором – если его перейти – исчезла бы объективная взаимообусловленность движения, времени и пространства. Частица, в которой реально (а не только в абстракции) осуществлена чистая форма механического движения, – частица, которая лишена каких бы то ни было свойств, кроме чисто механических – «механических», разумеется, не в смысле ньютоновской физики, а в смысле теории относительности в ее рациональном, в диалектико-материалистическом виде.

Такую частицу, по-видимому, приходится допустить, – частицу, которая лишена химических, электрических и тому подобных свойств. С философско-теоретической точки зрения в этом нет ничего «механистического», но это вывод, который автоматически получается из признания абсолютно высшей степени организации материи. Признать абсолютно высшую форму невозможно, не приняв ее противоположность, абсолютно низшую, абсолютно простейшую форму материи ее движения.

Вместе с атомом исчезают химические свойства, вместе с электроном – электрические свойства материи, и где-то, очевидно, имеется предел, который нельзя перейти, не разрушив механические свойства (т.е. связь простого перемещения с пространственными и временными характеристиками объективной реальности).

Это состояние, может быть, осуществляется и не в «газовом шаре туманного пятна», как полагал Энгельс, – газовый шар сам, скорее всего, какая-то степень усложнения взаимодействия, – а в форме «поля», как абсолютно-низшей формы организации взаимодействия материи, как неразложимой далее реальности материи, как абсолютно недифференцированного ее состояния.

Такова вторая предпосылка гипотезы.

Третьей философско-теоретической предпосылкой гипотезы является бесспорное положение, согласно которому «все, что существует, достойно

⁵ Там же, с. 558.

гибели», что всякая «конечная» форма существования имеет свое начало и свой конец. Применимо это положение как к ныне существующей солнечно-планетной системе, так и к обитающему на ней человечеству.

Ясно, что где-то во мраке грядущего человечество прекратит свое существование и что вечный поток движения Вселенной в конце концов смоем и сотрет все следы человеческой культуры. Сама Земля будет когда-нибудь развеяна в пыль космических пространств, растворится в вечном круговороте мировой материи...

Это – диалектика и практически безразличная для нас перспектива – прежде чем это произойдет, протекут миллионы лет, народятся и сойдут в могилу сотни тысяч поколений. Но неумолимо надвигается время, когда мыслящий дух на Земле угаснет, чтобы возродиться вновь где-нибудь в другом месте бесконечной Вселенной.

Это бесспорная с любой точки зрения перспектива. Печалиться по этому поводу так же нелепо, как и по поводу того, что все в мире взаимосвязано, что количество переходит в качество, что мысль не может существовать без мозга ит.д.

Этот факт, таким образом, вовсе не есть предмет эмоций, а – предмет понимания.

Но если с практической точки зрения этот факт для нас совершенно безразличен и никак не может повлиять на нашу жизнедеятельность (ведь не складывает же рук индивид, хотя знает, что рано или поздно ему придется покинуть жизнь), – с теоретической точки зрения эта перспектива вовсе не лишена интереса.

Нельзя не отметить, что в той или иной форме эта проблема всегда брезжила в сознании человечества.

В наивно-мистической постановке она известна под названием проблемы конечной цели существования человечества, той высшей цели, ради которой осуществляется в мироздании мыслящий дух и ради которой человечество претерпевает такие страдания и муки.

Ответ, разумеется, всегда носил идеологическую окраску. Осуществление высших моральных целей, нравственного закона, или – как у Гегеля цели самопознания мирового духа, – все эти разнообразные варианты известны.

Диалектический материализм впервые рационально снял такую постановку вопроса тем путем, что вообще отбросил представление о какой бы то ни было «цели» существования мироздания, и разрешил проблему «цели» в категории всеобщего взаимодействия.

Человечество с его мышлением включено в сеть этого всеобщего взаимодействия, внутри нее оно рождается, развивается и в ней же когда-нибудь исчезнет. Представление о «высшей цели» существования человечества рационально снимается в понимании необходимости его возникновения, развития и гибели внутри и посредством этой всеобщей взаимозависимости всех форм движения мировой материи.

И появление, и развитие, и гибель человечества объективно обусловлены со стороны этой бесконечной системы взаимодействия – в ней,

в ее понимании приходится искать смысл и оправдание места и роли человечества во Вселенной – искать разгадку того вопроса, который в идеалистическом выражении звучит как вопрос о высшей, о конечной цели существования человечества.

«Историческое начало» истории человека вполне рационально и материалистически объясняется наукой. Биологическое развитие определенной породы обезьян, затем – труд, как социальная форма взаимодействия организма с окружающим миром, как процесс «самопорождения человека», как процесс, для которого характерно саморазвитие, отражающееся в идеологическом сознании в виде представления о «цели», имманентной человечеству.

Вполне рациональное объяснение саморазвитию человека дало учение Маркса – Энгельса, исторический материализм, раз и навсегда покончивший с идеализмом в его последнем убежище.

История человечества предстала теперь как необходимый процесс саморазвития, движущие пружины которого находятся в ней самой, во внутренних противоречиях его развития, и которое не нуждается ни в каких трансцендентных или трансцендентальных целях для своего объяснения.

С этой точки зрения небезынтересно прочертить перспективу в будущее более конкретно, нежели это делалось до сих пор. Что человечество вместе с Землей когда-нибудь погибнет – это бесспорно и не представляет вопроса.

Весь вопрос сводится к тому, как именно это должно произойти. Какие условия сделают гибель человечества столь же неизбежной, сколь и его рождение в лоне всеобщего взаимодействия?

Здесь сразу возникает сомнение – а возможно ли вообще сформулировать сколько-нибудь обоснованный, ответ на этот вопрос, возможно ли тут что-нибудь, кроме поэтической фантазии?

Попробуем сначала установить и подытожить все бесспорные теоретические условия задачи, чтобы посмотреть – достаточно ли их для того, чтобы найти решение хоть на йоту более конкретное, нежели вообще представление о том, что так или иначе, а гибель человечества неизбежна.

Ответ, естественно, может быть найден только на пути более конкретного анализа того всеобщего взаимодействия, внутри которого осуществляется история человечества и которое определяет в конце концов все более или менее отдаленные перспективы всего существующего.

Итак, прежде всего, судьбы человечества тесно связаны с грядущими судьбами Земли и – более широко – с судьбами Солнечной системы. Это, так сказать, то ближайшее звено мирового взаимодействия, которое определяет непосредственно неизбежный конец человечества.

Поэтому-то большинство теоретических гипотез о конце человеческого существования и обращается к представлению о том, что когда-то, во тьме грядущего, постепенно остынет Солнце, истощатся запасы тепла на планете, и человечество уже поэтому начнет клониться к закату.

Это представление до сих пор остается единственно продуманным, ибо гибель человечества как следствие трагической случайности

(столкновение космических тел и т.п.) не приходится брать в расчет. Ибо хотя случайность такого рода исключить и нельзя, она не может быть положена в основу теоретического понимания вопроса. Нелепо было бы предполагать, что возникновение человечества обусловлено с железной неизбежностью, а его конец связан лишь со случайностью. И здесь и там имеет место диалектика того и другого. Случайность сама должна быть понята и в случае гибели человечества как форма проявления необходимых процессов. В представлении же о чисто случайном столкновении этой диалектики нет: столкновение небесных тел – это лишь одна из случайностей, могущих иметь место. Здесь же нужна такая случайность, которая не обязательно такова. Нужно найти такую перспективу, которая свершится (даже в том случае, если именно эта, именно такая совершенно специфическая случайность и не произойдет) через любую другую случайность.

Энгельс, как известно, принимает – как более диалектичную перспективу – гипотезу о постепенном остывании Солнца и Земли.

Перспектива в его описании выглядит так: «...неумолимо надвигается время когда истощающаяся солнечная теплота будет уже не в силах растапливать надвигающийся с полюсов лед, когда все более и более скучивающееся у экватора человечество перестанет находить и там необходимую для жизни теплоту, когда постепенно исчезнет и последний след органической жизни, и Земля – мертвый, остывший шар вроде Луны – будет кружить в глубоком мраке по все более коротким орбитам вокруг тоже умершего Солнца, на которое она, в конце концов, упадет»⁶.

Солнечную систему, по-видимому, ждет именно такая перспектива, и человечество, абстрактно рассуждая, должно разделить с ней именно такую судьбу.

Это – необходимый вывод, следующий из понимания места человека внутри ближайшей среды его существования, внутри ближайшей сферы мирового взаимодействия.

Но возникает вопрос – а нет ли таких фактических обстоятельств, которые перекрывают эту абстрактную возможность? Не слишком ли абстрактно прочерчена перспектива?

Что Солнце и планеты со временем остынут – это бесспорно. Но ведь человечество – и чем дальше, тем в большей степени – перестает быть послушной игрушкой внешних обстоятельств. Его могущество возрастает из года в год. Человечество находит все новые и новые, все более совершенные, способы освобождать запасы тепла, движения, энергии, накопленные в других формах, кроме прямого солнечного излучения.

Чем дальше развивается человечество, тем более и более глубокие клады энергии (тем более могучей, чем глубже она запрятана, чем концентрированнее она накоплена) открываются перед ним и превращаются в условие его существования...

И не выглядит ли в связи с этим нелепой перспектива гибели от

⁶ Там же, с. 359.

недостатка прямого солнечного излучения?

Не выглядит ли нелепой такая перспектива: человечество идет к все более и более полному использованию энергии и движения внутриатомных (а в тенденции – и еще более элементарных) структур, и чем дальше забирается «в глубь» материи, тем больше энергии оно оттуда высвобождает, становясь все более независимым от «готового» солнечного тепла, а с другой стороны, оно должно будет погибнуть именно от недостатка прямого «готового» тепла Солнца, попросту говоря, должно будет – и именно на вершине своего могущества – замерзнуть, как беспомощный цуцик, на обледеневающей планете...

Не устраняет ли развитие производительной мощи человечества опасность погибнуть от космического холода, от холода межмировых пространств?

Во всяком случае, по тенденции своей развитие власти человека над внутренними структурами материи и над заключенной в них энергией движения прямо противоположно перспективе погибнуть от недостатка энергии, движения, тепла.

Внешняя природа в тенденции своей лишает человека возможности пользоваться готовым, не им созданным теплом Солнца. Но человек сам создает условия своего существования, и «тепло», получаемое им из недр материи, не составляет исключения. Это – тоже условие человеческого бытия, создаваемое самим существованием человека и без него не имеющее места в природе.

Поэтому перспектива, нарисованная Энгельсом в прошлом веке, в свете новейшего развития человечества представляется абстрактной, а потому – неверной.

Было бы совершенной нелепостью, если бы человечество – уже сейчас овладевающее внутриядерными запасами энергии – через миллионы лет оказалось бы беспомощным перед лицом холода, простого недостатка тепла.

Да, готового тепла извне оно будет получать все меньше и меньше. Но тем больше и больше оно будет производить его само, извлекая «изнутри» материи концентрированные его запасы, которые – это теоретически бесспорно – абсолютно бесконечны в самой мельчайшей обледеневшей частице, носящейся в вихрях межмировых пространств.

Ведь энергия, излучаемая Солнцем, не утрачивается бесследно – она накапливается, аккумулируется в других формах, и надо только суметь ее оттуда извлечь.

И нет сомнения, что человечество – тем более под угрозой гибели от холода – сумеет это сделать. Оно уже теперь, когда угроза остывания Солнца практически очень далека, уже сделало немалые к тому шаги. Надо представить себе, что оно может сделать за миллионы оставшихся до этого времени лет! И стоит принять во внимание этот фактор, чтобы отказаться от приведенной выше гипотезы.

Человечество, очевидно, погибнет не так, как рисуется на первый взгляд, – не от холода, не от простого недостатка тепла. По-видимому, от

такого предположения придется отказаться.

Но мы пока сломали единственно продуманное предположение – предположение, опирающееся на понимание места человека в лоне всеобщей взаимосвязи, и не предложили нового взамен. Точно так же приходится отвергнуть и представление о том, что человечество найдет свой конец в результате физиологического вырождения, физиологической деградации. Физиология – та же природа, а человек идет к все большей и большей власти над природой данным материалом своей деятельности.

Добывая аккумулированную внутри элементарных частиц энергию, свободно превращая одни виды движения в другие, одни химические элементы – в другие, как более, так и менее сложные, чем исходные, и управляя одновременно своим собственным физиологическим развитием, направляя его по целесообразному (с точки зрения новых условий) руслу, человечество, по-видимому, имеет все возможности уйти от замерзания, от «холодной» и голодной смерти...

Оно, по-видимому, в силах будет создать – хотя бы в небольшой части пространства – искусственную среду и поддерживать ее, сохранять и воспроизводить и без помощи щедрой и даровой энергии Солнца.

Уже сейчас это вполне прорисовавшаяся тенденция развития человечества.

Но чего человечество (мыслящая материя вообще) пережить не в состоянии, несмотря на всю свою власть над природой – какого бы уровня эта власть ни достигла, – это – противоположное холоду межмировых пространств состояние мировой материи – состояние, к которому эволюция миров приводит столь же неизбежно, как и к остыванию, – огненно-раскаленная «молодость» космической материи, состояние раскаленного газа молодой, рождающейся туманности – исходной точки нового космического цикла.

Это огненно-парообразное состояние, в котором все элементы превращены в бешено вращающиеся вихри и где не может принципиально сохраниться никакая искусственно созданная граница, за которой мог бы спрятаться человек, никакая сколь угодно прочная и жароустойчивая «оболочка», отделяющая искусственную среду от остального, от «неочеловеченного» мира, – по-видимому, и оказывается тем абсолютным пределом, за которым уже невозможно существование мыслящей материи. Может быть, человечеству и удастся спастись от смерти на обледеневшей планете. Это принципиально – в перспективе – возможно.

Но никакие усилия не спасут его от смерти в урагане мирового «пожара», который когда-нибудь возвратит огненную молодость нашему мировому острову.

Итак, если холод остывших мировых пространств не является абсолютным пределом существования мыслящей материи (что, конечно, вовсе не исключает того, что в отдельных случаях и он может быть непосредственной причиной гибели, так же как и случайное трагическое столкновение небесных тел), то в состоянии раскаленного пара, к которому в ходе круговорота неизбежно приходит любая космическая система, этот

абсолютный предел, видимо, приходится усмотреть.

Закат гибель, конец, исчезновение мыслящей материи остается и в этом случае неотвратимым, – принципы диалектики и материализма полностью сохраняются и в данном случае. Но конкретная картина этого финала оказывается несколько иной. Прежде всего, пределы существования мыслящей материи несколько раздвигаются во времени. Неизбежный конец наступит с этой точки зрения несколько позже (хотя это «несколько позже» реально и означает лишние миллионы лет), – и за этот дополнительный срок человечество, несомненно, еще больше укрепит свою власть над природой, достигнет таких вершин могущества, которые нам сейчас невозможно представить даже с помощью самой безудержной поэтической фантазии.

Но – и это главное – в число условий решения проблемы тем самым включено одно теоретически важнейшее обстоятельство, про которое можно было не вспоминать в том случае, если предполагается, что человечество погибнет от холода на обледеневающей Земле, носящейся вокруг обледеневшего Солнца, но которое выступает сейчас на первый план. Это – вопрос об обстоятельствах, при которых остывающая мировая материя с необходимостью переходит в состояние раскаленного тумана, становится грандиозным ураганом, разогретым на миллиарды градусов Цельсия, собирающим к своему центру все рассеянные излучением запасы движения и тем самым дающим мировой материи космических пространств новую жизнь, угасающую в ледяной пустыне так называемой «тепловой смерти».

Начало этого нового цикла развития космической материи – пункт, в котором рассеянная излучением звезд материя и ей присущее движение вновь каким-то способом концентрируются в форму раскаленной вращающейся туманности, стягивающей к своему центру все прежде рассеянные в пространстве частицы и энергию их движения, – оказывается абсолютным пределом, в котором уже с неизбежностью исчезают все условия, при которых может существовать мыслящий дух.

Конец мыслящей материи совпадает по времени и по обстоятельствам с началом нового цикла развития материи космических просторов – с пунктом, в котором происходит огненное возрождение умирающих миров.

Этот пункт – в котором материя и движение, безвозвратно утраченные благодаря излучению, каким-то способом вновь концентрируются, накапливаются в форму сгустков раскаленного, ураганно вращающегося газа, пара, – и оказывается тем пунктом, в котором мыслящая материя должна исчезнуть уже абсолютно обязательно.

Но тем самым вопрос о конкретной картине гибели человечества, исчезновения мыслящей материи, ставится в связь с вопросом о тех естественных условиях, в которых становится возможным и неизбежным процесс, посредством которого умирающие от «тепловой смерти» миры возрождаются к новой жизни.

Иными словами, условия огненного возрождения космических систем оказываются одновременно и условиями, при которых делается уже абсолютно неизбежной гибель мыслящей материи, гибель мыслящего духа.

Обе проблемы тем самым сливаются в одну. И интереснее всего тот факт, что каждая из них, рассматриваемая порознь, в абстракции от другой, до сих пор не разрешена наукой, а может быть (в этом и заключается наша гипотеза), и принципиально неразрешима с помощью такого подхода.

Мы установили, что вопрос о гибели мыслящего мозга нельзя решить вне исследования условий, создаваемых развитием космических систем, внутри которых протекает история развития мыслящего духа, и пришли к выводу, что абсолютная неизбежность этой гибели совпадает с началом огненного возрождения умирающих от «тепловой смерти» миров.

Рассмотрим теперь вопрос с другой стороны – со стороны собственных судеб космических систем.

Не окажется ли, что эта проблема принципиально неразрешима вне исследования тех факторов, которые привносит с собой в ход мирового процесса мыслящий дух, тех условий, которые создаются при его непременном участии?

Иными словами, не окажется ли, что как тот, так и другой процесс нельзя понять вне учета его взаимодействия с другим? Не окажется ли, что процесс огненного возрождения миров, угасающих в состоянии «тепловой смерти», со своей стороны не может быть понят вне учета активной роли мыслящего духа в мировом круговороте, точно так же, как гибель духа не может быть понята вне связи с этим космическим процессом?

Проанализируем детальнее условия теоретической задачи, отправляясь на этот раз не от проблемы мышления, а от самих по себе космических условий, от чисто имманентных законов саморазвития и гибели космических систем, внутри которых рождается, расцветает и увядает высший цвет мироздания – мыслящий дух.

Что судьбы мыслящего духа обусловлены судьбами более широких – космических – процессов, – это и мы, таким образом, кладем в основание нашей гипотезы.

Но здесь-то мы как раз и оказываемся перед проблемой, которая до сих пор представляет собой неразрешенную (а может быть, и неразрешимую с той точки зрения, с которой она до сих пор рассматривалась) задачу.

Это – проблема так называемой «тепловой смерти» Вселенной. Коротко выражена эта проблема может быть следующим образом.

Все известные науке небесные тела и системы тел постепенно – через излучение – утрачивают запасы своей внутренней энергии, и утрачивают их безвозвратно, постепенно охлаждая в тщетной попытке нагреть хотя бы на миллиардные доли градуса окружающее их пространство.

Движущаяся материя разогретых небесных тел тем самым рассеивается равномерно в межмировых пространствах, превращаясь в холодный обледеневающий пар, температура которого сравнима с абсолютным нулем и лишь на исчезающее малую величину отличается от него.

Процесс, связанный с излучением тепла в мировое пространство, представляется пока необратимым, причем принципиально необратимым,

так что в тенденции все дело, по-видимому, идет к тому, что вся мировая материя и присущее ей движение абсолютно равномерно распределяются в межмировых сферах и вся Вселенная в целом постепенно переходит в состояние «тепловой смерти», т.е. такого устойчивого равновесия, которое исключает всякую возможность обратного перехода к дифференцированному состоянию.

В конце прошлого века Клаузиус подсчитал даже, что мировая материя утратила на этом пути уже 453/454 доли всей активной энергии движения⁷. Вся остальная доля активного движения уже – согласно его расчетам – перешла в намертво связанное состояние, в своеобразное «равное самому себе» состояние «тепловой смерти»...

С философско-теоретической точки зрения это, как показал уже Энгельс, – нелепость, предполагающая «начало мира». Но до сих пор не открыт, не выяснен обратный процесс. Где и как он совершается – неясно. Ясно лишь одно – если бы он где-то и как-то не совершался, Вселенная в целом не могла бы существовать и – в силу бесконечности времени – уже давным-давно превратилась бы в недифференцированную туманность, температура которой во всех ее частях абсолютно одинакова и движение абсолютно равномерно распределено между всеми частицами материи, каждая из которых поэтому практически неподвижна и не взаимодействует с соседними каким-либо другим образом, кроме чисто механического...

Известен лишь процесс, который в тенденции своей ведет именно к такому безжизненному состоянию мировой материи, и неизвестен обратный ему, противодействующий ему процесс – процесс, посредством которого происходит обратное перераспределение движения во Вселенной, – хотя теоретически совершенно ясно, что такой процесс есть, его не может не быть.

Практически дело представляется так: «...За исключением ничтожно малой части теплота бесчисленных солнц нашего мирового острова исчезает в пространстве, тщетно пытаюсь поднять температуру мирового пространства хотя бы на одну миллионную долю градуса Цельсия. Что происходит со всем этим огромным количеством теплоты? Погибает ли она навсегда в попытке согреть мировое пространство, перестает ли она практически существовать, сохраняясь лишь теоретически в том факте, что мировое пространство нагрелось на долю градуса, выражаемую в десятичной дроби, начинающейся десятью или более нулями?»⁸

Теоретически ясно, что это не так, что равномерно охлажденная материя межмировых пространств, в которую превращается постепенно любое небесное тело благодаря излучению, каким-то способом (и этот способ может быть только естественным) обратно концентрируется в сгустки чрезвычайно раскаленного газа и тем самым дает начало новым звездам, новым мирам, новым планетным системам.

Но как это реально и конкретно происходит, что это за способ – это до

⁷ На самом деле эту величину вычислил Гельмгольц [прим. А.М.].

⁸ Там же, с. 361-362.

сих пор остается открытой загадкой.

Теоретически вопрос, как показал Энгельс, может быть решен только при условии его четкой постановки, а эта постановка его предполагает диалектико-материалистический взгляд на вещи. С точки зрения материалистической диалектики вопрос этот должен и может быть поставлен только так: «...если будет показано, каким образом излученная в мировое пространство теплота становится снова используемой. Учение о превращении движения ставит этот вопрос в абсолютной форме, и от него нельзя отделаться при помощи негодных отсрочек векселей и увиливанием от ответа. Но что вместе с этим уже даны одновременно и условия для решения его», – это само собой ясно⁹.

Это условие мы сформулировали выше: решение должно основываться на условии теоретически бесспорном, что «обратный» процесс – процесс концентрации рассеянного движения в сгустки раскаленного газа – как-то и где-то постоянно в лоне Вселенной имеет место и составляет постоянное внутреннее условие ее существования. И весь вопрос заключается в том, чтобы его установить, найти.

«Неудивительно, что он еще не решен, – продолжает Энгельс, – возможно, что пройдет еще немало времени, пока мы своими скромными средствами добьемся его решения. Но он будет решен; это так же достоверно, как и то, что в природе не происходит никаких чудес и что первоначальная теплота туманности не была получена ею чудесным образом из вне мировых сфер»¹⁰.

Заметим, что и поныне, в середине XX века, вопрос так же не решен, как и в конце XIX.

Столь же мало в преодолении трудностей каждого отдельного случая помогает общее утверждение, что общее количество [die Masse] движения бесконечно, т.е. неисчерпаемо; таким путем мы тоже не придем к возрождению умерших миров, за исключением случаев, предусмотренных в вышеуказанных гипотезах и всегда связанных с потерей силы, т.е. только временных случаев. Круговорота здесь не получается, и он не получится до тех пор, пока не откроют возможности нового использования излученной теплоты¹¹. Вопрос, таким образом, не может касаться отдельных случаев, а должен быть решен в отношении всеобщего круговорота мировой материи. Этот круговорот в себе, внутри себя, внутри своих атрибутивно-необходимых циклов, должен с необходимостью приводить к возрождению умерших миров в виде раскаленной туманности.

Так что разгадку приходится искать не только конкретно-физически (конкретно-астрономически), но и в общепhilosophической форме. Иными словами, возможность и необходимость такого возрождения должна быть показана и отыскана внутри, атрибутивно-необходимых форм существования мировой материи – не вне их и не в случайностях,

⁹ См.: там же, с. 599.

¹⁰ Там же.

¹¹ См.: там же.

касающихся лишь отдельных случаев.

Ибо в отдельных случаях проблема может быть и решена, но в целом она останется по-прежнему нерешенной.

Итак, проблема в общем виде заключается в следующем: физика и астрономия до сих пор располагают данными, касающимися процесса рассеивания материи и движения звездных тел – процесса, который ведет в тенденции к состоянию так называемой «тепловой смерти». Само представление о «тепловой смерти» есть не что иное, как теоретически выраженная тенденция процесса, связанного с излучением теплоты и света в межмировые пространства.

Но естественнонаучное исследование еще не показало обратного процесса – процесса возрождения умерших миров, процесса превращения обледеневшего пара межмировых пространств в раскаленную туманность.

Что такой процесс каким-то естественным способом, заложенным в самой природе движущейся материи, постоянно происходит – это бесспорный теоретический вывод. Без этого процесса не могла бы естественным путем сохраняться и воспроизводиться в вечности существующая Вселенная, он представляет собой абсолютно необходимое, внутренне полагаемое движением мировой материи, условие существования Вселенной.

Если его нет – то есть «бог», «начало мироздания», «первотолчок», выводящий материю из практически неподвижного состояния «тепловой смерти», и прочая чертовщина и мистика.

Кроме того, представление о том, что «энтропия мира» «не может уничтожаться естественным путем, но зато может создаваться» (это – выраженная в терминах термодинамики идея «тепловой смерти»), равносильно отрицанию всеобщего закона сохранения и превращения энергии. Это представление предполагает, как показал Энгельс, что энергия, активное движение, теряется если не количественно, то качественно.

Закон же сохранения и превращения энергии предполагает, что энергия может сохраняться только в ходе своих качественных превращений, и этот ход не может быть односторонним, необратимым ни в одном из своих звеньев. Все формы движения материи тем или иным способом взаимно превращаются в другие, они взаимно обратимы. Если бы этого не было, то ныне существующая Вселенная не могла бы существовать без постоянного вмешательства сверхъестественных сил, а закон сохранения материи и движения превратился бы в фикцию.

Поэтому вся проблема заключается в том, чтобы выяснить и показать, каким путем, каким естественным способом может быть снова использована излученная в мировое пространство теплота, где и как эта рассеиваемая излучением материя и движение снова накапливаются в такой форме, которая обратно способна превращаться в чрезвычайно разогретые и плотные скопления, в мировые острова раскаленного газа, стягивающие к своему центру всю рассеянную в окружающих пространствах практически «неподвижную» материю и строящие из нее свое тело – тело будущих звезд, солнц, планетных систем и т.п.

Здесь мы и позволим себе высказать наше гипотетическое предположение относительно того, где и как этот процесс, регулярно возвращающий мировую материю из состояния «тепловой смерти» в состояние раскаленных облаков газа, совершается с необходимостью, заложенной в самой природе движущейся материи.

Гипотеза заключается в следующем.

Почему бы не предположить, что этот обратный процесс совершается при участии мыслящей материи, мыслящего духа – как одного из атрибутов мировой материи, – и что без его участия, без его помощи этот процесс невозможен и немислим?

Это предположение ни в малейшей мере не затрагивает и не колеблет ни одного – самого несущественного – принципа материализма и материалистической диалектики.

В самом деле, мыслящий дух остается высшим продуктом развития материи, ее необходимым порождением, ее атрибутом.

Развитие мыслящей материи мозга остается вплетенным в цепь всеобщего материального взаимодействия и этим взаимодействием в общем и целом обуславливается и определяется.

Материя – как субстанция – и при этом предположении остается по природе вещей первичной. Необходимые процессы ее развития на какой-то ступени рождают мыслящий мозг как атрибут.

Мыслящая материя мозга – как абсолютно высшая форма движения мировой материи – не порождает из себя ничего сверхъестественного. Напротив – ее гибель предстает как простое превращение в другие – более элементарные формы движения, ее смерть оказывается рождением другой формы движения материи.

И все новое, что вносит наша гипотеза, заключается лишь в том, что гибель мыслящей материи с необходимостью связана с процессом превращения остывающей материи межзвездных пространств в раскаленную туманность и является необходимым фактором этого последнего процесса.

Ничего антиматериалистического, даже нематериалистического, эта гипотеза в понимание этого процесса не вводит. Мышление само есть естественный процесс, и ничего удивительного нет в том, что оно, как таковое, совершается внутри других естественных процессов и со своей стороны активно влияет на их протекание.

Ведь диалектический и исторический материализм вовсе не отвергают факта обратного воздействия мышления на материальные процессы. В данном случае мы имеем дело с одной из конкретных форм такого обратного активного воздействия. Ничего больше.

Таким образом, все принципы диалектики и материализма не только не ставятся под сомнение, но, наоборот, кладутся в основание гипотезы.

Более того, целый ряд философско-теоретических положений диалектического материализма приобретают при этом несколько более конкретную форму своего выражения, не говоря уже о том, что оказывается принципиально разрешенной проблема «энтропии мира».

В самом деле, если мыслящее вещество мозга – та же материя, а мышление (взятое не в узкогносеологическом аспекте, а в плане его места и роли среди других форм движения и развития материи) – тоже форма движения материи, притом абсолютно-высшая его форма (движение – это «не только перемена места; в надмеханических областях оно является также и изменением качества»¹²), то ничего запретного нет в том, что мышление рассматривается (с точки зрения всеобщего процесса количественно-качественного превращения одних форм движения в другие) как одно из звеньев всеобщего круговорота мировой материи, как одна из форм, в которую превращаются все другие формы и которая обратно превращается в эти другие формы или содействует их взаимному превращению.

При этом – поскольку мыслящая материя мозга есть абсолютно-высший продукт всеобщего развития, – постольку резонно предположить, что в ходе всеобщего круговорота взаимных превращений одних форм движения мировой материи в другие она занимает особое место, играет особую роль – такую роль, которую не могут играть другие, менее сложно организованные формы движения. И эта особая роль, приличествующая его месту в системе форм движения мировой материи – как абсолютно-высшей форме движения, – и рисуется нашей гипотезой.

Реально эта роль представляется так: человечество (или другая совокупность мыслящих существ) в какой-то, очень высокой, точке своего развития – в точке, которая достигается тогда, когда материя более или менее обширных космических пространств, внутри которых человечество живет, остывает и близка к состоянию так называемой «тепловой смерти», – в этой роковой для материи точке – каким-то способом (неизвестным, разумеется, нам, живущим на заре истории человеческого могущества) сознательно способствует тому, чтобы начался обратный – по сравнению с рассеиванием движения – процесс – процесс превращения умирающих, замерзающих миров в огненно-раскаленный ураган рождающейся туманности.

Мыслящий дух при этом жертвует самим собой, в этом процессе он сам не может сохраниться. Но его самопожертвование совершается во имя долга перед матерью-природой. Человек, мыслящий дух, возвращает природе старый долг. Когда-то, во времена своей молодости, природа породила мыслящий дух. Теперь, наоборот, мыслящий дух ценой своего собственного существования возвращает матери-природе, умирающей «тепловой смертью», новую огненную юность – состояние, в котором она способна снова начать грандиозные циклы своего развития, которые когда-то вновь, в другой точке времени и пространства, приведут снова к рождению из ее остывающих недр нового мыслящего мозга, нового мыслящего духа...

С этой точки зрения делается понятным определение мышления как действительного атрибута (а не только «модуса») материи. В противном случае мышление не может быть квалифицировано как атрибут.

¹² Там же, с. 568

Ведь в понятие атрибута входит, что данная форма движения материи представляет собой абсолютно необходимый продукт ее существования – тем самым абсолютно необходимое, не могущее исчезнуть, условие ее бесконечного существования.

Иными словами, характеристика мышления как атрибута предполагает, что оно (как высшая форма движения) есть абсолютно необходимое звено, через которое все время, вновь и вновь, проходит материя в каждом из конечных циклов ее грандиозного круговорота, – такая форма, которую этот круговорот воспроизводит вновь и вновь с железной необходимостью, заложенной в его природе.

Следовательно, появление мыслящего духа в русле мирового круговорота – вовсе не случайность, которой с равным правом могло бы и не быть, а внутренне полагаемое условие его собственного осуществления. Иначе это – не атрибут, а лишь «модус».

Ведь если предположить, что мыслящий дух рождается где-то на периферии круговорота мировой материи только затем, чтобы вскоре бесследно и бесплодно исчезнуть, вспыхивает на короткое мгновение на остывающей планете лишь затем, чтобы снова погаснуть, оставив после себя лишь развалины материальной культуры, которые столь же быстро развеет по Вселенной поток ее нескончаемого движения, – если предположить такую судьбу мыслящего духа, то получается весьма странное понимание «атрибута».

Ведь в этом случае мышление оказывается чем-то вроде плесени на остывающей планете, чем-то вроде старческой болезни материи, а вовсе не высшим цветом мироздания, не высшим продуктом всеобщего-мирового развития.

В этом случае мышление, даже если его и продолжать называть «высшим цветом» материи, оказывается пустоцветом – красивым, но абсолютно бесплодным цветком, распустившимся где-то на периферии всеобщего развития лишь затем, чтобы тотчас увянуть под ледяным или огненно-раскаленным дуновением урагана бесконечной Вселенной... Все действительное развитие мировой материи в этом случае происходит рядом с его развитием, совершенно независимо от него, и его появление абсолютно никак не сказывается на судьбах всеобщего развития.

Мышление превращается в абсолютно бесплодный эпизод, которого с равным правом могло бы и не произойти вовсе без всякого ущерба для всего остального.

Вряд ли такая роль соответствует месту мышления в системе форм движения мировой материи. Высшая форма ее движения не может быть самой бесплодной и самой ненужной из всех.

Гораздо больше оснований предположить, что мыслящая материя – как высшая качественно форма движения всеобщей материи – играет немаловажную роль в процессе всеобщего круговорота – роль, соответствующую сложности и высоте ее организации.

Почему же не предположить в таком случае, что мышление как раз и есть та самая качественно высшая форма, в которой и осуществляется

накопление и плодотворное использование энергии, излучаемой солнцами?

То есть то самое звено, которого пока недостает, чтобы стал возможен действительный круговорот, а не односторонне-необратимый процесс рассредоточения материи и движения в межмировых пространствах? Почему бы не предположить, что материя в своем развитии как раз и создает с помощью и в форме мыслящего мозга те самые условия, при наличии которых излучаемая энергия солнц не растрачивается бесплодно на простое нагревание мирового пространства, а накапливается в качественно высшей форме ее существования, а затем используется как «спусковой крючок», как взрыватель, дающий начало процессу обратного возрождения умирающих миров в форму раскаленной туманности?

Да, в эту качественно высшую форму движения, накапливаемую в виде материальной культуры, в виде власти мыслящих существ над мертвой материей, в виде мышления и его продуктов, – в эту качественно высшую форму движения превращается ничтожная доля тепла, излучаемого солнцами в мировое пространство. Но количественная малость этой доли вполне компенсируется тем, что она накапливается в качественно высшей форме – в такой форме, в которую сама природа (без посредничества мышления) не может превратить бесплодно растрачиваемую излучением теплоту...

Человечество уже теперь способно высвободить такие запасы движения, которые помимо него остались бы связанными и мертвыми в ядерных структурах, что в предположении, согласно которому грядущее человечество окажется способным высвободить из связанного состояния такое количество энергии, которого будет достаточно для того, чтобы превратить остывающую материю нашего звездного острова в океан раскаленного пара, – в этом предположении нет уже ничего удивительного и мистического.

Материальная и духовная культура мыслящих существ, которая осуществляется в природе очень редко и требует для своего появления чрезвычайно специфичных условий, и оказывается той формой движения, в виде которой происходит концентрированное накопление излучаемого солнцами тепла – тепла, которое по всем другим каналам растрачивается бесплодно, а только в этой форме вновь используется как средство, как способ огненного возрождения замерзающих участков большой Вселенной.

Реально это можно представить себе так – в какой-то, очень высокой, точке своего развития мыслящие существа, исполняя свой космологический долг и жертвуя собой, производят сознательно космическую катастрофу – вызывая процесс, обратный «тепловому умиранию» космической материи, т.е. вызывая процесс, ведущий к возрождению умирающих миров в виде космического облака раскаленного газа и пара.

Пропусту говоря, мышление оказывается необходимым опосредующим звеном, благодаря которому только и делается возможным огненное «омоложение» мировой материи, – оказывается той непосредственной «действующей причиной», которая приводит в актуальное действие бесконечные запасы связанного движения, на манер

того, как ныне оно, разрушая искусственно небольшое количество ядер радиоактивного вещества, кладет начало цепной реакции.

В данном случае процесс, по-видимому, будет иметь также форму «цепной», т.е. самовоспроизводящейся по спирали, реакции – реакции, создающей своим собственным ходом условия своего же собственного протекания в расширяющихся в каждое мгновение масштабах. Только в данном случае цепная реакция распространяется не на искусственно накопленные запасы радиоактивного вещества, а на естественно накопленные запасы движения Вселенной, на запасы, связанные состоянием «тепловой смерти» в мировом пространстве.

Попросту говоря, этот акт осуществляется в форме грандиозного космического взрыва, имеющего цепной характер, и материалом которого (взрывчатым веществом) оказывается вся совокупность элементарных структур, рассеянных излучением по всему мировому пространству.

С точки зрения современной физики это вовсе не выглядит невероятным.

Ведь ясно, что чем мельче искусственно разрушаемая структура, тем большие запасы внутренней энергии высвобождаются при ее разрушении. Разрушение химической структуры (которое происходит при самом простом сжигании) дает сравнительно небольшую дозу высвободившейся энергии. Несравнимо больше количество энергии, высвобождаемой при разрушении атомного ядра. Чем «проще» структура, подвергающаяся разрушению, тем больше количество выделяемой при этом, энергии, что показывает, что чем мельче и проще материальная структура, тем прочнее ее внутренние связи, тем труднее ее разрушить, но тем больше энергии получается в том случае, если удастся сделать реакцию цепной.

Если теоретически прочертить перспективу в будущее развитие техники и науки, то тенденция явная: человек идет к цепному разрушению все более простых, а тем самым все более прочных структур материи, высвобождая при этом все большее и большее количество связанной в этих структурах энергии. И как бы ни велика была затрата энергии, потребной на то, чтобы разрушить первую частицу, т.е. положить начало цепной реакции, эта затрата не идет ни в какое сравнение с общим количеством выделяемого при цепной реакции количества движения.

И перспектива теоретически такова: если бы удалось разрушить; бесконечно малую структурную единицу материи, то взамен получилось бы пропорционально бесконечное количество высвободившейся при этом энергии – количество, которого достаточно для того, чтобы разрушить и превратить в раскаленные пары бесконечно большую массу остывшей материи.

Так в новом свете подтверждается старая формулировка существа закона сохранения материи и движения, данная Лейбницем, – если бы была разрушена мельчайшая пылинка – рухнула бы вся Вселенная. Всю бесконечную Вселенную разрушить этот акт, конечно, не может, но поскольку разрушаемая структура по размеру и по сложности своей организации стремится к исчезающе малому пределу, то и количество

высвобождаемой при этом энергии соответственно стремится к бесконечности. Область мировой материи, захватываемая процессом, включаемая в цепь реакции, остается поэтому ограниченной какими-то пределами. Каковы эти пределы – сказать сейчас, конечно, невозможно, так же невозможно, как и указать размеры и качественные характеристики той частицы, разрушение которой необходимо для того, чтобы вызвать этот процесс. Но процесс этот вполне объясняет возможность превращения сколь угодно больших конечных масс остывшей материи в раскаленную туманность, способную положить начало новым мирам.

С этой точки зрения гипотеза, по-видимому, выдерживает принципиальную критику.

Мышление, таким образом, и выступает как-то самое звено всеобщего круговорота, посредством которого развитие мировой материи замыкается в форму круговорота – в образ змеи, кусающей себя за хвост, как любил выражать образ истинной (в противоположность «дурной») бесконечности Гегель.

Задача, таким образом, решена при соблюдении всех условий. Ни один из принципов материализма не затронут. Некоторые положения диалектики приобрели более конкретную форму выражения. Мышление понято как действительный атрибут материи, как высший продукт всеобщего развития, как высший цвет материи, который с необходимостью расцветает в ее лоне и при этом дает необходимый с точки зрения всеобщего развития плод. Соблюден и конкретно проведен и закон сохранения и превращения материи и движения. И вместе с этим указан возможный путь, на котором происходит использование излученной звездами теплоты для обратного процесса – процесса концентрации материи и движения в плотную и разогретую туманность, в раскаленные вращающиеся массы газа. Но что не менее важно и интересно с точки зрения проблемы взаимоотношения материи и мышления – гипотеза отводит мышлению, мыслящему духу, такую роль в ходе всеобщего круговорота мироздания, которая гораздо больше соответствует его месту на лестнице развития, чем представление, согласно которому все развитие духовной и материальной культуры, вся история мыслящего духа ведет к нулевому результату, к простой гибели, не оставляющей никакого следа.

Гипотеза, исходя из учета места и роли, которую мыслящий дух необходимо играет в системе всеобщего взаимодействия мировой материи, из учета объективных и помимо воли и сознания складывающихся в мироздании обстоятельств, проясняет ту самую «высшую» и «конечную» цель существования мыслящего духа в системе мироздания, на которой всегда спекулировали все и всяческие религии. Эта «конечная цель» сама понимается как с необходимостью достигаемое сознание, отражение места мыслящего духа в системе объективных условий, полагаемых развитием мировой материи.

И эта – объективно выведенная – «цель» бесконечно грандиознее и величественнее, чем все те жалкие фантазии, которые выдумали религии и связанные с ними философские системы.

Высшая и конечная цель существования мыслящего духа оказывается космически-грандиозной и патетически-прекрасной. От других гипотез относительно финала существования человечества гипотеза отличается не тем, что устанавливает в качестве этого финала всеобщую гибель – гибель, смерть, уничтожение представляют собой абсолютно необходимый результат в любой гипотезе, – а лишь тем, что эта гибель рисуется ею не как бессмысленный и бесплодный конец, но как акт по существу своему творческий, как прелюдия нового цикла жизни Вселенной.

Такого значения за человеком и такого смысла его гибели не может, по-видимому, признать ни одна другая гипотеза.

Гибель ведь все равно неизбежна, и ее неизбежности не может не признавать никакая гипотеза на этот счет. И единственное различие между возможными гипотезами может состоять лишь в различных толкованиях объективного смысла и роли акта гибели в лоне всеобщего круговорота мировой материи, места и роли этого акта в системе мирового взаимодействия.

Предлагаемая гипотеза отличается тем преимуществом, что гибель человечества (и мыслящего духа вообще) предстает в ее свете не бессмысленной, как в любой другой возможной гипотезе, а оправданной как абсолютно необходимый акт с точки зрения всеобщего круговорота мировой материи, развивающейся по своим объективным законам.

Мышление при этом остается исторически преходящим эпизодом в развитии мироздания, производным («вторичным») продуктом развития материи, но продуктом абсолютно необходимым – следствием, которое одновременно становится условием существования бесконечной материи.

В отношении материи и мышления появляется действительная диалектика – взаимная обусловленность, внутри которой материя хотя и остается первичным и определяющим (первым по природе), тем не менее оказывается обусловленной обратным активным воздействием со стороны мышления.

Мышление оказывается действительным атрибутом, и положение: «Как нет мышления без материи, так нет и материи без мышления», – приобретает реальный конкретный смысл.

Мышление предстает в этом свете как не только самый высший и прекрасный цвет мироздания, но и как цвет небесплодный, как цвет, который своей смертью порождает абсолютно необходимый с точки зрения всеобщего круговорота плод, результат.

Смерть мыслящего духа становится подлинно творческим актом – актом, который превращает обледеневающие пустыни межмировых пространств, погруженные во мрак во вращающиеся массы раскаленных, светлых, теплых солнечных миров – систем, которые становятся колыбелями новой жизни, нового расцвета мыслящего духа, бессмертного, как сама материя...

Смерть мыслящего духа становится тем самым его бессмертием. И когда-то вновь – в бесконечно далеком грядущем – новые существа, в которых природа разовьет мыслящий дух, будут – как и мы ныне –

созерцать сверкающие над небом их Земли звездные миры с гордым сознанием, что эти миры обязаны своим существованием некогда исчезнувшему мыслящему духу, его великой и прекрасной жертве.

В сиянии звездного неба мыслящее существо будет всегда видеть свидетельство могущества и красоты бессмертного даже в смерти своей мыслящего духа – опредмеченную, чувственно воспринимаемую, а потому не вызывающую никаких сомнений свою собственную власть над предметным миром.

Звездное небо, как и вся окружающая природа, будет для мыслящего существа зеркалом, в котором отражается его собственная бесконечная природа. Через сияние звезд мыслящему духу будет говорить – на языке, понятном только ему, – вечно возрождающийся в своих продуктах бессмертный мыслящий дух.

И в созерцании вечной природы человек – как и всякое мыслящее существо – будет испытывать гордость самим собой, космическими масштабами своей собственной вселенско-исторической миссии – местом и ролью мыслящего существа в системе мирового взаимодействия.

В сознании огромности своей роли в системе мироздания человек найдет и высокое ощущение своего высшего предназначения – высших целей своего существования в мире. Его деятельность наполнится новым пафосом, перед которым померкнет жалкий пафос религий.

Это будет пафос истины, пафос истинного сознания своей объективной роли в системе мироздания.

Ясно, что выполнить свою вселенско-историческую миссию мыслящий дух окажется в состоянии лишь на вершине своего развития, своего могущества – до которой нам, людям XX века, разумеется, не дожить. Пройдут миллионы лет, родятся и сойдут в могилу тысячи поколений, установится на Земле подлинно человеческая система условий деятельности – бесклассовое общество, пышно расцветет духовная и материальная культура, с помощью которой и на основе которой человечество только и сможет исполнить свой великий жертвенный долг перед природой.

Для нас, для людей, живущих на заре человеческого расцвета, борьба за это будущее остается единственно реальной формой служения высшим целям мыслящего духа. И к ныне идущей борьбе, к ныне совершающейся деятельности наша гипотеза не прибавляет ничего и не отнимает от нее ничего, прибавляя лишь гордое – и носящее пока лишь чисто эстетический характер – сознание, что деятельность человека одухотворена не только пафосом «конечных» человеческих целей, но имеет, кроме того, и всемирно-исторический смысл, осуществляет бесконечную цель, обусловленную со стороны всей системы мирового взаимодействия.

И в свете изложенной гипотезы совсем по-новому, с еще большей пророческой силой звучат гениальные слова «Диалектики природы»: «...Мы вынуждены либо обратиться к помощи творца, либо сделать тот вывод, что раскаленное сырье для солнечных систем нашего мирового острова возникло естественным путем, путем превращений движения, которые от

природы присущи движущейся материи и условия которых должны, следовательно, быть снова воспроизведены материей, хотя бы спустя миллионы и миллионы лет, более или менее случайным образом, но с необходимостью, внутренне присущей также и случаю»¹³.

И – с помощью нашей гипотезы – мы обретаем новое основание для уверенности в том, что: «Материя во всех своих превращениях остается вечно одной и той же, что ни один из ее атрибутов никогда не может быть утрачен и что поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет – мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время»¹⁴.

И потому, добавим мы, что мыслящий дух – не пустоцвет, который расцветает на короткое мгновение лишь затем, чтобы тотчас же бесплодно увянуть, а есть столь же условие существования материи, сколь и необходимое его следствие, т.е. внутренне полагаемое, бесконечное и всеобщее условие бытия мировой материи, действительный атрибут материи как бесконечной субстанции мироздания.

¹³ Там же, с. 361.

¹⁴ Там же, с. 363.

Становление личности: к итогам научного эксперимента¹

Откуда берется талант? «От бога», — говорят одни. «От природы, от генов папы с мамой», — возражают им другие. И те и другие исходят из того факта, что талант — редчайшая редкость. Даже цифру подчас называют, ссылаясь на статистику: около шести процентов всех живущих на земле людей. Согласно логике, остальные 94 процента бесталанны от рождения и потому «самим богом» или «природой» обречены на труд, творческих способностей не требующий.

А что, если предположить обратное: задатками таланта одарен от рождения, то есть генетически, каждый нормальный человек, и только от социальных условий развития, от сложившейся в обществе системы воспитания зависит процентное отношение между людьми «талантливыми» и «бездарными»? Что, если мы просто не научились еще использовать на полную «проектную мощность» возможности нашего мозга и не умеем каждого входящего в жизнь ребенка вырастить всесторонне развитым человеком? А ведь принципы коммунизма предполагают решение именно такой задачи: формирование всесторонне развитой личности каждого члена общества. И это решение опирается не на мечтания, а на данные самой строгой науки, в частности, на действительные завоевания материалистической психологии, на убедительные результаты экспериментально-теоретического исследования.

Редко, но случается, что в руки воспитателя попадает существо, по всем биологическим показателям принадлежащее к виду «*Homo sapiens*», но не обнаруживающее признаков человеческой психики — ни речи, ни мышления, ни сознания, ни даже примитивных проявлений целенаправленной деятельности. Такое существо растет — увеличивается в размерах, однако психическое развитие так и не начинается.

Непосредственная причина этого явления — слепоглухота, то есть одновременное отсутствие и зрения и слуха. Получена ли она от рождения или обретаена в раннем детстве в результате болезни или несчастного случая — это дела не меняет, ибо при рано наступившей слепоглухоте очень быстро деградируют и атрофируются все те намеки на человеческую психику, которые едва успели возникнуть до этой беды, и ребенок становится подобным некоему человекообразному растению, чем-то вроде фикуса, который живет лишь до тех пор, пока его не забыли полить. И это при вполне нормальном (с биологической, с медицинской точки зрения) мозге.

Он так и остается лишь органом управления процессами, протекающими внутри тела ребенка, — процессами кровообращения, пищеварения и выделения, газообмена, терморегуляции, работой эндокринной системы и т. д., а они протекают без участия психики и в ней

¹ Ильенков Э.В. Становление личности: к итогам научного эксперимента // Коммунист, 1977. - № 2.

не нуждаются.

Советская наука показала и доказала в данном случае, что научно организованный процесс воспитания даже при таком, казалось бы, неодолимом препятствии, как полное отсутствие сразу слуха и зрения, может вывести ребенка на путь полноценного человеческого развития и сформировать в нем не только психику вообще, но и психику самого высокого порядка, открыв ему доступ ко всем сокровищам человеческой духовной культуры и воспитав из него всесторонне развитого, по-настоящему талантливого человека.

В этом сразу же убеждается каждый, кому довелось познакомиться с четырьмя удивительными людьми — Сергеем Сироткиным, Натальей Корнеевой, Александром Суворовым и Юрием Лернером.

Ныне они, будучи слепоглухими, успешно завершают курс высшего образования на факультете психологии Московского государственного университета. По единодушным отзывам профессоров и преподавателей, они уже сейчас не только высокообразованные специалисты-психологи, но и бесспорно талантливые мастера своего дела.

Саша Суворов пишет дипломную работу о развитии способности воображения у слепоглухонемых детей — с широкими и оригинальными выходами в план проблемы природы и условий развития этой способности вообще; сочиняет стихи — и стихи по-настоящему хорошие. Что касается его общественной активности, то отметим, что в прошлом году его приняли в ряды Коммунистической партии. Его постоянная общественная работа — пропагандист.

Сережа Сироткин увлечен проблемой роли языка и речи в развитии человеческой психики. Его анализ этой проблемы отличается поражающей специалистов теоретической остротой. Он бессменный комсорг группы и активный работник сразу двух всероссийских обществ — слепых и глухих. Влюблен в математику и технику. Ремонтирует не только пишущие машинки, но и весьма хитроумные электронные приборы.

Наташа Корнеева занята труднейшей темой — воспитанием нравственных качеств личности — и не только теоретически. Она с радостью работает со слепоглухонемыми малышами, проявляя незаурядные педагогические такт и талант.

Юра Лернер работает над расширением ассортимента наглядных пособий для незрячих — барельефы, горельефы, рельефно-графические схемы и рисунки. Когда умер их любимый учитель и друг Александр Иванович Мещеряков, Юра вылепил его скульптурный портрет. Теперь портрет отлит в бронзе.

Все четверо свободно (без преувеличения — блестяще) владеют словесным языком. И не только в дактильной (пальцевой) и печатной формах его выражения, но и в форме достаточно внятной живой устной речи. Они часто выступают перед большими аудиториями с лекциями, с докладами — перед учеными, студентами, рабочими, и зал всегда внимает им, затаив дыхание.

Не каждый студент удостоивается публикации своих научных работ в

центральных журналах. Тексты их докладов на Ученом совете факультета психологии МГУ, напечатанные в «Вопросах философии» (№ 6 за 1975 год), президент Академии педагогических наук СССР В. Н. Столетов назвал «научными документами потрясающей силы». Таковы они и по серьезности мысли и по точности ее литературного выражения.

Сейчас все четверо быстро продвигаются в освоении английского языка, и преподаватели удивляются той легкости, с какой студенты схватывают хитрости его строя — особенно грамматики, синтаксиса и стилистики.

А ведь они как были, так и остались физически слепоглухими и, если бы не специально разработанная наукой система воспитания, были бы обречены на бессознательное существование в мире мрака и безмолвия, и физического и духовного, и в прямом и в переносном смысле сих страшных слов. В мире, где есть лишь материя, но нет духа, нет психики, нет сознания и воли, мышления и речи, где есть лишь примитивные органические ощущения своего собственного тела, его физических состояний, но нет никакого образа внешнего мира. Даже самого смутного, не то что «адекватного»...

Теперь они высокообразованные и незаменимые специалисты в той науке, которая исследует одну из самых трудных, если не самую трудную загадку мироздания — проблему возникновения и развития человеческого духа, человеческой психики, проблему «души», как ее именовали раньше. Прекрасно понимая, что именно этой науке они обязаны тем, чем стали, все четверо решили посвятить свою жизнь, свои силы разгадке тайны рождения души — продолжению уникальной работы своих учителей — Ивана Афанасьевича Соколянского (1889— 1960) и Александра Ивановича Мещерякова (1923—1974). Уж кто-кто, а они знают ей подлинную цену и подлинную ее силу, ее значение для людей, для будущего всего человечества.

И если эту работу можно квалифицировать как уникальный по своей чистоте и доказательности эксперимент, то они не объекты эксперимента, а его полноправные и действительно никем не заменимые участники, знающие проблему не только «извне», а и «изнутри», как свою собственную, и потому видящие в ней то, что не может увидеть ни один зрячий. Объектами исследования они были только в начале своего пути, когда происходил процесс рождения их личности, закладывался усилиями воспитателей ее прочный фундамент. Дальнейший же путь — это уже их собственный подвиг, сравнимый по его нравственному значению с жизнью Николая Островского, Алексея Маресьева, Ольги Скороходовой и других замечательных советских людей.

И стал этот подвиг возможен именно потому, что они такими воспитаны людьми, обладающими развитой человеческой психикой самого высокого качества: остро аналитическим интеллектом, ясным сознанием, упорнейшей волей, завидным воображением и критическим самосознанием, то есть всеми теми психическими способностями, гармоническое сочетание которых и есть то, что испокон веков люди называют «личностью»,

«творческой индивидуальностью» или «талантом».

Исходное условие жесткое: психики нет вообще, и «сама» она не возникнет. Ее надо «сделать», сформировать, воспитать. Для этого нужно знать совершенно точно, а что именно ты хочешь сформировать. Что такое психика вообще? Что такое собственно человеческая психика — интеллект, сознание, воля?

Но — и в том особенность работы со слепоглухим ребенком — все эти проблемы встают «в чистом виде». В обычных условиях психика ребенка формируется под воздействием «педагогической стихии», то есть миллиардов разнообразных, перекрещивающихся и противоречащих друг другу фактов и влияний, в массе которых очень нелегко выделить ведущие и решающие, зато очень легко спутать их с второстепенными и несущественными.

Исходное условие — то, что дано природой, биологией. Ничтожно мало — одни лишь простейшие органические нужды: в пище, воде да физических факторах известного диапазона. Больше ничего. Никаких мифических рефлексов вроде «рефлекса цели», «свободы», «коллекционирования» или «поисково-ориентировочного рефлекса», которые многим физиологом до сих пор кажутся «безусловными», то бишь врожденными. Нет даже потребности в известной порции движения. Если и был какой-то инстинкт, заставлявший младенца ползать, то и он быстро гаснет, получая одни лишь неприятные (отрицательные) «подкрепления».

В итоге не возникает даже того низшего этажа психики, который изучает зоопсихология. Ядро этого этажа — поисково-ориентировочная деятельность. Любое животное ищет — и находит — путь к пище, к воде, активно сообразуя траекторию своего передвижения с формами и расположением внешних тел, с геометрией окружающей среды. Слепоглухорожденный человек и этого не умеет. И этому его приходится учить (как, впрочем, и зрячеслышащего; только в этом случае мы делаем это, не задумываясь, а потом начинаем думать, что поисково-ориентировочная деятельность возникла «сама»).

Отсюда и прорисовывается первый этап решения задачи: сформировать у ребенка не только потребность, а и умение самостоятельно передвигаться в пространстве по направлению к пище, корректируя это направление сообразно форме и расположению внешних тел — препятствий на его пути. Умение строить траекторию своего активного движения, согласующуюся с геометрией внешнего мира, меняя ее каждый раз в согласии с новой, неожиданной и заранее никак не предусмотренной (и потому ни в каких генах не могущей быть записанной) геометрической ситуацией...

Здесь видно предельно ясно: нужда в пище врождена, а потребность (и способность) осуществлять поиск пищи, активно сообразуя действия с условиями внешней среды, — нет. Это очень сложная прижизненно формируемая деятельность, и в ней вся тайна «психики» вообще. Делается это так: соску отводят от губ ребенка на миллиметр, и если он это минимальное расстояние сумел преодолеть собственным движением, отводят на сантиметр. И так далее. Потом — загоразивая препятствием,

которое он вынужден обходить. И так до тех пор, пока в самой сложной лабиринтообразной ситуации он не научится находить, ориентируясь по запаху и осязанию, верный путь, строить траекторию движения, сообразующуюся с формой и расположением внешних тел. Тут-то, и только тут, возникает у него адекватный образ, субъективная копия форм этих тел вместе с образом пространства вообще.

Если этого удалось добиться, психика возникла. Психика вообще. В тех ее характеристиках, которые инвариантны для всякой психики, общи и психике человека и психике животного. Однако абсолютно ничего специфического для человеческой психики пока еще не возникло. Даже в намеке, даже в зародыше. И «само собой» тоже никогда не возникнет.

И вот прорисовывается самый трудный, самый важный и интересный с точки зрения психологии этап решения задачи. Чтобы на базе уже сформированной психики вообще — зоопсихики — построить сложное здание психики специфически человеческой, сформировать сознание, волю, интеллект, воображение, самосознание и в итоге — человеческую личность, нужно точно знать, чем отличается психика вообще, свойственная всем высшим животным, от человеческой психики. Где граница между тем и другим?

Ответить на этот вопрос И. Соколянскому и А. Мещерякову помог марксизм. Никакая другая концепция ключа тут не давала. Хуже того, любая другая в этом решающем пункте прямо дезориентировала поиск, направляя его на ложные и потому заведомо бесплодные пути.

Тут обнаруживали свое полное теоретическое банкротство не только откровенно идеалистические представления о «душе» как об особом нематериальном начале, которое лишь «пробуждается» к сознательной жизни, вселяясь в тело человека, но и все разновидности натуралистического способа понимания природы психики. И прежде всего широко распространенное представление, согласно которому человеческая психика развивается в ходе простой плавной эволюции тех психических функций, которые свойственны всем высшим животным. Психика человека толкуется недиалектически мыслящими учеными, как та же зоопсихика, только более разветвленная, усложненная и утонченная, так что никакой принципиальной, качественной грани тут установить с их точки зрения вообще нельзя. Такого рода тенденции непосредственного сведения психического к физиологическому, по существу, противоречили подлинно материалистическим традициям научной физиологии школы И. М. Сеченова.

Упрямо не хотела прививаться и «вторая сигнальная система» — язык. Слепоглухонемой ребенок ее органически не принимал, отталкивая все настойчивые старания педагогов внушить ему «условную связь» между вещью и «знаком». Опыт показал, что для того, чтобы завязалась одна-единственная условная связь «знака» с «обозначаемой» им вещью, требуется до восьми тысяч настойчивых предъявлений.

Американские психологи, опиравшиеся на всемирно известный уникальный факт успешного воспитания Элен Келлер — первой в мире

слепоглухонемой девочки, достигшей достаточно высокой степени духовного развития, — заявляли, что именно язык, слово, речь явились тем ключом, с помощью которого удалось открыть для нее вход в царство человеческой культуры. Однако повторить «чудо Элен Келлер» не удавалось никому.

И. Соколянский и А. Мещеряков, тщательно проанализировав историю развития Элен Келлер, сумели дать ей вполне рациональное объяснение, исходившее из совершенно иных теоретических принципов, позволивших не только повторить, но и далеко превзойти успех воспитателей Келлер.

Их педагогическая стратегия и тактика базировались на следующем. Животное активно приспосабливается к окружающей его естественно-природной среде, ориентируясь в ней в процессе удовлетворения биологически врожденных его виду потребностей. Его психика как раз и возникает и развивается как функция такого способа жизнедеятельности. Тут и ее потолок.

Человек же в корне перевертывает отношение. Он начинает активно приспосабливать природу к себе, к своим нуждам, к своим потребностям, к своим требованиям. Он вступает на стезю труда. Труд и превращает его в человека. На первых порах потребности, которые побуждают его трудиться, действительно мало чем отличаются от потребностей его ближайших животных предков. Но — и чем дальше, тем больше — и сами эти потребности становятся иными. Специфически человеческими. И такими их делает все тот же труд, преобразующий не только внешнюю природу, но и органическую природу самого человека.

Эти новые, принципиально неведомые животному потребности от века к веку становятся все сложнее, богаче и разнообразнее. Они становятся исторически развивающимися потребностями. И возникают они не в организме индивида, а в организме «рода человеческого», то есть в организме общественного производства человеческой (специфически человеческой!) жизни, в лоне «совокупности общественных отношений», завязывающихся между людьми в процессе этого производства, в ходе совместно разделенной деятельности индивидов, создающих материальное тело человеческой культуры. Они и возникают и развиваются только в истории культуры — сначала лишь материальной, а затем и возникшей на ее базе «духовной». Само собой понятно, что ни специфически человеческие потребности, ни тем более специфически человеческие способы их удовлетворения в генах индивида никак не записываются и через гены не наследуются. Индивид усваивает их в ходе своего человеческого становления, то есть через процесс воспитания, понимаемый в самом широком смысле слова. Специфически человеческая психика со всеми ее уникальными особенностями и возникает (а не «пробуждается») только как функция специфически человеческой жизнедеятельности, то есть деятельности, созидающей мир культуры, мир вещей, созданных и созидаемых человеком для человека.

В этих аксиомах материалистического понимания истории И.

Соколянский и А. Мещеряков и обрели прочную теоретическую базу своей педагогики. «Сущность человека» заключается в «совокупности общественных отношений», завязывающихся между людьми в ходе производства специфически человеческой жизни, и вся хитрость в том, чтобы приобщить каждого входящего в жизнь индивида к этой «сущности».

Вот этот-то вполне реальный разум (а не мистический безличный и бестелесный «разум» идеализма), общественно-человеческий разум, возникший и исторически развившийся в процессе общественного труда людей, и присваивается ребенком, делается и его разумом. Этот материалистически понимаемый разум вначале существует вне ребенка, до и независимо от него. Он воплощен, овеществлен, опредмечен во вполне прозаических вещах — в тысячах предметов быта. И в действиях взрослого, умеющего обращаться с этими вещами по-человечески, то есть разумно (целесообразно), в согласии с их ролью и функцией в системе человеческой культуры. В той мере, в какой ребенок научается (у взрослого, разумеется) самостоятельно оперировать вещами так, как того требуют условия окружающей его с колыбели культуры, он и становится субъектом высших психических функций, свойственных лишь человеку. И это происходит раньше, чем человек усваивает язык, слово, речь. Более того, сформировавшийся уже интеллект составляет необходимую предпосылку усвоения речи. Раз он сформирован — слово усваивается легко. В обратном же порядке нельзя сформировать ни того, ни другого.

Практически стадия «первоначального очеловечивания» слепоглухонемого ребенка выглядит так: взрослый вкладывает в ручонку ребенка ложку, берет эту ручонку в свою умелую руку и начинает совершать ею все необходимые движения и руководит ею (тут это слово приходится понимать вполне буквально, в его первоначальном смысле) до тех пор, пока ручонка ребенка, вначале пассивная, как плеть, или даже оказывающая сопротивление «неестественному», биологически совершенно нелепому способу утоления голода, не начинает обнаруживать робкие и неуклюжие попытки самостоятельно совершать те же движения, как бы «помогая» руке взрослого. Это труд, требующий от воспитателя не только дьявольского терпения, настойчивости, но — что бесконечно важнее — острейшей внимательности к малейшему проявлению самостоятельности, к едва заметному намеку на нее со стороны малыша. Как только такой намек появился, сразу же ослабляй, педагог, руководящее усилие. И продолжай его ослаблять ровно в той мере, в какой усиливается активность руки малыша! В этом первая заповедь педагогики «первоначального очеловечивания», имеющая принципиальное значение и — что не трудно понять — не только для воспитания слепоглухонемого.

Ведь именно тут совершается первый шаг ребенка в царство человеческой культуры: он старается перешагнуть ту границу, которая отделяет психический мир животного от психического мира человека. Возникает не что иное, как специфически человеческая форма активности, деятельности. Не задави, не угаси ее! Если ты, не заметив ее, будешь продолжать руководить ребенком с прежней силой и настойчивостью,

активность его ручки ослабнет и угаснет, и тогда уже никакими понуканиями ее не разбудишь вновь. Детская рука снова станет пассивно-послушной, «удоборуководимой», но уже не станет умной — подлинно человеческой рукой, органом разумно-целенаправленной предметной деятельности. Значит, и мозг не станет органом управления этой специфически человеческой деятельностью, а стало быть, и органом психики, ибо психика только и возникает как функция предметно-человеческой целенаправленной активности. Поэтому неумеренный руководящий нажим, не считающийся с уже возникшей самостоятельностью ребенка, лишь тормозит процесс психического развития, замедляет его и откладывает его начало на более поздние сроки, на другие, более сложные виды деятельности. А это уже само по себе приводит к перекосам в психическом развитии, и притом в отношении такого важного его компонента, как формирование воли, то есть практического разума.

Человеческая психика начинается с малого, с незаметного, с привычного. С умения обращаться по-человечески с предметами быта, с умения жить по-человечески в мире созданных человеком для человека вещей. И чем шире раскрывается для ребенка этот мир, чем больше таких вещей вовлекается в сферу его деятельности, тем более и более разумным существом он становится. Когда этот практический разум сформирован, обучение языку и речи перестает составлять сколько-нибудь трудную проблему и становится главным образом делом техники. Когда у человека есть что сказать и есть потребность что-то сказать, слово и способность умело им пользоваться усваиваются легко. Сначала это язык жестов, а затем — и заменяющий его язык слов, открывающий двери в новые, недоступные без него этажи культуры, в мир Пушкина и Толстого, Спинозы и Герцена, Дарвина и Эйнштейна, и общение с этими «собеседниками» производит новые сдвиги в его психике, поднимает на новые уровни не только культуру его речи, но и, само собой понятно, культуру его мышления, нравственности и эстетически развитого воображения.

На первых порах слепоглухонемой ребенок становится человеком по способу удовлетворения потребностей, но сами эти потребности долго еще сохраняют всецело биологический, естественно-природный характер. Вследствие этого и вся усваиваемая им культура принимается им лишь постольку, поскольку она может служить средством их удовлетворения, и не больше. Он берет в руки и осваивает («исследует») ими только те предметы, которые имеют отношение к «интересам» его тела; остальные он активно отталкивает как не имеющие никакого смысла и значения. В том числе и игрушки. Это принципиально ограничивает сферу его внимания, его поисково-ориентировочной деятельности, его психики.

Лишь позднее собственно человеческими становятся и движущие им потребности. Говоря точнее, возникают новые, никак не запрограммированные в его биологии стимулы и мотивы, а примитивно-органические нужды как бы отодвигаются в сторону, перестают играть роль ведущих стимулов деятельности. Но это в корне переворачивает всю

структуру формирующейся психики, ибо тут и только тут возникает «интерес» к биологически-нейтральным объектам, в частности к игрушкам. Только тут, собственно, и начинается полноценное человеческое развитие: человек ест, чтобы жить, а не живет, чтобы есть.

Само собой понятно, что не в дезоксирибонуклеиновых кислотах мы должны искать истоки этих потребностей. По своему генезису они на все сто процентов социальны и потому должны быть сформированы в условиях специально созданных педагогических ситуаций. Эту истину, имеющую также всеобщее значение, работа со слепоглухонемыми детьми доказывает экспериментально-практически. Повторяю: «сами собой» специфически человеческие потребности не возникают. Они прививаются только силой воспитания. Ни на бога, ни на природу тут надеяться нечего: натуралистические иллюзии в этом решающем пункте дезориентируют педагога ничуть не меньше, чем надежды на «божественные», или «трансцендентальные» причины рождения таких психических явлений, как совесть, чувство собственного достоинства, уважение к личности другого человека и им подобные качества.

Вернемся теперь к ходячему предрассудку, согласно которому лишь меньшинство населения земного шара обладает мозгом, от рождения способным к «творческой» работе. Этот наукообразный предрассудок, обряженный цифрами статистики, разукрашенный терминами генетики и физиологии высшей нервной деятельности и «учеными» рассуждениями о врожденных «церебральных структурах», якобы заранее предопределяющих меру талантливости человека, просто-напросто клеветнически взваливает на природу (на гены) вину за крайне неравное распределение условий развития между людьми в классовом обществе. Это просто-напросто проекция процента, выражающего известную пропорцию в сфере наличного разделения труда (а тем самым и способностей), на экран ни в чем не повинной биологии. Натуралистическая апологетика наличной — буржуазной — формы и масштабов социального неравенства.

Дело в том, что буржуазная цивилизация закрывает трудящемуся большинству доступ в высшие этажи развития человеческой психики, поскольку обрекает это большинство на пожизненную нетворческую работу ради куска хлеба, ради крыши над головой, ради грубо-примитивных или гипертрофированно-извращенных этой цивилизацией требований плоти. А такой тип мотивации никогда не рождает и не родит таланта.

Не будем выяснять, насколько достоверна статистика, определяющая наличный процент талантов. Важно другое — она выражает совсем не то, что стараются ей приписать буржуазные идеологи. Она выражает тот факт, что при наличном — буржуазно-капиталистическом — способе разделения общественного труда лишь меньшинство индивидов оказывается в нормальных условиях человеческого развития и потому достигает нормы этого развития. Норма составляет тут привилегию. Остальные же этой нормы не достигают, поскольку система воспитания, созданная этой цивилизацией, задерживает их на том уровне развития психики, для которого доступна лишь чисто репродуктивная работа, исполнение извне

навязанных действий, схема и алгоритмы которых разработаны «талантливым» меньшинством. Работа, вознаграждаемая за ее принудительный и нетворческий характер подачками-поощрениями, на манер тех кусочков сахара, которые дают в цирке медведю, катающемуся на велосипеде. Когда же таких подачек-подкреплений оказывается недостаточно, в дело вступают «отрицательные подкрепления» — наказания... Посулы поощрений и угрозы наказаний, кнут и пряник — вот те единственные способы «педагогического воздействия», с помощью которых буржуазная цивилизация добивается от своих работников соответствующего ее идеалам и стандартам «поведения». В этом вся суть «педагогической психологии» Скиннера (последнее слово бихевиоризма в проблеме «воспитания»), широко применяемой ныне во многих школах и тюрьмах США. Фактически ни о каком воспитании личности человека здесь не может быть и речи.

Вот они — две мировоззренчески несовместимые, идеологически противоположные концепции воспитания.

Одна, не умея ни понять, ни осуществить процесс воспитания полноценной человеческой личности, нацелена лишь на «модификацию поведения» — на стандартизацию мышления и психики (а это равносильно умерщвлению таланта и там, где он каким-то образом независимо от этой «педагогики» и вопреки ей сумел возникнуть).

Другая, научно поняв тайну процесса «рождения души», исходя из ясного понимания реальных — материальных — условий возникновения и развития человеческой психики, вплоть до высшей ее фазы — фазы таланта, фазы личности, — экспериментально-практически доказала, что она может и потому обязана вырастить из каждого ребенка гармонически развитого, социально активного человека.

В ходе педагогического процесса, о котором нам удалось рассказать лишь очень контурно и конспективно, предельно ясно, как на ладони, проступают фундаментальные закономерности возникновения и развития специфически человеческой психики. Тут яснее, прозрачнее, чем «в норме», прослеживается весь тот путь, на котором с необходимостью рождается, а затем развивается, усложняясь и расцветая, вся совокупность высших психических функций (сознания, воли, интеллекта), увязанная в единство личности. Видно, как возникает и самое это таинственное «единство», каждый раз индивидуально неповторимое «Я», обладающее самосознанием, то есть способностью осознавать самого себя как бы со стороны, смотреть на свою собственную деятельность как бы глазами другого человека, с точки зрения «рода человеческого», постоянно сверяя свою работу с ее идеальными эталонами (нормами), заданными историей культуры, и стремясь эти нормы превзойти, задав им новый уровень.

То таинственное «самосознание», загадочность которого (способность относиться к самому себе как к чему-то от самого себя отличному, как к «другому», а к другому — как к самому себе) послужила когда-то почвой для философских систем Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, теоретически превративших это «самосознание» в нового бога.

То самое самосознание личности, тайну которого научно-материалистически смогли раскрыть Маркс и Энгельс.

В научно-педагогической деятельности Соколянского — Мещерякова их правота нашла еще одно строго экспериментальное доказательство. И в этом непреходящее значение их работы — работы мирового значения и звучания.

Когда четверо воспитанников А. И. Мещерякова выступали однажды в переполненном университетском зале перед сотнями студентов и преподавателей, в течение трех часов без перерыва внимавших им, на стол в числе прочих легла такая записка:

«А не опровергает ли ваш эксперимент старую истину материализма? («Ничего нет в разуме, чего не было бы в чувствах»). Ведь они ничего не видят и не слышат, а понимают всё лучше нас...»

Я передал вопрос буква за буквой с помощью пальцевой азбуки (дактильно) Саше Суворову, уверенный, что он сумеет на него ответить лучше, чем это сумел бы сделать я, и Саша, не задумываясь, отчетливо произнес в микрофон:

— А кто вам сказал, что мы ничего не видим и не слышим? Мы видим и слышим глазами и ушами всех наших друзей, всех людей, всего рода человеческого...

Это был умный и точный ответ психолога-марксиста. И зал это оценил, разразившись бурей аплодисментов. Саша имел моральное и научное право ответить на вопрос именно так: кратко, точно и убедительно, с полным пониманием сути дела. Подумав немного, он добавил:

— А что касается понимания... Не знаю, наверное, нас просто правильно учили этому — понимать то, что видишь...

Как всякий действительно талантливый человек, Саша никогда не станет применять к себе это громкое слово — талант. Он скажет, что ему просто повезло. Посчастливилось попасть к людям, которые сумели привить ему любовь к труду, к знаниям, к поэзии и воспитали его так, что он испытывает удовлетворение от самой хорошо сделанной работы. Это высокое — подлинно человеческое — удовлетворение и придает ребятам силы, нужные для того, чтобы ежедневно и ежечасно совершать свой великий нравственный подвиг.

Талант — это не количественное различие в уровнях развития людей, а качественно новое свойство психики, связанное с коренным, принципиальным изменением в типе и характере труда, в характере его мотивации. Это качество — результат гармонического и всестороннего развития человека, его высших психических функций (способностей), увязанных в единство личности, сосредоточенной на решении больших, общезначимых задач. В этом и состоит норма человеческого развития, заданная историей. Такую задачу ставит перед собой только коммунизм, и только он в силах ее решить.

Что же такое личность?¹

Так что же такое «личность» и откуда она берется? Вновь задать себе этот старый вопрос, обратиться к анализу понятия «личность» (именно – понятия, то есть понимания существа дела, а не термина) побуждают отнюдь не схоластические соображения. Дело в том, что ответ на этот вопрос непосредственно связан с проблемой формирования в массовом масштабе личности нового, коммунистического типа, личности целостной, всесторонне, гармонически развитой, которое стало ныне практической задачей и прямой целью общественных преобразований в странах социализма. Ведь коммунизм – это общество, где свободное развитие каждого является условием свободного развития всех.

В мире довольно широко, и притом среди людей весьма образованных, бытует мнение, которое, если обрисовать его схематично, сводится примерно к следующему. Марксистское учение, блестяще оправдавшее себя там, где речь идет о событиях всемирно-исторического значения и масштаба, то есть о судьбах миллионных масс, классов, партий, народов и государств, короче говоря, о совокупной судьбе человеческого рода, ничего (или почти ничего) не дало и, больше того, якобы не может дать для рационального уразумения внутреннего строя личности, индивидуальности, «Я» – этой своего рода молярной единицы исторического процесса. Тут-де кончаются его полномочия, его теоретические возможности и начинается область забот какого-то иного научного ведомства, сфера, внутри которой оказываются малопригодными те методы мышления, которые характерны для научного исследования общественно-исторического процесса в целом.

Наиболее отчетливо и последовательно такое представление выразилось в требовании «дополнить» марксизм некоей особой, относительно автономной этической теорией, ставящей в центр своего внимания личность, как таковую, интересы и счастье индивидуального «Я», проблему свободы и достоинства личности и подобные этим сюжеты. От таких сюжетов классический марксизм якобы сознательно и намеренно абстрагируется именно для того, чтобы выявить общие закономерности суммарных исторических процессов, то есть строго научно очертить те объективные «рамки», внутри которых – хотя бы они того или не хотят, нравятся им это или не нравятся – вынуждены действовать живые участники истории – индивиды.

На основе такого представления кое-кто предлагает марксизму своего рода разделение труда: объективные условия и закономерности, не зависящие от воли и сознания человека и задаваемые ему природой и историей, – это-де монополия и забота марксистской теории, а вот уж о субъективном мире человека, о том, что и как ему в этих условиях делать,

¹ Ильенков Э.В. С чего начинается личность. – М., 1984. С. 319-358

позвольте судить специалистам по человеческой «душе», теоретикам экзистенциальной ориентации.

Человеческая личность, по старинке называемая иногда «душой», той самой «душой», которую каждый человек знает как свое «Я», как нечто уникально неповторимое, неразложимое на какие-либо общие составляющие и, стало быть, принципиально ускользающее от научно-теоретических определений и даже невыразимое в словах (ведь слово выражает только «общее»), тем самым объявляется своего рода запретной зоной не только для марксистского учения о человеке, но и для объективного изучения вообще, для научного мышления.

Вот почему экзистенциалисты предпочитают писать на эту деликатную тему не на языке науки, а в эссеистско-беллетристическом жанре, а то и вообще в виде романов, повестей и пьес. И это далеко не случайная деталь, а выражение существа их позиции – принципиального отрицания самой возможности создать материалистическую концепцию (теорию) личности, то есть материалистическую психологию как науку. Ведь психология и есть наука «о душе», о человеческом «Я», а не о чем-либо ином.

А возможна ли вообще, в принципе материалистически-ориентированная психология? Если да, то она обязана прежде всего определить свой предмет, то есть объяснить, что же такое личность.

Две логики – два подхода

Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений.

К. Маркс

О том, что «личность» – уникальное, невоспроизводимо-индивидуальное образование, одним словом, нечто единичное, спорить не приходится. «Единичное» в философии понимается как абсолютно неповторимое, существующее именно в данной точке пространства и времени и отличающееся от любого другого «единичного», а потому и столь же бесконечное внутри себя, как и сами пространство и время. Полное описание единичной индивидуальности равнозначно поэтому «полному» описанию всей бесконечной совокупности единичных тел и «душ» в космосе. Это понимали и Декарт, и Спиноза, и Гегель, и Фейербах, все грамотные философы, независимо от их принадлежности к тому или иному лагерю в противоборстве материализма и идеализма.

По этой причине наука о «единичном», как таковом, действительно невозможна и немислима. Раскрытие тайн «единичного» за пределами науки именно потому, что любая частная цепочка причинно-следственных зависимостей уводит исследователя в «дурную» бесконечность всего прошлого бесконечной вселенной.

Гегель не случайно назвал тем же словом «дурная» (и не в осуждение, а в логическом смысле) и человеческую индивидуальность, поскольку под

ней как раз и подразумевают абсолютную неповторимость, уникальность, неисчерпаемость деталей и невозпроизводимость их данного сочетания, невозможность предсказать заранее с математической точностью ее состояния и поведение в заданных обстоятельствах. Неповторимость свойственна каждой отдельной личности настолько органически, что если ее отнять, то исчезнет и сама личность. Но эта неповторимость свойственна личности не в силу того, что она – человеческая личность, а постольку, поскольку она нечто единичное вообще, «индивид вообще», нечто «неделимое».

В мире нельзя найти не только двух абсолютно одинаковых личностей. Не найдете вы и два совершенно тождественных листка на дереве и даже в целом лесу: чем-нибудь они все-таки будут друг от друга отличаться. Не уловит этих отличий глаз – их зафиксирует микроскоп, не простой, так электронный. Даже и две песчинки на морском пляже всегда будут хоть чуть-чуть, да разными. Даже две капли воды. Известно, что современная физика исключает самую возможность существования в мире двух абсолютно тождественных микрочастиц (электронов, фотонов, протонов и т.п.). Единичное есть единичное, и тут уж ничего не поделаешь.

Но человеческую личность при всей присущей ей «неповторимости» нельзя превращать в простой синоним чисто логической категории «единичного вообще». В этом случае понятие «личность» обесмысливается в самой сути.

Экзистенциалистские «защитники личности», ополчаясь на Гегеля за его якобы «высокомерное» отношение к «дурной индивидуальности», сами воспроизводят «первородный грех» гегельянщины. Растворяя конкретную проблему определения своеобразия человеческой индивидуальности (личности) в абстрактно-логической проблеме отношения «общего и единичного», они сводят ее к вопросу о соотношении «одинаковости и неодинаковости». Солидаризируясь с Гегелем в том, что составляет как раз его порок (манеру всякую конкретную проблему сводить к ее абстрактно-логическому выражению и в нем видеть ответ, «абсолютное решение»), они отвергают то, что есть умного, диалектического в его подходе, – понимание того факта, что «всеобщее» не есть «одинаковое», не есть признак, свойственный каждому порознь взятому индивиду. Поэтому и бесплодна любая попытка определить «сущность человека» путем отыскания «общего признака», которым обладает каждый порознь рассматриваемый человеческий индивид.

Всеобщее с точки зрения диалектической логики – синоним закона, управляющего массой индивидов и реализующегося в движении каждого «из них, несмотря на их неодинаковость и даже благодаря ей; синоним конкретной взаимосвязи, объединяющей в одно целое, в одну конкретность (К. Маркс обозначил это как «единство во многообразии») бесконечное множество бесконечно разнящихся между собою индивидов (безразлично, каких именно – людей или листьев на дереве, товаров на рынке или микрочастиц в «ансамбле»). Так понимаемое всеобщее и составляет сущность каждого из них, конкретный закон их существования. А

одинаковость их лишь предпосылка, лишь предварительное условие их «конкретной всеобщности», т.е. объединения в конкретное целое, многообразно расчлененное внутри себя.

Руководствуясь именно такой логикой, К. Маркс ставил и решал вопрос о «сущности человека» – о конкретно-всеобщем определении человеческого индивида, личности, как совокупности всех общественных отношений². В оригинале сказано еще выразительнее – ансамбль, то есть не механическая сумма одинаковых единиц, а представленное в единстве многообразии всех социальных отношений.

«Сущность» каждого индивида, относящегося к данному «роду», заключается, согласно логике мышления К. Маркса, в той совершенно конкретной системе взаимодействующих между собою индивидов, которая только и делает каждого из них тем, что он есть. В данном случае это принадлежность к роду человеческому, понимаемому не как естественно-природная, биологически заданная «немая связь», а как исторически возникшая и исторически же развивающаяся социальная система, то есть общественно-исторический организм как расчлененное целое.

Биологическая же связь, выражающаяся в тождестве морфофизиологической организации особей вида «*homo sapiens*», составляет лишь предпосылку (хотя и абсолютно необходимую, и даже ближайшую), лишь условие человеческого, «родового» в человеке, но никак не «сущность», не внутреннее условие, не конкретную общность, не общность социально-человеческую, не общность личности и личностей.

Непонимание этого марксистского положения в лучшем случае приводит к социально-биологическому дуализму в трактовке сущности человеческой индивидуальности (личности). Если же продолжить дальше логическое путешествие по этому пути, то можно дойти до его плюралистического конца, включив в понимание «сущности человека» и все остальные – а не только ближайшие – предпосылки возникновения «родового», человеческого в человеке. Логика редукции, уводящая все дальше и дальше от той конкретной «сущности», которую хотели понять, логика разложения конкретности на неспецифичные для нее составляющие части, в конечном итоге с неизбежностью приведет к «социо-биохимически-электрофизически-микрфизически-квантово-механическому» пониманию сущности человека.

И совсем не по праву представители подобной механистической логики мнят себя материалистами. Проблема человеческой индивидуальности (личности) – как раз та проблема, где механистический материализм сам собой выворачивается в свою собственную противоположность, в самую плоскую форму идеализма – в физиологический идеализм, в позицию, где архаические представления о «душе» пересказываются на грубо-физикальном языке, переводятся в терминологию физиологии мозга или биохимии, кибернетики или теории информации, не меняясь от этого ни на йоту по существу.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 42, с. 265.

Действительно научно решить проблему личности, проблему индивидуальной психики можно лишь в рамках материалистически ориентированной психологии – науки «о душе», о тайне ее рождения и о законах ее развития. И ни в коем случае не в области физиологии мозга и нервной системы. Сведение проблемы психики вообще и индивидуальной психики в частности (то есть проблемы личности) к проблеме исследования морфологии мозга и его функций – это не материализм, каковым такое сведение некоторым представляется, а только его неуклюжий эрзац, псевдоматериализм, под маской которого скрывается физиологический идеализм.

При последовательном развертывании подобной позиции конфликт между Моцартом и Сальери должен получить свое «научное» объяснение как следствие тончайших – и непременно врожденных – морфофизиологических различий между мозгом гения и мозгом злодея. В тех же самых различиях пришлось бы усмотреть истоки противоположности систем Демокрита и Платона, творческих методов Рафаэля и Гойи. А ход рассуждения должен выглядеть примерно так: Рафаэль иначе воспринимал окружающий мир, чем Гойя, значит, зрительная система и мозгу них были устроены уже при рождении по-разному.

Вместо материалистически ориентированной науки в подобных рассуждениях проглядывает наивная иллюзия, подобная той, в которую впал бы химик, который, отколупнув кусочек мрамора от статуи Ники Самофракийской, произвел бы химический анализ его состава и решил, что в виде результата такого анализа он получил научное понимание «сущности» бессмертного образа... Смешно? Но ведь не менее смешно и стремление усмотреть «научное» понимание существа человеческой психики и личности в результатах анатомо-физиологического исследования человеческого мозга, его структур и их функциональных зависимостей друг от друга. Безразлично при этом, идет ли речь об особенностях человеческого мозга вообще (о его родовых особенностях, отличающих его от мозга любого другого млекопитающего) или же об индивидуальных вариациях его общевидовой морфологии, об особенностях мозга данного индивида.

В самых полных результатах такого изучения можно получить знание (понимание) всего-навсего одной из материальных предпосылок возникновения личности и ее психики, одного из необходимых внешних условий ее рождения и существования. Никакой личности как единицы психической жизни в этих результатах нельзя обнаружить даже в намеке. По той же самой причине, по какой нельзя раскрыть тайну «стоимости» на пути физико-химического исследования золотой монеты или бумажной ассигнации. Ведь и золото и бумага лишь вещественный материал, в котором выражено нечто совершенно иное, принципиально другая «сущность», абсолютно непохожая на него, хотя и не менее реальная, конкретная действительность, а именно система конкретно-исторических взаимоотношений между людьми, опосредствованных вещами.

Точно так же знание особенностей мозга человека не раскроет нам тайны его личности. Наличие медицински нормального мозга – это одна из материальных предпосылок (повторим это еще раз) личности, но никак не сама личность. Ведь личность и мозг – это принципиально различные по своей «сущности» «вещи», хотя непосредственно, в их фактическом существовании, они и связаны друг с другом столь же неразрывно, сколь неразрывно слиты в некое единство образ «Сикстинской мадонны» и те краски, которыми он написан на куске холста Рафаэлем, троллейбус и те материалы, из которых он сделан на заводе. Попробуйте отделить одно от другого. Что у вас останется? Железо и краски. «Сикстинская мадонна» и «троллейбус» исчезнут без следа. А железо и краски останутся именно потому, что они лишь предпосылки, лишь внешние (а потому безразличные) условия существования данной конкретной вещи, а никак не сама вещь в ее конкретности.

То же самое и с отношением личности к мозгу. То, что мозг ни в коем случае не есть личность, доказывается уже тем простым фактом, что личности без мозга быть не может, а мозг без намека на личность (то есть на какие бы то ни было психические функции) бывает (он существует в этом случае в чисто биологическом смысле, как биологическая реальность).

Из всего этого следует, что научно (материалистически) познать, понять личность, выявить законы ее возникновения и развития можно лишь в том случае, если предоставить изучение мозга физиологам и обратиться к исследованию совсем иной системы фактов, совсем иной конкретности, иного единства в многообразии, нежели то единство, которое обозначается словом «мозг».

Органическое и неорганическое тело человека

Только в обществе его природное бытие
является для него его человеческим бытием...

К. Маркс

Та конкретность, то единство многообразных явлений, внутри которого реально существует личность как нечто целое, и есть, как упомянуто было выше, «ансамбль социальных отношений». От начала и до конца личность – это явление социальной природы, социального происхождения. Мозг же – только материальный орган, с помощью которого личность осуществляется в органическом теле человека, превращая это тело в послушное, легко управляемое орудие, инструмент своей (а не мозга) жизнедеятельности. В функциях мозга проявляет себя, свою активность совсем иной феномен, нежели сам мозг, а именно личность. И только так, а не наоборот, как получается у редуccionистов, видящих в личностно-психических явлениях внешнее проявление работы мозга.

Проанализируем это обстоятельство несколько подробнее, заранее имея в виду возражение такого рода: зачем, мол, противопоставлять один тезис другому? Разве так уж неверно утверждение, согласно которому индивидуальная психика есть не что иное, как совокупность «психических

функций мозга», совокупность проявлений, обусловленных его устройством? Пока физиолог остается физиологом, то есть до тех пор, пока его интересует именно мозг, а не личность, он так и должен рассуждать. И это вполне понятно: если вы изучаете мозг, то вас все остальное интересует лишь постольку, поскольку в этом остальном так или иначе проявляется устройство и работа мозга. Но если ваша цель – изучение личности, то вы на мозг должны смотреть как на один из органов, с помощью которых реализуется личность, представляющая собою куда более сложное образование, чем мозг и даже чем вся совокупность органов, образующих живое тело индивида.

Физиолог исследует все то, что происходит внутри органического тела индивида, внутри биологической единицы. И это его монополия. А чтобы понять, что такое личность, надо исследовать организацию всей той совокупности человеческих отношений конкретной человеческой индивидуальности ко всем другим таким же индивидуальностям, то есть динамический ансамбль людей, связанных взаимными узами, имеющими всегда и везде социально-исторический, а не естественно-природный характер. Тайна человеческой личности потому-то веками и оставалась для научного мышления тайной, что ее разгадку искали совсем не там, где эта личность существует реально. Совсем не в том пространстве: то в пространстве сердца, то в пространстве «шишковидной железы», то вообще вне пространства, то в особом «трансцендентальном» пространстве, в особом бестелесном эфире «духа».

А она существовала и существует в пространстве вполне реальном – в том самом пространстве, где размещаются горы и реки, каменные топоры и синхрофазотроны, хижины и небоскребы, железные дороги и телефонные линии связи, где распространяются электромагнитные и акустические волны. Одним словом, имеется в виду пространство, где находятся все те вещи, по поводу которых и через которые тело человека связано с телом другого человека «как бы в одно тело», как сказал в свое время Б. Спиноза, в один «ансамбль», как предпочитал говорить К. Маркс, в одно культурно-историческое образование, как скажем мы сегодня, – в «тело», созданное не природой, а трудом людей, преобразующих эту природу в свое собственное «неорганическое тело».

Таким образом, «тело» человека, выступающего как личность, – это его органическое тело вместе с теми искусственными органами, которые он создает из вещества внешней природы, «удлиняя» и многократно усиливая естественные органы своего тела и тем самым усложняя и многообразя свои взаимные отношения с другими индивидами, проявления своей «сущности».

Личность не только существует, но и впервые рождается именно как «узелок», завязывающийся в сети взаимных отношений, которые возникают между индивидами в процессе коллективной деятельности (труда) по поводу вещей, созданных и создаваемых трудом.

И мозг как орган, непосредственно реализующий личность, проявляет себя таковым лишь там, где он реально выполняет функцию управления

«ансамблем» отношений человека к человеку, опосредствованных через созданные человеком для человека вещи, то есть там, где он превращается в орган отношений человека к человеку, или, другими словами, человека к самому себе.

Личность и есть совокупность отношений человека к самому себе как к некоему «другому» – отношений «Я» к самому себе как к некоторому «НЕ-Я». Поэтому «телом» ее является не отдельное тело особи вида «*homo sapiens*», а по меньшей мере два таких тела – «Я» и «Ты», объединенных как бы в одно тело социально-человеческими узами, отношениями, взаимоотношениями.

Внутри тела отдельного индивида реально существует не личность, а лишь ее односторонняя («абстрактная») проекция на экран биологии, осуществляемая динамикой нервных процессов. И то, что в обиходе (и в мнимо материалистической традиции) называют «личностью», или «душой», не есть личность в подлинно материалистическом смысле, а лишь ее однобокое и не всегда адекватное самочувствие, ее самосознание, ее сомнение, ее мнение о самой себе, а не она сама как таковая.

Как таковая же она не внутри единичного тела, а как раз вне его, в системе реальных взаимоотношений данного единичного тела с другим таким же телом через вещи, находящиеся в пространстве между ними и замыкающие их «как бы в одно тело», управляемое «как бы одной душой». При этом непременно через вещи, и не в их естественно-природной определенности, а в той определенности, которая придана им коллективным трудом людей, то есть имеет чисто социальную (и потому исторически изменяющуюся) природу.

Понимаемая так личность – отнюдь не теоретическая отвлеченность, а вещественно-осязаемая реальность. Это «телесная организация» того коллективного тела («ансамбля социальных отношений»), частичкой и «органом» которого и выступает каждый отдельный человеческий индивид.

Личность вообще есть единичное выражение жизнедеятельности «ансамбля социальных отношений вообще». Данная личность есть единичное выражение той по необходимости ограниченной совокупности этих отношений (не всех), которыми она непосредственно связана с другими (с некоторыми, а не со всеми) индивидами – «органами» этого коллективного «тела», тела рода человеческого.

Разница между «сущностью» и «существованием» человеческой индивидуальности (личности, «Я») – это вовсе не разница между тем «абстрактно-общим», что свойственно «всем» индивидам (точнее, каждому из них, взятому порознь), и индивидуальными отклонениями-вариациями от этого «абстрактно-общего». Это разница между всей совокупностью социальных отношений (которая есть «сущность человека вообще») и той локальной зоной данных отношений, в которой существует конкретный индивид, той их ограниченной совокупностью, которой он увязан непосредственно, через прямые контакты.

Опосредствованно, через бесконечное количество отношений, каждый индивид на земном шаре реально связан с каждым другим, даже с тем, с

которым он никогда непосредственно не входил и не войдет в контакт. Петр знает Ивана, Иван знает Фому, Фома знает Ерему, и, хотя Петр Ерему не знает, тем не менее они опосредствованно – через Ивана и Фому – связаны друг с другом и прямыми, и обратными связями. И именно поэтому они – специфические частички – «органы» одного и того же коллективного тела, одного и того же социального ансамбля – организма, а вовсе не потому, что каждый из них обладает суммой тождественных, каждому из них порознь присущих признаков.

Пониманию марксистского решения проблемы «сущности человека», сущности человеческой индивидуальности (личности, «души») как раз и мешает архаическая логика мышления, согласно которой «сущность» у всех людей должна быть одна и та же, а именно биологическая одинаковость устройства их тел, а «различия» между ними определяются индивидуальными вариациями этой биологической природы.

Чтобы покончить с дуализмом биосоциального объяснения личности и психики вообще, нужно прежде всего распрощаться с этой устаревшей логикой, с ее пониманием отношения «сущности» к индивидуальному «существованию» (к «экзистенции») и принять прямо обратную логику мышления. Ту самую, которую разрабатывал и которой пользовался К. Маркс.

Согласно марксовой логике, «сущность» каждого отдельного индивида усматривается не в абстрактной одинаковости их, а, наоборот, в их конкретной совокупности, в «теле» реального ансамбля их взаимных отношений, многообразно опосредствованных вещами. «Существование» же каждого отдельного индивида понимается не как «конкретное искажение» этой абстрактной «сущности», а, напротив, как абстрактно-частичное осуществление этой конкретной сущности, как ее фрагмент, как ее явление, как ее неполное и потому неадекватное воплощение в органическом теле каждого индивида. Личность здесь понимается вполне материалистически, вполне вещественно-телесно – как реальная телесно-вещественная совокупность вещественно-телесных отношений, связующих данного индивида с любым другим таким же индивидом культурно-историческими, а не естественно-природными узами.

При таком понимании личности исчезает не только необходимость, но и сама возможность объяснять неповторимость человеческой индивидуальности неповторимостью ее биологической индивидуальности, особенностями морфологии ее органического тела. Наоборот, особенности фактически данной морфологии тела тут придется объяснять особенностями ее социально-исторического статуса, социальными причинами, особенностями тех взаимоотношений, в системе которых образовалась данная личность. Только на этом пути можно найти ответ на вопрос, как и почему одна и та же биологическая единица может стать такой или иной личностью, обрести такие или прямо противоположные личностные черты, почему «состав» личности никак не задан и не может быть задан заранее, а тем более однозначно.

Марксистская логика обязывает к ходу мысли, обратному тому,

который вытекает из представлений о биологической предзаданности всех особенностей личности, якобы лишь обнаруживающихся (а не возникающих!) в поле социальных отношений к другим людям и вещам. А именно совокупность реальных, вещественно-телесных особенностей тех отношений, в которые поставлено единичное тело человека, обнаруживается и внутри его единичного тела, в виде своеобразия тех динамических «церебральных структур», их индивидуально-неповторимого конкретного сочетания, которое и надлежит рассматривать как морфофизиологическую проекцию личности, но не как саму личность.

Только на таком пути можно снять дуализм «души» и «тела» материалистически: никакого взаимоотношения между «душой» и «телом» человека нет и быть не может, ибо это – непосредственно – одно и то же, только в разных его проекциях, в двух его разных измерениях; «одушевленное тело» – совокупность («ансамбль») вполне телесно-вещественных процессов, осуществляемых этим телом.

Личность не внутри «тела особи», а внутри «тела человека», которое к телу данной особи никак не сводится, не ограничивается его рамками, а есть «тело» куда более сложное и пространственно более широкое, включающее в свою морфологию все те искусственные «органы», которые создал и продолжает создавать человек (орудия и машины, слова и книги, телефонные сети и радиотелевизионные каналы связи между индивидами рода человеческою), то есть все то «общее тело», внутри коего функционируют отдельные индивиды как его живые органы.

Это «тело» (его внутреннее членение, его внутреннюю организацию, его конкретность) и приходится рассматривать, чтобы понять каждый его отдельный орган в его живом функционировании, в совокупности его прямых и обратных связей с другими такими же живыми органами, при этом связей вполне предметных, телесно-вещественных, а вовсе не тех эфемерных «духовных отношений», в системе которых всегда пыталась и пытается рассматривать личность любая идеалистически ориентированная психология (персонализм, экзистенциализм и т.п.).

Так рождается личность

Предмет, как бытие для человека, как предметное бытие человека, есть в то же время наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку.

К. Маркс

В 1844 г., говоря о будущей материалистической психологии – о науке, которая в то время еще не была создана, К. Маркс писал, что именно «история промышленности и сложившееся предметное бытие промышленности являются раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой психологией» и что «такая психология, для которой эта книга, т.е. как раз чувственно наиболее

осязательная, наиболее доступная часть истории, закрыта, не может стать действительно содержательной и реальной наукой»³.

Рассматривая личность как чисто социальную единицу, как конкретный ансамбль социальных качеств человеческой индивидуальности, психология обязана абстрагироваться от отношений личности к тем вещам, которые не имеют к ней внутренне необходимого отношения, и исследовать лишь отношения-связи, которые опосредствуют личность с самою собою, то есть одну личность с другой такой же личностью. «Внешняя вещь» в этом исследовании должна приниматься во внимание лишь постольку, поскольку она оказывается опосредствующим звеном между двумя (по меньшей мере) человеческими индивидами.

В качестве примера такой «внешней вещи» можно указать на слово – созданную человеком для человека («для самого себя») форму общения. Но слово – далеко не единственная, и даже не первая из таких форм. Первыми (и по существу и во времени) являются те непосредственные формы общения, которые завязываются между индивидами в актах коллективного труда, совместно осуществляемых операций по изготовлению нужной вещи. Эта последняя и выступает в данном случае как опосредствующее звено между двумя изготавливающими ее или хотя бы совместно пользующимися ею индивидами.

Таким образом, человеческое отношение всегда предполагает, с одной стороны, созданную человеком для человека вещь, а с другой стороны – другого человека, который относится по-человечески к этой вещи, а через нее – к другому человеку. И человеческая индивидуальность существует лишь там, где одно органическое тело человека находится в особом – социальном – отношении к самому себе, опосредствованном через отношение к другому такому же телу с помощью искусственно созданного «органа», «внешней вещи» – с помощью орудия общения.

Только внутри такой состоящей из «трех тел» системы и оказывается возможным проявление уникальной и загадочной способности человека «относиться к самому себе как к некоему другому», то есть возникновение личности, специфически человеческой индивидуальности. Там, где такой системы из «трех тел» нет, есть лишь биологическая индивидуальность, есть лишь естественно-природная предпосылка рождения человеческой индивидуальности, но ни в коем случае не она сама как таковая.

Морфологически необходимость появления человеческой индивидуальности в единичное биологическое тело особи вида «*homo sapiens*» не «встроена», генетически не предусмотрена. Она «встроена» лишь в более сложное и обширное «тело» – в коллективное «тело человеческого рода». По отношению к организму отдельного человека она выступает поэтому как необходимость «внешняя», давящая на него «извне» и вполне принудительно преобразующая его тело таким образом, каким оно само собой никогда бы не преобразовалось.

Биологически (анатомо-физиологически) человеческий индивид не

³ Там же, с. 123.

предназначен даже к прямохождению. Предоставленный самому себе, ребенок никогда не встанет на ноги и не пойдет. Даже этому его приходится учить. Для организма ребенка научиться ходить – это мучительно трудный акт, ибо никакой необходимости, диктуемой ему в том «изнутри», нет, а есть насильственное изменение врожденной ему морфофизиологии, производимое «извне».

Предоставленный самому себе, организм ребенка так и остался бы чисто биологическим организмом – животным. Человеческое же развитие протекает как процесс вытеснения органически «встроенных» в биологию функций (поскольку они еще сохранились) принципиально иными функциями – способами жизнедеятельности, совокупность которых «встроена» в морфологию и физиологию коллективного «тела рода».

Ребенка принуждают встать на задние конечности вовсе не в силу какой-либо биологически оправданной целесообразности, не потому, что две конечности лучше приспособлены для передвижения. К прямохождению ребенка принуждают именно для того (и только для того), чтобы освободить его передние конечности от «недостойной» работы для труда, то есть для функций, навязываемых условиями культуры, формами предметов, созданных человеком для человека, и необходимостью с этими предметами манипулировать по-человечески.

Биологически (анатомически и физиологически, структурно и функционально) передние конечности человека вовсе не устроены так, чтобы они могли держать ложку или карандаш, застегивать пуговицы или перебирать клавиши рояля. Заранее морфологически они для этого не предназначены. И именно потому они способны принять на себя исполнение любого вида (способа) работы. Свобода от какого бы то ни было заранее «встроенного» в их морфологию способа функционирования и составляет их морфологическое преимущество, благодаря которому передние конечности новорожденного и могут быть развиты в органы человеческой деятельности, могут превратиться в человеческие руки.

То же самое и с артикуляционным аппаратом, и с органами зрения. От рождения они не являются органами человеческой личности, человеческой жизнедеятельности. Они лишь могут стать, сделаться таковыми, и только в процессе их человеческого, социально-исторически (в «теле культуры») запрограммированного способа употребления.

Но мере того как органы тела индивида превращаются в органы человеческой жизнедеятельности, возникает и сама личность как индивидуальная совокупность человечески-функциональных органов. В этом смысле процесс возникновения личности выступает как процесс преобразования биологически заданного материала силами социальной действительности, существующей до, вне и совершенно независимо от этого материала.

Иногда этот процесс называют «социализацией личности». На наш взгляд, это название неудачно, потому что уже предполагает, будто личность как-то существует и до ее «социализации». На деле же «социализируется» не личность, а естественно-природное тело

новорожденного, которому еще лишь предстоит превратиться в личность в процессе этой «социализации», то есть личность еще должна возникнуть. И акт ее рождения не совпадает ни по времени, ни по существу с актом рождения человеческого тела, с днем физического появления человека на свет.

Поскольку тело младенца с первых минут включено в совокупность человеческих отношений, потенциально он уже личность. Потенциально, но не актуально, ибо другие люди «относятся» к нему по-человечески, а он к ним – нет. Человеческие отношения, в систему которых телце младенца включено, тут еще не носят взаимного характера. Они односторонни, ибо ребенок еще долгое время остается объектом человеческих действий, на него обращенных, но сам еще не выступает как их субъект. Его пеленают, его купают, его кормят, его поят, а не он одевается, не он купается, не он ест и пьет. Он «относится» ко всему окружающему еще не как человек, а лишь как живое органическое тело, которому еще лишь предстоит превратиться в «тело личности», в систему органов личности как социальной единицы. По существу, он еще не отделился от тела матери даже биологически, хотя пуповина, физически соединяющая его с материнским телом, уже и перерезана ножом хирурга (заметьте, человеческим способом, а не зубами).

Личностью – социальной единицей, субъектом, носителем социально-человеческой деятельности – ребенок станет лишь там и тогда, где и когда сам начнет эту деятельность совершать. На первых порах с помощью взрослого, а затем и без нее.

Подчеркнем еще раз, что все без исключения человеческие способы деятельности, обращенной на другого человека и на любой другой предмет, ребенок усваивает извне. «Изнутри» ни одно, пусть самое пустяшное специфически человеческое действие не возникает, ибо в генах запрограммированы лишь те функции человеческого тела (и мозга, в частности), которые обеспечивают чисто биологическое существование, но никак не социально-человеческую форму.

Личность и возникает тогда, когда индивид начинает самостоятельно, как субъект, осуществлять внешнюю деятельность по нормам и эталонам, заданным ему извне – той культурой, в лоне которой он просыпается к человеческой жизни, к человеческой деятельности. Пока же человеческая деятельность обращена на него, а он остается ее объектом, индивидуальность, которой он, разумеется, уже обладает, не есть еще человеческая индивидуальность. И лишь постольку, поскольку ребенок усваивает, перенимая от других людей, человеческие способы отношения к вещам, внутри его органического тела и возникают, формируются, образуются и специфически человеческие органы, завязываются нейродинамические «структуры», управляющие его специфически человеческой деятельностью (в том числе и тот нервный аппарат, который управляет движениями мышц, позволяющими ребенку встать на две ноги), то есть структуры, реализующие личность.

Таким образом, функция, заданная извне, создает (формирует)

соответствующий себе орган, необходимую для своего осуществления «морфологию» – именно такие, а не какие-либо другие связи между нейронами, именно такие, а не иные «рисунки» их взаимных прямых и обратных связей. Поэтому же возможен любой из «рисунков», в зависимости от того, какие функции приходится осуществлять телу человека во внешнем мире, в мире за пределами его черепа и кожного покрова. И подвижная «морфология» мозга (точнее, коры и ее взаимоотношений с другими отделами) сложится именно такая, какая требуется внешней необходимостью, условиями внешней деятельности человека, той конкретной совокупностью отношений данного индивида к другим индивидам, внутри которой этот индивид оказался сразу же после своего появления на свет, тем «ансамблем социальных связей», который сразу же превратил его в свой «живой орган», сразу же поставил его в ту систему отношений, что принуждает его действовать так, а не иначе.

Речь идет, конечно, о тех «церебральных структурах», которые реализуют личностные (специфически человеческие) функции индивида, его психические функции, а не о тех морфологически встроенных в тело мозга структурах, которые управляют кровообращением, пищеварением, газообменом, терморегуляцией, работой эндокринной системы и прочими физиологическими процессами, совершающимися внутри тела индивида.

Отсюда ясно, что материалистический подход к психической деятельности состоит в понимании того, что она определяется в своем течении не структурой мозга, а системой социальных отношений человека к человеку, опосредствованных через созданные и создаваемые человеком для человека вещи внешнего мира.

Это и дает нам право настаивать на тезисе, согласно которому в теле индивида выполняет себя, реализует себя, осуществляет себя личность как принципиально отличное от его тела и мозга социальное образование («сущность»), а именно совокупность («ансамбль») реальных, чувственно-предметных, через вещи осуществляемых отношений данного индивида к другому индивиду (к другим индивидам).

Эти отношения могут быть только отношениями деятельности, отношениями активного взаимодействия индивидов. Именно в силу взаимного характера таких отношений возникает ситуация, когда активное действие индивида, направленное на другого индивида, возвращается рикошетом обратно к нему, «отражается» от другого индивида как от своеобразного препятствия и тем самым превращается из действия, направленного на «другое», в действие, направленное (опосредствованно через «другое») на самого себя.

Самочувствие, самосознание и реальная личность

Не понимая дел, нельзя понять и людей иначе, как... внешне.

В.И. Ленин

В описанном выше процессе реального взаимодействия индивидов и возникает то самое «отношение к самому себе», которое еще Декартом и

Фихте было выявлено в качестве самой первой, самой общей и самой характерной черты личности, «души», «Я». То самое отношение «к самому себе», которое, с их точки зрения, принципиально невозможно в качестве материального отношения, в качестве отношения материального тела, а возможно только в виде отношения идеального (бестелесного).

Но почему же оно невозможно как материальное отношение? Да только потому, что это отношение с самого начала рассматривается ими исключительно как психическое состояние отдельного «Я», как акт осознания «самого себя», совершающийся внутри этого отдельного «Я», как акт «интроспекции».

Личность («Я», оно же «душа») с самого начала приравнивается к единичному самосознанию. Более того, между тем и другим ставится знак равенства, а еще точнее – тождества. Личность не мыслится ни в какой другой форме существования, кроме единичного самосознания, то есть в форме «внутреннего состояния» отдельного лица. Но в такой форме факт самосознания сведен к факту простого самочувствия, к факту ощущения индивидуальным организмом своих внутренних состояний, к сумме органических ощущений собственного тела. Они-то и именуется словом «Я».

Кстати, это вполне популярное словоупотребление; любой философски не образованный человек именно в таком значении данное слово и употребляет. И не случайно, ибо феномен «сознания вообще» действительно неразрывно связан с фактом самочувствия, ощущения своего тела. Как только ощущения своего собственного тела исчезают, так сразу же «гаснет» и сознание – наступает сон. Этот факт много раз доказывался и экспериментально: как только человека погружают в мрак, тишину и неподвижность при окружающей температуре, равной температуре его тела, он впадает в глубокий сон без сновидений, отсутствует сознание, а стало быть, и самосознание.

Поскольку личность («душа», «Я») с самого начала фиксируется как простое обозначение совокупности ощущений собственного тела, своей индивидуальной органики, и ничего другого под этим «не мыслится», то и возникает картезианско-фихтевское понятие «Я» – субъективно-идеалистическая интерпретация реального факта.

Формальная, недialeктическая, логика, со своей стороны, в этом пункте ориентирует мышление, как нам представляется, на заведомо неверный ход. Согласно основным ее постулатам, «правильное понятие» не имеет права заключать в себе парадокса, логического противоречия. А выражение «отношение к самому себе» как раз такой парадокс, такое логическое противоречие в себе и заключает. «Это недопустимое в науке выражение! Отношение может быть только между одним и другим! Только между двумя разными вещами! Отношение к самому себе – это абсурд, нелепость, незаконное сочетание терминов!» – возмущенно сказал как-то в беседе с автором этой статьи один из представителей формальной логики. А ведь разговор с ним начался с того, что у него спросили, как он себя чувствует, на что он, ничуть не рассердившись, ответил: «Нормально». В

этой форме, в форме самочувствия, «отношение к самому себе» было понятно и ему. Но отношение к самому себе как телесное отношение, а «Я», обнаруживающее такое отношение в виде самоощущения, как тело, мышление, скованное постулатами формальной логики, понять не в состоянии.

Мышление подобного рода сразу же старается «помыслить» (точнее, построить в воображаемом пространстве) вместо такого «немыслимого» тела два разных тела, связанных взаимными отношениями в одно, и тем самым избавиться от диалектического кошмара «отношения к самому себе». Не случайно последовательно мысливший в духе этой логики Декарт пришел к выводу, что животное, лишенное «души», лишено и самоощущения – даже такого, как боль. С этим же связано и его стремление локализовать проблему самоощущения, наделить им лишь один привилегированный орган – шишковидную железу, посредством которой «душа» испытывает изменения, происходящие в любом другом органе тела, как свои собственные.

Если уже феномен самоощущения заставляет предполагать в строении наделенного им органа наличие «блока», способного одновременно осуществлять, не меняясь структурно, прямо противоположные действия, то что же говорить о таких функциях, как самосознание, как самокритичное отношение к своим собственным действиям, к схемам этих действий и к способам их реализации в конкретных, каждый раз неповторимо индивидуальных и потому неожиданных (не предусмотренных заранее телесно, в устройстве этого органа) обстоятельствах? Как же должен быть устроен телесный орган, способный в силу своего устройства одновременно и пассивно испытывать как свои собственные изменения в любом другом органе тела, и активно вызывать их там, тут же испытывая их – на основе «обратной связи» – как свои собственные?

Предложите инженеру-кибернетику построить пространственную модель органа, который в каждый данный момент (отрезок времени) способен находиться в двух взаимоисключающих состояниях, не распадаясь при этом на два разных блока-органа, находящихся в полемическом отношении друг с другом, а оставаясь все время «одним и тем же» морфологически, пространственно-структурно. Он непременно ответит вам, что пространственную модель с такими характеристиками построить невозможно. И не по причине недостатка технических средств ее выполнения, а потому, что в требованиях вашего заказа заключено «логическое противоречие».

И психология, в своих поисках научности доверившаяся такого рода логике, объявила, что такие термины, как «Я», «личность», «самочувствие», «самосознание», «сознание» («сознание» тоже, поскольку оно может толковаться и как сознание «самого себя»), следует выместить из научного лексикона так же беспощадно, как она это когда-то сделала с терминами «бог», «абсолютный дух», «бессмертная душа», «свободная воля» и пр. Что же останется тогда в этом лексиконе? Только «объективные термины» типа «нейрон» или «аксон», электрохимические связи-отношения между

органами тела, опосредствованные цепочками нервных связей, и еще термины, выражающие внешние отношения тела индивида к другим телам, – термины «поведения». Это был путь бихевиоризма, который разом избавлял от кошмара «противоречий», затаенных в таких понятиях, как «самочувствие», «самосознание», а следовательно, и от понятия «личность». Ведь личность по-прежнему мыслилась не иначе, как «единичное самосознание» или «единичное самочувствие».

Вследствие всего этого бихевиористская «революция в психологии» и могла показаться радикальным поворотом науки «о душе» к бескомпромиссному материализму. На самом же деле это была не победоносная революция, а капитуляция науки перед объединенными силами религиозно-спиритуалистической интерпретации реальных фактов, то есть победа идеализма. Личность, человеческая индивидуальность, очевиднейшим образом наделенная способностью самочувствия и не менее бесспорной способностью совершать акты самонаблюдения – наблюдения над самой собой, над своими собственными поступками и словами, – это ведь не спекулятивная выдумка Декарта или Фихте, а факт.

Другой вопрос, почему этот факт имеет место, почему личность существует?

Ответ Декарта – «потому, что мыслит». Ответ Фихте и Гегеля – «потому, что обладает самосознанием». Это уже не факт, а его теоретическая интерпретация. Как раз против нее, а не против самого факта обязана выступать материалистически ориентированная наука. Она же обязана и дать ответ на вопрос, почему и как возможно пространственно-организованное тело, обладающее самочувствием и самосознанием – «отношением к самому себе».

Очевидно, проблема тела, способного к самочувствию, выходит далеко за рамки проблемы личности человека, за рамки психологии, и решать ее рано или поздно придется биологии – это ее специфическая проблема, ибо самочувствием, надо полагать, обладает каждое сколько-нибудь развитое животное (а вовсе не только человек, как полагал Декарт). Самосознание же, из непосредственной самоочевидности которого исходят и Декарт, и Фихте, представляет собою действительно специфически человеческое качество – атрибут личности, и потому его анализ целиком входит в сферу интересов психологии.

Разумеется, материалист не имеет права приравнивать личность к единичному самосознанию, как то делали Декарт и Фихте, особенно в исходном пункте размышлений на этот счет, ибо в таком случае становится уже совершенно неизбежным и другое приравнивание: самосознание в самом общем виде предстанет просто как самочувствие индивидуального организма, только осознанное и выраженное словечком «Я», не более. Поэтому вопрос может заключаться единственно в следующем: что же именно отличает человеческое самочувствие (самочувствие человеческого организма) от его биологической предпосылки, от «самочувствия вообще».

Но судить о человеческой форме «отношения к самому себе» по фактам, открывающимся исключительно в актах самонаблюдения,

самоотчета о своих собственных состояниях, было бы по меньшей мере неосмотрительно. Ведь самочувствие, а тем более его выраженное в словах самосознание, бывает весьма неадекватным. И не нужно быть очень уж тонким знатоком психологии, чтобы понять: реальная личность человека вовсе не совпадает с тем, что человек о самом себе говорит и думает, с самомнением личности, с ее осознанным самочувствием, с ее вербальным самоотчетом, даже самым искренним.

Для самой личности эта разница обнаруживается только через реальное столкновение с другой личностью (с другими личностями), которое может носить и комический, и драматический, и даже трагический характер. Со стороны, глазами другого человека личность всегда видится иначе, чем она воспринимает сама себя, через призму собственных самоощущений. И дело тут, конечно же, не в намеренном самообмане или в желании пустить пыль в глаза ближнему. Комичнее (или трагичнее, смотря по обстоятельствам) всех ошибается чаще всего именно носитель «честного самосознания», излишне доверяющий своему непосредственному самочувствию.

Вспомним возвышенно-патетические речи, которые произносит о себе поручик Ромашов из купринского «Поединка», самозабвенно шагающий впереди нелепо сбившейся с ноги роты, пока его не отрезвляет яростный окрик полковника, наблюдающего этот дурацкий марш со стороны. Или трехстопные ямбы Васисуалия Лоханкина, тоже, надо полагать, искренне выражавшие систему его благородных самочувствий, его «единичного самосознания».

Реальная личность нередко бывает вынуждена убеждаться, что «на самом деле» она совсем не такова, какой сама себя мнила, что именно в составе (в структуре) ее таились такие неодолимые для нее самой силы, о наличии которых она до поры до времени и не подозревала. И таились они именно в составе личности, а никак не в ее самосознании, не в составе ее представления о самой себе. Разве не в этом суть драмы Родиона Раскольникова? Или жутчайшее отрезвление от иллюзий, постигающее в финале прежде удачливого Рыбака из уже упоминавшегося в данной книге фильма «Восхождение»?

В связи с этим возникает вопрос, требующий материалистического ответа: в каком виде и где таились эти неведомые герою силы, беспощадно развеивающие его прежнее самосознание, представлявшее собою лишь трагическую иллюзию личности о себе самой? Где, в каком пространстве они прятались от самосознания и от самочувствия индивида, чтобы вдруг выступить перед ним в образе собственного поступка, неожиданного и непредвиденного для него самого, и в виде его ужасных последствий? Несомненно, внутри личности, хотя и не внутри ее самосознания. Где же?

Старая традиция, склонная усматривать поле боя этих сил внутри органического тела индивида, сразу же подталкивает к такому ответу – «в подсознании», «в сфере бессознательного». Телесно (морфологически и функционально) это значит – в структурах взаимоотношений коры и подкорки, а главным образом – в структурах древнейших пластов старого

мозга, в системе морфологически встроенных в него инстинктов (безусловных рефлексов), совокупность коих и составляет будто бы ядро личности. Тут-то и начинают искать местопребывание того неведомого для самосознания демонического начала – начала темного, первобытного, затаившегося во мраке, которое всегда побеждает в конфликте, торжествуя над всеми прекраснотушными иллюзиями и красивыми словесами, создаваемыми личностью на свой собственный счет.

Толкуемый таким образом конфликт личности с ее собственным самосознанием, с ее словесным самоотчетом предстает в виде конфликта индивидуально неповторимого сочетания одних и тех же инстинктов с системой прижизненно сформированных условных рефлексов, среди которых у человека особую роль играют условно-конвенциальные связи второй сигнальной системы. Иными словами, в виде вечного неизбывного конфликта подкорки и коры, «личности как таковой» и «личности, как и какой она себя мнит».

Ничего другого физиологическая (естественнонаучная) интерпретация личности предложить и не может. И если до конца следовать логике этой позиции, придется волей-неволей все без исключения социальные конфликты объяснять врожденным (морфологически-генетически встроенным) устройством мозга индивидов. Типичные социальные конфликты – типичным для всех индивидов инвариантно-видовым устройством мозга каждого индивида, а сугубо личностные формы их – неповторимо-индивидуальными вариациями этого устройства.

Так и возникают психофизиологические концепции, выдающие физиологическую проекцию острых социальных конфликтов XX столетия за причину этих конфликтов, за их «научно-материалистически обнаруживаемый источник», а сами конфликты – за проекцию психофизиологии (точнее, просто физиологии нервной деятельности) на экран внешних взаимоотношений между людьми.

Согласно одной из подобных концепций (А. Кёстлер), все коллизии современной идеологической, политической и военной борьбы между общественными силами объясняются тем обстоятельством, что в каждый человеческий мозг генетически (морфологически) встроена шизофрения, паранойя. Природа совершила трагическую ошибку при конструировании основных нейродинамических структур мозга, и особенно системы нейродинамических связей между корой и подкоркой, между новым и старым мозгом. В последний якобы морфологически (телесно, материально, вещественно) встроены все могучие, неподвластные сознанию и самосознанию силы – инстинкты, импульсивно определяющие основные желания, устремления, страсти человека. Они и давят «снизу» на кору с ее второй сигнальной системой, превращая последнюю в технический орган своего осуществления, своего выполнения в словах и в действиях, в знаковых системах и в технических средствах их реализации (в ЭВМ, в межконтинентальных ракетах, в автоматизированных поточных линиях бездушно-машинного производства вещей и т.д. и т.п.). Шизофренически устроенный мозг и строит соответствующий себе внешний мир:

шизофренически организованную систему взаимных отношений между индивидами, между их группами, заставляя этих индивидов объединяться в классы, в нации, в блоки, слепо враждующие между собою. Отсюда все – и Освенцим, и Хиросима, и срывы переговоров о разоружении, и нескончаемые идеологические схватки, и даже семейные неурядицы.

Таков логический финал концепции, во что бы то ни стало желающей усмотреть реальность личности внутри органического тела индивида, в совокупности внутренних органов этого тела и их функций (то есть в морфофизиологии), а все внешние, вне этого тела завязывающиеся отношения к другим индивидам и вещам толковать как вне личности проявляющееся внутреннее ее достояние, как внешние обнаружения и проявления ее «внутренней структуры».

В каком пространстве существует личность?

...Человек сначала смотрится, как в зеркало в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек».

К. Маркс

Философ-материалист, понимающий «телесность» личности не столь узко, видящий ее, прежде всего, в совокупности (в «ансамбле») предметных, вещественно-осязаемых отношений данного индивида к другому индивиду (к другим индивидам), опосредствованных через созданные и создаваемые их трудом вещи, точнее, через действия с этими вещами (к числу которых относятся и слова естественного языка), будет искать разгадку «структуры личности» в пространстве вне органического тела индивида и именно поэтому, как ни парадоксально, – во внутреннем пространстве личности. В том самом пространстве, в котором сначала возникает человеческое отношение к другому индивиду (именно как реальное, чувственно-предметное, вещественно-осязаемое отношение), которое «внутри» тела человека никак заложено не было, чтобы затем – вследствие взаимного характера этого отношения – превратиться в то самое «отношение к самому себе», опосредствованное через отношение «к другому», которое и составляет суть личностной – специфически человеческой – природы индивида.

Личность поэтому и рождается, возникает (а не проявляется!) в пространстве реального взаимодействия по меньшей мере, двух индивидов, связанных между собой через вещи и вещественно-телесные действия с ними.

Отношение, в котором находятся данные индивиды (Петр и Павел – воспользуемся примером из приводимого выше высказывания К. Маркса), – это именно предметно-телесное, во внешнем пространстве

осуществляющееся отношение, сначала активное со стороны взрослого Павла и совершенно пассивное со стороны новорожденного Петра, а затем, по мере человеческого повзреления Петра, становящееся взаимно активным и лишь постольку личностно-человеческим и с его стороны, а не только со стороны его воспитателя. Это именно реальное отношение, отношение двусторонне-активное, а не «отношение», как и каким оно представлено в системе самочувствий и самомнений одного из участников этого диалогического взаимодействия, будь то Петр или Павел.

Петр может относительно реального своего отношения к Павлу иметь представление и наивно-младенческое, и учено-схоластическое; соответственно неадекватным будет и его «отношение к самому себе», то есть реальное отношение, как и каким оно представлено в системе его самочувствия и самомнения. Отсюда-то и возникает самая возможность несоответствия между реальной личностью и ее самочувствием-самомением. Это происходит именно из диалектического коварства так называемых «рефлексивных отношений», «соотносительных определенностей». Данный человек лишь потому «король», приводит пример К. Маркс, что другие люди относятся к нему как «подданные». Между тем сами они считают себя «подданными» потому, что он – «король».

Если же исследовать это реальное отношение дальше, то получится, что они не только сами так думают, аи «королю» это мнение о своей персоне внушают. В итоге и «подданные», и «король» имеют о самих себе одно ложное представление на двоих, относятся «к самим себе» в своем самочувствии и самосознании совсем не так, как они относятся и к себе самим, и к другим на самом деле.

Диалектическое коварство «рефлексивности» отношений человека к человеку и придавало во все века видимость правдоподобия тем теориям, в которых эти социальные (исторически возникшие и потому исторически преходящие) формы отношений изображались как «естественные», как соответствующие «врожденной» природе человеческих тел, данными отношениями связанных, то есть как отношения по своему генезису чисто биологические.

Так, именно «телу короля» (его «голубой» крови, или, выражаясь языком «современной науки», особо тонкой структуре тех дезоксирибонуклеиновых цепочек молекул, в коих закодирована программа формирования всех органов его тела, включая, разумеется, и мозг) и приписывалась роль глубочайше всемогущей естественно-природной причины того обстоятельства, что он – «король». И другие – его «подданные» – обязаны относиться к нему как к «королю», а к себе соответственно как к «подданным», ибо таковы они по рождению, «от природы». И у «подданных» на роду написано («закодировано в генетической программе»), как именно они должны себя вести в присутствии «короля» и даже только при упоминании его имени или титула. Способ их поведения (то есть реальный способ их отношения к «королю» и к себе) предопределен природой, и тут уж ничего не поделаешь.

А в итоге «король» и «подданный» обретают соответствующее непосредственное самочувствие: один чувствует себя «королем», а другой – «его верным подданным»; каждый из них чувствует себя и потому сознает себя именно таким, каким он на самом-то деле (органически) не является. Иначе говоря, в итоге на обоих полюсах отношения возникает одинаково ложное «единичное самосознание».

Да как же этому ложному самосознанию не появиться и затем не превратиться в весьма устойчивый и организованный комплекс «субъективных состояний», фиксированный даже физиологически, если индивид, исполняющий «роль короля», ежедневно и ежечасно, с утра до вечера, вынужден осуществлять телесно-физические действия, требуемые ритуалом? Если он изо дня в день должен «вживаться в роль» тем самым «методом физических действий», который человечество изобрело задолго до К.С. Станиславского, и притом всерьез, так как в грандиозном спектакле с его участием головы рубят не понарошку? На этой почве и возникают (отнюдь не только в королевских головах) все те далеко не наивные иллюзии самосознания, которые в принципе непреодолимы для метода интроспекции – для самого внимательного вслушивания в систему собственных самочувствий и их осознания, выражаемого в словесном самоотчете.

Когда индивид настолько срастается с той ролью, которую он обречен играть внутри известной системы взаимоотношений с другими индивидами, с той специфической функцией, которая ему «поручена» в составе «ансамбля» (конкретно локальной системы социальных отношений), он, само собой понятно, постоянно тренирует именно те органы своего тела, которые физиологически обеспечивают исполнение его специфических социальных функций и прежде всего необходимы для их исполнения. Эти органы, естественно, и развиваются гораздо более интенсивно, нежели другие, и в итоге даже внешний облик индивида начинает красноречиво свидетельствовать о том, что он в жизни делает. Речь идет отнюдь не только о таких сразу же бросающихся в глаза различиях, как, скажем, гипертрофированная мускулатура гиревика-тяжеловеса или сутуловатость бухгалтера-канцеляриста. Опытный физиономист заметит и оценит различия куда более тонкие.

«Только поверхностный человек не судит по внешности», – глубокую психологическую правду этого иронического парадокса Оскара Уайльда живо постигаешь перед шедеврами портретной живописи, перед полотнами Репина и Веласкеса, Рембрандта и Серова – художников, умевших разглядеть сквозь внешность индивида те черты его личности, которые он старается скрыть даже от самого себя.

И как бы иронически ни относиться к «физиономистике», нельзя отрицать, что способностью «судить по внешности» должен обладать каждый настоящий художник, каждый большой писатель, каждый актер, режиссер или скульптор. И судить именно о структуре личности индивида, а не о том, за что этот индивид хочет себя выдать, не о том, чем тот себя мнит и желает казаться в глазах других. Угождать самомнению заказчика

старается лишь плохой художник. Настоящий художник всегда считал такое угождение низостью, предательством по отношению к искусству, какими бы красивыми словами оно ни оправдывалось.

Именно поэтому настоящее, большое искусство всегда состояло в близком родстве с настоящей, подлинно материалистической психологией (с наукой о закономерностях становления личности). Даже в тех случаях, когда оно ориентировалось на религиозно-мистические представления о «душе», формирующей тело и управляющей им. Но этого никак нельзя сказать о тех представителях физиологии, которые под флагом «научного» объяснения личности истолковывали ее натуралистически, выводя из врожденных особенностей морфологии и физиологии тела индивида, из своеобразия его «церебральных структур». Именно поэтому настоящие художники с гораздо большим правом могут быть названы психологами, чем, скажем, некоторые даже выдающиеся физиологи. Гениальный физиолог сплошь и рядом может быть слабым психологом, но плохой психолог никогда не бывал и не мог быть не только гениальным, но и просто хорошим художником.

А причина этого проста: личность, одинаково интересующая и психологию как науку, и настоящее искусство, – чисто социальное, а вовсе не естественно-природное образование; чтобы понять, как она образуется (возникает, развивается и телесно выражает себя), нужно исследовать события, совершающиеся не внутри органики индивида, а в «пространстве» общественных отношений, в социально детерминированных его деяниях. Физиолог же, в отличие от подлинного художника, зачастую остается предельно наивным в отношении вещей и событий, находящихся за пределами черепной коробки, за пределами органического тела индивида, и потому легко попадает в плен поверхностных представлений о сути психики и личности.

Примером в этом отношении может служить вывод И.П. Павлова, труды которого составили, как известно, целую эпоху в физиологии высшей нервной деятельности, о том, что человеческая жизнь, развитие человеческой культуры есть не что иное, как варьирующиеся проявления набора одних и тех же всемогущих «инстинктов», одних и тех же борющихся между собою «безусловных рефлексов», в частности некоего «рефлекса коллекционирования». А вот ход рассуждений, который привел к такому выводу: «Как известно, коллекционерство существует и у животных... Беря коллекционерство во всем его объеме, нельзя не быть пораженным фактом, что со страстью коллекционируются часто совершенно пустые, ничтожные вещи, которые решительно не представляют никакой ценности ни с какой другой точки зрения, кроме единственной, коллекционерской, как пункт влечения»⁴.

Бывает, конечно, и такое. Какой марксист станет это отрицать? Но в данном случае под «пустой и ничтожной вещью, не имеющей никакой

⁴ Павлов И.П. Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных. Условные рефлексy. Москва, 1951, с. 198.

ценности ни с какой точки зрения», автор подразумевал деньги, ни больше, ни меньше: «Разве мы не читаем часто в газетах о скупцах – коллекционерах денег, о том, что они среди денег умирают одинокими, в грязи, холоде и голоде, ненавидимые и презираемые их окружающими и даже близкими? Сопоставляя все это, необходимо прийти к заключению, что это есть темное, первичное, неодолимое влечение, инстинкт, или рефлекс»⁵.

Вот к чему приводит логика натуралистического объяснения социальных по своему происхождению и сути феноменов, способная околдовать и дезориентировать интеллект даже такого масштаба, нацеливая его могучую силу на поиск в заведомо ложном направлении.

Плюшкин и Гобсек – уродливые порождения мира частной собственности. Потому-то о них (вернее, личностях подобного типа) можно читать даже в газетах, а не только в сочинениях Гоголя и Бальзака, где они были не просто описаны, но и проанализированы как типичные (и тем самым необходимые) фигуры «ансамбля» индивидов, связанных между собой отношениями частной собственности, товарно-денежными отношениями. Гоголь и Бальзак разгадали и раскрыли миру секрет рождения и развития личности этого типа. «Человеческая комедия» и «Мертвые души» показали, что в Гобсеке и Плюшкине нет ровно ничего загадочного и мистического. Их психология была художественно точно объяснена именно потому, что это объяснение производилось как тщательный анализ тех фактических отношений между индивидами, того «ансамбля» их взаимоотношений, которые с необходимостью рожают и стимулируют личность совершенно определенного типа, формируя даже внешний облик, даже «сухопарые, как у оленя, ноги», на которых ростовщик весь день бегаёт по Парижу.

И если такой анализ покажется кому-то лишь «донаучным», «ненаучным», «беллетристическим» описанием личности, то это свидетельствует лишь о том, что свое представление о психологии этот кто-то почерпнул из далеко не лучших источников – из «психологии», созданной на базе интроспекционизма, то есть на базе действительно беллетристического (в плохом смысле этого слова) описания «психических феноменов», без малейшего намека на исследование того фактического процесса, который эти феномены произвел на свет божий.

Само собой понятно, что если о психологии иметь такое представление, то разгадку тайны происхождения личности типа Гобсека или Плюшкина придется отыскивать совсем не там, где искали ее Бальзак и Гоголь, – не в «анатомии и физиологии» общественного организма, создающего необходимые для своего функционирования живые «органы», а в анатомии и физиологии органического тела Плюшкина, Гобсека и им подобных, в строжайшем отвлечении от всех «внешних» факторов, условий и отношений их к другим индивидам, равно как и этих индивидов к ним.

Двигаясь в русле этой логики, можно дойти до откровенно

⁵ Там же.

реакционных вымыслов идеологического порядка, вроде распространенных среди буржуазных исследователей утверждений о наличии у человека таких врожденных, генетически запрограммированных инстинктов, как «инстинкт агрессии», «инстинкт власти» (над ближними), «инстинкт собственности» (разумеется, частной собственности), «инстинкт» принадлежности к узкой социальной группе, враждебно противостоящей другим таким же группам (кланам, партиям, нациям, блокам и т.п.), вплоть до «инстинкта» иерархической организации «человеческого стада».

Ничуть не менее реакционную идеологическую роль играют и приписываемые человеку «благородные» инстинкты, такие, как генетически наследуемый «инстинкт альтруизма» (любви к ближнему), «инстинкт творчества» и «самоотверженности» и др. Никакой границы выдумыванию все новых и новых «инстинктов» логика натуралистического объяснения социальных феноменов не ставит и не может поставить. А роль социальной «среды» при таком объяснении личности сводится лишь к тому, что она одним «инстинктам» мешает проявиться в полную силу, а другим – способствует. Вот и все, что остается на долю «социальных факторов».

Нас могут спросить, был ли смысл, критикуя натуралистический подход к объяснению человеческой психики, личности, упоминать о позиции в этом вопросе великого физиолога И.П. Павлова, который не был, да и не мог быть достаточно компетентным в области психологии уже хотя бы потому, что был знаком лишь с ее интроспекционистским направлением, неспособным предложить действительно научных ориентиров в решении проблемы личности. Не разумнее ли было сосредоточить критическое внимание на таких современных образцах грубо натуралистической апологетики наличных социальных отношений, как, скажем, теории бихевиористов, фрейдистов, неопрейдистов и откровенных расистов?

Мы и упомянули об И.П. Павлове именно затем, чтобы лишить их возможности беспрепятственно ссылаться на его авторитет там, где речь заходит о вещах, отношения к физиологии не имеющих, а именно – об отношениях человека к человеку, о проблемах, завязывающихся (а потому и развязываемых) в сфере экономики, в сфере нравственности, в сфере политики, в сфере человеческой психологии, то есть в сферах, где самый компетентный физиолог роль научного авторитета играть не может.

Кроме того, нам хотелось подчеркнуть, что любая попытка физиолого-биологически интерпретировать личность еще никого никогда и нигде не приводила к иному результату, чем натуралистическая апологетика наличной социально-исторической формы взаимных отношений человека к человеку («человека к самому себе»), то есть наличной формы разделения труда (а стало быть, и деятельных способностей) между индивидами, делающей каждого из них как раз такой личностью, которая «нужна» и «задана» существующей системой разделения труда: одного – личностью рабского типа, другого – личностью «свободного»; одного – «королем», другого – его «подданным».

Логика, заставляющая искать «объективное основание» для социальных различий между людьми в различиях их врожденной анатомо-

физиологической организации, оказывается особенно живучей применительно к фактам современной жизни, к наличной стадии разделения общественного труда и соответствующему ее нуждам разделению способностей между индивидами. Рассуждения при этом строятся так: членение на классы «капиталистов» и «наемных рабочих» еще можно объяснить по логике «чисто социологического» мышления, а вот как объяснить в духе той же логики разделение людей на «талантливых творческих индивидов» и «бездарных репродуктивов»? Социальный строй отношений человека к человеку тут вроде бы ни при чем. Значит, придется принимать в расчет естественно-природные, врожденные различия между индивидами. В таких случаях обычно из статьи в статью, из книги в книгу повторяется один и тот же аргумент: «социальная среда» одинакова, а какие разные получаются люди. Из одного получается Плюшкин, из другого – Ноздрев, из третьего – Манилов. Из одного – Платон, из другого – Демокрит. Из одного – Моцарт, из другого – Сальери. Где же искать причину этих различий? Не иначе как в генах, в особенностях морфологии мозга.

Ошибочность подобного рассуждения заключается в том, что социальный строй («среда») понимается здесь крайне абстрактно (а потому и ложно) как некий вне индивидов находящийся безличный механизм, как гигантский штамп, норовящий впечатать в каждый «мозг» одну и ту же психическую схему. Если бы дело обстояло действительно так, то в биологической неодинаковости мозгов пришлось бы видеть единственную причину того обстоятельства, что «отпечатки» социального штампа каждый раз получаются разные, варьирующиеся. Но «среда», о которой идет речь, иная. Это всегда конкретная совокупность взаимоотношений между реальными индивидами, многообразно расчлененная внутри себя, и не только на основные – классовые – противоположности, но и на другие бесконечно разнообразные узлы и звенья, на локальные «ансамбли» внутри этих основных противоположностей, вплоть до такой ячейки, как семья с ее «внутренними» отношениями между индивидами, в чем-то всегда очень схожая, а в чем-то совсем несхожая с другой такой же семьей. Да и внутри семьи взаимоотношения между составляющими ее индивидами тоже со временем меняются, и иногда очень быстро – иной раз в течение часов и даже считанных минут.

При таком понимании «среды» аргумент об ее «одинаковости» уже не выглядит столь убедительным и очевидным, каким он кажется сторонникам морфофизиологического толкования различий между людьми. Такое понимание «среды» возникновения и развития личности исключает односторонний социологизм и не оставляет лазейки для физиологической интерпретации личности, для безвыходного дуализма такого ее толкования, которое обрекает психологию на оппортунистические шатания между Марксом и Фрейдом, между материализмом и псевдоматериализмом, а точнее, между материализмом и физиологическим идеализмом, рядящимся под материализм.

Подобное толкование личности ориентирует мышление на полную

неразбериху и в вопросе о том, какие именно индивидуальные особенности человека относятся к характеристикам его личности, а какие не имеют к ней отношения, поскольку совершенно нейтральны, индифферентны к ее психической структуре и принадлежат к разряду чистейших случайностей, с равным успехом могущих быть и совершенно другими, даже прямо противоположными, абсолютно ничего не меняя в личности по существу.

С этой точки зрения одинаково важны все особенности индивида. А если важно все, значит, ничто не важно. И те черты личности, скажем, Моцарта, которые сделали его именно Моцартом, оказываются в одном ряду с такими особенностями его натуры, которые присущи и другим индивидам, может быть, даже общи ему с Сальери, к примеру, привычка пить по утрам кофе, а не чай, а по вечерам – шампанское вместо бургундского. Могло быть и наоборот.

Легко допустить, что А.С. Пушкин мог вложить в уста своего героя и такую фразу: «Откупори бургундского бутылку иль перечти «Женитьбу Фигаро»...», – а вот вариант вроде: «Откупори шампанского бутылку или вчитайся в «Исповедь» Руссо» – вряд ли. Первое с образом личности Сальери вяжется, а второе – нет. Дело в том, что в одних индивидуальных особенностях человека выражается, проявляется его личность, а в других выражает себя все что угодно – тончайшие особенности биохимии его организма, мода века, просто причуды вкуса, только не личность.

Нельзя научно исследовать личность, не имея четкого критерия для различения тех индивидуальных особенностей человека, которые характеризуют его как личность, от таких (может быть, даже кричащих и прежде всего бросающихся в глаза), которые ни малейшего отношения к его личности не имеют и могут быть заменены на обратные с такой же легкостью, как фасон пиджака или прическа.

Бывают в жизни даже такие ситуации, когда усилия человека направлены на то, чтобы под маской, наигранной позой, используя взятые напрокат внешние штампы или набор общепринятых стандартов, спрятать свою подлинную личность. Достаточно вспомнить героя широко известного телевизионного фильма – Штирлица.

А бывает и так, что маска приклеивается к лицу человека настолько прочно, что он уже не в силах содрать ее. И тогда маска начинает заменять ему собственную личность (если, разумеется, таковая была), а прежняя личность потихоньку атрофируется за ненужностью, превращается в призрак воспоминания, в самообман. Эту ситуацию, которая со стороны может показаться даже комической, но всегда трагически-невыносима для самого человека с «чужим» и неподвластным ему «лицом», весьма наглядно представили людям Марсель Марсо и Чарли Чаплин, Кобо Абэ и Бергман.

А если жизнь все-таки с человека эту маску сорвет, то образ возникает еще более кошмарный: маска сорвана, а под нею и за нею собственного лица уже вообще нет. Человек без лица, как часы без стрелок, – бесформенная масса, биохимия плоти. Зрелище тем более страшное, что иллюзия наличия личности – индивидуально-неповторимое самочувствие этой плоти – не только полностью сохраняется, но и становится болезненно

гипертрофированным. Это ситуация абсолютного одиночества среди толпы, сходная с той, в какую попадают герои бергмановского «Молчания», люди, приехавшие в чужой город, где никто не понимает их родного языка, где они никому не в состоянии поведать самых простых вещей, где никому нет никакого дела до их личности, ибо никто ее просто не видит, не слышит, не ощущает. Потому ли, что отсутствуют взаимопонятные средства общения личности с личностью? Или потому, что никакой личности ни с той ни с другой стороны тут уже и нет?

И вот то, что еще сохранилось здесь от личности, начинает уродливо искажаться, как в зеркалах комнаты смеха, как в кошмарном сновидении, а сфера самоощущения превращается в средоточие боли одиночества, боли «личности», которая ни для кого другого, кроме самой себя, не существует. Боль, которую она испытывает, – это боль заживо похороненного.

А существует ли в такой ситуации личность, хотя бы внутри себя? Только в виде средоточия собственного страдания – страдания личности, утратившей самое себя. И то до поры до времени, до той точки, где страдание становится уже и физически невыносимым. И тогда – самоубийство. Сюжет, обсосанный тысячи раз и экзистенциальной беллетристикой, и экзистенциалистской психологией.

Именно такой «личностью» и этикой такой «личности» экзистенциалисты хотели бы «дополнить» марксизм.

Личность, утратившая самое себя, – это индивид, утративший все личностные, то есть социально-человеческие связи с другими индивидами, это «ансамбль», все связи между участниками коего прерваны и торчат во все стороны, как болезненно кровоточащие обрывки. Не приходится благодарить за такое «дополнение».

Марксистско-ленинское понимание личности требует совсем иного выхода из подобной ситуации – восстановления всей полноты личностных, общественно-человеческих, отношений человека к человеку. Восстановления отношений, которые опосредствованы «вещами», сохраняющими человечески-личностный характер, в том числе и такими, как слова. Те самые слова, которые в известных условиях становятся преградой для взаимопонимания, вместо того чтобы быть посредником, формой выражения личности во всем ее неповторимом своеобразии, формой человеческого общения, формой «наличного бытия человека для другого человека».

В конце концов, всегда можно определить, имеем ли мы дело со словоизъявлением личности или же только с произнесением штампованных словосочетаний, в которых свое «Я» говорящий никак не выражает, то есть с актом, в котором «личность» с успехом может быть заменена звуковоспроизводящим устройством. В любом случае, даже если такое устройство может переставлять слова и фразы, ставить их в необычный порядок и связь, создавая тем самым иллюзию индивидуальной неповторимости речи, индивидуальной неповторимости словосочетаний, всегда можно обнаружить хитрое или нехитрое правило, «алгоритм» создания этой иллюзии. «Игру без правил» способна осуществлять только

человеческая индивидуальность, то есть личность.

Экзистенциалисты изображают дело так, будто «личностное» («экзистенциальное») в человеке – это тот остаток, который получается за вычетом всех без исключения социальных («институциональных») форм существования человека и форм выражения такого существования. А социальные формы человеческой жизнедеятельности третируются ими как чуждые личности (как «отчужденные» от нее) безликие штампы, стандарты, стереотипы, как извечно враждебные личности силы. Личность в экзистенциальном понимании – это то, что принципиально невыразимо в сколь угодно хитроумном сочетании «социальных стереотипов» (будь то стереотипы поведения, языка или самочувствия), мистически-неуловимое «нечто», равное «ничто», «небытию», смерти в ее обрисованном выше виде. Такое понимание личности есть, однако, не что иное, как выраженное на философском языке честное само признание индивидуальности вполне определенного исторического типа. А именно – той индивидуальности, для которой социальный строй ее взаимоотношений с другими индивидуальностями наглухо закрывает возможность проявлять себя, свою неповторимость в реальном социальном действии, в сфере реальных взаимоотношений с другими людьми.

Индивидуальность, лишенная возможности проявлять себя в действительно важных, значимых не только для нее одной, а и для другого (для других, для всех) действиях, поскольку формы таких действий заранее заданы ей, ритуализированы и охраняются всей мощью социальных механизмов, поневоле начинает искать вы

хода для себя в пустяках, в ничего не значащих (для другого, для всех) причудах, в странностях. И чем меньше действительно индивидуального, заранее не заштампованного отношения к действительно серьезным, социально значимым вещам дозволяется ей проявлять, тем больше она хорохорится своей «неповторимостью» в мелочах, в ерунде, в курьезных особенностях: в словах, в одежде, в манерах, в мимике, призванных лишь скрыть (и от других и прежде всего от себя самой) отсутствие личности (индивидуальности) в главном, в решающем – в социально значимых параметрах. Иными словами, тут индивидуальность становится лишь маской, за которой на деле умело скрывается набор чрезвычайно общих штампов, стереотипов, безличных алгоритмов поведения и речи, дел, и слов.

И наоборот, действительная личность обнаруживает себя тогда и там, когда и где индивид в своих действиях и продукте своих действий вдруг производит результат, всех других индивидов волнующий, всех других касающийся, всем другим близкий и понятный, короче – всеобщий результат, всеобщий эффект. Платон или Евклид, Ньютон или Спиноза, Бетховен или Наполеон, Робеспьер или Микеланджело, Чернышевский или Толстой – это личности, которых ни с кем другим не спутаешь, в которых сконцентрировано, как в фокусе, социально значимое (то есть значимое для других) дело их жизни, ломающее косные штампы, с которыми другие люди свыклись, несмотря на то что эти штампы уже устарели, стали тесны

для новых, исподволь созревающих форм отношений человека к человеку. Поэтому подлинная личность, утверждающая себя со всей присущей ей энергией и волей, и становится возможной лишь там, где налицо назревшая необходимость старые стереотипы жизни ломать, лишь там, где кончился период застоя, господства косных штампов и настала пора революционного творчества, лишь там, где возникают и утверждают себя новые формы отношений человека к человеку, человека к самому себе.

Масштаб личности человека измеряется только масштабом тех реальных задач, в ходе решения которых она и возникает, и оформляется в своей определенности, и разворачивается в делах, волнующих и интересующих не только собственную персону, а и многих других людей. Чем шире круг этих людей, тем значительнее личность, а чем значительнее личность, тем больше у нее друзей и врагов, тем меньше равнодушных, для которых само ее существование безразлично, для которых она попросту не существует.

Поэтому сила личности – это всегда индивидуально выраженная сила того коллектива, того «ансамбля» индивидов, который в ней идеально представлен, сила индивидуализированной всеобщности устремлений, потребностей, целей, ею руководящих. Это сила исторически накопившейся энергии множества индивидов, сконцентрированная в ней, как в фокусе, и потому способная сломать сопротивление исторически изживших себя форм отношений человека к человеку, противодействие косных штампов, стереотипов мышления и действия, сковывающих инициативу и энергию людей.

Личность тем значительнее, чем полнее и шире представлена в ней – в ее делах, в ее словах, в поступках – коллективно-всеобщая, а вовсе не сугубо индивидуальная ее неповторимость. Неповторимость подлинной личности состоит именно в том, что она по-своему открывает нечто новое для всех, лучше других и полнее других выражая «суть» всех других людей, своими делами раздвигая рамки наличных возможностей, открывая для всех то, чего они еще не знают, не умеют, не понимают. Ее неповторимость не в том, чтобы во что бы то ни стало выпячивать свою индивидуальную особенность, свою «непохожесть» на других, свою «дурную индивидуальность», а в том и только в том, что, впервые создавая (открывая) новое всеобщее, она выступает как индивидуально выраженное всеобщее.

Подлинная индивидуальность – личность – потому и проявляется не в манерничанье, а в умении делать то, что умеют делать все другие, но лучше всех, задавая всем новый эталон работы. Она рождается всегда на переднем крае развития всеобщей культуры, в создании такого продукта, который становится достоянием всех, а потому и не умирает вместе со своим «органическим телом».

С этим же связана и давно установленная в философии и психологии синонимичность «личности» и «свободы». Свободы не в обывательском смысле (в смысле упрямого стремления делать то, что «мне желается»), а в смысле развитой способности преодолевать препятствия, казалось бы,

неодолимые, в способности преодолевать их легко, изящно, артистично, а значит, в способности каждый раз действовать не только согласно уже известным эталонам, стереотипам, алгоритмам, но и каждый раз индивидуально варьировать всеобщие способы действия применительно к индивидуально-неповторимым ситуациям, особенностям материала.

Потому-то личность и есть лишь там, где есть свобода. Свобода подлинная, а не мнимая, свобода действительного развертывания человека в реальных делах, во взаимоотношениях с другими людьми, а не в самомнении, не в удовольствии ощущения своей мнимой неповторимости.

Потому-то личность не только возникает, но и сохраняет себя лишь в постоянном расширении своей активности, в расширении сферы своих взаимоотношений с другими людьми и вещами, эти отношения опосредствующими. Там же, где однажды найденные, однажды завоеванные, однажды достигнутые способы жизнедеятельности начинают превращаться в очередные штампы-стереотипы, в непререкаемые и догматически зафиксированные мертвые каноны, личность умирает заживо: незаметно для себя она тоже превращается медленно или быстро в набор таких шаблонов, лишь слегка варьируемых в незначительных деталях. И тогда она, рано или поздно, перестает интересоваться и волновать другого человека, всех других людей, превращаясь в нечто повторяющееся и привычное, в нечто обычное, а в конце концов и в нечто надоевшее, в нечто для другого человека безразличное, в нечто безличное – в живой труп. Психическая (личностная) смерть нередко наступает в силу этого гораздо раньше физической кончины человека, а бывшая личность, сделавшаяся неподвижной мумией, может принести людям горя даже больше, чем его натуральная смерть.

Подлинная же, живая личность всегда приносит людям естественную радость. И прежде всего потому, что, создавая то, что нужно и интересно всем, она делает это талантливее, легче, свободнее и артистичнее, чем это сумел бы сделать кто-то другой, волею случая оказавшийся на ее месте. Тайна подлинной, а не мнимой оригинальности, яркой человеческой индивидуальности заключается именно в этом. Вот почему между «личностью» и «талантом» тоже правомерно поставить знак равенства, знак тождества.

По той же причине уходящие, реакционные социальные силы способны порождать достаточно яркие фигуры, личностей, вроде Рузвельта или Черчилля, лишь постольку, поскольку они еще являются силами, то есть сохраняют известное влияние в обществе. Но чем дальше, тем более представляющие эти силы личности мельчают, так что и «личностями»-то их называть становится все труднее и труднее.

Подлинную же высокую и непреходящую радость людям приносит личность, олицетворяющая силы прогресса, ибо смысл его как раз и состоит в расширении сферы творческой деятельности каждого человека, а не в сохранении ее границ в пределах привилегии немногих «избранных». Его смысл – в превращении каждого живого человека в личность, в активного деятеля, интересного и важного для других, для всех, а не только для самого

себя и ближайших родственников.

Именно на этом пути, а вовсе не в физиологии мозга, не в «неповторимости» структур индивидуального тела, равно как и не в недрах мистически неуловимой монады-экзистенции (которая и есть не более как философски-беллетристический псевдоним морфофизиологической уникальности единичного мозга), и надо искать ответ на вопрос: «Что же такое личность и откуда она берется?»

Хотите, чтобы человек стал личностью? Тогда поставьте его с самого начала – с детства – в такие взаимоотношения с другим человеком (со всеми другими людьми), внутри которых он не только мог бы, но и вынужден был стать личностью. Сумейте организовать весь строй его взаимоотношений с людьми так, чтобы он умел делать все то, что делают они, но только лучше.

Конечно же все делать лучше всех нельзя. Да и не нужно. Достаточно делать это на том – пусть и небольшом – участке общего (в смысле коллективно осуществляемого, совместного, социального) дела, который сам человек себе по зрелом размышлении выбрал, будучи подготовлен к ответственнейшему акту свободного выбора всесторонним образованием.

Именно всестороннее, гармоническое (а не уродливо-однобокое) развитие каждого человека и является главным условием рождения личности, умеющей самостоятельно определять пути своей жизни, свое место в ней, свое дело, интересное и важное для всех, в том числе и для него самого.

Вот и надо заботиться о том, чтобы построить такую систему взаимоотношений между людьми (реальных, социальных взаимоотношений), которая позволит превратить каждого живого человека в личность.

ЦЕЛЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

1. Исследование идеи счастья как идеи верховного начала человеческой жизни

I. Двоякого рода может быть жизнь человека: бессознательная и сознательная. Под первую я разумею жизнь, которая управляется причинами; под вторую - жизнь, которая управляется целью.

Жизнь, управляемую причинами, справедливо назвать бессознательной; это потому, что хотя сознание здесь и участвует в деятельности человека, но лишь как пособие: не оно определяет, куда эта деятельность может быть направлена, и так же - какова она должна быть по своим качествам. Причинам, внешним для человека и независимым от него, принадлежит определение всего этого. В границах, уже установленных этими причинами, сознание выполняет свою служебную роль: указывает способы той или иной деятельности, ее легчайшие пути, возможное и невозможное для выполнения из того, к чему нудят человека причины.

Жизнь, управляемую целью, справедливо назвать сознательной, потому что сознание является здесь началом господствующим, определяющим. Ему принадлежит выбор, к чему должна направиться сложная цепь человеческих поступков; и так же - устройство их всех по плану, наиболее отвечающему достигнутому. Обстоятельства, внешние для человека, получают здесь значение второстепенное и частью служебное: они или противодействуют приближению человека к желаемому, и тогда устраняются им, обходятся, как-нибудь ослабляются; наконец, даже подчиняя его себе, подчиняют временно, - он влечется ими, не теряя сознания, что должен бы влечься в противоположную сторону, и не теряя надежды ранее или позже освободиться от их власти. Напротив, если они способствуют приближению человека к желаемому, они усиливаются им, сохраняются, располагаются лучше, нежели как лежали естественно. И в том, и в другом случае сознание является отделенным от внешних причин; оно силится согласовать их с собою, но не пассивно согласуется с ними.

II. Из самого понятия о сознательной жизни прямо вытекает, что вопрос о цели человеческого существования есть первый, разрешение которого необходимо для сознательности этого существования.

Само предложение этого вопроса может быть сделано в двух формах: можно задаться мыслью, что должно быть для человека целью его деятельности? Ответ, каков бы он ни был, на вопрос, так поставленный, будет указывать на искусственную цель человеческого существования, потому что в меру своего искусства человек может придумать наилучшее, к чему он мог бы направить свою деятельность, и как таковое - счастье его для себя должным. Таким образом, по характеру своему, процесс мысли,

ищущей этого вопроса, будет процессом изобретения; какими бы ни было путями, на что бы ни опираясь, она будет строить идею цели как нечто новое для человека, как прежде не бывшее и им создаваемое.

Или, напротив, можно задаться вопросом: что составляет цель человеческого существования? Не входя в рассмотрение, возможен ли ответ на так поставленный вопрос, следует заметить, что, если бы он был дан, он указывал бы цель естественную, т.е. такую, которая не построилась бы мыслью, но, будучи дана в самой природе человека, только бы находилась ею. Процесс этого нахождения был бы существенно противоположен первому: он открывал бы для сознания ранее скрытое от него, но существовавшее в самом себе постоянно.

III. В течение долгих веков исторической жизни человек не мог не задумываться над этим вопросом, так или иначе выраженным. И действительно, бесчисленное множество существует ответов на него, более или менее общих, более или менее различных, смотря по эпохам, когда они давались, по племенам, в среде которых находились. Но из этих ответов два разряда мы тотчас же должны оставить в стороне: ответы частичные и ответы, принудительно наложенные на человеческое сознание.

Первые (например, о цели государства или о цели искусства) не обнимают деятельности человека в ее целом и потому, вводя сознательность в одну часть исторического творчества, не вводят ее в соотношение разных частей. Отсюда руководящее значение подобных целей ограничивается внутренними пределами той сферы, где они действуют, - и сознательность, ими порождаемая, во всем подобна той, которую проявляет человек, когда он вовсе не знает целей своего существования. Потому что - в этом последнем случае, управляемый причинами, он, однако, понимает их, вводит свет своего сознания в соотношение с собою, пытается избегать одних и попасть под действие других, т.е. остается свободен и избирает - в частях, но не в целом.

Вторые цели, принудительно наложенные на человека (например, религиозным учением), потому не придают жизни сознательности, что не было участия сознания в их выборе: они были данное, открывшееся человеку, чему он должен покорно следовать. Но он никогда не имел возможности заглянуть по ту сторону их, откуда они давались: к нему всегда обращена была только одна их сторона, человеческая, но скрыта была сторона божественная. Там эти цели были, без сомнения, свободно избраны и, следовательно, сознательны. Но для человеческой природы они и принудительны, и темны.

Однако между всеми идеями, в различные эпохи руководившими человеком, есть одна, которая не подлежит подобному выделению как по общности своей, так и по свободе ее выбора: мы разумеем идею, что человеческое существование не заключает в себе какого-либо иного смысла, кроме как устройство его собственных судеб на земле. Это не есть догма, наложенная на сознание извне; скорее это есть следствие свободного отвлечения, которое произвела мысль человека, наблюдая мириады

единичных целей его и подмечая в них общее, ради чего все они избирались как цели: "Счастье деятельного существа как цель его деятельности" - это есть одновременно высшая абстракция практической жизни, и вместе - отделение этой жизни от каких-либо супранатуральных связей, какие ранее человек имел (или думал, что имел) с миром, в котором он жил.

IV. В идее этой есть характер как бы некоторой остаточности: она остается истинной одна, когда много других каких-то идей, прежде равных ей по значению, оказались ложными. Глубокое сомнение, закравшееся в жизнь человека, и также утомление его духовных сил, было исторической почвой, из которой выросла эта идея, всегда ранее слитая с разными другими идеями, никогда не господствовавшая в жизни. И едва ли мы грубо ошибемся, если скажем, что в том истощении всех сил, которое пережила Европа в реформационной эпохе, скрывается начало могущественного роста этой идеи. По крайней мере, именно с этого времени в деятельности великих политиков Франции, которая ранее всех задушила в себе новое движение, начинается бессознательное осуществление ее в жизни народов. По-видимому, человек усомнился в существовании для него каких-либо высших целей, после того как он несколько раз неудачно пытался жить для этих других целей: теократия римской церкви, художественное наслаждение времен "возрождения", свобода личного общения с Божеством в протестантстве - все одинаково было и прошло, оставив человека наедине с его земными нуждами и страданиями. Они одни оставались вечно, когда все другое проходило; и им овладела естественная мысль, что именно они должны составлять предмет его вечного внимания и усилий.

В сфере права, нравственности, искусства и науки мы наблюдаем с этого времени ослабление их внутренних и самостоятельных идей¹, которыми они всегда жили ранее, силой которых развивались свободно. Как будто не иначе, как через отношение к человеку и его счастью все продолжало существовать и подвигаться вперед в истории. Справедливость, долг, красота и истина, которые так долго и так преданно любил человек ради их самих, утратили притягательную силу для его сердца, и во всем этом он стал искать умом своим выгодной для себя стороны и, лишь находя ее, на ней пытался укрепить их существование. В этих усилиях удержать исчезающее сказалось несовершенное иссякновение в человеке прежних

¹ Поворотными точками в этом отношении следует признать появление двух (между множеством других) трудов, классических в истории умственного развития новой Европы: Бэкона - *Instauratio magna*, и Бентама - Введение в основание нравственности, и законодательства. Первый, указав на могущество и благосостояние человека как на цель, к подножию которой приведет со временем познание природы, открыл этим указанием начало распространения утилитарного принципа вообще на всю сферу теоретической деятельности человека - всегда индивидуальной и субъективной; второй, утвердив резко этот же принцип в важнейшей части публичной деятельности народов, начал подчинение ему всей сферы практических и коллективных дел. Множество других трудов, о которых мы упомянули, кажется, все менее важны, нежели эти два: в них утилитарный принцип не является столь оголенным от всяких других начал, он не столь глубоко и искренно исповедуется, не по отношению к таким обширным сферам деятельности выражен.

[*"Великое восстановление наук"* Ф.Бэкона было известно в России уже в XVIII в. по сокращенному переводу В.К.Тредиаковского (1760); в XIX в. - по переводу П.А.Бибилова (1874); *"Избранные сочинения"* И.Бентама вышли в русском переводе в 1867 г. (т. I, СПб.).]

идей; но он уже так бессилён бороться с овладевающей им идеей своего счастья, что, даже продолжая любить безотчетно что-либо, хочет любить не вопреки ей. Он как бы боится ее, чувствует ничтожество своего сознания перед ней, - и под ее покров, в складки ее необозримой одежды пытается спрятать многое дорогое, чем он жил ранее и без чего, он чувствует, его жизнь будет так пуста со временем. Но из слабеющих рук его более и более вываливаются эти дорогие остатки прежней жизни, и чем далее идет время, тем яснее становится, что одна эта идея останется с ним в истории, и ей служить, ее осуществлять - это все, что ему предстоит в дали веков.

Одновременно с этим ослаблением особенных и самостоятельных идей, которые руководили человеком в отдельных сферах его творчества, - мы наблюдаем в истории возрастание всего, непосредственно связанного с идеей его благоустройства на земле. Собственно, в безраздельности внимания, устремленного на это благоустройство, уже заключались скрыто все успехи механической и внешней деятельности человека: чудовищный рост всякого рода техники, всепроникающая зоркость администрации, связь всех людей путями взаимно переплетенных выгод. И таким образом во всем, что разрушила, и во всем, что создала новая история, она есть только развитие одного семени: идеи, что иных целей, кроме собственного устройства на земле, человек не имеет.

V. Эта идея одинаково выражается в обеих формах, которые мы ранее указали как возможные и различные ответы на один вопрос о цели человеческого существования: утверждается, что человек и психически не может иначе действовать, как повинаясь влечению к своему счастью; и требуется вместе, чтобы он следовал только ему одному, т.е. как бы молча признается, что он иногда борется с этим влечением или вообще следует чему-то другому. Как это ясно само собой, между этим утверждением и требованием есть противоречие: незачем требовать того, что есть; и если все-таки требуется, значит не всегда есть требуемое.

Истинный смысл этого противоречия раскрывается лишь в историческом возникновении идеи счастья, о которой мы говорили: собственно, человек всегда следует влечению к своему счастью, но это остается незаметным для него, когда он руководится какой-либо иной идеей, закрывающей от него его субъективные ощущения, - религиозной, политической, правовой или какой другой. В требовании же, чтобы человек руководился только своим счастьем заключено именно отрицание постоянного и необходимого значения для него этих идей, которые лишь в меру своего соотношения с его счастьем должны быть предметом его стремлений или антипатий. Таким образом здесь, в этой незамечаемой двойственности утилитарной идеи, сказывается ее усилие выделиться из связи с прежними историческими идеями, которые все должны стать относительными и только она одна абсолютной. Ради истины или веры человек может и всегда идти на костер, - если к этой истине и вере он в самом деле так привязан, что для него легче не жить, нежели жить без них. Но чтобы он должен был идти за них на костер, потому что его отречение

от веры оскорбило бы Бога или отречение от истины было бы ложью перед самим собой, - вот что нелепо, что есть фантом, которому нет места в действительности.

VI. Итак, в идее счастья как верховного руководительного начала человеческой жизни содержится достаточно полный ответ на вопрос, разрешение которого необходимо для сознательности нашей деятельности; и по отношению к нему дальнейшее исследование может быть не испытанием его формальной удовлетворительности, но лишь внутренней истинности.

Исследовать какую-нибудь идею можно не иначе, как предварительно раскрыв ее внутреннее содержание. Только тогда, при вполне ясном ее составе, можно убедиться и в правильном расположении составляющих ее частей, и в отношении их всех как некоторой системы мысли к другим идеям и к фактам самой действительности.

Раскрыть же идею значит дать ряд определений входящим в нее терминам и соединить эти определения связью, в какой находятся самые термины. Потому что ясно, что кроме смысла этих терминов и смысла их взаимного соотношения в идее нет никакого другого содержания; ничего в ней не утверждается, кроме того, что звучит в словах, которые мы произносим, когда ее высказываем.

Три термина входят в состав рассматриваемой идеи: 1) "жизнь" - как указывающий на объект, подлежащий мышлению; 2) "цель" - как термин, указывающий порядок, в каком нами мыслится этот объект; 3) "счастье" - как термин, указывающий высшее руководительное начало, или идеал, смотря на который мы прилагаем к данному объекту данный порядок мышления.

VII. Под "жизнью" здесь разумеется совокупность внешних и внутренних актов, совершаемых человеком или совершающихся в нем, на которые простирается или может простереться изменяющее действие его воли, т.е. как дел его, через которые он вступает в соотношение с подобными себе или с окружающей природой, так равно и мыслей его или скрытых чувств и желаний, которые могут быть никогда не узнаны и ни в чем не выражены, - с неперменным условием только, чтобы они не были безусловно произвольны. Условие это необходимо потому, что в самой сущности вопроса и искомого на него ответа заключено предположение о возможности для человека сделать жизнь свою сознательной, т.е. целесообразной; иными словами, за предложенным вопросом лежит желание направить, т.е. некоторым образом изменить что-то, что в естественном порядке идет к худшему, нежели к чему могло бы идти при сознании лучшего. И так как это "направляемое" есть сама жизнь, то, конечно, не все, но лишь изменяемая ее часть служит объектом мышления в рассматриваемой идее.

Это по отношению к индивидууму и его воле; и так как из совокупности индивидуальных же усилий слагается жизнь человечества во

времени и в пространстве, т.е. и история, и состояние общества в каждый момент ее, то ясно, что все это наравне с миром единичных дел подлежит созерцанию в данной идее. Сюда относится: наука, искусство, литература в обширном смысле и также религиозный культ, насколько он зависит от человека, структура общества и ее важнейший вид - государство. Только такие абсолютно неизменяемые по произволу элементы цивилизации, как язык народа и его строй, лежат вне границ идеи счастья как верховного руководительного начала жизни.

VIII. Под целью разумеется всегда осуществляемое, т.е. то, что станет действительным через другое, которое действительно уже теперь, силой идеи цели, ему предшествующей и его согласующей.

Причем согласуемое есть то, что уже реально (средства); а с чем согласуется оно - лишь станет со временем (цель). Таким образом, в порядке всякой целесообразности, которая существует или какую мы можем представить себе, текущая действительность есть нечто, постоянно зыблущееся, и неизбежно лишь то, что ее движет и к чему она движется. Но при этой неподвижности начальной и конечной точек целесообразного процесса между ними есть та разница, что все качества второй вытекают из ее верности первой. Только идея цели существует силой своего внутреннего достоинства, все же прочее соотносится с ней и от этого соотношения становится тем или другим.

В рассматриваемой идее согласуемое есть сама жизнь как совокупность возникших в истории фактов, за каждым из которых скрывается вызвавшая его причина, но не было для всех их какой-либо устрояющей цели. Замена этого хаоса взаимно перекрещивающихся причин одним руководительным началом и составляет сущность перехода исторической жизни от состояния бессознательного к сознательному. Собственно, причины и здесь сохраняют свою созидательную силу; как и всюду, им одним принадлежит способность вызывать к существованию предметы и явления, но к самому действию причин здесь примешивается избирающее их сознание, которое одним из них дает свободу проявляться, другие же ограничивает или подавляет через выбор им противодействия. И, таким образом, в каждой части своей оставаясь причинным, в целом длинный ряд явлений и предметов становится целесообразным.

Последнее, окончательное звено этого процесса и есть цель: она столь же реальна и осязательна, как и каждое промежуточное звено, но отличается от него полнотой и планомерностью своей. Эта планомерность (цели), выражается в явлениях и фактах, строго отвечает логической планомерности идеи цели.

Идея цели есть внутренний, субъективный акт, который через целесообразный процесс воплощается в действительности; последняя таким образом является по отношению к нему тем же, чем служит форма по отношению к содержанию или внешнее выражение к выражаемому смыслу. Заметим, что качество цели, т.е. чего-то окончательного, совершенного и неподлежащего изменению, является в какой-либо идее в силу ее

внутреннего достоинства, которому ничего не недостает; потому что, раз в ней было бы это недостающее, с восполнением недостатка она стала бы лучшим и, следовательно, целью, по отношению к которой она же без сделанного восполнения была бы лишь средством, промежуточной ступенью. Таким образом некоторая идеальная полнота есть логическая необходимость для всякой идеи цели.

IX. Внутреннее, субъективное ощущение счастья как только желаемое, но еще не испытываемое, есть тот скрытый, духовный акт, для которого все остальное в рассматриваемой идее есть или выражение, или средство. Его понятие, его логическое определение и есть идея цели в процессе, материалом или сферой совершения которого (по указанию утилитарного руководительного начала) должна служить вся историческая жизнь человечества.

Под счастьем можно разуметь только удовлетворенность, т.е. такое состояние, при котором отсутствует дальнейшее движение в человеке желания, как чего-то ищущего, стремящегося возобладать.

Этот покой душевной жизни, это равновесие всех сил человека, вернувшихся после борьбы с внешними препятствиями и победы над ними внутри себя, вполне покрывает понятие счастья, тождественно с ощущением его полноты. Потому что ясно, что пока стремление не умерло в человеке, нет у него предмета стремления и нет удовлетворения им; т.е. есть неудовлетворенность от ощущения недостатка и, следовательно, страдание.

X. Теперь, раскрыв смысл терминов, входящих в состав идеи счастья как верховного начала человеческой жизни, мы можем вывести положения, вытекающие из этой идеи:

1. Хорошее и дурное не есть для человека что-либо отличное от желаемого им и нежелаемого. Это следствие прямо вытекает из самого понятия о счастье как состоянии удовлетворенности, т.е. прекращении желаний, и из определения, что счастье есть высшая цель человеческой деятельности, т.е. наилучшее для него, в чем отсутствует какой-либо недостаток. Таким образом, с признанием рассматриваемой идеи исчезает что-либо, вне ее лежащее, что могло бы служить критерием желаемого, средством оценки для него.

2. Ничто до момента, пока станет желаемым, или после того, как перестало желаться, не имеет какого-либо отношения к понятиям хорошего и дурного, не содержит в себе этих понятий как своего постоянного качества. И в самом деле, идея счастья как верховного начала человеческой жизни есть только схема нашего ума, через которую проходят реальные предметы и явления. В миг, когда они проходят через нее, когда они желаемы и доставляют счастье, они приобретают в себе качественное различие от всего остального, становясь наилучшим для человека, ни через что не оцениваемым; и как только прошли, как только потеряли на себе тень желаемости, снова входят в сферу качественно-безразличного. Воля не видит их более, не ищет; и с нею не различает их ум и не оценивает совесть.

3. В самих себе все вещи природы и она вся не суть добро или зло, но лишь могут становиться злом или добром; причем под природой здесь разумеется и сам человек, и все в нем совершающееся и им создаваемое. И в самом деле, можно представить себе какую-либо единичную вещь, вовсе никогда не проходящую через схему рассматриваемой идеи, т.е. что предметом человеческого желания служит все, кроме данной вещи. Тогда она совершенно и никогда не может быть добром. И так как таковой попеременно можно представить себе каждую вещь порознь, то ясно, что и все они, т.е. целая природа, вовсе не суть добро или зло, но лишь нечто становящееся тем и другим в зависимости от положения своего (временного) относительно человека.

4. Продолжительность и напряженность суть единственные различия, усматриваемые в ощущении счастья. И в самом деле, в понятие удовлетворенности не входит никаких иных представлений, кроме как о продолжительности испытываемого удовлетворения и о полноте его; потому что сама удовлетворенность есть лишь ответ на желание, которое может быть успокоено или ненадолго, или отчасти и на короткое время. Таким образом единичность или множественность предметов, которые были целью стремления и стали предметом обладания, и долгота этого обладания составляют все, что по условиям рассматриваемой идеи необходимо для ее осуществления.

5. Всякое счастье, имея лишь качественные измерения, не включает в себе каких-либо качеств. Вывод этот прямо следует из предыдущего рассуждения и выражает только другими словами то, что в нем сказано.

6. По отсутствию качественных различий в желаемом не может быть преимущества в одном желании перед другим и предпочтения или выбора, с которым оно обращалось бы к чему-нибудь более, нежели к иному. И в самом деле, всякое проявление выбора было бы обозначением, что в предметах, окружающих человека, есть что-то независимое от его воли, что преимущественно влечет его желание; есть качественность, не определяемая взглядом на них человека и притом родственная с его природой, в силу чего эта природа ищет их, избирает из среды всего другого и усваивает себе. Ряд подобных явлений вскрывал бы собою какие-то темные соотношения между человеком и миром, вовсе не вытекающие из его воли, но, напротив, определяющие эту волю, и в самом корне разрушил бы доктрину, по которой ощущение удовольствия есть средство оценки всего и природа есть лишь арена, где ищутся эти удовольствия, а жизнь человека - самое их искание: это искание было бы *secundum* (вторичное, лат.), влекомое, но не *primum* (первичное, лат.), влекущее; нечто хорошо было бы не потому, что желается, но желается потому, что хорошо. В силу чего оно хорошо? Этот вопрос открывал бы мир изучения, совершенно выходящего из сферы идеи счастья как верховного начала человеческой деятельности.

7. Роды и виды хорошего и дурного, сливаясь в его количестве исчезают. И в самом деле, сферы нравственного, эстетического, религиозного и пр. все различались между собой по особой природе

влечения, какое испытывал к ним человек; и так как сила влечения и его продолжительность суть единственное, что служит средством различать влекущее с точки зрения идеи счастья как верховного начала человеческой жизни, - то с этой точки зрения нет более основы для различения красоты от долга, их обоих от справедливости и пр. Они одинаково влекут, но не suo modo (каждое по своему, лат.) каждое, а par modo (одинаково, лат.) все, и суть одно для воли, более не способной что-либо избрать из них. С исчезновением этой способности как разнородность жизни, так и разнородность, многоветвистость исторического созидания, где отдельные сферы возводились через усилия, к одному чему-нибудь направленные, одним определенным чувством движимые, в самом источнике своем разрушаются.

8. Счастье количественно большее избирается преимущественно перед количественно меньшим. Это прямо следует из отсутствия каких-либо различий в самом счастье иных, нежели количественных; и из отсутствия чего-либо, кроме счастья, что могло бы избираться человеком.

9. Страдание, будучи меньшим, нежели наслаждение, всегда может быть поставлено к нему в отношении причины к своему следствию. И в самом деле, при испытании их обоих всегда останется некоторый избыток наслаждения над страданием, который будет чистым счастьем. И так как влечение к нему по внутренней природе своей хорошо, то хорошо и страдание, перенесенное ради его получения.

10. Страдание, как и наслаждение, не заключая в себе родов и видов, поставляемые в отношении причины и следствия друг к другу, берутся одинаково из всех сфер хорошего и дурного, прежде различимого по родам и видам. И в самом деле, так как состояния удовлетворенности все слиты между собой и отличаются одно от другого лишь продолжительностью и напряженностью, то ясно, что одна эта продолжительность и напряженность может служить руководящим началом при избрании чего-либо как цели и при употреблении другого как средства. И так как эти количественные измерения применимы ко всем сферам прежде расчлененного добра, то безразлично из всякой сферы может быть избираемо страдание как средство достигнуть большего наслаждения другой сферы.

Два последних положения и составляют доктрину, известную под формулой "цель оправдывает средства", с тем различием, однако, что в этой старой формуле подразумевается некоторый вечный и высший достигаемый идеал, которому приносится в жертву нечто временное и случайное, хотя бы и связанное побочно с вечным, - тогда как в двух только что выраженных следствиях из утилитарной доктрины не подразумевается никакого постоянства во влекущем идеале, но лишь постоянство в удовлетворенности человека: какими идеалами - безразлично. Таким образом там, в формуле "средства оправдываются целью", есть настойчивая, ни перед чем не останавливающаяся деятельность, как закрывающая глаза на текущую и временную действительность, не столько мирящаяся с существующим злом, сколько не чувствующая его, слепая к

нему; напротив, в утилитарной доктрине все внимание сосредоточено на настоящем, и это настоящее делается предметом почти механической игры в ощущения, с вечным взвешиванием их силы, с вечной изменчивостью в решениях, постоянно следующих за тем, куда склоняются весы, на одной чаше которых лежит наслаждение, а на другой страдание.

11. Наслаждение многих, если оно тождественно с наслаждением одного (по предмету и содержанию), должно быть избираемо предпочтительно перед ним как большее в своей сумме. Это - то положение утилитарной доктрины, по которому не общее и несколько неопределенное влечение к счастью должно руководить человеческой деятельностью, но именно твердое сознание "счастья наибольшего количества людей". Эта точность выражения, строго необходимая, придает всему учению отчетливый вид и делает его всеобъемлющей формулой: и в самом деле, жизнь обществ, жизнь историческая во всем ее объеме, тотчас входит вовнутрь этой доктрины, как только мы переводим ее через указанный вывод из тесных границ личного существования на широкую арену межличностных отношений.

12. Страдание одного или некоторых, если оно способно послужить к наслаждению многих, может быть избираемо как средство, давая в разнице чистое наслаждение. Это положение, как и предыдущее, есть лишь иными словами выраженное требование, что большее наслаждение должно быть избираемо преимущественно перед меньшим (вывод восьмой). И в самом деле, при связности людей, при отсутствии изолированности в их жизни, есть связность и в наслаждении одних со страданием других, богатства с бедностью, досуга с утомлением, всех видов нравственного и физического комфорта со всеми степенями физического и нравственного падения. В силу связности этой, человек никогда не может стремиться собственно к чистому, изолированному счастью, но лишь - к счастью как разнице между меньшим страданием и большим наслаждением. И самый частый вид этой разницы бывает именно тот, который получается от предпочтения счастья многих страданию некоторых.

13. Все люди, как равно ощущающие, равны в праве на счастье и на избежание страдания. И в самом деле, так как ощущение счастья есть высший принцип для жизни всех, то нет причины, почему бы кто-нибудь из способных испытывать его был в праве поставить свое ощущение выше, нежели ощущение кого-либо другого. Подобное предпочтение, высказанное им и принятое другими, было бы признанием качественных различий в ощущении счастья и, следовательно, признанием чего-либо хорошим и дурным в самом себе, независимо от отношения к нему человеческого желания, т.е. нарушением всего смысла исследуемой идеи.

14. Определение "что есть счастье?", как и избрание средств его достигнуть, принадлежит воле большинства, с которою сливается воля остальных. И в самом деле, в случае подчинения численного большинства людей стремлению к счастью некоторых в результате получилось бы страдание, перевешивающее сумму наслаждения. Следовательно, даже добровольно большинство не может подчиниться воле меньшинства, -

иначе оно впадет в противоречие с идеей, которая живет (по предложению). С другой стороны меньшинство, раз ему выяснилось, что оно - таковое (т.е. численно уступает своим противникам), сливается по необходимости в идеях и желаниях с большинством, дабы коллизией с ним не вызвать ненужного страдания: ибо побежденное - оно сольется с ним, а победившее - приведет его к страданию, большему, чем его, меньшинства, наслаждение².

Таким образом все виды борьбы в истории разрешаются и предупреждаются выяснением численных отношений между противоречивыми желаниями; и все, что по выяснении этих отношений продолжало бы бороться, выходило бы из пределов идеи счастья как верховного начала человеческой жизни, было бы неповиновением ей, которое во имя ее может и должно быть заглушено.

К этим выводам, которые вытекают из идеи счастья, как теоремы вытекают из геометрической аксиомы, мы присоединим положение, не находящееся ни в какой связи с этой идеей как вывод, но, как наблюдение, простирающееся на все факты, обнимаемые этой идеей.

15. Ощущение счастья, которому предшествует сознание его, угасает в своей жизненности. Это - общий закон психической природы человека, что все, пройдя через рефлексию как представление или идея, теряет свою энергию, становясь предметом чувства как реальный факт: привязанность не так горяча, когда сопровождается обдумыванием, исполнение долга менее возвышает дух, когда ему предшествовало колебание, всякое чувственное наслаждение переживается почти холодно, когда оно было уже представлено, переживалось в воображении. Собственно, сила души уходит вся в эту рефлексию, и от этого так вяла и мало привлекательна бывает жизнь людей, слишком преданных размышлению³.

² Трактат "Contrat social" Руссо, по истине залегший в основу всего политического строя Европы, весь исходит молчаливо из идеи, что счастье человека есть единственный принцип его устройства на земле. Он весь, при некотором искусстве обработки, мог быть выражен в ряде положений, развивающих далее положения 11-14, выше изложенные. До какой степени это так, и до какой степени Руссо был логичен в своих построениях, можно видеть из того, что хотя обе идеи счастья как философской основы его трактата он и не упоминает (ему, вероятно, не приходила на мысль их связь), однако в одном месте и он утверждает, что при *souverainete du peuple* (власть народа, фр.) и *suffrage universel* (всеобщее избирательное право, фр.; = 14 положению нашего развития идеи счастья), раз выяснилась воля большинства, меньшинство сливается с этой волей; начинает мыслить и желать так, как если бы оно ничего раньше не думало и не желало и знало только эту законодательствующую волю большинства, чем, - утверждал Руссо, - и сохраняется свобода индивидуума при основании государства на принципе "общественного договора". Общественный договор - это есть согласие большинства понимать счастье так, а не иначе, и избирать средства осуществления его те, а не иные, - что становится законом для всех в человеческом обществе за неимением для него каких-либо других законов - религиозных, правовых, нравственных и проч. [Большинство сочинений Ж.-Ж.Руссо было переведено на русский язык в XVIII в., однако трактат "Об общественном договоре" впервые был издан в России в 1906 г.]

³ В давние годы, когда пишущий эти строки был убежден в истинности исследуемой идеи и ее безусловном верховенстве для человека, была естественна и попытка привести все свои действия в соответствие с ней: и именно необходимость при этом все относить к ожидаемому ощущению "счастья" (своего, как и других, с постоянной мыслью о его сумме) и порожаемое этой необходимостью беспрестанное рефлектирование действительности делает само ощущение ее как бы смутным, увядшим и во всех случаях - безрадостным. Можно предполагать, что эта же необходимость заставила Милля усомниться: "буду ли я лично счастлив, если будут осуществлены в человечестве все перемены, которые я нахожу полезными". Но чрезвычайно тяжелое чувство, которое он испытал при этом и которое можно назвать утратой вкуса к действительности, в обществе, принявшем идею счастья за верховный принцип

И так как при установлении всеобщего сознания, что человек живет только для счастья, это счастье по необходимости станет предметом почти единственных размышлений человека, и к нему будет относиться все, что ожидается, что может наступить, - это ожидаемое всегда и всеми будет переживаться в воображении прежде, чем наступит в действительности. И наступая, эта действительность не будет иметь какой-либо новизны для человека, а ее ощущение - живости.

Таким образом, при раскрытых терминах своих, исследуемая идея принимает следующий вид: "Цель человеческой жизни есть удовлетворенность, бескачественная и наибольшая, для наибольшего количества людей, волею этого количества определяемая как в содержании своем, так и в средствах осуществления".

XI. Вот состав утилитарной доктрины, более полный, нежели он был представлен когда-нибудь.

Не трудно понять из этого состава, как при ее совершенном воплощении в жизни человека эта жизнь подверглась бы искажению. И в самом деле, высшие потребности духовной природы человека: религия, философия, право, искусство - никогда не были потребностями чрезвычайно многих людей по самой трудности их усвоения; и, однако, как способного к геометрическим представлениям мы предпочитаем неспособным к ним и думаем, что в нем человеческая природа выражена полнее и лучше, чем в них, - так точно и в религиозных, философских, эстетических и нравственных требованиях мы видим редкое и однако истинное проявление глубочайшей сущности человеческой души. Так думаем мы, но - уже ощутив эти требования, уже узнав их смысл, которого никогда не сможем выразить в терминах утилитарной идеи и передать его необозримым массам людей, которые все понимают в этих терминах. Между аскетом, мудрецом, художником и законодателем, с одной стороны, и между остальным кормящимся и забавляющимся человечеством, с другой, выросла бы пропасть непонимания, разъединения, которая залилась бы только кровью - чьей, едва ли нужно пояснять. И те костры, давно потухшие и до сих пор ненавидимые, на которых сгорели когда-то мученики за веру, за совесть, за науку, зажглись бы вновь, как только люди перестали бы понимать друг друга иначе, как в терминах идеи, по которой в их счастье лежит смысл их жизни. Во имя этого счастья, в усилиях соединиться на нем вместе, человечество, как безумец, потерявший голову, обрубало бы благороднейшие свои части ради остальных, пока не истекло бы кровью, растерзав их все. Ибо в каждом "большинстве", по-видимому, освободившемся от меньшинства, отделится снова меньшинство при наступлении новых нужд и потребностей, и нет средств, нет способа

для себя, будет испытываться и каждым: тогда кто же будет счастлив? И если ясно, таким образом, что поставление счастья для себя как цели не дает этого счастья ни для кого как результата, - то не следует ли отсюда прямо, что не это счастье, а что-то другое есть истинная цель человека, от которой уклоняясь, чтобы следовать ложной цели, он и испытывает страдание как последствие усилий, противных строю его природы.

сохранить его иначе, как перестав "считать" человеческие желания, прекратив измерять человеческую ненасытность, подчинить ее требованиям, не из нее вытекающим. Как в душном кольце, умерло бы человечество в ледяных объятиях жадно искомого счастья, и нет средств для него жить иначе, как отвернувшись от этого счастья, поняв жизнь свою как страдание, которое нужно уметь нести. Оно, как и радость, есть лишь спутник в стремлении человека к иным целям⁴; оно сопровождает его действия, направленные к различным предметам, но само не есть предмет, влекущий его к себе. И как управляющий кораблем руль было бы ошибочно смешать с пристанью, куда он стремится, как было бы ошибочно думать, что в повертывании этого руля и заключается весь смысл плавания, - так ошибочно, и уже с логической точки зрения, видеть в счастье человека и цель и смысл его жизни.

ХII. Но как ни ясен сразу и во всем составе этот смысл утилитарной доктрины, мы сделаем, для убедительности, более точным и отдельным его выражение. Для этого необходимо сопоставить с принципом пользы, как верховным, другие принципы человеческой деятельности, как не верховные:

1. Истина составляет предмет человеческой деятельности только под условием, что она способствует его счастью, и лишь в той мере, в какой ему способствует. Эта обусловленность подрывает философское и научное исследование в самом его корне, указывая на его несамостоятельность, произвольность: лишь в меру достигаемого счастья человек может знать истину; и если бы случилось кому-нибудь доказать или "большинству" людей подумать без доказательства, что излишнее знание вредно для человека, например, смущает его покой, лишает его твердой уверенности во всем, мешает осуществлению каких-либо всеобщих желаний, наконец, что оно просто бесполезно для большей части людей, - его рост в глубину и в ширину необходимо был бы остановлен и, если нужно, насильственно. Пункт, на котором здесь необходимо остановить все внимание, состоит в том, что при подобном ограничении философии и науки не может быть и вопроса о том, действительно ли хорошо и полезно это ограничение, но лишь о том: признается ли оно полезным и хорошим со стороны данного большинства в данный момент времени. Ибо "хорошее" и "полезное" вне

⁴ Бентам говорит: "Природа поставила человечество под управление двух верховных властителей, страдания и удовольствия. Им одним предоставлено определять, что мы можем делать, и указывать, что мы должны делать. К их престолу привязаны с одной стороны образчик хорошего и дурного и с другой - цепь причин и действий. Они управляют нами во всем, что мы делаем, что мы говорим, что мы думаем: всякое усилие, которое мы можем сделать, чтобы отвергнуть это подданство, послужит только к тому, чтобы доказать и подтвердить его. На словах человек может претендовать на отрицание их могущества, но в действительности он всегда останется подчинен им. Принцип пользы признает это подчинение и берет его в основание той системы, цель которой возвести здание счастья руками разума и закона" (см. "Введение в основания нравственности и законодательства", гл. "О принципе пользы"). Все это довольно верно, но во всем этом ясно смешение объекта достигаемого с ощущением при достижении. О счастье, как объекте усилий, говорится лишь в заключении, которое выведено из того, что оно сопровождает и направляет всякое усилие. К чему направляет? Этот вопрос даже не поставлен, и Бентам о нем не догадывается.

этого отношения к воле большинства уже выходит за пределы утилитарной доктрины, как был обнаружен ее состав выше.

2. Справедливость составляет необходимость для всякого действия человека лишь под условием, что она необходима для его счастья, и в меру этой необходимости. Принцип "suum cuique" (каждому свое, лат.), который можно признать разъясняющей формулой начала справедливости, заменяется здесь формулой "omnia pluribus" (всё большинству, лат.); и лишь то из этого всеобъемлющего "omnia", что не нужно "pluribus", может быть предоставлено "cuique". Труд индивидуальный или коллективный, труд целых поколений людей какой-нибудь группы всегда обеспечивал за лицом или общественной группой пользование результатами этого труда: человек, сословие, государство, церковь - все это в сфере своих особых интересов и влечений трудилось замкнуто от остального человечества, жертвуя настоящим для будущего, временным и личным для вечного и необходимого. С признанием утилитарной доктрины и всех из нее выводов эти замкнутые меры человеческой деятельности как бы оголяются: "вечное" и "необходимое" для многих может стать ненужным для "всех", и эти "все" могут потребовать, чтобы труд отъединившихся людей приносился на их пользу.

Таким образом слитность человечества, уничтожение в нем всякой внутренней ткани (сословной и провинциальной, государственной, наконец, церковной) глубочайшим образом вытекает из принципа счастья как верховного начала человеческой деятельности; и общность собранных в одно и на всех людей разделенных плодов труда - есть прямое следствие. Эта слитность труда и общность его плодов - что, как мечта, высказывалось и ранее многими отвлеченными теоретиками общества - становится действительностью в новой истории, чем далее она подвигается, потому что стала действительностью доктрина, лежащая в ее основе. Уже Руссо, бессознательный и великий апостол утилитаризма в своем "Discours sur l'origine de l'inegalite parmi les hommes" ("Рассуждение о происхождения неравенства среди людей", фр.) писал: "Кто первый огородил клочок земли, кто первый заявил: земля эта моя, и нашел людей достаточно глупых, которые этому поверили, - тот был основателем гражданского общества, отнявшим у людей свободу". Если обобщить мысль Руссо, дать ей истинное и полное выражение, какое она получила в истории, то под "клочком огораживаемой земли" здесь нужно разуместь все, уносимое человеком, как особое и дорогое, в сторону от общих тревог и помыслов человечества; под "основываемым гражданским обществом" - все, обособляющееся в своих интересах, всякую корпорацию, семью, государство, церковь; а под людьми, на глазах у которых сделан этот "захват", - то безразличное, нерасчлененное человечество, право которого - на всю землю, на все времена, и с этим вместе - на всякий труд, лицо, собственность, что оно или сгонит все с земли, или подчинит себе.

Государи Европы, эти практические исполнители новых идей, именно повинувшись принципу пользы и даже называя его, отнимали не однажды имущества у церкви, ей именно отданные по завещанию частными лицами.

Французская революция обобщила это движение, распространив его на все корпорации и на все обособления в праве (исторические привилегии). Новое государство, выросшее из принципов революции, только продолжает это движение, но, видимо, опасается его докончить. Но этого окончания уже желают, уже требуют западные народы - в словах, в усилиях, которые излишне называть.

3. Сострадание принудительно для человека лишь в меру того, насколько его проявление способствует возрастанию счастья совокупности людей, им прямо и косвенно затрагиваемых. Этот вывод есть только приложение общей формулы к слишком частому проявлению человеческого чувства, которое до сих пор во всех случаях считалось священным. Право сожалеть и облегчать хотя бы преступника, хотя бы против воли всех, никогда не отнималось у человека, если только оно было простым движением сердца, т.е. сожалением не к преступлению, облегчением не для вреда других. В движении чувства этого всегда признавалась непосредственность, порывистость, безотчетность, и даже в меру этих свойств своих оно влекло к себе всегда симпатии людей. Но именно эти свойства должны быть изъяты из него как слепые и несообразующиеся с последствиями и заменены рассудительностью. Та живость помощи, то теплое общение между людьми, которое всегда так согревало жизнь их, должно быть заменено, сообразно с принципом пользы, действием более регулярным, более отчетливым.

Стремление всюду заменять личную помощь общественной и, наконец, последнюю переложить в форму государственной функции - это стремление новых времен, отделяющее сострадающего от нуждающихся, есть выражение постепенного уяснения в сознании всех утилитарного начала.

4. Прекрасное в деятельности человека и в его созданиях есть второстепенное перед нужным. И в самом деле, первое дает некоторый избыток в счастье, отсутствие которого не вызывает никакого страдания; напротив, недостаток нужного порождает непосредственное страдание.

Стремление подчинить искусство и литературу целям полезным, сделать из них служебное орудие для достижения практических результатов⁵ вытекает именно из этого вывода идеи счастья как верховного принципа для человека.

5. Человек свободен в деятельности и в созерцаниях своих, насколько они совпадают с созерцанием и деятельностью большинства людей, или, если противоречат ему, - насколько оно допускает это противоречие. И в самом деле, всякое подобное противоречие, как коллизия усилий, как раздор мировоззрений, ведет к некоторому страданию; и лишь когда оно

⁵ Если не ошибаемся, Пьером Леру уже была дана замечательная формула этой тенденции: "Задача художника состоит в том, чтобы открыть болезнь; задача критика - найти способ к ее излечению". Взгляд несколько патологический на искусство, но и вместе - совершенно утилитарный. [Пьер Леру (1797-1871) - французский философ, последователь Сен-Симона, один из основателей христианского социализма. Намеченные им трихотомии и антропологии (ощущение, чувство, познание) и социологии (собственность, семья, отечество) могли отчасти повлиять на концепцию В.В.Розанова].

незначительно и мало ощущается обществом, может быть терпимо.

6. Личность всегда есть часть и никогда - самостоятельное целое. Целое - это "большинство людей" в своем коллективном труде, в своем однообразном мировоззрении; личность входит в это целое как атом входит в организм или отдельная функция - в поток органической жизни. И раз есть несоответствие части со своим целым, есть разлад между ними, производящий расстройство, - меньшее, т.е. часть, для уменьшения страдания атрофируется.

XIII. Мы называли идею счастья как верховного начала жизни иногда "утилитарным принципом", согласно с общим употреблением этого термина; но это можно сделать, лишь ограничивая исследуемую идею: "польза" есть частое проявление "счастья", которое может проявиться и в чистом, негрубом удовольствии (эвдемонизм) и, наконец, в утонченных, по преимуществу чувственных наслаждениях (эпикурейство). Но все эти частности вовсе не выражают полноты смысла занимающей нас идеи, которую, если уже нужен барбаризм, чтобы ее выразить, - следовало бы назвать панэвтихизмом (от *πάν*- все и *εὐτυχεῖω*- удовлетворяюсь, получаю желаемое, достигаю цели, т.е. какой-либо, безразлично).

Следовало бы термину "польза" дать несколько более ограниченное значение, чтобы он имел точность: именно, понимать под пользой всякого рода добро, но только производимое не лично, а через учреждения. И в самом деле, есть огромная разница в побуждениях и в характере деятельности, когда она, вытекая из непосредственного отношения к ближнему, избавляет его от страдания, или когда она делает то же, не видя лица страдающего и даже не зная собственно о нем, но лишь сберегая его, как, например, орудие своей силы. Людовик XI или Ришелье, быть может, более облегчили человеческие страдания, нежели какой-нибудь человек, не вышедший из среды личной деятельности; но смешать их труд, принять меньший из них за часть большего при их однородности - было бы очевидное и грубое заблуждение. Итак, государство есть собственная сфера принципа пользы; но то, что им оказывается человеку, будучи совершаемо по личной инициативе, удобнее называть, например, нравственным.

Слишком быстро могло в новое время уясниться для всех, что никогда добро, творимое по личному произволу, не может быть так массивно, всеобъемлюще и неистощимо, как тогда, когда оно от лица всех творится государством. И вот почему, с постепенным упадком в человеческом сознании всех других идей, кроме исследуемой, рост государства, разветвление его функций, их отчетливость приобрела такой колоссальный, всеобъемлющий характер. Более и более, от XVII в. и до нашего, государство становилось новым богом, и мысли Гоббеса, высказанные в "Левиафане", осуществились; лишь с 1848 года, после подавления государством рабочего движения, оно упало в своем авторитете, - но лишь потому, что оно не приняло в недра свои "большинства", его нужд и требований. Тотчас, как совершилось это, в сфере идей, в сфере чувств и чаемых сношений стало о бок со старым

государством вырастать в среде этого "большинства" - новое. Оно зиждется уже не на юридическом начале; не на нем уже, впрочем, держались и все государства последнего цикла истории. Но это новое вырастающее государство принимает в себя все принципы без исключения, как все же их нарушая в чистоте, все их смешивая и уравнивая. Принцип экономический представляется для многих главным; но это потому лишь, что экономическая потребность есть самая постоянная, самая всеобщая и наиболее всем понятная. В сущности это есть реорганизация человечества, оставляющего все прежние руководившие начала по одному новому: бескачественному и наибольшему, для большинства людей, земному счастью.

XIV. Действительно ли это начало способно стать реорганизующим? Что оно имеет силу быть разрушительным по отношению ко всем прежним принципам, это слишком ясно из сопоставления его с ними, которое было сделано выше, и об этом же свидетельствует весь ход новой истории. Но может ли с таким успехом оно стать зиждительным?

Для того, чтобы ответить на этот вопрос, следует посмотреть, насколько оно действительно содержит разрешение вопроса о смысле и цели человеческой жизни?

1. Идея счастья как верховного начала человеческой жизни, не указывая на постоянно должное, не может служить и руководительным принципом для человека.

И в самом деле, нетрудно видеть, что в идее этой, если мы не выйдем из строгого смысла ее терминов, вопрос о конечной цели человеческой деятельности вовсе не разрешается, но лишь возвращается к своему первоначальному положению: она содержит лишь указание условия ("удовлетворенность"), на котором может быть принято человеком какое-либо решение, но самого решения не дает, потому что не определяет, что же нужно сделать объектом своей деятельности, чтобы стать удовлетворенным. Полезное, прекрасное, нравственное - все это, в частности, способно удовлетворять человека - найдено лишь эмпирически им и притом без всякого руководства исследуемой идеей и не имеет какой-либо необходимой, постоянной с нею связи. Все это может удовлетворять человека, и в меру этого хорошо, желательно; но может случиться, что оно и перестанет удовлетворять его, и тогда станет дурно, нежелательно.

Не содержа ответ на вопрос "что постоянно удовлетворяет человека?", это начало таким образом скрепляет все ответы. С этим вместе оно теряет всякое руководительное значение: человек, не будучи в состоянии что-либо выбрать, предпочесть как непременно к постоянно лучшее, возвращается всецело под управление причин, которые, как возбуждающие страдание или удовольствие, направляют его сообразно своей силе, но не его сознанию. Самая возможность жизни целесообразной, т.е. не управляемой более причинами, внешними для человека, исчезает для него.

Это вскрывает ее истинный смысл: она вовсе не есть разрешение вопроса о цели жизни, но только отрицание всяких подобных целей. Она

вся обращена к настоящему, к действительности, где совершается вариация ощущений и сообразная с ней вариация человеческих поступков. Но она не указывает чего-либо определенного, конкретного и постоянного в будущем, что могло бы влечь к себе человека, к чему он мог бы в идее своей прикрепить ряд причин и следствий. Жизнь человека становится не только слепа, но она и бессмысленна: для нее нет завершения, как и нет в ней руководящего света по отношению к единичным встречным предметам.

2. Не будучи руководительным принципом для человека, идея счастья не есть и верховное объяснение его жизни.

И в самом деле, хотя страдание и удовольствие и сопровождают всякий человеческий поступок, по-видимому, объясняют их все как мотив, как побуждение, - однако есть в этих поступках сторона, не поддающаяся объяснению из этого мотива. Справедливо заметил Паскаль, что человек всегда стремится к счастью, даже когда идет повеситься; и не менее справедливо дополнил Бентам, что всякая попытка опровергать этот принцип возвращается к нему же, на него опирается.

Но может ли человек, и притом всякий, зная что-либо как ложное и в то же время признавая его благом, принять внутри этой же совести его за истинное? Мир языческий, когда сменялся христианством, ожидал видеть в этом христианстве гибель для себя и, конечно, как определенный склад жизни, он в нем погиб; желая жить еще, он видел, что, лишь сохраняя веру в старых, похолодевших богов, и он не умрет. Не один раз, и всего сильнее при Юлиане, он и пытался верить, но не мог. Почему? Этот вопрос вскрывает сторону человеческой природы, не укладывающуюся в грани идеи счастья, идеи желаемого как единственно руководящего человеком начала.

XV. Наконец, после всего сказанного, мы можем с достаточным основанием сказать, что мысль человека об устройении своем на земле по принципу счастья ложна во всех своих частях, по всему своему строю. Не что-либо одно страдает в ней недостатком, не выдерживает исследования, - она вся в целом есть лишь искажение, есть судорожное усилие человека, но не правильное его движение. От этого всякая попытка осуществить ее в личной жизни сопровождается страданием; от этого так исказилось лицо истории, так мало стало счастья в сердце народов по мере того, как их жизнь более и более втягивается в формы этой идеи. Как будто какой-то неискупаемый грех человечества наказывается через эту обманчивую надежду, чтобы, следуя ей, оно испытало добровольно все страдания, какие не смогла бы наложить на него всякая посторонняя сила и никакие внешние условия.

Откуда же эта искаженность исследуемой идеи, это отрицание конечными ее следствиями их же исходного начала?

Она скрывается в ложности самого метода, которым найдена эта идея, как ответ на занимающий нас вопрос. Ответ этот придуман, а не найден; он не взят из самой природы человека, а лишь подчиняют ее насильственно обобщению его ума. "Счастье" - это общий термин, в котором слито неопределенное множество единичных целей, которые ежеминутно

поставляет перед собою человек и, достигая их, чувствует себя удовлетворенным, т.е. счастливым. Удивительно ли, что при анализе этот термин и разлагается на множество этих же самых единичных целей, без указания какого-либо выбора среди их, без всякого предпочтения одного желаемого перед другим. Откуда взят он умом человека, к тому же и возвращает его волю: к хаосу подробностей, без какого-либо руководящего света.

Самое отвлечение это сделано неправильно по отношению к поставленному вопросу (о цели жизни), - но, однако, так, как только и можно было сделать по отношению к наблюдаемым предметам, которые послужили основой для его вывода. И в самом деле, неограниченное разнообразие преследуемых целей не допускало никакого объединения себя собственно, как объектов, - и возможно было лишь объединение тех чувств, которые испытывал человек при их достижении. Эти чувства все и слиты в понятии "счастья", но это не есть название какого-либо объекта, ни даже общее имя их всех, но название побочного, что переживается человеком⁶, когда он стремится к ним и, наконец, ими обладает. Противоестественно, невозможно сделать это побочное, сопутствующее впереди лежащую целью; как невозможно, уродливо было бы для корабля тронуться носом позади приделанного руля. Это - именно извращенность; и это она более всего так мучительно искажает природу человека и его жизнь, раз они впадают как содержание в цикл этой идеи.

II. Об истинных целях человеческой жизни

I. В понятии человека о предметах столь общих, как цель его жизни достаточно несколько передвинуть точку зрения, чтобы весь мир явлений, обнимаемый этим общим понятием, предстал для него в совершенно ином и новом свете. Здесь происходит то же, что бывает в природе при перемещении источника света и предмета, его затеняющего: уклон первого или второго, самый незаметный, достаточен, чтобы необозримое множество вещей или вновь озарилось светом или, напротив, впало во мрак. При выборе счастья как верховного принципа совершенно опущена была из виду природа самого человека: только ощущение им страдания и удовольствия было взято в расчет, и затем для этого ощущения искались

⁶ Д.С. Милль говорит в "Автобиографии": "Я понял, что для того, чтобы быть счастливым, человек должен поставить перед собой что-нибудь другое целью и тогда, стремясь к ней, он будет испытывать уже само собою и вовсе о нем не думая удовольствие". Еще один шаг, еще доля рефлексии, - и он понял бы коренное заблуждение утилитаризма и отверг его умом, как отверг уже натурой своей, ощутив его психическую невозможность. Заметим еще, что если при каком-либо стремлении главное есть не предмет, к которому мы стремимся, но испытание удовольствия при его обладании, - то самое обладание не доставляет всего возможного удовольствия, так как предмет не имеет для нас своей истинной, самостоятельной ценности. Все объекты, так сказать, ослабляются в своей значительности через утилитарный взгляд на них, и поэтому ослабляется чувство, сопровождающее их достижение. Оттого человек, не имеющий на предметы утилитарного взгляда, всегда бывает счастливее; достигая своих целей, он выше себя чувствует от их обладания, нежели ничего не признающий существенным кроме себя и своих ощущений утилитарист. Это - также одна из психических тайн утилитарной идеи, которая так полна ими.

вне человека условия его увеличения и уменьшения, личные и общественные. Рассматриваемая под углом лишь этого ощущения, одного и всегда одинакового, и самая природа человека понималась как нечто данное, определенное, как неподвижный восприимчивый не варьирующих же чувств. Неподвижное отношение и установилось между ней и ее искомым удовлетворением: вечное насыщение, которое происходит теперь и здесь, которое невозможно передвинуть в будущее и понять как руководящую цель.

Принятие человеческой природы за неподвижную именно в отношении к достигаемым объектам, именно в сфере данного вопроса и затемнило истинное его решение, которое так ясно. Глубочайшая сущность этой природы, более важная, чем то, что она разумна, что она нравственна или свободна, заключается в том, что она потенциальна - во всем сложении ее, по всем направлениям, в разуме, как и в чувстве, как и в воле. Нет ничего в ней, что было бы уже дано от начала, что от самого ее появления было бы в ней ясно выражено, твердо содержалось: она - вся в возможности, вся в колеблющемся и нетвердом усилии, и лишь как бы предчувствие того, к чему она усиливается, неясно тянется, - уже от начала в нее заложено; но предчувствие, столь же мало действительное, так же мало выраженное в каких-либо реальных фактах, как смутное ожидание по отношению к ожидаемому, которого еще вовсе нет, которое еще наступит.

Понять человека как систему таких ожиданий, темных по слабости выражения, определенных по предметам ожидаемым, и значит подойти к узлу занимающего нас вопроса. Здесь уже нет произвола, нет искусственности в придумывании; есть лишь место для открытия, которому наш ум должен подчиниться, как мысль своему объекту, как взор усматривающий - усмотренной им вещи. То, что вскроется в этой системе ожиданий, есть ожидаемое всем человечеством, для всех одинаковое, для каждого должное и под незыблемым покровом чего лежит свобода личности. Воля, найдя здесь для себя закон, находит и ограничение, но с ним и твердость действия, которой не знала прежде.

II. Но, насколько мы ищем не целей для единичных действий, а целей окончательных, за которыми дальше ничего не лежит для человека, - мы должны отделять в его потенциальной природе первоначальное от привнесенного. К чему бы ни стремился он в истории, чего бы ни искал в личной жизни - это стремление, это искание имеет в нем для себя зародыш. Но зародыш может быть вкинутым в него семенем, которое вовсе не связано необходимо с его первоначальным устройством. Только те стремления, в которых выражается это первоначальное устройство, из которых состоит самое существо человека и без них его вовсе не было бы - суть семя самой природы человеческой, которой плода мы ищем.

Организм человека как некоторая система функций и органов не имеет какого-либо отношения к цели его жизни, не носит этой цели в себе и не указывает на нее собою косвенно. И в самом деле, две черты являются неизменными во всяком органе и в каждой функции: окончательность

строения и отправления уже при самом появлении человека, и обращение всем смыслом своим, всей значительностью к самому индивидууму, который есть их носитель. Дыхание, кровообращение, питание, деятельность внешних чувств - все это образуется, слагается в период жизни, пока рождающийся организм слит еще с материнским; и, напротив, как только он отделился от него, стал индивидуумом - это все уже действует, готово; и хотя возрастает потом в объеме, но не трансформируется, не развивается в какие-либо лучшие и высшие формы. И, далее, всякий единичный орган и всякая отдельная функция суть орган и функция только для того, в ком они находятся, и не имеют никакого значения, смысла и важности для остальных людей: этой значительностью своей они сомкнуты внутрь, друг к другу, и своим взаимодействием образуют жизнь индивидуума.

Таким образом, этот индивидуум, если он имеет какую-либо цель вне себя, к которой нужно еще стремиться, осуществлять ее, приближать к себе, - имеет физическую свою организацию лишь как опору своих стремлений; точнее - опору бытия своего, необходимые условия своего существования - существования для чего? бытия к чему? на это в самом организме не заключено никакого ответа.

Можно было бы подумать, что функции и органы воспроизведения, относясь к тому, что воспоследует потом, могут иметь некоторое отношение к цели человеческого существования. Но эти функции и органы так же обращены своей значительностью внутрь, но уже не индивидуума, а рода: ими поддерживается существование человечества как всякой другой функцией поддерживается жизнь человека. Таким образом, характер постоянства, определенности, законченности свойственен и этой функции, как всем прочим; она также есть лишь необходимое условие бытия человечества: бытия для чего? на это в ней не дано никакого ответа.

Полнота реальности, в которой все выражено и ничего уже не ожидается, есть, таким образом, сущность физической природы человека; и так как цель, по нашему понятию (см. выше, гл. I, VIII), есть то, что еще "станет действительным через действительное теперь", что наступит, осуществится, - то ясно, что никакого отношения к этой цели не имеет эта природа. Ее поддерживать, ее не расстраивать есть долг и право всякого человека; нарушение первого сказывается физическим страданием, и когда оно вызывается условиями не индивидуальной жизни, но коллективной - есть право у каждого потребовать перемены этих коллективных условий, чтобы они не стесняли и не калечили его индивидуальное существование. Оно есть *primus* по отношению к этим условиям, и при этом *primus* неизменяемое, постоянное, неподвижное, которое по самой своей сущности не может ни с чем согласоваться и ни к чему применяться, но с чем и может, и должно согласоваться все изменяемое в человеческой жизни.

Наряду с правом этим, мы сказали, есть и долг не расстраивать через личную деятельность эту организацию: она есть данное, что каждый обязан охранять, но чего изменять или разрушать ему не дано как не свое создание. Поэтому (в противность мнению некоторых) права на самоубийство нет у

человека: в этом последнем прихотью своей преступной фантазии он разрушает то, чего еще вовсе не понимает, что ему дано было и с чем он не сумел справиться. Таким образом бессилие, неисполненный долг, посягательство на то, на что нет права, соединено в этом деянии, справедливо считающемся у всех людей чем-то неестественным и ужасным, каким-то искажением основных законов природы со стороны их высшего носителя, их самого светлого и мудрого выразителя.

III. То, что гнездится в этом организме и, кажется, связано с ним, как корень с питающей почвой, есть дух человеческий. Что бы он ни был, каких бы взглядов на него мы ни держались, пусть будем даже отрицать его бытие как чего-то особого от физической природы человека, все равно: мы не в силах будем никогда смотреть на эту природу только как на систему ясно выраженных расчленений и функций, всегда и невольно мы будем устремлять свой взор на это сияние, которое над ней поднимается, которого осмыслить мы не в силах и, не желая смешивать его с тем, от чего оно отделяется, называем его духом.

В одном резко выражена противоположность между ним и его физической основой: тогда как последняя представляет собою полную реальность, дух есть чистая потенция, как синтез способностей и стремлений, которые лишь путем взаимодействия с внешними предметами обнаруживают себя и в этом взаимодействии преобразуются, раскрываются. Ясно, что соотношение с целью, если только она есть для человека, имеет именно эта сторона его сложной природы.

Все в ней деятельно, но не для того, что теперь, - для будущего; все изменяемо, но в направлениях не бесчисленных, не чередующихся, но лишь в одном определенном, в котором она вечно возрастает; она вся есть устремленность, но, в противоположность функциям органическим, которые сомкнуты внутрь, устремлены к сохранению индивидуума, она разомкнута, расходится во всех направлениях и, кажется, в деятельности своей растрчивает силы организма до его естественного завершения, смерти.

Организм человеческий на всем протяжении его существования, как индивидуального, так одинаково и родового - лишь продолжается, поддерживается, служа опорой для чего-то; дух человеческий, опираясь на физическую организацию, быть может, исходя из нее, вечно рождается, возникает в новых и новых проявлениях, неиспытанных никогда стремлениях, - и это как в жизни индивидуума, так и в жизни целого человечества. Он, таким образом, может быть понят как истинная идея цели, как ее замысел, ее предчувствие; но замысел темный, идея, не проясненная для своего носителя, которая лишь медленно, через тысячелетия исторической жизни, становится очевидной, для всех ощутимой, к некоторому определенному завершению направленной.

Завершение это, как некоторая объективная и многосложная действительность, и есть истинная цель человека, которой начальный завиток содержится в устройстве его души, в его субъективной

действительности. Жизнь личная и историческая есть сеть причин и действий, которые, как бы причудливо ни переплетались друг с другом, имеют (иногда скрытно от человека) только одно назначение: провести ту или иную линию соединения между этим первоначальным завитком человеческого духа и тем далеким окончательным произведением рук его.

IV. Цель может быть открыта в двух смыслах: в конкретном составе своем, как она осуществится (что будет, когда деятельность, направленная к ней, прекратится); это было бы ее представлением. И может быть дано ее понятие, т.е. указан лишь закон и направление, в котором действуя человек со временем осуществит ее в формах, какие будут обусловлены особыми обстоятельствами того времени.

Едва ли нужно говорить, что в первом смысле конечная цель человеческой жизни не может быть открыта; и это мудро, что ее конкретный образ до последнего усилия человека в истории останется от него скрыт. Потому что знание этого образа стеснило бы чрезмерно его свободу, не оставило бы ему ничего выбирать, ни над чем задумываться, но лишь - делать, исполнять пассивно то, что усматривает его взор в готовом, стоящем перед ним образе. Напротив, имея лишь понятие о цели своего бытия, человек, ограниченный достаточно в своем произволе, достаточно сохраняет и свободы для выбора, для взаимодействия с окружающей средой; его смысл не отнимается от него, как он был бы отнят при знании цели как представления.

V. Есть три первоначальные и одно к другому несводимые стремления в человеке: различить, что есть, от того, чего нет - это усилие его знать истину, удалить то, что задерживает это и всякое подобное первоначальное движение - это усилие его сохранить для себя свободу, и после всякого действия ощутить в себе высшую гармонию, нежели какая была до его начала - это усилие к добру. Когда при виде звездного неба - в какие бы ни было времена, в каком бы ни было месте - человек, почувствовав себя счастливым, не скрыл это от себя, не затаил своего счастья в ему несоответствующей гримасе - это было простое движение к правде, которое мы не можем отнести, как к своему источнику, ни к какому внешнему воздействию на человека природы ли, других ли людей; это истекало из его первоначального устройства. И когда впоследствии, уже стесненный и природой, и еще более людьми, он уже скрывал счастье свое под гримасой или питал злобу под личиной расположения и ненавидел эту личину, эту гримасу, все свое исковерканное существование, - он ненавидел свое стеснение в силу неудержимого стремления быть свободным, преодолеть которое окончательно не могло самое продолжительное давление извне. И, наконец, когда всякий человек, на время пересилив свой страх перед этим давлением, осудит его как зло и разобьет хоть частицу этого зла, изранив себя, - он испытает чувство внутренней гармонии, незнакомое ему прежде, которого источник лежит также в его первоначальной природе. Мы не только не наблюдаем, но и не можем

вообразить себе какого-либо внешнего побуждения, которому обязаны были бы своим происхождением только что приведенные акты психической жизни.

И вместе с тем, по всему своему складу, по своему направлению и, следовательно, источнику эти акты разнородны. Из них первый имеет отношение к внешнему, но лишь как созерцание его, соответственно которому устанавливается то или иное содержание в душе человека и, установившись, выражается извне без всякой перемены на пути выражения своего. Здесь, таким образом, обуславливающее есть объективная действительность, с которой соотнобразится действительность субъективная: это область разума, созерцающего, познающего, вечно обнажающего перед собой мир. Во втором случае наоборот, внешняя действительность есть изменяемое человеком сообразно его внутреннему содержанию: она удаляется или оставляется в покое, но не во внимание к ее собственному значению, но лишь во внимание к своему значению для человека: это есть сфера его воли, стороны деятельной, силы самоутверждающейся и отрицающей силу внешних препятствий. Наконец, в третьем случае главное есть также внутреннее состояние человеческой души, но не пассивно устанавливающее сообразно объективной действительности, а силищееся стать к ней в гармонические отношения, покорные высшим нравственным законам. Здесь нет отрицания внешних предметов, нет и желания от них уклониться, не изменяя их, - есть усилия встать с ними во взаимодействие, покорить их закону, который царит внутри человека, и в меру покорения этого теснее и теснее сливаться с ними, до осуществления совершенной гармонии между собой и всем миром.

Это все относится к форме чувства, вечно волнуемого то счастьем, то горестью, то ожиданием, то отчаянием - смотря по перипетиям борьбы человека с окружающей его действительностью.

VI. Три указанные элемента человеческой духовной природы заключают в себе каждое: некоторую деятельность как усилие перейти от данного, уже достигнутого состояния, к другому, еще не испытанному; направление, в котором этот переход совершается; закон, по которому он совершается.

Последний есть некоторая идеальная норма, по которой совершается наше мышление, усиливается или ослабляется воля, волнуется чувство: все это происходит не хаотично, несет на себе черты порядка, который, наблюдая, мы называем законом души человеческой. Его нарушение, его расстройство, - точнее, выход из-под его владычества психической жизни человека - делает для нас непонятной эту жизнь, непроницаемо темной; и ничего в ней не различая, не осмысливая ее своим закономерным умом, мы называем ее бессмысленной, безумной. Она продолжается, но не по законам, которые одни нам известны, по которым устроена наша душа, - и мы перестаем с ней взаимодействовать, как светило, движущееся по закону тяготения, не взаимодействует с полетом светового луча, подчиненного другим законам. Во всяком случае из факта непонятности для нас,

непостижимости, и не только мыслей человека безумного, но и желаний, но и чувств его некоторых мы можем умозаключить, что есть норма, закон для души человеческой, и притом во всей целости ее сложного строя.

Направление деятельности душевной вытекает из соотносительности души человеческой с некоторыми идеалами как гранями этой деятельности, как ее последними целями. Нет сомнения, что в первоначально устроенной душе нет никакого ведения об этих идеалах, никакого ощущения их действительности и, следовательно, не может быть отчетливого к ним стремления; есть именно только соотносительность; но, как в силу подобной же соотносительности дыхательные органы рождающегося существа, едва доступен им станет воздух, тотчас потянут его в себя и с первым, уже предуготовленным дыханием весь организм рожденного забьется новой жизнью, - так точно и по той же причине первоначально устроенная душа, от первого и до последнего своего движения, все, что делает, - это лишь соотносится, только взаимодействует с далекими, предустановленными для нее идеалами, и в меру этого взаимодействия живет. Ее к ним стремление, их вечное искание, и по источникам, и по качествам своим, и даже по результатам, есть то же, что мотивированное и не намеренное, но однако невольное и необходимое искание младенцем питающей его груди.

VII. Эти идеалы, мы уже сказали, есть истина, добро и свобода. Вне соотношения к ним - нет жизни для души; нет для нее деятельности, как только прекратится в ней различие истинного от ложного, доброго от злого и рабства от свободы. Они не сводимы друг к другу, не слиянны; нельзя, пожертвовав каким-нибудь из них, думать, что потерю можно вознаградить удвоенным стремлением к другому.

Таким образом, природа человеческая полиформна, а не унитарна; и она не статична, а динамична - вот две истины, поняв которые, мы на весь сложный мир истории и жизни получаем совершенно иное воззрение, чем какое открывается на них же с точки зрения идеи счастья как единственного руководительного для человека начала.

Что именно содержится в этой идее, нами было показано выше. С такой же полнотой мы должны обнаружить и ряд выводов, внутренне содержащихся в только что найденном положении. Но не излишне будет его формулировать предварительно более раздельно и точно.

1. Всеведение есть первое назначение человека, и мысленное ко всему отношение - есть первое содержание его жизни; в этом его верховный долг, и на это же - неограниченное у него право. Заметим, что под "всем", чего ведение есть цель человека, мы разумеем не предметное что-либо, т.е. не безусловно все мироздание; возможно, что есть в нем некоторые части, абсолютно не соотносящиеся с разумом человека и, следовательно, навсегда и безусловно закрытые для его ощущения, для его представления или мышления, вообще для его ведения. Но под "всем" мы разумеем полноту задатков к ведению, которые уже от начала содержатся в разуме его и навсегда определяют собой грани того, что может быть узнано, вмещено им

в себя.

Этот термин "все" необходимо должен быть введен в определение цели человеческой деятельности, чтобы указать на принудительность возрастания в ней для всякого, на существование для нее постоянно достигаемой, далекой грани, которая ни у кого и никогда не должна теряться из виду. Только с этой обязанностью, трудной и однако уже наложенной на человека, может быть соединено и радостное для него право на всякое единичное знание.

И, в соответствии со сказанным, нет никакого права на усилие скрыть истину от себя ли, или от других; и всякое подобное усилие, как не опирающееся ни на какое право и противоречащее основному долгу, есть первое преступное в человеке, к чему по испорченной своей природе он способен и от чего он должен быть удерживаем.

2. Добро есть второе назначение человека и его осуществление есть второе содержание его жизни; т.е. приведение внешней действительности в гармонию с миром идеалов, скрытых в той части человеческой природы, которую мы называем чувством.

Есть три постоянные и несводимые друг к другу идеала, влечение к которым первоначально в человеке: нравственное, справедливое и прекрасное. Первое относится к мотиву всякого действия, как чисто душевному состоянию, с которым оно совершается; второе - к объективной основе его, т.е. к ряду предшествующих фактов, в которых скрыто право на совершение этого действия; третье - к образу его совершения, вообще к внешности всякого факта, которая должна известным образом гармонизировать с внешним же созерцанием человека.

Что эти идеалы разнородны, это можно видеть из единичных фактов, в которых они не совмещаются: так, в знаменитой притче о блудном сыне, возвращающемся с раскаянием к отцу, право последнего - не принять сына, обязанность же нравственная - принять. В первом случае отец опирался бы на прошлую действительность сына, конечно, ни в каком соотношении не находящуюся с пользованием в последующее время теплым кровом и сытной пищей; но жалость к несчастью его в данный момент, но сострадание к измученной его совести, но нравственный долг и отцу, и всякому даже постороннему, повелевает открыть ему свой дом и допустить его к своему столу.

Прекрасное вовсе не имеет отношения к нравственному и справедливому: всякий поступок, дурной или хороший, может быть внешне красив, привлекателен для созерцания, как, наоборот, всякий же поступок может быть безразличен с точки зрения внешней красоты, хотя бы он был и справедлив, и нравственен. Вся деятельность Алкивиада безусловно была безнравственна; но вся же до последней своей черты она была и изящна; как, напротив, тускла была в этом отношении и личность, и жизнь его высокого нравственного соперника, Никия⁷. Аристид был идеал

⁷ У Фукидида приведены речи Алкивиада (и так же Никия) перед знаменитым походом в Сицилию, которыми неудержимо восхищаешься именно за смысл их, за мотивацию; и, в то же время, ясно чувствуешь их полную лживость, наглую бессовестность.

справедливости в древнем мире, и, однако, эстетики даже в политике, афиняне скучали им, как иногда муж скучает верной, но некрасивой женой; и отдались в руки Фемистокла, бессовестность которого была всем известна. Раздельность этих идеалов еще отчетливее видна в поэзии и вообще в искусстве: древняя скульптура вся чувственна, особенно в поздних, самых великих своих проявлениях; и чувственна вовсе не по сюжетам только, не по содержанию: нет, она чувственна по мотивам, по замыслу, по знойному и тяжелому дыханию, которое слышится за резцом, который выводил ее чудные линии; и все-таки самых строгих людей, и у всех народов, вот уже два тысячелетия она влечет к себе. Горация мы более любим, чем строгого Ювенала; и даже в наше время как привлекает всех Гейне и как всегда и все оставались равнодушны к нравоучительному Клопштоку.

Многим представляется, что эстетическое чувство воспитывается в нас, образуется; и что в прошлом народы также лишь медленно доразвились до него; равно как, думают многие, нет одного идеала красоты для людей, но все понимают под красотой различное.

На это следует заметить, что воспитываться можно лишь в том, к чему задаток уже есть: к мудрому от рассудительности, к героическому от нравственно порядочного; а душу человеческую мы только и понимаем, как ряд задатков (однако определенных и к определенному), но не готового чего-либо, не сформированного уже. Да и самое прояснение в истории будто бы идеалов красоты едва ли не в значительной степени было лишь изобретением способов ее выразить: архитектура в веке Гомера была груба, несовершенна; но отчего же так прекрасны песни Гомера? Ведь это чувство меры, гармонии, какое мы видим в них, оно живет и во всех искусствах; и каким образом, если высоко по осуществлению одно из них, может быть низко по замыслу, по порывающемуся к выражению чувству, другое искусство? Не скорее ли низко оно только по средствам выражения?

Далее, что касается до различия в руководительных идеалах, то едва ли так велико оно и едва ли имеет тот смысл, какой ему приписывают. Ведь думать, что у негров и малайцев есть иной идеал красоты, чем у белой расы, - значит все равно, что думать, будто есть для них иное, чем для нас, пространство, на основании того, что все их пространственные понятия так не похожи на определения нашей геометрии. Мы здесь должны различать степень способности к одному, но не видеть различия в том, к чему способность. Книга Эсфирь или греческая статуя, будучи произведены гением, понятны всякому же гению, к какому бы народу и времени ни принадлежал он; несмотря на то, что уже современникам из среды своего же народа, вероятно, многим сильнее нравилось что-нибудь более грубое, не так совершенное, как эти чудные памятники воображения и мерной красоты.

3. Свобода есть третье назначение человека и ее осуществление есть третье содержание его жизни.

Свободу нужно здесь понимать как внутреннюю, так и внешнюю; первая состоит в отсутствии боязни выразить свое внутреннее содержание и

она зависит от нас; вторая есть отсутствие наружных стеснений для этого выражения и она зависит от других. В этом наружном стеснении иногда выражается вера, убеждение, предполагаемый долг со стороны других и оно может быть, таким образом, простой ошибкой; напротив, во внутренней боязни всегда сказывается равнодушие к истине и излишняя любовь к себе, к своему положению между людьми.

Сила, с которой развивается чувство внутренней свободы, почти всегда бывает обратна той, с которой давит стеснение внешнее: от этого времени наибольшей внешней свободы бывают нередко временами безграничного внутреннего рабства, и наоборот.

VIII. Теперь, разъяснив смысл трех конечных целей человеческого существования, мы можем перейти к выводу регулирующих норм для человеческой деятельности, которые, извне ограничивая ее, внутри себя открывают для нее неограниченный простор.

1. В трех идеалах заключено внешнее мерило хорошего и дурного для человека, независимое от внутренней его удовлетворенности и санкционирующее эту удовлетворенность, но не ей санкционируемое.

И в самом деле, хотя источник стремления к указанным целям лежит в первоначальной природе человека, однако то, чем оканчивается стремление (какая-либо единичная истина, единичный справедливый поступок) имеют внешнее относительно его положение; оно более отделено от природы его, не так тесно и внутренне слито с ней, как слито ощущение счастья, через которое оценивается все согласно с рассмотренной ранее идеей. И самое ощущение это, равно как и всякое внутреннее движение, получают в этих объективных, достигаемых вещах, которые несомненно хороши, свое измерение и оценку как хорошего или как дурного.

2. В гармонии совести своей с тремя указанными идеалами человек имеет неразрушимое ядро для своей деятельности, восходящей по праву и необходимости к Воле, создавшей его первоначальную природу. И в самом деле, покой души, которая, однако, деятельна и притом в направлении трех указанных идеалов, есть нормальное и первичное состояние человеческой природы, которого сохранение есть благо, а нарушение есть совокупность всякого зла, привходящего в истории и, следовательно, временного, ненужного. Зло можно именно определить как отклонение человека от его первоначальной нормы, происходящее от воздействия на него физической природы или от столкновения с людьми, или от других условий, во всяком случае только не первоначальных: это есть самое общее, точное и вполне выражающее сущность зла, его определение. И так как отклонение от зла есть всегда благо, то возвращение человека к указанному покою, т.е. к восстановлению гармонии между своей деятельностью и первоначальными влечениями своей души, - есть для него право, первичное, ни на что не опирающееся и не нуждающееся ни в какой опоре. Оно так же свободно от нужды для себя в каких-нибудь внешних оправданиях, как человеческая природа в своем устройстве свободна от нужды для себя в какой-нибудь посторонней санкции. Правда, и для природы этой и для этого права есть

санкция, но она уже выходит из пределов человеческого ведения и его возражений: она лежит в воле Творца, из рук которого вышел человек и с ним указанное его первичное право. Они равновечны, одинаково бесосновны; и как в человеке и его силах лежит физический источник его деятельности, так и в этом праве заключен ее идеальный родник.

3. Личность всегда есть целое, по отношению к которому общество есть агрегат, но не организм, приспособляющий ее к себе как свою функцию или изменяемую часть. Это прямо вытекает из взгляда на первозданную природу человека как вечное зерно его необходимой деятельности. Нет ничего в обществе, ни даже самое его существование, что было бы столь первично и необходимо, что так же связано было бы с санкцией Высшей Воли, как связан с ней ум человека, его сердце, его свободная воля. Поэтому общество образуется вокруг человека как по отношению к нему вторичное и изменяемое; но не оно распадется, как первичное, на мир индивидуумов как своих вторичных органов. Индивидуум первее общества; и он содержательнее его, как носитель главных и ненарушимых норм всякой человеческой деятельности, всей истории. Без связи с этими нормами, без питания от них и, следовательно, связанности ими - общество есть механический агрегат, пустой от какого-либо смысла и значительности. И если в нем может быть и действительно есть также священный характер, глубокий и вечный смысл, то это лишь в силу его связанности указанными нормами, коренящимися в индивидууме.

4. Сообразуемость общества, как агрегата, с индивидуумом, как ненарушимым целым, есть подчинение принципов коллективной жизни закону нравственности личной. И в самом деле, насколько стремление к трем указанным идеалам проявляется в жизни индивидуальной - оно образует сферу нравственного. Не всем доступно приближение к этим идеалам, например, в сфере умственной - нахождение новых истин, расширение сферы человеческого ведения; громадному большинству людей едва лишь по силам соблюдение принципов этих идеалов в своей личной жизни. Но в чем же состоит это соблюдение? По отношению к истине - это будет простая правдивость жизни; по отношению к добру - сострадание к непосредственно открывающемуся горю людскому; по отношению к свободе - степень мужества, достаточного, чтобы не отступить перед неприятностями, какие связаны с правдивой и доброй жизнью среди людей, часто и не правдивых, и не добрых. Будучи очень кратки по выражению, не простирая действия своего за границы личного существования, все эти черты по своему происхождению коренятся в первозданной природе человека и, следовательно, восходят к санкции высшей, какая может быть. Своей совокупностью они образуют нравственную жизнь, и невозможно придумать какого-либо поступка, который, нося обычно имя "нравственного", не был бы в то же время проявлением какой-нибудь из этих черт или всех их вместе.

Коллективная жизнь, насколько она должна быть подчинена принципам индивидуального существования, может сделать это лишь через проведение по всему своему строю этих же нравственных черт. Именно они

составляют неразрушимое ядро индивидуальной деятельности, ненарушимый покров над личностью; и, следовательно, именно к ним относится положение, что общество есть агрегат, сообразующийся с индивидуумом, а не организм, его сообразующий с собой. И самое сообразование, таким образом, может состоять лишь в проявлении закона нравственности личной в необозримый мир отношений коллективных.

5. Принципы коллективной жизни, насколько они уже согласованы с законом нравственным, подчиняют себе волю единичного лица с силою, правом и необходимостью, с какой она подчинена священному закону своего человеческого назначения. Общество и индивидуум, насколько они выражают в своей деятельности один закон человеческого назначения, находятся между собой в совершенной гармонии. Дисгармония между ними начинается лишь с момента, когда или индивидуум, или общество проникаются иными принципами, нежели какие заключены в трех указанных идеалах. Когда иным проникается общество, индивидуум имеет священное право восстать против него; он может быть при этом подавлен, побежден, - но подавлен лишь силой, а не правом, и его гибель будет столь же стихийна, как стихийна смерть от упавшего на голову камня или от удара молнии. Может быть, наоборот, случай, когда индивидуум, под воздействием приобретенных страстей или случайных обстоятельств жизни, будет влечься идеалами, противоположными трем указанным. Этим влечением общество может положить преграду, и здесь оно будет уже действовать с правом против стихийной силы личности. И если в коллизии этой личность погибнет, она погибнет как атом природы, как физическая вещь, которая уже ранее лишена была какого-либо нравственного содержания, человечности.

6. Будучи разнородны и равнозначащи, истина, добро и свобода не могут быть поставлены одно к другому в отношении средств и цели. Здесь, таким образом, кладется предел для произвола человека в выборе себе средств, который, наоборот, снимается с него идеей счастья как единственного верховного начала его жизни. Пожертвование истиной, совершение несправедливости, причинение страдания - всегда дурно, для чего бы оно ни происходило; тогда как с точки зрения отвергнутой нами ранее идеи - оно всегда хорошо, когда происходит для осуществления большего наслаждения, нежели то страдание, какое связано с нарушенной правдой, употребленной ложью и пр.

IX. От этих общих положений, которые определяют собой единичные акты жизни индивидуальной и коллективной, мы можем перейти к определению истории и ее главных факторов, которые в свете истинного назначения человека получают иной и лучший смысл, нежели какой они имеют в свете утилитарной доктрины.

1. Процесс истории есть последовательное раскрытие человеческого духа как некоторой системы предустановленных задатков, движимое силой их влечения к тому, к чему они суть задатки.

Задаток есть некоторая реальность, которая предполагает собою

другую, с ней соотносится и ее определяет собой, равно как и, обратно, ею определяется. Разум как способность только, как исходящий свет - не содержит в себе еще никаких освещаемых предметов, никаких объектов, могущих стать предметом его познания; и, одновременно, он есть способность уже к чему-то, есть освещение для чего-то, что вне его лежит и, однако, с ним соотносится.

В этом смысле человеческая природа есть как бы медленно прозревающий глаз, есть вечно пробуждающийся дух. Не все одинаково быстро он может понять, усвоить, хотя ко всему, что усваивает медленно и с таким трудом, у него уже есть предрасположение, задаток. Все предустановлено в нем, но не в полноте реальности своей, а лишь задатком своим, как бы отражением только; по этому миру отражений, полутеней, которые и образуют собой его первоначальный дух, он восходит к предметам отражающимся, которые образуют собою Вселенную. Это восхождение и есть история. Нет хаотичности в ней, какой-либо беспорядочности: все последующее в ней зрелее, чем предыдущие, все - полнее реальным содержанием, которое медленно наполняет человека как систему идеальных для него схем. В этом поступательном движении нет возвратов, как и нет значительных колебаний: листья и ветви опадают, сучья обламываются ветром, но "древо жизни" растет к вершине - туда, где оно должно нести плод.

В этом общем процессе человеческого возрастания появляются, как медленно создаваемые его продукты, философия, искусство и ранее их - семья, государство.

2. Государство в процессе своего созидания есть система восстановленных и охраняемых прав, как ограничений для воли человека в ее отношении к другому человеку. Мы не сказали "создаемых прав", потому что это существенная, хоть и всегда позабываемая особенность чистого государства, что оно ничего не творит и не может творить, но лишь оберегает то, что в его пределах творится иными создающими силами человечества. И в самом деле, право по самой своей сущности относится к прошедшему факту, из совершения которого оно вытекает и тогда уже становится само фактом: итак, сохранить его - есть все, что может государство как правовой организм; потому что факт, из которого зародилось право, сам был совершен вне всякого права (хотя и без его отрицания), и если он был выполнен государством, то вовсе не в правовом его значении: но как народом и его вождем, этими живыми деятелями истории, которые столь же мало суть государство как философ - сама философия или священник - религия.

Но, не создавая права, государство восстанавливает отнятое право и охраняет всякое приобретенное. Установление точного соотношения между фактом совершенным и правом, из него вытекшим, есть постоянная и ни с кем не разделяемая функция государства, которая проявляется в его законах. Объект закона, то, о чем он говорит, - есть именно подобное соотношение, которое является нормой для деятельности всех граждан. Каждый из этих последних имеет круг свободы, в пределах которого он

движется со своим желанием, и круг этот определен предварительно деятельностью его или ради него совершенной: так, рожденный имеет свободу лишь создавать, - силу способностей, ему переданных в рождении: это его первичное право; создав, он имеет свободу владеть созданным: это его другое право, приобретенное; владея, он имеет свободу передать - в меру того, насколько создал, не получил обладаемое. И это все как в личных отношениях, между единичными людьми, так и в коллективных, исторически возникающих. Группа людей, особенно потрудившихся в созидании силы и величия государства (не как правового организма, но как территории, как совокупности реальных вещей), имеет долю участия в распоряжении этой силой и в пользовании плодами этого величия: отсюда право представительства, ограничение воли государей там, где вовсе не все было создано их умом и доблестью.

И какое бы другое право мы ни взяли, мы всегда увидим, что оно коренится в совершенном ранее факте. "Suum cuique" утверждает каждое право; что же такое это "suum", которое оно сохраняет за "каждым"? Это есть вытекшее из акта, "каждым" совершенного, как последствие вытекает из своей физической причины, - но вытекшее идеально, в силу особенной зависимости, которую мы называем справедливостью.

Соответственно этой главной сущности государства, отправление правосудия есть центральная его функция: без нее государство превращается в простой хаос территорий и людских масс, как бы могущественны, деятельны, предприимчивы ни были эти массы: с ней, во всем другом покоящееся, государство есть все-таки государство в совершенно строгом значении.

В противоположность этой только охранительной, строго неподвижной своей стороне, государство имеет в себе и часть деятельную: это политическая его сторона, всегда устремленная, всегда достигающая. Начало пользы⁸ есть господствующий принцип здесь, как начало права есть принцип в только что рассмотренной его стороне: в противоположность факту, из которого вытекает право, принцип пользы стоит впереди факта: он, как цель деятельности, влечет за собой факты, вызывает их.

В исторически возникавших государствах "польза" всегда понималась только эмпирически: что-нибудь поняв как полезное, "признав за благо", государство осуществляло признанное таковым в пределах данных ему сил; причем нередко происходило, что "благое" в одно время признавалось за "зло" в другое. А главное, самое "благо" являлось таковым в сознании государств лишь в силу какой-нибудь ощущаемой потребности, нужды, нередко бедствия. И никогда, ни в каком государстве идея "блага", начало "пользы", не разлагалась на всю совокупность входящих в нее подчиненных понятий, и никогда никакое государство не согласо[вы]вало свою деятельность с принципом блага в его целом, но лишь в некоторых его частях.

⁸ Здесь нужно иметь в виду то ограничение понятия "польза", какое было сделано выше, гл. I, XIII: именно, разуметь под ней все виды блага, посредственно творимого и в силу не прямых мотивов.

По этим частям распадалось государство на свои функции: безопасность, как один вид блага, вызывала организацию его военных сил; просвещение, как другой вид блага, вызывало в нем организацию учебного дела, и т.д. Без дальнейших пояснений очевидно, что принцип пользы, никогда во всей полноте своей не осуществленный еще, есть как бы жизненное начало, организующее государство соответственно своему логическому строю, одушевляющее его, движущее, устремляющее.

Соответственно этой второй задаче, государство можно определить так: оно есть организм учреждений, в своем строении и в своей деятельности осуществляющих единичные сознанные виды блага (пользы), которое в идее своей есть одушевляющий принцип всего этого организма.

Это второе определение выражает динамическую сторону государства, как предыдущее выражает его статическую, главную сторону.

3. Семья есть организм, ближайшим образом возникающая около индивидуума, физиологически слитая с ним, но остающаяся и после его смерти как ряд индивидуумов, вновь образующих около себя каждый подобную же организацию.

Семья первее государства, ближе к индивидууму, нежели оно; она священнее государства и, рассматривая ее отношение к последнему, мы должны повторить все то, что сказали ранее о ненарушимых законах индивидуального существования в их отношении к правилам жизни коллективной. Из семьи может возникнуть государство, и история знает примеры подобного возникновения; напротив, государство, в недрах которого разрушена семья (или ослаблена, пошатнута), так же мало может продолжать жить, как животное, в крови которого исчезли или заражены красные и белые, ее оживляющие, клетки.

Как индивидуум есть носитель первозданных нравственных законов, так семья есть сфера их особенного обнаружения и действия. Чувства правдивости, добра, свободы здесь проявляются невольно; и проявляясь постоянно здесь, они крепнут в человеке, чтобы не пошатнуться и в более суровой среде строго объективной жизни, далекой от индивидуума, его личной жизни, его семьи. Нарушение нравственных начал встречается в семье как исключение; как исключение, является злоба против отца со стороны сына или против сына со стороны отца; даже простое равнодушие есть уже ненормальность, болезнь, уклон; напротив, взаимный индифферентизм нормален в обществе, злоба - не редка в политических отношениях. То же можно сказать об обмане, зависти, о страшном внешнем гнете. Все это если и является в семье, то большей частью вносится в нее объективными, наружными влияниями и чаще всего зависит от государства; до его сложения, в патриархальной семье, мы встречаем высочайшие образцы нравственности, недостижимые идеалы чистой, неиспорченной человечности (Библия; Магабарата; Гомерический эпос).

4. Наука и искусство по своему происхождению восходят также к первозданным частям человеческой природы - к ее разуму и к чувству красоты в ней. В силу этого они в своем развитии не согласуются ни с требованиями государства, ни с требованиями семьи, - не по

противоположности с их принципами, но по различию, неоднородности. Между ними нет антагонизма; есть простое несоответствие, в силу которого они как бы слепы друг к другу. Помогать взаимно они могут одно другому, согласуясь для помощи этой в цельной природе человека, этом центре, из которого исходят всякая наука и всякое государство; только останавливать друг друга, стеснять они не могут: для этого у них нет основания, опираясь на которое они по праву стесняли бы.

Вообще следует заметить, что никакой человек не есть только член государства: он член государства некоторой частью своей природы, и от связи с ним свободны его другие стороны. Этими сторонами своими он может быть философ, поэт, нравственный проповедник, - и все это так же мало связано с государством, как плывущие по небу облака мало связаны с морем, над которым они проходят; оно может быть покойно и в поверхности вод своих отразить эти облака, но может быть и бурно, ничего в себе не отражая. Здесь, в отсутствии крепости человека одному чему-либо, лежит источник его свободы: он лишь участвует во всем, что вне его, но живет он только с собою самим, наедине с первозданной своей природой.

Х. Религия восходит к самому источнику, из которого вытекла эта первозданная природа и который ее определил в зачаточных ее влечениях. Таким образом от всего, что мы только что рассмотрели, она так же отличается, как целое от разрозненных частей, и притом целое - этим частям предшествующее и их порождающее из себя. Во всем другом, мы сказали, человек лишь участвует; под религией же он живет: она обнимает его всего, ко всему его просвещает, от одного удерживает, к другому нудит. Но и это исполняет она только одной и второстепенной своей стороной; другой и главной - она обращена к Тому, что несравненно существеннее самого человека и всей его жизни: более драгоценно, более значаще для всего мироздания.

Нет религии, которая научала бы лжи, внушала бы злобу, делала бы человека трепетным рабом перед другими людьми. Уклон к добру таким образом, есть во всех религиях; но во многих из них этот уклон закрыт чрезвычайным множеством наростов, из которых некоторые могут показаться даже злыми. Очевидно, в религиях человек как бы искал для себя какой-то окончательной истины, но, часто не находя ее, только блуждал на пути к истине. Однако, они все возбуждают в нас интерес и даже сочувствие именно потому, что они на пути, - что в них сказалось лучшее искание, к какому способен человек.

Есть только одна религия, в которой, по прекрасному выражению Паскаля, человек "объяснен вполне"; поправим и скажем: "в которой он нашел себя". Это - христианство. Истины о первоначальном добром состоянии человека, о его испорченности, которая явилась потом, о возвращении его к первозданной своей чистоте, но уже в новом, изменившемся виде, уже прошедши по всем путям порока и зла, - высказаны в этой религии с полнотой и ясностью, которая не оставляет

человеку сомнений. Она - найденное уже, после чего человеку остается внимать и прислушиваться, но не искать вновь, не заблуждаться, не падать.

Здесь мы можем свое исследование окончить. Мы хотели сказать им, что безграничного выбора добра и зла нет для человека; нет в нем темноты по отношению к добру и злу, вследствие которой, будто бы, он может, не различая, избирать для себя что-либо по произволу. И, далее, в своей деятельности он не одинок: он не изолирован от всего мироздания, в силу чего ему, будто бы, предстоит лишь удовлетворять себя, насыщать, укрощать изобилием, а не ограничением свои похоти.

Все это не так; и было бы величайшим несчастьем для человека, если бы он был в самом деле столь слеп, как иногда ему хочется этого. Он, его природа - не безразлична ко всему; но к одному относится положительно, к другому - отрицательно. И хотя со временем положения и отрицания его действительно перемешиваются, человек уже влечется к тому, что ранее ненавидел, - но существенно, что в начале именно они совершенно раздельны. Никогда человек не влекся к несправедливости и затем к справедливому; никогда не старался он образовать в уме своем сперва заблуждение, а потом уже истину; и так же во всем прочем. Всякое зло для него было всегда только нарушением добра; но добро не было нарушением зла, а лишь пересилением его и возвращением к добру более раннему. Оно есть *primum*; зло же всегда есть *secundum*, привнесенное. Только на этом основана и возможность борьбы с ним, усилие от него освободиться; ибо усилие от первоначального освободиться - психически невозможно: от него можно только уклониться, впасть в это уклонение как в несчастье, как в бедствие.

Раз первоначально существуют в человеке постоянные влечения, они для него священны, потому что не выбраны им, не придуманы, - не изобретены и поставлены перед собою как цель. Итак, они принудительны для всех людей и во все времена. Под их охраной каждый свободен от всех; все, уклоняясь от них, будут неправы против одного, который остался верен им. Если все заблуждаются и я один говорю истину, - прав я, а все только заблуждаются. Но прав я не личной правотою, а верностью тому, что над всем человечеством стоит как закон.

Очень элементарны эти первичные побуждения человека, но важно, что все они совершенно разнородны; от этого элементарность их вечно разрастающаяся и усложняющаяся в истории. И человек элементарен, когда он закладывается как организм: простая продольная в клетке линия и два утолщения на концах ее. Но как сложен организм, который из этой именно простоты все яснее и яснее развивается, становясь больше, делаясь полнее содержанием, но вовсе без какого-либо нарушения и уклонения от первоначального плана.

Так и жизнь человека, вся исходя из немногих элементарных влечений, возрастает мало-помалу в необъятную сложность истории. Это возрастание происходит столь же планомерно, так же невольно, как и

развитие организма; и в нем мы можем различить истинное от ложного, норму от уклонения. Не только для будущего совершения, но и для минувшей жизни в этих элементарных движениях души человеческой содержится указание высшего закона, и с тем вместе - критериум для произнесения суда над всем.

Дух человеческий, мы уже сказали выше, есть как бы замысел, а история есть осуществление этого замысла. Ничего нет в нем реального, что было бы уже фактом, вещью совершенной, оконченной хотя бы идеально; нет в нем желаний сформировавшихся, мыслей отчетливых, чувств определенных; нет "врожденных идей", по терминологии прежних веков. Но это отсутствие чего-либо реального, сформировавшегося, так же мало свидетельствует о нем как о *tabula rasa*, как полное отсутствие не только выведенных стен, но и фундамента в предполагаемом здании мало доказывает пустоту листа бумаги, с которым художник осматривает местность, где оно будет строиться. Пройдет время, и стены начнут возводиться в строгой симметрии; поднимется купол, все ходы замкнутся; мусор снесется в сторону, - и перед взглядом зрителя, который готов был принять художника за такого же праздного и случайного посетителя местности, как он сам, явится оконченное здание, перед которым он невольно произнесет: "Был план для него и только не виден он был до времени".

Рассмотрение первоначальной природы человека есть именно познание первичного плана истории: он прост, незначащ по-видимому, весь состоит из кратких отметок, показывающих лишь направления. Но направленное неоспорно будет после выполнения; и, выполняясь, оно способно занять жизнь человеческую трудом на всем ее протяжении.

Самое существенное в этих отметках - различие в их направлении и отсутствие в них единичности. Нет поэтому унитарности в жизни человека; есть в ней разнообразие и в этом разнообразии свобода частей. Ее сковывает, ее держит в повиновении, конечно, воля, но только не самого человека, и это одно для него важно. Важно, что нет надо мною подобной мне воли, которой я должен бы повиноваться более, чем требованиям своей совести. И чем яснее, чем тверже в сознании человека установится это понимание себя, тем менее будет от него требоваться, чтобы он служил подножием к чему-то, средством для достижения каких-то высших и далеких целей. Нет целей выше и дальше тех, какие он знает про себя, которые он носит в своей природе. К ним стремясь, их осуществляя, он может перед многими преклониться; размышление о них, об их предвечном источнике может наполнить его душу трепетом и благоговением. Но чем эти чувства будут в нем глубже, тем менее может он сделаться рабом чего-либо, неосмысленным, принуждаемым, бессильным противостоять. Между тем, подобным именно рабом он является теперь всюду; и это рабство глубоко связано с его кощунством, цинизмом, взглядом на себя как на простую вещь. И в самом деле: "раб - только вещь" (конечно, физическая), как определили уже римляне. От этого-то и есть он только орудие в руках ли единичного господина, или господствующего "большинства": не важно,

сколько владеют им; важно, что именно "владеют", от этого он раб.

Многим представляется, что от этого "владения" получаются результаты большие, чем какие могли бы быть получены при индивидуальной свободе. Именно эта жажда "большего" так и сплотила человечество в компактную массу, где неразличимы уже лица, где не слышны крики индивидуальной совести, индивидуального страдания. И это сплочение чем дальше, тем все усиливается. Неясные легенды прошлого становятся отчетливой действительностью: громадная ликующая толпа у подножия чудовищного идола, в раскаленную пасть которого, чтобы было это ликование, входят немногие; они постоянно входят, периодически, потому что периодически возникает у множества эта потребность оживления, ликующего восторга при виде, как некоторым больно и трудно.

Давно прекратились человеческие жертвоприношения, но лишь в этой конкретной и миниатюрной форме, какую одну знала древность: на месте ее выросла форма более абстрактная, более всеобъемлющая и не менее принудительная; огромные массы людей повсюду, в каждый момент, самими разнообразными способами гибнут, чтобы "всем было так хорошо, как теперь". Но действительно ли хорошо даже? не напрасна ли эта гибель? не голодно ли вечно, как медный идол древности, это вечно алчущее человечество, пожирающее свои члены?

Быть может, хоть этот неутоляющийся голод заставит человека когда-нибудь понять, что действительно насыщает: насыщает не это обилие внешних ощущений, не полнота наслаждений, не сытость от удовлетворившего. Печальная тайна состоит в том, что этой сытости никогда не будет, что от нее тем более удалится человек, чем жаднее станет усиливаться к ней приблизиться. Одно может удовлетворить его, это - покой совести, это - внутренний свет, о котором так глубоко позабыл он, ища чего-то вечно вокруг себя.

И в самом деле, понятию "наслаждения", которым проникнуты этические трактаты последних веков, которым волнуется текущая история, давно пора противопоставить другое понятие, совсем исчезнувшее: это - понятие "радости". Как нечто желаемое, оно одно с наслаждением, той же категории, как и оно. Но по происхождению, но по природе своей оно ему диаметрально противоположно. Радость есть чисто внутреннее ощущение, которое является, "когда сделано все, что нужно"; нужно не для потребностей человека, не в насыщение его, но иногда вопреки этим потребностям, ограничивая это насыщение.

Ее источник в первоначально чистой человечности. Как идея "счастья" соответствует внешней деятельности человека, ее обнимает собою, в ней руководит им; так это другое понятие соответствует внутренней его деятельности: сопутствует тому, что в ней правильно, и тотчас исчезает, когда эта правильность нарушена. Мы уже сказали, что в ней скрывается истинный источник насыщения для человека, и, действительно, об этом свидетельствует история: еще никогда радующийся человек не пожелал умереть, как этого слишком часто желал человек наслаждающийся.

Этот показатель истинен, и перед ним должны невольно склониться мнения, как бы они ни были давны или упорны. Можно представить себе печальных утилитаристов двух последних веков, этих безрадостных строителей человеческого счастья, как засветились бы они совершенно им неизвестным светом, если бы накануне какого-либо великого и уже ясного катаклизма люди вдруг почувствовали, что они вновь братья, что ни даже малейшего страдания они не могут принять в подножие своего счастья, что настала минута бедствия, перед которой они должны обняться. И если миг этот прошел и люди остались еще жить, то как долго помнили бы они, что в минуту этой именно опасности, когда по-видимому никто не мог быть счастлив, они и были только истинно счастливы. И сами утилитаристы как много неизвестного им поняли бы при этом в человеке, счастье которого до сих пор они так печально просчитывают. Перед ними вскрылись бы источники жизни, не имеющие ничего общего с теми, какие они так бережно охраняли до сих пор и, в заботах всячески их оградить, засыпали мусором другие, гораздо более необходимые.

ОБ ОСНОВНЫХ ПОНЯТИЯХ ПСИХОЛОГИИ²⁵³

І. Различие между душою и телом

І. С чего следует начинать

Систематическое изложение научных истин представляет своего рода опасности, от которых иногда нелегко бывает уберечься. Употребляя общие формы – определения предмета, разделения его на части, последовательного расположения этих частей и т. д., мы невольно принимаем на себя такой вид и начинаем держать такой тон, как будто мы вполне владеем предметом, как будто наше изучение его достигло окончательных результатов. Все пробелы, нерешенные вопросы и вопросы о законности самих вопросов, о правильности их постановки, отступают на второй план, и наука теряет свой существенный характер, характер исследования

Подобные ошибки едва ли не чаще всего встречаются и господствуют в так называемых эмпирических науках. Автор, провозгласив вначале, что умозрение должно быть совершенно изгнано из науки, и что каждое научное понятие и положение должно быть добываемо путем опыта, по строгим правилам индукции, тотчас же начинает излагать свой предмет совершенно догматически, то есть, дает нам готовые термины, деления, общие законы и объяснения, не указывая того, как они добыты, и не заботясь ни мало о том, чтобы доказать правильность их добывания и невозможность никаких иных результатов. Правда, факты приводятся во множестве, но они не анализируются на глазах читателя, а заявляются только как подтверждение уже заранее сделанного анализа. Автор-эмпирик, без малейшей запинки, вводит в свое изложение понятия и категории всякого рода, которых он ни откуда не выводит и ничем не оправдывает, а некоторых даже вовсе не замечает, то есть, вовсе не видит, что они вошли и играют у него известную роль. Вся эта сложная смесь понятий и положений вовсе не выводится из опыта с тою тщательностью и осторожностью, о которой любят говорить эмпирики, а берется откуда попало, составляется большею частью неизвестным для самого автора способом и только прикидывается к опыту, только проверяется на нем, в той надежде, что он, как хорошее сито, пропустит сквозь себя одну муку и удержит всякий сор и всякие отруби.

В сущности, эти приемы не имеют в себе ничего научного. Истинно научным изложением можно назвать только то, в котором по возможности ясно отражался бы самый метод исследования, внутренний ход мысли. Поэтому, один из самых изящных приемов состоит в том, чтобы начинать не с общих положений и определений, а с частного факта, с отдельного

²⁵³ Страхов Н.Н. Об основных понятиях психологии // Философская культура. Журнал русской интеллигенции. – СПб, 2005. № 3.

примера, и потом восходить анализом до общих понятий и выводить вопросы, постановкой и исследованием которых занимается наука. И вообще, недурно искать некоторого естественного порядка изложения, указываемого свойствами самого предмета и тем состоянием, в котором находится его изучение. Так, изложение элементарной химии начинается обыкновенно не с общих понятий об элементах, их соединениях и т. д., а с описания кислорода; за кислородом идут другие простые вещества в известном, наиболее удобном порядке, и постепенно объясняются необходимые категории и возрастает сложность фактов [1].

В философских науках может быть всего удобнее тоже начинать с отдельного факта, и именно с какого-нибудь факта истории философии, с определенного учения, высказанного одним из героев этой истории. Такое учение может представлять и большую законченность и ясность мысли, и вместе с тем законченность и ясность выражения, обыкновенно свойственную самобытным мыслителям. Начав с такого учения, можно будет потом строгим развитием переходить к той научной форме и к тому научному содержанию, которые мы признаем за наилучшие.

II. Cogito, ergo sum

Психологию всего лучше, кажется, начинать с Декартова: *Ego cogito, ergo sum* [2]. Если бывают перевороты в человеческой мысли, то показателем одного из величайших таких переворотов нужно считать это изречение, по видимому столь простое и малосодержательное. Совершенно достоверно, что без той постановки вопроса о душевных явлениях, которую сделал Декарт и которая отражается в его изречении, были бы невозможны не только Спиноза, Мальбранш, Лейбниц, но и Гоббс, Локк, Юм и т. д. [3]. Психологические понятия, явившиеся в течение всего периода новой философии, а следовательно и те, которые имеют силу теперь, должны вести свою родословную от Декарта. Если некоторые из них находятся в прямом противоречии с его основными положениями и с выводами, которые были получены от дальнейшего развития этих положений, то в этом нельзя еще видеть доказательства независимого происхождения таких понятий. Отрицание известной мысли возможно только тогда, когда сделано ее утверждение.

Свое *cogito ergo sum* Декарт, как известно, принимал за исходную точку своей философии. Поэтому с такого положения удобно начать свои рассуждения, когда мы желаем иметь позади себя как можно меньше предвзятых мыслей.

Чтоб иметь перед собою этот исторический факт во всей его чистоте и полноте, возьмем прямо подлинные слова Декарта, излагающие начальную точку его философии. Первое, очень беглое изложение этой его мысли появилось в *Discours de la methode* (1637) [4], а потом он со всею полнотою изложил ход своего рассуждения в *Meditationes de prima philosophia* [5], и наконец, повторил его со всевозможною строгостью и вместе краткостью в

книге *Principia Philosophiae* [6]. Мы возьмем это краткое и строгое изложение. Начала философии Декарта начинаются так [7]:

1. «Так как мы рождаемся детьми и составляем разные суждения о вещах прежде, чем достигнем полного употребления своего разума, то многие предрассудки отклоняют нас от познания истины; избавиться от них мы, по-видимому, можем не иначе, как постаравшись раз в жизни усомниться во всем том, в чем найдем хотя бы малейшее подозрение недостоверности.

2. Все, в чем мы станем сомневаться, полезно будет даже считать ложным, для того, чтобы тем яснее нам увидеть, что же есть самое достоверное и самое удобное для познания.

3. Но это сомнение нужно ограничивать одним лишь созерцанием истины. Потому что, что касается до житейских дел, – так как очень часто случай действовать прошел бы прежде, чем мы могли бы выпутаться из наших сомнений, – мы вынуждены нередко останавливаться на том, что лишь вероятно; или даже иногда, хотя бы одно не казалось нам вероятнее другого, выбирать однако же которое-нибудь из них.

4. Итак, когда мы стремимся только к исследованию истины, мы начнем с того, что станем сомневаться, существуют ли какие-нибудь чувственные или воображаемые вещи: во-первых, потому, что замечаем, что наши чувства иногда заблуждаются, а благоразумие требует никогда слишком не доверяться тому, что раз нас обмануло; во-вторых, потому, что каждый день нам во сне кажется, что мы чувствуем или воображаем множество вещей, которые вовсе не существуют; и для того, кто подобным образом сомневается, нет никаких признаков, посредством которых он верно различал бы сон от бдения.

5. Станем сомневаться и во всем другом, что прежде считали за самое верное; даже в математических доказательствах, даже в тех началах, которые мы до тех пор считали само собою ясными; во-первых, так как видим, что иные ошибались в этих предметах и признавали за достовернейшие и само собою ясные начала то, что нам кажется ложным; во-вторых, преимущественно потому, что мы слышали, что есть Бог, который может все, и которым мы созданы. Ибо мы не знаем, не захотел ли он, может быть, создать нас такими, чтобы мы всегда ошибались, даже в том, что нам кажется самым достоверным: так как, по-видимому, это столь же возможно, как и то, что мы иногда ошибаемся – а мы видели уже, что это случается. Если же мы вообразим, что происходим не от всемогущего Бога, а от себя самих, или от кого-нибудь другого, то, чем менее могуществен будет предположенный нами источник нашего происхождения, тем вероподобнее будет, что мы столь несовершенны, что постоянно заблуждаемся.

6. Однако же, от кого бы мы ни произошли, и как бы он ни был могуществен, как бы нас ни обманывал, мы находим в себе некоторую свободу, именно, что всегда можем воздержаться от верования в то, что еще не совершенно достоверно и дознано, и таким образом предохранить себя от всякого заблуждения [8].

7. Если таким образом станем отвергать все то, в чем каким бы то ни было образом можно сомневаться, и даже будем считать все это ложным; то хотя мы легко предположим, что нет никакого Бога, никакого неба, никаких тел, – и что у нас самих нет ни рук, ни ног, ни вообще тела; однако же не предположим также того, что и мы сами, думающие об этом, не существуем: ибо нелепо признать то, что мыслит, в то самое время, когда оно мыслит, несуществующим. Вследствие чего это познание: я мыслю, следовательно, существую, есть первое и вернейшее из всех познаний, встречающееся всякому, кто философствует в порядке.

8. И это – лучший путь для познания природы души и ее различия от тела: ибо, исследуя, что же такое мы, предполагающие ложным все, что от нас отлично, мы видим совершенно ясно, что к нашей природе не принадлежит ни протяжение, ни форма, ни перемещение, и ничто подобное, но принадлежит одно мышление, – которое вследствие того и познаётся перее и вернее всяких вещественных предметов: ибо его мы уже знаем, а во всем другом сомневаемся.

9. Под именем мышления я разумею все, что совершается в нас, когда мы сознаём себя, насколько в нас есть сознание этого совершающегося: и следовательно, не только понимание, желание, воображение, но и ощущение я называю здесь тоже мышлением. Ибо, если я скажу: я вижу и я хожу, следовательно существую, и если буду это разумею о видении и хождении, которое совершается телом, – заключение не будет безусловно верно; потому что, как это часто бывает во сне, я могу полагать, что вижу и хожу, тогда как глаза мои закрыты и я не двигаюсь с места и даже, может быть, тогда как у меня вовсе нет тела. Но, если я разумею о самом чувстве или сознании видения или хождения, то, так как в таком случае дело идет о душе, которая одна чувствует или мыслит видение или хождение, – заключение будет совершенно верно».

III. Сомнение

Вот знаменитое исследование, которое с неотразимой силой обращает нашу мысль к особенной природе психических явлений, указывает их существенный признак и тот объем, который они занимают, и действительно дает наилучший способ отличать их от явлений телесных и вообще вещественных.

Прежде всего, по требованию Декарта, мы должны усомниться во всем, что мы знаем. Это мы должны сделать не в самом деле, то есть, не добиваться уничтожения в себе всякой уверенности, а только для пробы, для примера, совершенно так, как математик делает неправильное предположение, когда ведет доказательство от нелепого [9]. Мы должны попробовать отрицать все, что можно отрицать, и посмотреть, что из всего этого будет.

Таким образом, Декартовское сомнение не значит, чтоб он хотя на минуту усомнился в возможности знать истину, а значит только, что он ищет для нее несомненных доказательств. Истина должна быть доказана

несомненно, хочет он сказать; – в противном случае я могу ей не верить. «Мы имеем свободу» – говорит он – «воздерживаться от верования в то, что еще не совершенно достоверно и дознано».

Этот свободой действительно обладает человек, и, провозгласив ее, Декарт дал огромный толчок не только ко всякого рода сомнению, но вместе и к величайшей жажде познаний совершенно достоверных и дознанных. Вся последующая история философии и все движение наук до последнего времени свидетельствуют о том, какую великую силу имеет исходная точка Декарта. Люди все с большею и большею жадностью обращаются к познаниям вполне доказанным и вполне доказываемым и воздерживаются от верования во все не совершенно достоверное. В силу этого, как мы думаем, весь ход человеческого развития получил некоторую односторонность, косвенность. Но сила движения тем не менее несомненна.

В частности заметим, что черта сомнения неизбежно остается характеристическою чертою психологических исследований, или, так сказать, психологического настроения ума. Тот, для кого все разрешается в психологические факты, есть наименее верующий из людей. Для него все события истории, всякое дело и всякое знание обращаются в игру психических явлений, и целый мир с бесчисленными солнцами имеет значение маленькой группы световых ощущений.

IV. Сон

Итак, что же не совершенно достоверно и дознано! Возьмем весь объем наших познаний и станем отрицать все те, в которых можем усомниться. Но мы должны в каждом частном случае иметь причину для сомнения, потому что вообще мы не отвергаем способности человека к истине и признаём за собою умение отличать достоверное от недостоверного.

Оставляя в стороне то, что Декарт говорит о детстве, о предрассудках, о могуществе Божиим, остановимся на том факте, который совершенно достаточен для нашей цели, а своею всеобщностью превосходит все другие. Факт этот – сны и сновидения. Каждый человек каждый день узнаёт на очевиднейшем опыте, что он на некоторое время непоколебимо верит в то, что вовсе не существует. В *Meditationes* Декарт изображает этот факт с необычайною живостью и силою.

«Сколько раз» – говорит он, – «мне случалось грезить ночью, что я на этом самом месте сижу одетый против огня, хотя на самом деле я раздетый лежал в постели! Конечно, теперь мне кажется, что я гляжу на эту бумагу бодрствующими глазами, – что эта голова, которою я качаю, не спит, – что я нарочно и сознательно протягиваю руку, и что я ее чувствую: то, что грезится во сне, по-видимому, не бывает так ясно и отчетливо, как это. Но, тщательно разбирая дело, я вспоминаю, что однако же я часто во сне был совершенно обманут такого рода мечтами; и, остановившись на этой мысли, я до такой степени ясно вижу, что нет верных признаков, строго отличающих бдение от сна, что поражен изумлением; таким сильным изумлением, что почти готов подумать, что я сплю» (*Medit. I*) [10].

Итак, можно сомневаться во всем, что мы можем точно так же увидеть во сне, как видим в действительности. Мы привыкли к мысли, что то, что мы видим в бодрственном состоянии, существует, а то, что видим во сне, не существует. Если же так, то, когда хотим утверждать какое-нибудь существование, мы должны доказать, что не спим. Но, какие бы доказательства мы ни придумывали, мы по опыту знаем, что во время сновидения всё бодрственное состояние, и с этими доказательствами, может повториться в точности; следовательно, в таком случае мы во сне принуждены будем признать вещи, по предположению не существующие, существующими; значит, и в бодрственном состоянии мы не больше, чем во сне, имеем права утверждать, что не спим, и что существует то, что видим.

Доказательство это непроверяемо. Действительно, из всех ошибок, которые мы делаем, и из всех обманов, которым подвергаемся, сновидение есть самый полный и неотразимый обман. Мы во сне не только воображаем себя бодрствующими, но можем засыпать и просыпаться, можем спрашивать себя: «не сплю ли я?». Поэтому, мы вполне правы, когда и в бодрственном состоянии задаем себе этот самый вопрос.

Итак, всему тому, что мы находим существующим и истинным, когда вполне бодрствуем и действуем всеми силами нашего разума и сознания, мы можем приписать не больше существенности и истины, как и тому, что видим во сне. Мы можем предположить, что все есть сон; посмотрим, что же тогда останется?

V. Несомненная область

Останется, очевидно, сон. То есть, останется бесчисленное множество явлений, но не имеющих того смысла, который мы им обыкновенно приписываем 1). Сон не соответствует никакой действительности, никакой истине. Так точно всей области нашего знания и деятельности, как скоро мы усомнимся в ней, не будет соответствовать действительность и истина, все обратится в кажущееся: но самый процесс, посредством которого все это кажется, останется фактом, и отрицать его существование невозможно, так как иначе невозможно было бы наше первое отрицание, наше сомнение в действительности и истине наших познаний.

Пусть я говорю: голубой небесный свод не существует, или: я не знаю, существует ли он. Очевидно, я не могу выразить этого отрицания или незнания, если сперва не признаю, что небо представляется мне голубым сводом. Так точно, сказав: нет ничего существующего и истинного, а все только кажется существующим, – я должен признать не только вообще процесс, которым может мне казаться, но и все частные определенные формы, в силу которых мне кажутся именно эти вещи, а не другие.

Таким образом, мы получаем целый мир явлений, которых существование уже вне всякого сомнения, так как всякое сомнение возможно только под условием признания их существования. Все остальное может быть или не быть; но эти явления не быть не могут, то есть, без них невозможно было бы рассуждать, не о чем было бы мыслить.

Итак, в каждом частном случае, если мы сумеем отличить то, что подлежит сомнению, и отбросим это сомнительное, мы получим в остатке несомненное. Мы должны следовательно учиться разлагать известным образом содержание наших познаний. Обыкновенно это выражают так: мы должны отличать субъективную сторону наших познаний от их объективного значения.

Если, например, я вижу, слышу, осязаю какие-нибудь предметы, то я могу предположить, что на самом деле этих предметов не существует; но образы их – конечно, существуют несомненно.

Если я что-нибудь делаю, произвожу какие-нибудь изменения в окружающем мире, то мои действия, может быть, столь же мало существуют, как и этот мир. Но мои усилия, мои желания, мои намерения несомненно существуют.

Если я что-нибудь люблю, чего-нибудь боюсь, на что-нибудь негодую, то, может быть, вовсе нет в действительности вещей и явлений, к которым относятся эти чувства; но самые мои чувства, любовь, негодование, страх, тем не менее, существуют.

И вообще, вся моя жизнь и весь мой мир может быть только сон, но этот сон мне несомненно снится; и я не только имею право, но должен признать его существование, как скоро стану смотреть на него именно как на сон.

Для Декарта, и теперь для нас, признание этого существования есть лишь ступень в познании: мы надеемся, что на следующих ступенях мы признаем и существование многого другого. Но скептическая философия часто останавливалась на этой ступени и признавала мир как сон за единственно достоверное познание. В сущности, взгляд Канта имеет совершенно подобный смысл, и Шопенгауэр имел полное право истолковать Кантовскую философию своею более определенной формулою: мир есть мое представление.

VI. Душа

Пойдем далее. Посмотрим, какого рода то существование, которое мы признали несомненным.

Этот сон – мой сон; эти представления и образы – мне принадлежат; эти чувства и стремления во мне совершаются, существуют внутри меня. Все это – мое, все образует одну сферу, которую я обыкновенно называю своим внутренним миром, своими психическими состояниями, страданиями и действиями. Это – область моей души. Душой я называю здесь пока не какое-нибудь определенное существо, имеющее определенную природу, а просто самого себя, насколько я обладатель дознанного мною субъективного мира. Все психические явления, в несомненном существовании которых я убедился, мне принадлежат; все они, в каком бы то ни было смысле, составляют мою принадлежность; то, чему они все несомненно принадлежат, и будет моя душа, мое я.

Вот самый определенный и прямой смысл Декартова *ego cogito, ergo sum*. Очень обыкновенно, эти его слова принимали и принимают за умозаключение, за вывод, и рассказывают дело даже так, как будто философ усомнился в своем существовании и доказал его себе этим силлогизмом. Между тем, настоящий смысл этого рассуждения, имеющего только наружную форму силлогизма, будет такой: несомненными нужно прежде всего считать психические, субъективные явления; поэтому и несомненная часть моего существования есть прежде всего моя душа, а не тело.

Точно так же, очень обыкновенно слову *cogito* придают его буквальный смысл – мыслить; немецкие историки философии даже особенно настаивают на этом смысле, так как понятие мышления играет особенно важную роль в немецкой философии. Но из собственных слов Декарта, из параграфа девятого, мы видим, что первоначально он под этим словом понимает просто всю совокупность психических, субъективных явлений; да и по всему ходу рассуждения он и не мог поступить иначе, не мог остановиться лишь на одной строго определенной душевной деятельности, ни на мыслительной, ни на какой другой.

Все рассуждение Декарта с полной силою может быть повторено, если мы возьмем любой психический факт, не только мышление, а какое-нибудь ощущение, желание, самое ничтожное восприятие. Например:

Я чувствую сладкий вкус. Я могу сомневаться в том, что есть на свете мед и сахар, и что существует мой язык; но не могу усомниться в том, что есть ощущение сладости, и что оно мне принадлежит. Это несомненно, даже если бы все происходило во сне, и я никогда от этого сна не мог бы проснуться. Итак, прежде всего я должен признать себя как способного ощущать сладкое.

В тех же параграфах *Principiorum Philosophiae*, которые мы привели выше, Декарт не употребляет слова душа, *anima*, а везде пишет *mens*, и передает это слово по-французски *esprit*, ум. Такой способ выражения, точно так же, как употребление слова *cogito*, находится в связи с образом мыслей Декарта вообще и с направлением его дальнейших рассуждений. Но здесь, очевидно, мы имеем полное право переводить *mens* словом душа. Если *mens* есть способность *cogitare*, а *cogitare* значит *intelligere, velle, imaginari et sentire* [12], то *mens* будет означать то самое, что мы называем душою.

VII. Внутренний мир

Для выражения всякого рода отношений между предметами и между понятиями мы обыкновенно употребляем формы пространства и времени, делая из них образы или уподобления того, что хотим сказать. Так как все душевные явления нам принадлежат, или с нами совершаются, то мы говорим обыкновенно, что они существуют внутри нас, в нас; мы составляем из них таким образом особую сферу, наш внутренний мир. Все остальные явления будут составлять внешний мир, отличный от нас.

Легко убедиться, что наше тело принадлежит также не к нашему внутреннему, а к нашему внешнему миру. Оно отличается от других

предметов внешнего мира только тем, что оно постоянно присутствует перед нами, или вокруг нас (говоря пространственными выражениями). Так как все предметы внешнего мира могут нам присниться, то относительно тела нужно только прибавить, что оно нам постоянно снится. Впрочем, бывают сны, когда мы представляем себя без тела, или с каким-нибудь другим телом вместо нашего.

Другая черта, отличающая наше тело, состоит в том, что большая часть перемен, которые мы в нем наблюдаем, сопровождаются определенными психическими явлениями, так что мы привыкаем неразрывно связывать эти наши внутренние явления с внешними переменами тела. Впрочем, в теле происходит много перемен, которых мы не ощущаем, и которые тогда наблюдаем совершенно так, как явления других предметов.

Когда мы ходим и прикасаемся к каким-нибудь предметам, мы не только видим это движение и прикосновение, но и чувствуем свое (очень, впрочем, легкое, и часто совсем незаметное) напряжение и ощущение в руках, или в других (прикасающихся) частях тела. Однако, то, что мы чувствуем, и то, что мы видим, – две вещи совершенно различные. Напряжение и ощущение суть наши психические явления, а движение и прикосновение, понимаемые не как образы, а как действительность, суть явления внешнего мира.

Точно так, представим, что у меня на руке рана. Боль и все ощущения, которые я чувствую в ране при различных обстоятельствах, при употреблении лекарств и постепенном заживлении, принадлежат моему внутреннему миру. Но все эти ощущения не дают мне понятия о форме раны, ее цвете, составных частях и о тех переменах, которые в этой форме, цвете и расположении частей совершаются, то есть не дают понятия о том, что принадлежит внешнему миру. Только тщательным и долгим наблюдением я могу кое-что узнать о соотношении этих двух разрядов явлений, то есть, догадываться по своим ощущениям о внешнем состоянии раны.

Итак, прием Декарта, чтобы отличить душу от тела, совершенно строг и достаточен. Все то, что может быть подвержено сомнению, что можно представить себе являющимся во сне, составляет внешний мир. Все остальное, что одинаково существует и во сне, и в бодрственном состоянии, принадлежит нашему внутреннему миру.

VIII. Различие внутреннего и внешнего мира

Достигнув несомненного познания – *ego cogito, ergo sum*, Декарт, имея под собою, как он сам выражается, желанную Архимедову точку опоры, устремился к исследованию всех сфер бытия и знания. Но анализ понятий о душе, который он начал, может быть еще продолжен и развит далее совершенно в том же направлении, в котором он начат.

Очевидно, прежде всего, что наше понятие о душе до сих пор только отрицательное. Оно вполне зависит от того, как мы понимаем внешний мир.

Мы начали наше исследование с внешнего мира и определили его как совокупность всего того, в существовании чего можно усомниться, что

можно признать за сон. Откинув его, мы остались в нашем внутреннем мире, который пока определяется для нас тем, что мы его откинуть не можем, не можем отрицать его.

Понятно, что кто отрицает, тот не может отрицать своего отрицания; кто сомневается, тот не сомневается в своем сомнении; кто видит, тот существует как видящий; кто мыслит, тот существует как мыслящий. Итак, мы имеем перед собою несомненную область, смысл которой точно определен. Казалось бы, что нам следовало бы строго держаться прямого и незыблемого значения ее явлений и не идти за ее пределы, не вдаваться в иную сферу, менее известную, где все может быть подвергнуто сомнению и даже вовсе отрицаемо. Между тем, мы неудержимо вдаемся в эту сферу, мы постоянно мыслим о чем-то, находящемся вне нашего внутреннего мира.

Если всмотримся в эту нашу постоянную мысль о внешнем мире, то увидим, что основная ее черта есть признание некоторого бытия, совершенно от нас независимого, не имеющего с нами, по своей сущности, никакой связи. Мы признаём, что этот мир существует сам по себе, что он во всех своих свойствах и явлениях ни мало не определяется нашими свойствами и явлениями. Мы признаём, что и мы не имеем для этого мира никакого значения, что наше присутствие в нем совершенно случайно, и что наше отсутствие в нем ничего не изменит.

Если же так, то есть, если такова наша постоянная мысль о внешнем мире, то он должен стоять к познанию в известных определенных отношениях. Именно, для него, очевидно, возможны в отношении к познанию следующие три различных положения:

1) Он может быть нам неизвестен. Так как между нами и им нет необходимой связи, то возможно предположить, что мы не знаем его вовсе, или знаем лишь некоторые его части, а других ни мало не знаем.

2) Он может быть никому неизвестен, то есть, он не требует непременно, чтобы кто-нибудь его знал. Как он независим от нас, так он может быть независим и от всяких познающих существ. Следовательно, можно представить себе, что этот мир существует, но что познающие существа его не знают, или даже, что в нем вовсе нет никаких познающих существ.

3) Но, если предположим, что он известен нам вполне или отчасти, то, так как ни он для нас, ни мы для него не имеем никакого особенного значения, мы должны допустить, что он в той же мере может быть познаваем и другими существами, и следовательно, может быть всем известен.

Таковы отношения внешнего или объективного мира к познанию, вытекающие из его независимого существования. Совершенно противоположны им отношения внутренних или субъективных явлений.

1) Наши субъективные явления, как субъективные, нам непременно известны, и известны без обмана и ошибки, а вполне верно. Образ солнца и неба, как образ, как мое представление, мне известен вполне, ибо я о том именно и говорю, что себе представляю, и ничего другого здесь не разумею.

2) Нельзя мыслить никакого субъективного явления, которое было бы никому неизвестно; всякое такое явление принадлежит какому-нибудь познающему существу и известно ему точно так, как нам известны наши представления и чувства.

3) Никакое субъективное явление не может быть не только всем известно, но и никому другому, кроме того существа, в котором оно совершается. Как мои мысли и чувства известны только мне, известны в том неизбежном и полном смысле, который указан выше, так и мысли и чувства каждой другой души известны и могут быть известны в этом смысле только ей одной.

Вот строгое и ясное различие между внешним и внутренним миром, вытекающее прямо из нашей исходной точки. Признав, что внешний мир может быть для нас сомнителен, мы тем самым приписали ему независимое от нас существование, следовательно, все свойства настоящего объекта, настоящего предмета познания. Если что-нибудь есть предмет познания, то этот предмет может быть познаваем всеми, но познание его будет различно, смотря по познающим существам и их отношениям к предмету: познание может быть правильное и неправильное, полное и неполное, может быть достоверным и сомнительным, может наконец вовсе не существовать. Субъективный же мир, будучи неизбежно и вполне известен своему обладателю, для него не составляет предмета сомнения, но и ни для кого другого не составляет предмета познания.

IX. Дух и вещество

Предыдущее будет яснее, если мы назовем рассматриваемые понятия употребительными именами их. Чистый субъект есть дух, духовное существо; чистый объект есть вещество, материальные вещи. Можно сказать, что Декарт первый положил ясную границу между веществом и духом, границу, незыблемо существующую до сих пор, – и следовательно, что он первый дал правильное понятие и о веществе, и о духе.

Вещество есть чистый объект, то есть, нечто вполне познаваемое, но нимало не познающее. Вещество не имеет в себе ничего субъективного, ни познаний, ни чувств, ни желаний. В нем нет ничего внутреннего, недоступного для нашего познания, а все в нем – наружное, познаваемое.

Дух, напротив, есть чистый субъект, то есть, нечто познающее, но ни мало не доступное для объективного познания. Дух не имеет в себе ничего общедоступного, ничего внешнего, подлежащего такому познанию, как объективный мир; в нем все внутреннее, закрытое для чужого взгляда.

Конечно, нам ежедневно и с величайшею легкостью бывают доступны субъективные явления других духовных существ, совершенно от нас независимых. Точно также, и мы сами беспрестанно выражаем наши субъективные явления, стремимся сообщить, и действительно сообщаем, их другим существам, от нас независимым. Но, если внимательно всмотримся, то увидим, что в том и в другом случае познание происходит через посредство объективного мира, а что прямого сообщения, как совершенно

невозможного, не происходит. Ни мыслей, ни чувств другого человека мы никогда не воспринимаем, а воспринимаем только звуки его голоса, изменения в чертах лица, движения глаз, жесты и т. д., и уже по этим объективным явлениям, как по знакам или символам, догадываемся о его чувствах и мыслях. В этих случаях мы судим по себе, и никаким другим способом судить не можем. Слушая рассказ или наблюдая действия другого человека, мы стараемся подобрать в нашем внутреннем мире такие явления, которые подходили бы к этим словам и движениям, и приписываем эти явления тому, кого наблюдаем. При этом мы можем ошибиться по двум причинам: или потому, что словам и жестам говорящего вовсе не соответствуют его действительные чувства, как например, у хорошего актера или хорошего притворщика; или потому, что наше толкование неправильно, например, что в нашем внутреннем мире не найдется чувств и мыслей, которые нужны для правильного истолкования. Грубый человек не понимает нежных и тонких душевных движений; человеку своекорыстному непонятно великодушные, и т. д.

Очень любопытно в этом отношении мнение Декарта о животных. Как известно, он не признавал в них ничего духовного, никакой души. Он полагал, следовательно, что все их звуки и движения ничего не означают, а суть просто только звуки и движения. Этот взгляд на животных, конечно, несправедлив; но самая возможность его уясняет нам дело, точно так же, как возможность для нас в каждую минуту представить себе, что мы не бодрствуем и видим во сне все нас окружающее.

Относительно внешнего мира мы всегда имеем право спрашивать: не кажется ли нам? Так точно относительно субъективного мира других людей мы постоянно должны предлагать себе вопрос: то ли в нем есть, что мы предполагаем, и точно ли так, как мы предполагаем?

В простейших случаях, мы можем прибегать для взаимного понимания к внешнему опыту; мы определяем те условия объективного мира, при которых совершается известное субъективное явление. Так, положим, чтоб узнать, что такое сладкий вкус, нужно, чтоб у нас на языке распустился в слюне кусок сахара. Два человека, условившиеся называть сладким то ощущение, которое при этом получится, будут, вообще говоря, понимать под этим словом одно и то же ощущение. Но безусловно сказать этого нельзя: даже, напротив того, непременно нужно предположить маленький оттенок в ощущении одного сравнительно с ощущением другого. Все субъективное, будучи неизменным и несомненным для того субъекта, которому оно принадлежит, не имеет той общей достоверности и неизменности, какая свойственна объективному миру.

Объективный мир есть вообще неизбежная среда для взаимного познания независимых друг от друга духовных существ. Я не могу обнаружить свою мысль или свое чувство исключительно одному из других духовных существ; я неизбежно каждый раз сделаю такое обнаружение, которое доступно и другим; потому что, как скоро является нечто

объективное, то оно является со всеми своими свойствами, следовательно, как нечто общедоступное.

Вот почему мы говорим, что душа наша заключена в нашем теле, или окружена им, как оболочкой. Это значит, что тело есть та часть объективного мира, которая в своих явлениях постоянно отражает явления нашей души и помимо которой душа ничего не может выразить и не может воспринять никакого чужого выражения. Только в таком смысле нужно разуместь связь души и тела. То есть, вследствие этой неизменной связи ни тело не становится субъективным, ни душа не получает объективности; эти два мира остаются строго разграниченными; но один служит для выражения другого подобно тому, как буквы выражают звуки, и звуки выражают мысли.

Х. Познание вещественного мира

Понятие, которое Декарт составил о душе, привело его к определенному понятию о веществе. Как относительно души, так и относительно вещества, можно сказать, что он первый дошел до ясного и отчетливого его понимания. Он отнял у вещества всякую тень чего-либо субъективного, и потому сделал его мертвым в полном смысле слова (интересно заметить, что, говоря о мертвенности вещества, мы, очевидно, употребляем отрицательное выражение; мы утверждаем, что к сущности вещества принадлежит отсутствие жизни, так что сперва нужно знать, что такое жизнь, и потом только можно будет понять эту черту вещества). Отсюда получился механический взгляд на все вещественные явления, на весь внешний мир, то есть, тот самый взгляд, который до сих пор господствует у натуралистов, которому нужно приписать и их величайшие успехи в исследовании природы, и их величайшие заблуждения, например, очень обыкновенный у них материализм.

Декарт, открыв, так сказать, что такое вещество, принялся строить науки о вещественном мире. С удивительным остроумием, и вместе чрезвычайным трудолюбием и усердием, он создал свою механику, физику, физическую астрономию, физиологию и даже эмбриологию. (Мы для ясности употребляем здесь современные названия тех областей знания, которые разрабатывал Декарт). Возводя такое огромное здание, Декарт сделал много ошибок; но дух и приемы созданных им наук были те самые, в которых эти науки развиваются до сих пор. Самые ошибки Декарта были уже новые ошибки, подобные тем, которые и до сих пор делаются и, конечно, будут и вперед делаться натуралистами. Одним словом, у Декарта, и после него, уже идет новая история физических наук, которая продолжается до сих пор, которая если не с него начинается, то несомненно с него вступает в полную силу.

Этому движению, как мы уже сказали, мы обязаны величайшими открытиями, истинными чудесами познания, с которыми едва ли могут равняться какие-нибудь другие подвиги человеческой мысли. Стремление к ясным и отчетливым познаниям нашло себе богатую, роскошную пищу.

Когда силою философского отвлечения мы отняли у природы всякую жизнь, когда мы приучились не обращать внимания на красоту и выразительность ее явлений, а стали смотреть на нее как на мертвый механизм, мы открыли те законы, которым подчинен этот механизм, и продолжаем без конца открывать подробности его устройства.

Итак, поворот человеческой мысли, который нашел свое сознательное выражение в философии Декарта, был великим и плодотворным поворотом. Тут перед нами яснее, чем в других случаях, открывается тайна движения человеческого ума и природа того, что мы называем познанием.

XI. Познание вообще

«Мышление» – пишет Декарт, – «мы познаем первее и вернее всяких вещественных предметов: ибо его мы уже знаем, а во всем другом еще сомневаемся» (§ 8-й).

Вследствие такого соображения, Декарт не только принял *cogito ergo sum* за исходную точку своей философии, но и думал, что нужно начинать с исследования мышления (а под мышлением, как мы знаем, он разумел всю область душевных явлений), и что в этой области должны получиться для нас самые твердые и ясные познания, на которые должны опираться все остальные.

Результаты однако же не оправдали такой, по-видимому совершенно ясной, мысли. С первого же шага Декарт встретил на этом пути такие трудности и усложнения, что, хотя созданная им психология тоже была исходною точкою для всех дальнейших развития этой науки, она далеко не может равняться с построенными им науками о вещественном мире. Да и до сих пор, история психологии вовсе не представляет того твердого и блестящего развития, какое мы видим в естественных науках.

Очевидно, была некоторая ошибка в самой мысли о положении психических явлений в отношении к познанию. Из того, что эти явления для нас всего несомненнее и достовернее, вовсе не следует, что они всего доступнее для познания, и даже, что они вообще для него доступны. Точно так же, из того, что вещественный мир может быть подвергаем сомнению, не следует, что он познается труднее или слабее, чем мир субъективный.

Напротив того, очевидно, объективный мир есть настоящий предмет нашего познания, настоящий наш объект, к которому свободно и правильно могут быть приложены все наши познавательные способы и силы, тогда как субъективный мир ускользает от простых приемов познания, и требует каких-то обратных приемов и особенных усилий, необычайной постановки нашей мысли.

А priori нет никакого основания полагать, что эти два мира составляют одинаковый предмет для познания; а если они имеют к познанию различное отношение, то следует ясно и отчетливо указать это различие и твердо его держаться.

Величайшую ошибку, по нашему мнению, делают те, которые ставят в познании душу и тело на одну доску и говорят, например, что сущность того

и другого нам одинаково неизвестна, что понятие вещества так же трудно, как понятие духа, или еще труднее, или, что, признавая неизвестное нам начало электричества, мы должны с не меньшей ясностью и достоверностью признать и особое начало душевных явлений, и т. п. После Декарта, на основании его удивительного анализа, подобные сопоставления духовного и вещественного мира стали очень обыкновенны. Тотчас появились и существуют до сих пор так называемые материалисты и спиритуалисты. Первые стали утверждать и утверждают до сих пор, что существует лишь объективный мир, состоящий из мертвого Декартовского вещества; вторые же, что сверх того, рядом с этим вещественным миром и в нем, внутри его, существует мир духовный, другой разряд существ, имеющий другие свойства, например, невидимых, неосязаемых, но проявляющих себя известными действиями в вещественном мире и доступных для внутреннего наблюдения, так что их можно подводить под те же общие формы и законы мысли, как и вещественные предметы. Отсюда бесконечные споры и усилия, в которых спиритуалисты старались обыкновенно или подвергнуть сомнению твердость чисто объективных познаний, или доказать, что познания о духовных существах имеют такую же прочность и ясность, как познания о материальных предметах.

Для спиритуализма часто употребляется более общее название дуализма, в том смысле, что этот взгляд признает два элемента в мире, два рода существ. Точно так для материализма употребляется название монизма, так как тут признается одно начало, однородность всего существующего. И немало делалось и делается усилий понять эту однородность как возможно шире, придумать такую коренную первобытную сущность, которая совмещала бы в себе дух и вещество, так чтобы из этого монизма вытекал сам собою дуализм.

Между тем, для всякого непредубежденного взгляда ясно, что только чисто объективный мир есть настоящее поприще человеческого познания. То, что он может быть подвергнут сомнению, говорит не против него, а за него, так как это свойство, сомнительность, – мы всегда приписываем настоящему познанию. Познание, по нашим обыкновенным понятиям, есть нечто такое, что не составляет нашей необходимой принадлежности, но чего мы можем однако достигнуть. Оно не лежит в нашей душе, но мы можем его получить, обладать им, а следовательно, и потерять его, и не иметь к нему доступа. И, обыкновенно, мы даем тем большую цену познанию, тем оно для нас любопытнее, чем труднее доступ к нему, чем дальше расстояние (умственное или вещественное), отделяющее нас от его предмета. Напротив того, как скоро мы убедимся, что какое-нибудь познание принадлежит к числу несомнительных, что оно есть следствие самих законов мышления или свойств нашей души, так тотчас же это познание теряет для нас свою цену, и мы не только не радуемся нашему несомненному богатству, а напротив того, готовы думать, что эти субъективные познания закрывают от нас мир и мешают нам узнать его действительную сущность.

Вот где содержится великая привлекательность эмпиризма, того учения, которое источником всех наших познаний делает опыт. Опыт не дает общих и необходимых познаний, и следовательно, каждый результат, из него добытый, подлежит сомнению; но, вместе с тем, каждый эмпирический результат есть настоящее познание, так как предполагается, что он не заключает в себе ничего субъективного, никакой примеси нашей собственной мысли.

Итак, внешний мир потому и может быть подвергаем сомнению, что он есть настоящий объект. Доступность его для изучения в наши времена так очевидна, что нельзя без удивления припомнить, как поздно наступили быстрые успехи в этом изучении. Можно считать, что дело идет как следует только в последние три столетия, и, когда мы рассматриваем историю прежних времен, мы, кажется, видим, в чем состояла помеха этому делу. Человечество тогда было очень занято своею внутреннею, субъективною жизнью. Чувство и фантазия говорили так сильно, что не было места холодному, спокойному, объективному исследованию.

Но в настоящее время изучение природы по своим успехам стоит выше всех других областей умственной деятельности и пользуется авторитетом, вообще говоря, совершенно заслуженным. Приемы естественных наук составляют образец, которому стараются подражать другие области исследования. И в психологии не раз было провозглашено, что нужно следовать методам натуралистов.

Взглянув без предубеждения на эти крупные факты умственной истории, легко согласиться, кажется, с мыслью, что субъективный мир глубоко отличается от объективного по отношению к познанию. В сравнении с светлым миром вещественной природы душа есть область темная и таинственная, которая едва ли допускает для исследования те же самые приемы. Мы убедимся в этом вполне, если приступим к субъективному миру ближе и попробуем стать к нему лицом к лицу.

Примечания к первой главе:

1) Чтоб избежать недоразумений, замечу, что слово явление употребляется мною в самом простом смысле, который нередко забывается из-за более сложных значений, приписываемых этому слову. Явление обыкновенно противопоставляется сущности, вещи в себе и т. д. Между тем, явление есть также противоположность причине, смыслу, цели, содержанию и проч., а в самом простом смысле противоположность общему; явление есть просто частный случай какого-нибудь бытия или процесса. В таком смысле употребляют это слово физики и другие натуралисты; например, Ньютон в своем знаменитом изречении: *Omnia enim philosophiae difficultas in eo versari videtur, ut a phaenomenis motum investigemus vires naturae, deinde ab his viribus demonstramus phaenomena reliqua* [11]. Прямой смысл этих слов такой: из частных случаев движения следует вывести общий закон и под этот закон подвести остальные частные случаи.

II. Глава вторая. Изучение души

I. Особые категории

Мы говорим о таком предмете, который не допускает ссылки на готовые понятия, а требует, чтобы мы сами установили и определили категории, посредством которых следует понимать этот предмет. Психология в этом отношении не то, что, например, физика, геология или другие подобные науки. В физике, например, понятия, под которые следует подводить изучаемые явления, заранее даны, и уяснять их нет никакой надобности. Это – понятия математические, формы и законы пространства и времени, и понятия механические. Изучая свой предмет, физик заранее знает, что он найдет; – именно, он найдет, что данные явления составляют частный случай известных ему общих законов. Так, исследуя, положим, северное сияние, или изменения земного магнетизма, физик не станет предполагать, что он найдет уклонение от закона инерции, или от сохранения энергии, что, вообще, он встретит какое бы то ни было нарушение известных ему законов мертвой природы. В результате должно получиться, напротив, полнейшее их подтверждение, и вся загадка исследуемых явлений должна разрешиться посредством заранее известных общих понятий.

Не то в психологии. Если мы не имеем в запасе целой готовой метафизики или так называемой онтологии, если мы прямо начинаем с изучения психических явлений (как это очень обыкновенно и естественно делается, как сделал и Декарт), если мы, напротив, от этого изучения думаем подняться до некоторой метафизики, то мы, очевидно, должны заранее быть готовы к тому, что нам не достанет наших обыкновенных понятий, что мы вынуждены будем устанавливать новые категории и переходить от одной из них к другой, пока не исчерпаем всей исследуемой области. А так как нет ничего труднее, как мыслить действительно новое понятие, и нет большего соблазна для ума, как подведение новых явлений под старые, давно знакомые понятия, то тут мы беремся за дело трудное и небезопасное.

Ошибка, понятно, возможна и в противоположную сторону, то есть, возможно, что мы иногда создадим новую категорию, в которой не было никакой надобности. Но такие ошибки вовсе не так легко делается, как обыкновенно это предполагают. Если мы вспомним историю человеческой мысли, то убедимся, что новые категории, которые иногда являлись в большом изобилии, и из которых иные целые века занимали умы и были у всех на языке, потому именно и были несостоятельны, что не содержали в себе ничего нового, а были созданы по подобию старых привычных понятий, составляли неправильное приложение этих понятий к предметам, под них не подходящим. Можно ли найти что-нибудь новое, например, в понятиях архея [13], жизненной силы, теплорода и т. п.? Между тем, действительно новые понятия, как скоро они раз возникли в человеческом уме, никогда уже из него не изглаживаются, а только уясняются и точнее ограничиваются.

II. Внутреннее наблюдение

Мир души, как мы сказали, есть мир темный и таинственный. Для того, чтобы наблюдать его, чтобы устремить свой взор внутрь себя (как обыкновенно выражаются), мы, очевидно, должны сделать усилие, дать нашим мыслям непривычный ход, обратный их обыкновенному ходу, и понятно, что мы не можем видеть в этом случае так же ясно, как при обыкновенном порядке нашего познания.

Очень хорошо изображает это усилие Декарт: «Теперь» – говорит он, – «я закрою свои глаза, заткну уши, заставлю умолкнуть все свои чувства, изглажу из своей мысли все образы вещественных предметов, или по крайней мере, так как едва ли это возможно, буду считать их пустыми и ложными, и таким образом, говоря лишь сам с собою и рассматривая сам себя, постараюсь понемногу сделать себе себя более известным и знакомым. Я – мыслящее существо, то есть, такое, которое сомневается, утверждает, отрицает, знает кое-что, многого не знает, которое любит, ненавидит, желает, не желает, сверх того воображает и ощущает, ибо, как я уже заметил прежде, хотя предметы, которые я ощущаю и воображаю, может быть, суть ничто вне меня и сами в себе, я однако же уверен, что те виды (*modi*) мышления, которые я называю ощущениями и образами, поскольку они суть лишь виды мышления, находятся во мне. И вот, в этом немногом я перебрал все, что я действительно знаю, или, по крайней мере все, что до сих пор я нашел себя знающим» (*Meditatio III*) [14]. Вот описание так называемого внутреннего наблюдения и тех результатов, к которым оно приводит. Главное здесь заключается не в старании закрыть себя от внешнего мира, а в том особенном повороте мысли, который Декарт выражает словами: Буду считать все образы вещественных предметов пустыми и ложными, буду смотреть на свои ощущения и образы только как на виды своего мышления. Очевидно, я могу и должен уметь это сделать и не закрывая глаз и не затыкая ушей. Для меня, на этой точке моего рассуждения, нет никакой разницы между ощущениями, происходящими в присутствии внешних предметов, и так называемыми идеями или представлениями, то есть, образами, которые я могу иметь при отсутствии соответствующих им предметов. Несмотря на свое учение о возможности сомневаться в существовании внешнего мира, Декарт все еще приписывал важность его присутствию. Точно так, и Локк, и Юм налагают на различие между ощущениями и идеями, приписывая ощущениям как бы большую реальность, которой не имеют идеи.

Чтобы видеть, что, в сущности, невозможно положить здесь различия, приведем рассуждение Юма.

«Всякий легко согласится» – пишет он, – «что есть значительная разница между восприятиями души, когда мы чувствуем чрезвычайный жар или приятную прохладу, и когда потом возобновляем в памяти это ощущение, или рисуем его впереди своим воображением. Эти способности (то есть память и воображение) могут подражать восприятиям чувств, но никогда не могут достигнуть силы и живости первоначального ощущения. Даже, когда они действуют с наибольшею силою, мы говорим о них не более,

как то, что они представляют свой предмет столь живо, что можно почти сказать – мы его видим или ощущаем, но, за исключением болезни или сумасшествия, они никогда не могут достигнуть той степени живости, чтобы сделать эти восприятия неразличимыми между собою. Все краски поэзии, как бы они ни были блестящи, никогда не могут изобразить естественных предметов так, чтоб описание было принято за действительную картину природы. Самая живая мысль все еще ниже самого тупого ощущения».

«Подобное различие мы найдем и во всех прочих восприятиях души. Человек в припадке гнева волнуется совсем не так, как тот, кто лишь думает об этом волнении» и т. д. (*An inquiry concerning hum. understanding. Sect. II* [15]).

Если мы вспомним сон, то увидим, что не только во время болезни или сумасшествия, но каждый день наше воображение и наша память доводят свои образы до живости действительных ощущений. И в бодрственном состоянии эта живость может иметь всевозможные степени; например, мысль о каком-нибудь отвратительном веществе может возбудить тошноту. В явлениях же чисто субъективных, мысль очень часто действует сильнее действительности. Например, любовь к отсутствующему другу может разгореться сильнее, чем она была в его присутствии; воспоминание об обиде может возбудить гнев гораздо сильнее, чем он был возбужден в самую минуту обиды, и т. д.

Словом, субъективные явления не делаются более или менее субъективными, смотря по прикосновению к действительности. Все эти явления одного порядка. Без всякого внешнего влияния или внутреннего повода, я могу испытать сильнейшее чувство и видеть перед собою целый мир ярких образов; и наоборот – с открытыми глазами и ушами, воспринимая самым бодрственным образом впечатления действительности, я могу видеть во всем этом лишь свои чувства, лишь модусы своей души, лишь свои субъективные явления.

Все дело, следовательно, в этом повороте мысли. Он состоит в том, чтоб отрицать в явлениях всякое значение, кроме субъективного, считать их, как выражается Декарт, пустыми и ложными. Например, свои мысли я должен считать только за свои мысли, а не за истину; в своих чувствах я должен видеть только свои чувства, а никак не счастье и несчастье, не судьбу, которая мне досталась, свои желания я должен принимать не за указания того, что мне следует делать и чего добиваться, а только за свои желания. Многие наивные и простые люди никогда хорошенько не усваивают себе этого поворот мышления; а животные, конечно, совершенно ему чужды, так что здесь можно видеть первую черту, отличающую их бедную психическую жизнь от богатой жизни человека. Жизнь животных есть так называемая непосредственная жизнь; но, в большей или меньшей степени, этою жизнью живет и каждый человек, и она может в этом случае иметь очень высокое содержание, далекое от всякой животности.

Простой человек не занимается своими мыслями как мыслями; он прямо их употребляет для известной цели, для уяснения своих дел и

отношений. Точно так, он не анализирует своих чувств, не заподозривает их глубины и продолжительности, а предается им прямо, по мере их силы. Наконец, его желания суть для него лишь побуждения к деятельности, без которой он о них никогда и не думает, без которой они не имеют для него смысла.

В людях с подвижной психической жизнью, но с слабыми умственными силами, эти черты принимают комический характер, при котором яснее выступает их особенность. Конечно, мало людей, которые наивно расположены исполнять всякое свое желание и, как животные, стремятся делать все, что им хочется; однако же такие люди есть. Но очень много таких, которые свои легко возбуждаемые чувства принимают за прямые показания свойств окружающего их мира. Такие люди иногда видят всюду прекрасные души, любящих и преданных друзей. Но чаще они смотрят на жизнь в мрачном цвете; тогда им кажется, что их преследуют несчастья, что они окружены коварствами и злоумышлениями. Для них встреча, слово, взгляд составляю! событие, и хотя бы жизнь их текла самым простым и ровным образом, она представляется им целою цепью запутанных и тяжелых приключений.

Совершенно аналогическое явление бывает и в умственной жизни. Многие не способны усомниться в своих мыслях, каждое свое соображение они принимают за истину, и потому не выносят противоречия и видят обиду в каждом мнении, несогласном с их собственными выводами.

Люди простые избегают этих неправильностей тем, что живут в подчинении великому авторитету веры и предания, перед которым замолкают их мысли, чувства и желания. Люди же образованные, дающие своей психической жизни большую или меньшую свободу, были б очень часто прежалкими существами, если бы не умели сомневаться в своих мыслях, чувствах и желаниях. Они должны для этого уметь объективировать свои психические явления, рассматривать их лишь как принадлежность своей души, еще не решая вопроса об их истинности и ложности, не придавая им никакого действительного значения. Все мы стараемся быть как можно искуснее в этом объективировании, учимся не верить самим себе, изучаем себя так, как изучаем посторонних людей, для того, чтобы в своих суждениях и действиях не подчиняться слепо особенностям и ошибкам своего ума и сердца.

Но довести до конца это объективирование мы не можем, по крайней мере не можем, не убив в себе всякой способности мыслить и действовать. В самом деле, у нас очевидно должны остаться для этого в запасе такие мысли, в истине которых мы не можем сомневаться, такие чувства и желания, от которых мы не можем отказаться, на которые не можем смотреть как на прихоть, по произволу исполняемую и отменяемую. Как ни глубоко бывают иногда скрыты в душе человека эти мысли и желания, но они есть в каждом и иногда вдруг обнаруживаются с большою силою.

В чисто теоретическом отношении можно сказать то же самое. Философы лишь постепенно и с большим усилием объективировали силы и

действия души. То, что считалось несомненным свойством вещей самих в себе, постепенно было признаваемо лишь за наши субъективные настроения. Так, Юм усомнился в действительности причинной связи, а Кант признал и пространство, и время, и категории бытия [16] и множества за формы нашего ума.

Поэтому правильно будет, если мы не будем заранее делать в психических явлениях никаких подразделений, а сперва научимся на весь этот мир смотреть как на имеющий действительность только в нашей душе.

III. Объективирование

Мы сказали, что это есть объективирование психических явлений. Смысл этого выражения тот, что в каждом познании необходимо различается познающий субъект и познаваемый объект, и что, следовательно, все познаваемое должно быть в какой-нибудь мере обособлено от субъекта, так или иначе должно от него не зависеть.

Чистый объект, как мы видели, есть вещество, нечто совершенно независимое от субъекта, вполне ему чуждое. Теперь, когда мы стараемся сделать своим объектом психические явления, мы и им должны приписать некоторую отдельность от субъекта, некоторую независимость. Так мы и делаем, и делаем не только при теоретическом исследовании, но и в нашей обыкновенной жизни.

Каждый знает, что его психические явления не вполне зависят от него. Не только мы не можем не видеть и не слышать того, что делается перед нами, но наши мысли и чувства приходят к нам помимо нашей воли и даже против нашего усиленного желания. Эта независимость психических явлений часто так резко обнаруживается, что люди готовы приписывать свои собственные мысли и чувства внушениям других существ.

И опять, ни в чем так ясно и постоянно не обнаруживается эта независимость, как во сне. Во сне мы живем полною жизнью, всеми сторонами нашей души, и однако готовы отрицать всякую связь между этою сонною жизнью и нашим действительным существованием. Что бы мы ни думали, ни чувствовали и ни делали во сне, мы все это отрицаем, как не принадлежащее нам. Между тем, мы можем во сне чувствовать такую радость и такое горе, к каким почти неспособны в действительности, можем питать высокие помыслы, можем совершать великие подвиги или злодеяния. Но, проснувшись, человек не вменяет себе ничего этого ни в вину, ни в заслугу; все это как будто не он сам чувствовал и делал, а кто-то другой; или, лучше сказать, все это он принужден был чувствовать и мыслить и делать; он не имел никакой силы уклониться от этих действий его собственной души.

Привыкнув к объективированию наших психических явлений, мы можем и в бодрственном состоянии почти так же смотреть на них, и во многих случаях невольно бываем приведены к такому взгляду. Испытав несколько жизнь, мы легко начинаем догадываться, что не мы сами делаем нашу душевную историю, а она делается в значительной мере помимо нас. Мы приносим с собою, являясь на свет, определенные задатки душевных сил,

и ни качество, ни размеры этих сил от нас не зависят. Правда, в молодости мы расположены мечтать, что нам все доступно, и что нет границ, за которые мы не могли бы перешагнуть. Но такие мечты мы прощаем только молодости, зрелого же человека мы назовем легкомысленным, если он хоть отчасти не знает свойств и пределов своих способностей. Потом, ростом души, развитием и изменением коренных сил ума и сердца, мы также мало управляем, как развитием нашего тела и теми переменами, которым оно подвержено от младенчества до дряхлости. Но тело имеет даже, по-видимому, гораздо больше постоянства, чем душа. В душе мы не можем, по-видимому, ручаться ни за одну мысль, ни за одно желание, ни за одно чувство, как за что-нибудь неизменное; все это может исчезнуть, все может замениться другим содержанием. Ежедневно, ежеминутно обновляются наши мысли, изменяется наше настроение. Сама природа психических явлений такова, что мы лишены возможности закрепить их, удержать в неизменном виде. Самое пламенное чувство холодеет, самая живая мысль иссыхает, и если иногда живут в нас очень долго, то во всяком случае подвергаются с течением времени превращениям, которых остановить и даже задержать не могут никакие наши усилия.

И таким образом, человек, в большей или меньшей мере, всегда есть зритель собственной жизни, а не только ее творец. Если же мы усилим в себе привычку объективировать свои душевные состояния, то все больше и больше можем приходить в расположение подобное сну, и не столько жить, сколько созерцать то, как нам живется.

Иногда, впрочем, среди самой бодрой жизни на нас нападает настроение, подобное тому, в котором мы чувствуем себя во сне. Иногда мы спрашиваем себя: «не сплю ли я? что-то слишком хорошо», или: «что-то слишком странно!» Это значит, что в душе нашей поднялись такие чувства, которых мы не ожидали ни от себя, ни от внешних обстоятельств, и мы вдруг теряем обыкновенное чувство обладания и собою и действительностью.

IV. Эмпирическая психология

Итак, психические явления могут быть объективированы, могут стать некоторым объектом. Следовательно, их можно исследовать и познавать; следовательно, они могут составить предмет некоторой науки. Этот мир должен, как нечто объективное, удовлетворять всем требованиям, какие мы делаем относительно объекта. Именно – явления этого мира могут быть классифицированы, подведены под определенные роды и виды; далее – их можно анализировать, различать в них простые и сложные и определять составление одних из других; наконец – их отношения между собою и со всякими другими явлениями должны быть подчинены строгим законам, точному детерминизму, и можно разыскать эти законы.

Таким образом, перед нами открывается обширная область исследований; тут найдут себе приложение всевозможные научные приемы; нужно будет делать наблюдения и опыты, нужно составлять гипотезы и теории, и потом поверять их выводы.

Такая наука создана и разработана в больших размерах; ее называют эмпирической психологией, не потому, чтобы она исключала всякий рациональный элемент (что невозможно), но потому, что ее основали эмпирики, мыслители, думавшие свести все человеческое познание на один опыт и старавшиеся во всем начинать с опыта. Это были английские философы – Гоббс, Локк, Гертли (Hartley), и потом целый ряд знаменитых Шотландцев, продолжающийся до нашего времени: Беркли (Berkeley), Юм, Томас Рид, Догальд Стюарт, Томас Броун, два Милля (Джемс и Джон Стюарт, отец и сын), и наконец, Александр Бэн [17].

Эта психология, как видно уже из одного этого перечня, росла очень привольно и роскошно, и притом была туземным, не только вообще английским, а даже преимущественно шотландским произрастением. И в самом деле, она требовала особенных условий, своеобразного настроения ума. Чтобы спокойно и долго исследовав психические явления с этой точки зрения, нужно было видеть в них факты сами по себе интересные, и нужно было исповедовать, что изучение должно ограничиваться эмпирическим исследованием предмета. Всякая односторонняя и узкая точка зрения дает богатые результаты, как скоро мы на ней прочно установимся и долго работаем.

В Германии наука, подобная английской эмпирической психологии, развилась позднее; основателем ее нужно считать Гербарта [18], в десятых и двадцатых годах нынешнего столетия. Он задачей наблюдений и опытов поставил изучение так называемого психического механизма, то есть, той зависимости, в которой находятся одни психические явления от других, как бы некоторого рода механических законов, которым они подчинены в своих движениях, слияниях и т. д. Подобную же механику, хотя в других формах, пытался установить Бенеке [19]. Разница между гербартианцами и бенеканцами заключается в некоторых положениях и предположениях, идущих дальше опыта; от таких положений вообще никогда не отказываются Немцы, по какому-то природенному требованию полноты и системы.

Школу Гербарта можно назвать теперь процветающей, к ней должны быть причислены современные нам ученые Лотце, Лацарус и Штейнталь [20]. Исследование психического механизма несомненно дало очень интересные и важные результаты.

Наконец, сюда же, к эмпирической психологии, следует отнести все исследования физиологов, касающиеся душевной жизни. Физиология собственно занимается исследованием вещественных явлений, явлений человеческого тела (если брать физиологию в ее теснейшем смысле). Но, так как с известною частью телесных явлений неизменно связано обнаружение психических явлений, то на физиологии, как на науке, исследующей тело, лежит обязанность определить с совершенною точностью те вещественные процессы, которые составляют условие или постоянно соответствуют данным психическим явлениям. Сами психические явления не составляют и не могут составлять предмет физиологии; они ей даются готовые из психологии, совершенно так, как готовыми ей даются законы и явления

механики, физики, химии. Но возможно, конечно, что физиолог, исследуя человеческое тело, сделает новые наблюдения и исследования по части физики или химии; и несравненно более возможно, вследствие несовершенства эмпирической психологии, что он достигнет некоторых новых результатов в психологии. Обыкновенно физиологи вдаются в психологию без малейшего зазрения, как в область, еще не имеющую полновластных хозяев и строго установленного порядка, – что отчасти справедливо, но далеко не в той степени, как многие из физиологов думают.

Чтобы объяснить положение дела, войдем в некоторые подробности.

У физиологов в настоящее время вполне установилось следующее, совершенно правильное деление явлений, которые сюда относятся.

1) Впечатления (*impressio, Eindruck*), то есть, чисто физические, вещественные действия, производимые другими телами, другими материальными предметами, на наше тело. Наше тело, как материальный предмет, по физическому закону, отвечает на каждое впечатление известным воздействием, тоже чисто физическим явлением; го воздействие, природы которою мы хорошенько не знаем, например то, которое происходит в нервах при действии на них особых явлений (света, звука), называется раздражением (*Irritatio, Reizung*). В обыкновенном языке, под словом впечатление разумеется не только впечатление на тело, но также, и преимущественно, впечатление на душу; но в физиологии и психологии этому слову придается то более тесное значение, которое мы объяснили.

2) Ощущение (*sensatio, Empfindung*) есть то, уже чисто психическое, явление, которое непосредственно возбуждается впечатлением и зависит от него по строго определенным законам. Не всякое впечатление возбуждает ощущение, и не всякое ощущение происходит от впечатления. Но те ощущения, которые происходят от телесных впечатлений (или еще правильнее – от возбуждаемых ими раздражений), причисляются к элементарным психическим явлениям, то есть, к простейшим, неразложимым.

3) Восприятия (*perceptio, Wahrnehmung*), а равно и все другие психические явления, кроме ощущений. Под именем восприятий разумеются те психические явления, которые сопровождаются представлением действительного существования процессов и предметов внешнего мира. Когда в нас совершаются эти явления, то мы, как говорится, воспринимаем внешний мир, как бы принимаем в себя его предметы и явления. Если окажется, что дело идет во сне, то мы называем это мнимым восприятием, если же мы убеждены, что бодрствуем, то вместе убеждены, что действительно совершаем процесс познания внешнего мира.

Это различие между ощущениями и восприятиями сделалось ходячим в физиологии; это твердо приобретенный пункт науки. Между тем, оно до сих пор не может сделаться популярным; по обыкновенному пониманию, восприятие предметов есть то же, что ощущение их. Мы воспринимаем внешние предметы – это значит: мы их ощущаем, видим, слышим, осязаем. Но, так как оказалось, что ощущение и восприятие – две

вещи различные, именно, что в восприятии содержится больше, чем в ощущении, то понятно, что физиологи, на обязанности которых лежит определить физические условия ощущений, волей-неволей должны были вдаваться в психологию, чтобы в каждом случае точно различать чистые ощущения от того усложнения, которое вносится в них, когда они обращаются в восприятие.

Трудность понимания этого различия вся и зависит от того, что вопрос здесь чисто психологический, что дело идет о двух родах субъективных явлений – ощущения и восприятии. Как только мы твердо станем на точку зрения эмпирической психологии, сумеем объективировать эти явления, дело нам станет чрезвычайно ясно. Заметим, что относительно зрения различие между ощущениями и восприятиями излагается и доказывается в каждом элементарном курсе физики; но, так как учащиеся и учащие не предполагают, что имеют перед собою не физическое объяснение, а психологическую теорему, то она не возбуждает в них надлежащего внимания и не оставляет надлежащего впечатления.

В учебниках физики совершенно ясно доказывается, что

- 1) ощущения, возбуждаемые светом в глазу, не дают и не могут дать понятия о расстоянии [до] предмета.
- 2) не дают и не могут дать понятия о его величине.
- 3) о его форме, и т. д.

Следовательно, если мы видим пред собою предмет на известном расстоянии, известной величины и формы, то это восприятие происходит не от того только, что от предмета идут лучи света, что эти лучи производят известные раздражения в сетчатой оболочке глаза, а эти раздражения вызывают известные ощущения, но лишь потому, что, сверх всего этого, совершается в нас психическая деятельность, которая одна может сообщить видимому предмету ту форму и величину и то расстояние от нас, какие мы в нем находим.

Подобные теоремы можно доказать и относительно всех других чувств. Мир, который мы так легко воспринимаем зрением, слухом, осязанием, вовсе не дается нам ощущениями этих чувств; ощущения их очень скудны, неясны и отрывочны; но наша душа с изумительною быстротой и легкостью каждое мгновение строит из них те ясные, отчетливые и полные образы, которые мы называем нашими восприятиями.

Итак, мы находимся здесь в области психологии; перед нами психологический процесс, в котором из некоторых простых субъективных явлений (ощущений) возникают более сложные и содержательные (восприятия). Если же так, то изучение этого процесса подлежит психологам, а не физиологам. В истории мы действительно и находим, что основатели эмпирической психологии, Локк и Беркли, первые указали на разницу между двумя родами явлений, и Беркли с полнейшею ясностью и точностью доказал ее относительно зрения [21]. Учение Беркли, даже со всеми его метафизическими выводами, принимал Галлер 2), и существенные черты

этого учения были приняты всеми физиологами и вошли во все учебники физики.

Подобных, вполне твердых и ясных исследований можно много указать в области эмпирической психологии. Большою знаменитостию пользуется, например, учение об ассоциации представлений, так что иногда всю эту науку называют ассоциационною психологией. Если же эти исследования не всегда привлекают к себе то изучение и уважение, которого заслуживали бы, то, кажется, потому, что читатели часто приписывают им не то значение, какое они имеют на самом деле; чаще же всего и сами исследователи не ограничиваются строго тою точкою зрения, с которой вполне законны их изыскания. Цель их должна быть одна – изучение связи и законов объективированных психических явлений. Как на книгу, свободную, сколько мне кажется, от уклонений в стороны, укажу на сочинение Штейнталя: *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*. Berlin, 1871 [23].

V. Сознание

В эмпирической психологии мы имеем перед собою целый мир явлений, строго подчиненный известным законам, но допускающий бесконечные сочетания и могущий представить нам беспредельное поприще для изучения. Но, если мы желаем исследовать основные понятия нашего предмета, мы должны помнить, что этот мир дан нам под условием, и следовательно, должны вносить это условие в наше понятие о нем. Психические явления только тогда могут быть получаемы, как нечто объективное, когда они нами объективированы, то есть, отличены нами от нас самих, приняты за нечто независимое и как бы даже противоположное нашему я. Условие состоит, следовательно, в том, что предполагается постоянное различие между объектом и субъектом, что каждое психическое явление, принятое за объект, требует для себя нашего я как субъекта.

Всякая мысль, всякое чувство или желание возможны только под условием некоторого я, которое мыслит эту мысль, чувствует это чувство, желает этим желанием. Самая существенная черта психических явлений заключается в этом удивительном раздвоении каждого из них на субъект и объект. Это раздвоение мы называем сознанием, и признаём обыкновенно, что всякое психическое явление сопровождается сознанием. Так говорит и Декарт в параграфе 9-м. «Под именем мышления я разумею все, что совершается в нас, когда мы сознаём себя и насколько в нас есть сознание этого совершающегося».

Итак, с психическим миром нераздельно связан его субъект, его я. Понятие об этом субъекте легко получается, как вывод из предыдущих положений. Если мы отличаем себя от наших собственных мыслей, чувств и желаний, то значит, в нашем я мы не должны предполагать ничего, что открываем в своей душе внутренним наблюдением; в нем нег ни разнообразия, ни перемен, ни частей, ни последовательности, ни связей и законов, словом – ничего такого, что мы могли бы объективировать. Это

есть уже чистый субъект, который поэтому определяется лишь отрицательными чертами, своею недоступностью для познания (так как всякое познание есть объективирование).

Поэтому мы говорим: наше я есть нечто, ничего в себе не содержащее, никакой множественности не представляющее, никаких перемен не имеющее, то есть, всегда единое и всегда неизменное, – монада, неподвижная центральная точка психического мира. Не нужно обманываться формами языка, который все обращает в положительное и имеет лишь скудные формы отрицания. В нашем я перед нами является нечто, поистине недоступное нашей мысли и речи. Чтобы понять это, нужно лишь твердо держаться того положения, что это – субъект, который никак и никогда не может стать объектом. Следовательно, если мы вздумаем мыслить и говорить о нем нашими обыкновенными приемами, мы заранее должны знать, что только делаем ошибку, только путаем понятия

Указание и разъяснение подобной путаницы можно, между прочим, употребить, как хорошее средство, чтоб отрицательно установить понятие, к которому нельзя подойти с положительной стороны.

По неудержимой склонности к объективированию, мы подводим наше я под обыкновенные категории страдания и действия; но тогда получаются у нас удвоения, которые, если их понять буквально, окажутся совершенно лишними и в сущности бессмысленными. Например, часто говорят, я мыслю свою мысль, я чувствую свое чувство, я сознаю свое я. Тут мы приписываем я деятельность, которая направлена на его собственную деятельность, и притом совершенно такая же, как и та, на которую она направлена. Если б это было возможно, то подобный процесс мог бы повторяться еще и еще, и нельзя было бы найти никакого предела этому усложнению. В действительности, конечно, этого не бывает, и обман происходит лишь от того, что мы из своего я делаем мнимый объект и начинаем обращаться с ним, как с одним из объектов, пока не убедимся, что из этого ничего не выходит и не может выйти.

Эта ошибка вообще не ведет ни к чему, кроме странного чувства неразрешимой путаницы, и потому может считаться безвредною. Точно так безвредны и все те выражения об я, в которых оно является действующим, одаренным определенными силами и способностями; нужно только при этом не придавать речи ее буквального смысла, как мы не придаем и во множестве других случаев. Наш язык вообще переполнен несобственными словами и оборотами, и обходиться без них невозможно, да и незачем, как скоро мы знаем, что слова лишь означают мысль, а не составляют ее соразмерного выражения. Все явления нашего психического мира можно относить к нашему я, как его принадлежности или проявления; но нужно помнить при этом, что само оно нисколько не входит в них и, давая им известного рода бытие, само этому бытию ни мало не причастно.

VI. Я эмпирической психологии

Всего любопытнее и важнее та ошибка, в которую в этом случае впадает эмпирическая психология. Она подводит я под то понятие, под которым рассматривает все другие исследуемые ею явления. Следовательно, для нее я будет одно из наших объективированных психических явлений, будет некоторым представлением, одною из идей, по терминологии Локка. Совершенно так, как и относительно других идей, она исследует условия и обстоятельств происхождения этой идеи. Постоянное тожество нашего я с самим собою она объясняет точно так, как тожество, признаваемое нами в каких-нибудь других представлениях. Но понятно, что за его неизменность и единство она ручаться не может, и потому готова признать в нем перемены, и готова допустить его множественность, то есть, предположить, что в человеческой душе могут существовать разом несколько таких представлений, несколько я. Как ни странно слышать такое предположение, но, без сомнения, оно совершенно последовательно вытекает из точки зрения эмпирической психологии. Как представление, положим, известной книги всегда множественно само с собою, и это не мешает нам однако же иметь представления других книг, тоже с собою тожественные, так и представление одного нашего я не мешает существовать в нас представлениям других наших же я.

В последнее время психологи-эмпирики не только вывели и высказали это заключение, но стали даже утверждать, что оно доказывается опытом, именно наблюдениями над некоторыми душевнобольными. Так, Тэн (H. Taine) ссылается на наблюдения, сделанные д-ром Кришабером, который описал 38 случаев особенной болезни (*nevropathie cerebro-cardiaque*) 3), представляющей странные отклонения от обыкновенной формы сознания своего я. Тэн совещался с самим доктором, изучал журналы больных, расспрашивал даже одного из выздоровевших больных и пришел к следующему заключению:

«Почти все больные употребляют одинаковые выражения; например, один говорил: Я чувствовал себя так вполне переменившимся, что мне казалось, я стал кем-то другим; эта мысль постоянно преследовала меня, хотя я ни на минуту не забывал, что она обманчива. Другие говорили: Иногда мне казалось, что я не я сам, или же я чувствовал, что постоянно грежу. Или: Я сомневался в своем собственном существовании, и были минуты, когда я переставай в него верить. И т. д.

Д-р Кришабер и выздоровевший больной № 38 идут даже дальше; они полагают, что больные не ошибаются, когда думают, что стали кем-то другим. Не только – говорил этот выздоровевший, – мне казалось, что я был кем-то другим, но я и действительно был другим: другое я заступило место моего первого я. И в самом деле, составные ощущения его я стали другие, а следовательно, и его вкусы, желания, способности, все стало другое. Таким образом я, нравственная личность, есть некоторое произведение, которого первоначальные факторы суть ощущения, и это произведение, рассматриваемое в различные моменты, бывает не одно и то же, и кажется

одним и тем же только потому, что составные ощущения остаются все те же. Если же вдруг эти ощущения станут другими, то и оно станет другим и явится самому себе кем-то другим. Тут опыт подтверждается теорией. В самом деле, по словам доктора Кришабера, – то особенное болезненное состояние, вследствие которого больной теряет до некоторой степени чувство своей собственной личности, проходит только тогда, когда исчезают те извращения ощущений, с которыми связано это состояние. По моему мнению, это вполне решает дело, и я нахожу, что небольшой рассказ, который прочли читатели, более поучителен, чем целый том метафизики об субстанции нашего я» 4).

Тэн очевидно хочет признать, вместе с больным № 38, что второе я по существу своему было совершенно такое же, той же природы и того же достоинства, как и первое я. Второе я было произведением новых ощущений, точно также, как первое я – произведением старых. Но, так как это первое я не исчезало совершенно, то оказывается, что в этом неделимом было разом два я, старое и новое, для чего, по теории эмпирической психологии, нет никакой помехи, ибо в душе могут существовать не только два, но многие различные произведения различных рядов ощущений. Один больной рассказывал мне, например, что в припадке болезни он чувствовал себя разделенным на восемь неделимых.

Но легко видеть, что все эти фантазии нескольких я в одном человеке рушатся, как скоро не доказано, что эти я совершенно однородны между собою. Хотя больной д-ра Кришабера и говорил ему, что новое я заступило место старого, но ясно, что оно не вполне заступало это место, так как старое я замечало его нашествие и, будучи принуждено уступить ему место, откуда-то из угла наблюдало за ним. Другой больной очень хорошо описывает эту борьбу, показывающую всю разницу между двумя я:

«Мне казалось, что я действовал по постороннему для меня побуждению, автоматически. Иногда я спрашивал сам себя, что я буду делать, и присутствовал, как безучастный зритель, при своих движениях, своих словах, при всех своих действиях. Во мне было новое существо, и рядом с ним другая часть меня самого, старое существо, не принимавшее никакого участия в новом. Помню очень ясно, что я иногда говорил себе, что страдания этого нового существа для меня безразличны... Никогда, однако же, я не был действительно обманут этими иллюзиями; но ум мой часто уставал непрерывно исправлять новые ощущения, и я пускался жить несчастною жизнью этого нового существа. Я горячо желал вновь увидеть свой старый мир, снова стать своим старым я; это-то желание помешало мне стать самоубийцею. Я был кем-то другим, и я ненавидел и презирал этого другого, он был мне бесконечно противен; несомненно было, что кто-то другой принял мою форму и взял на себя мои дела...» 5)

Невозможно яснее и живописнее изобразить различие между двумя я, живущими в одном человеке. Одно из них, старое, есть очевидно настоящее я, тот субъект, который никак и никогда не может быть объективирован; другое же, новое я, есть нечто совершенно объективное и никакого субъекта

в себе не заключающее. В здоровом человеке между двумя я, субъективным и объективным, существует правильная связь, правильное отношение; в больном эта связь нарушена, – мир психических явлений вышел из законной власти своего центра. Но сущность этого центра и этих явлений не изменилась: и в сумасшедшем они вполне верны своей природе. Вчитываясь в предыдущее описание, мы легко можем заметить, что в слабых чертах самые отношения описанных двух я повторяются в душевной жизни каждого из несомненно здоровых душою людей. Очень часто и здоровые люди действуют автоматически, очень часто бывают недовольны собою, досадуют на собственные слова и действия, от которых не сумели или не успели удержаться; Мы все бываем принуждены наблюдать за собою, все минутами бываем противны самим себе; иногда даже не узнаём себя, когда психическая жизнь слишком возбуждена или подавлена. С каждым бывают также случаи, когда справиться с собою есть большой труд и заслуга. Так что, в большей или меньшей степени, все мы чувствуем ту враждебность между двумя я, которая достигла такой чрезмерной силы у нашего больного.

VII. Субъект

Та черта нашей душевной жизни, которую мы называем сознанием, не есть одно из ее явлений, стоящее наряду с другими, а есть некоторая общая ее черта, требующая для себя совершенно особенного понятия, именно, раздвоения каждого явления на нечто объективируемое и на субъект, не подлежащий объективированию. Психологи-эмпирики обыкновенно отрицают сознание в этом смысле, отрицают, очевидно, потому, что оно не поддается под их обыкновенные понятия о психическом механизме, ассоциациях и т. д., и требует какого-то выхода за пределы составленной ими картины душевной жизни. Но факт сознания говорит о себе так громко, что не все успевают оглушить себя в отношении к нему своими теориями. Как доказательство чрезвычайной ясности этого факта мы приведем здесь место из Джона Стюарта Милля, тем более замечательное, что этот мыслитель с раннего детства был воспитан в понятиях ассоциационной психологии, постоянно держался этих понятий и проводил их в своих сочинениях с удивительной последовательностью. Но так как он притом отличался и безупречною, истинно философскою добросовестностью, то и написал следующее:

«Кроме наличных чувствований и возможностей чувствований, есть еще другой разряд явлений, которые нужно включить в перечисление элементов, составляющих наше понятие о душе. Нить сознания, составляющая феноменальную жизнь души, состоит не только из наличных чувствований, но также отчасти из воспоминаний и ожиданий. А что же это такое? Сами по себе это суть некоторые наличные чувствования, некоторые состояния сознания, и в этом отношении не отличаются от ощущений. Кроме того, они подобны некоторым данным ощущениям или чувствованиям, испытанным нами в прежнее время. Но они имеют еще ту особенность, что каждое из них включает в себе верование во что-то сверх их собственного

существования в настоящее время. Всякое ощущение включает в себе лишь верование в такое собственное существование; между тем воспоминание ощущения, даже если оно не относится к определенному времени, включает в себе мысль и верование, что то ощущение, которого это воспоминание есть копия или представление, действительно существовало в прошлое время: точно так же ожидание включает в себе верование, более или менее положительное, что то ощущение, или другое какое чувствование, к которому оно относится, будет существовать в будущее время. Явления, заключающиеся в этих двух состояниях сознания, не могут быть и выражены иначе, как так: верование, в них содержащееся, состоит в том, что я самый прежде имел, или что я самый, а не кто другой, буду потом иметь ощущения, о которых вспоминаю или которых ожидаю. Факт, составляющий предмет верования, заключается в том, что известные ощущения некогда действительно составляли или будут впоследствии составлять часть того самого ряда состояний или той самой нити сознания, часть которой в настоящее время составляют воспоминание или ожидание этих ощущений. Если, следовательно, мы говорим, что душа есть ряд чувствований, то должны пополнить это положение и сказать, что душа есть ряд чувствований, знающий о своем прошедшем и будущем. Таким образом, мы приведены к альтернативе: или принять, что душа, или Я, есть нечто отличное от всякого ряда чувствований и их возможностей, или же допустить парадокс, что нечто, составляющее по предположению лишь ряд чувствований, может знать о себе, как о ряде.

Истина в том, что мы здесь лицом к лицу с чем-то окончательно неизъяснимым»...б)

Это признание строгого психолога-эмпирика драгоценно; в сущности, оно есть признание того я, которое никогда не может быть объектом, а само составляет условие всякой объективности. Именно, первоначальный прием всякого объективирования есть различение и расположение объектов во времени, следовательно, в некоторый ряд или некоторую нить. Поэтому, условие всякого временного ряда заключается в некотором безвременном я. Для того, чтобы время было вне нас, мы сами должны поставить себя вне времени. Но в сущности, тот же самый процесс повторяется в каждом, самом простом, ощущении. Мы не сливаемся с этим ощущением, не поглощаемся им, если не теряем сознания и следовательно, мы ставим себя вне его, и не только ощущаем, но и знаем, что ощущаем.

VIII. Идеализм

Как бы то ни было, даже и признав сознание в его надлежащем смысле, мы должны помнить, что мы все еще находимся во внутреннем субъективном мире, в той области, которая не отличается от сновидений. Сознание, чувство своего я, и во сне бывает в нас чрезвычайно живо, и какие бы силы мы ему ни приписали, мы должны будем согласиться, что и во сне они действуют точно так, как в бодрственном состоянии. Сознанию мы обыкновенно приписываем память, внимание, сравнение, отождествление и т.

д., словом все те деятельности, которые стоят выше объективируемых душевных явлений, сами уже объективированы быть не могут и совершаются только под условием, что уже есть некоторые объективированные явления, совершаются над этими явлениями. Но все это происходит во сне с такою же полнотою, как и в бодрственном состоянии, так что в самом свойстве этих явлений мы не найдем ничего, чем мы могли бы отличить сон от бдения.

Впрочем, и не прибегая к сравнению со сном, мы, как скоро вполне усвоили себе требуемую точку зрения, должны видеть, что мы находимся во внутреннем мире, и что нам следует сделать еще шаг, и уже последний, – выйти в настоящий объективный мир.

Но как же это сделать? Для людей, никогда не задававшихся психологическими вопросами, этот вопрос не существует. Они твердо уверены, что движутся среди настоящей действительности, и она для них очевиднее и несомненнее всего. Но, как скоро мы привыкли к внутреннему наблюдению, когда научились анализировать свои мысли и чувства, тогда мы знаем, что непосредственно известны нам только те душевные явления, которые в нас совершаются, а все остальное нам доступно только через посредство этих явлений. В этом состоит основное положение так называемого идеализма, учения, имеющего множество форм. Все, что содержится в нашем познании, есть прежде всего нечто идеальное, то есть, наша мысль, наше представление; вопрос о том, соответствует ли этому идеальному что-нибудь реальное, и что именно соответствует, есть вопрос, есть задача, требующая разыскания, а вовсе не первоначальная данная, как думают нефилософствующие люди.

Эта точка зрения, по-видимому, совершенно неизбежна и вполне справедлива. Но этого мало. По-видимому, идеализм не допускает никакого выхода из себя, то есть, или не дозволяет нам признать что-нибудь реальное за пределами нашего идеального, или, не отрицая реального, не дает нам к нему никакого доступа. И в самом деле, раз попав в наш внутренний мир, разве можем мы из него выйти? что бы мы ни представляли и как бы мы ни мыслили, не будет ли все это лишь наши мысли, наши представления? Наше понятие о реальном, как бы мы его ни изоцряли, все-таки будет только понятие, наше убеждение в существовании внешнего мира, откуда бы мы ни выводили это убеждение, и какую бы твердость ему ни приписывали, есть однако же не более, как убеждение, то есть, некоторое душевное состояние. Мы очевидно попали в безвыходный круг и обречены навсегда в нем оставаться.

Так часто и понимается это дело. Между тем, затруднение здесь очевидно похоже на то, которое испытывают психологи-эмпирики при уяснении понятия о нашем я Я, как мы видели, не только не входит в область эмпирической психологии, но составляет то неизбежное условие, под которым нам дается эта область. Так точно, действительность не только не входит в число явлений внутреннего мира, но составляет то условие, которое необходимо, чтоб образовалось понятие о внутреннем мире. Понятие психических явлений мы образовали посредством отрицания той

действительности, которой они соответствуют, и только таким образом и можно образовать это понятие. Чтобы рассматривать наши мысли и представления только как мысли и представления, нужно их считать, как выражается Декарт, пустыми и ложными (*inanes et falsas, comme vaines et comme fausses* [27]), то есть, мы должны отрицать в них их отношение к действительности. Иначе они не явятся нам в качестве психических явлений.

В самом деле, я, конечно, могу сказать, что вся моя жизнь есть сон, что мир есть лишь мое представление, что само пространство и время суть лишь формы моего ума; но, чтобы эти изречения имели полный смысл, нужно, чтобы слова сон, представление, ум имели некоторое определенное значение; а как же я получу это значение, если не стану отличать эти понятия от действительности? Следовательно, прежде всего я должен признать действительность.

«Наша жизнь есть сон»; но если, кроме сна, ничего не существует, то эти слова ничего не значат.

IX. Реальная жизнь души

Только легкая возможность и долгая привычка жить во внутреннем мире может породить те крайние формы идеализма, какие мы находим в истории философии. Впрочем, если обратимся и к обыкновенной жизни, то найдем мною фактов, показывающих, как естественно для человека идеалистическое настроение. Люди очень различаются по своему пониманию действительности и любви к ней. У многих (особенно в северных племенах) жизнь внутреннего мира мешает ясному взгляду на действительность и заступает отчасти место настоящей жизни. По временам все мы живем мечтами и должны бороться с ними, чтоб они не заслоняли от нас действительного хода вещей. Но во всяком случае, мы на практике, и от себя, и от других, требуем некоторого реализма, и ни за кем не признаем права быть окончательным идеалистом. Если бы жизнь была сон, то разве не были бы правы пьяницы и курители опиума, проводящие жизнь в приятном возбуждении, в котором многие из них находят свои мысли особенно светлыми, свои чувства благородными и сильными? Но мы, хотя не делаем из пьянства большой вины, однако не прощаем его вполне и видим в нем извращение нормальной жизни.

Кроме пьянства вещественного, есть еще духовное, которое гораздо соблазнительнее и обыкновенно пользуется даже почетом, но в сущности также ненормально и вредно. Не вино и опиум только заставляют нас забывать действительность; можно напиваться своими мыслями, чувствами, желаниями. В людях, у которых сильно развит внутренний мир, дело это очень обыкновенное. Тогда жизнь проходит в беспрестанном питании и согревании в себе известного душевного настроения, которому нередко все приносится в жертву. Любимая мысль ослепляет человека, так что он иногда не в силах видеть самую яркую очевидность; мечтательное чувство заглушает самые простые и глубокие инстинкты; фантастические желания заставляют губить и других и себя

Из этих примеров видно, что существует большое различие между жизнью во внутреннем мире и в действительности; это различие мы наблюдаем ежедневно в себе и в других, и постоянно упражняемся в том, чтобы уметь его проводить ясно и строго. Весь наш внутренний мир, который нам непосредственно и вполне достоверно известен, мы признаём как будто недействительным в сравнении с чем-то другим, вполне реальным. Для того, чтобы явления внутреннего мира получили для нас вполне реальное значение, мы требуем от них согласия или соответствия с чем-то другим, требуем такого качества, которого сами по себе они могут и не иметь. А именно, наши мысли должны заключать в себе действительное познание; наши чувства должны относиться к нашему действительному благу, должны входить в состав нашего действительного счастья; наши желания должны быть возможны для осуществления, предназначены к осуществлению, и переходить в реальные действия. При этих условиях наш внутренний мир получает значение полной действительности и теряет свою призрачность; жизнь из сна превращается в настоящую жизнь.

Сообразно с этим, мы приписываем явлениям внутреннего мира различное достоинство. Мы желаем, чтобы наши мысли были истинны, чувства прочны и чисты, и чтобы воля наша была свободна. Вот источник тех трансцендентных понятий, которые составляли и составляют такие трудные задачи для философии и в то же время непрерывно присутствуют и действуют в нашей ежедневной жизни.

Х. Познание

Если мы не признаем за нашими мыслями способности быть истинными, или, другими словами, если не признаем за собою возможности познания, то мы не можем приняться ни за какое рассуждение, и наше мышление будет игрой, о которой мы не вправе будем даже сказать, действительно ли это пустая игра, или что-нибудь другое. Итак, мы всегда рассуждаем под тем условием, что познание возможно и нам доступно. Понятие истины, следовательно, не выводится ни из каких познаний и соображений, а напротив того предполагается ими.

Такова психологическая постановка вопроса о познании, и можно показать, что всякая другая приведет к противоречиям. Все так называемые теории познания в конце концов приходят к отрицанию того понятия, которое они хотят построить и объяснить. Именно, все они стремятся объективировать процесс познания, объективировать его совершенно так, как само познание объективирует другие процессы и явления. Но объективировать объективацию невозможно по самой сущности дела, так точно, как глаз не может видеть самого себя, как нельзя видеть света, если свет есть именно то единственное средство, с помощью которого мы видим. Глаз и свет суть условия, под которыми возможно зрение; следовательно, их самих видеть нельзя, так как для них, по предположению, этих условий нет. Многие попытки создать теории познания можно вполне уподобить тому, как если бы живописец задумал написать картину, которая сама бы себя видела.

Картина предполагает зрителя. Без зрителя, то есть, без некоторого субъекта, картина теряет весь свой смысл. Рассматриваемая чисто объективно, она представляет только вещественный предмет известной величины и формы, только полотно, накинутое на раму и покрытое в разных местах различным слоем известных красок. Смысл картины открывается лишь тогда, когда кто-нибудь постигает соотношение этих красок и очертаний и видит не полотно и краски, а то, что ими изображается. Следовательно, живописец все время, пока пишет, воображает перед картиною зрителя, всего естественнее, например, самого себя. Эта мысль о зрителе так жива и неотступна, что встречаются картины, где живописцы к сюжету картины прибавляли еще фигуру зрителя, рассматривающего этот сюжет. Так Брюллов нарисовал сам себя зрителем в Последнем дне Помпеи, а Рафаэль себя в Scuola di Athene [28], в Ватикане.

Но не было ли бы величайшею нелепостью, если бы какой-нибудь художник вообразил, что этот нарисованный зритель может видеть картину и таким образом заменить живого зрителя? Между тем, нечто подобное пытаются вообразить те, кто думает построить познание посредством того, что доступно познанию.

Материалисты, сводящие всякое явление на движение вещественных частиц и думающие, что со временем они построят из этого движения и познание, совершенно похожи на живописца, который надеялся бы со временем так хорошо писать, что его фигуры будут видеть одна другую. Очевидно, мы можем представлять и вычислять всевозможное расположение и движение частиц, но сами частицы никогда друг об друге ничего знать не будут; они всегда останутся лишь предметом для познания и никогда не превратятся в познающий субъект.

Точно так и те, которые пытаются построить познание из объективированных душевных явлений, например, из ощущений или из других деятельностей и законов души, ни к чему не придут кроме субъективизма, который есть в сущности отрицание познания. Какие бы явления внутреннего мира мы ни взяли, и как бы мы их ни комбинировали, мы все-таки останемся в внутреннем мире, который, как мы знаем, есть нечто пустое и ложное по отношению к действительности. Представим, например, что мы успели бы свести познание на ощущения; тогда мы должны были бы рассуждать далее таким образом: а так как ощущение есть нечто наше субъективное, так как ничего подобного в чисто объективном мире мы предполагать не можем, то значит, доказав, что все наше познание содержится в ощущениях, мы доказали, что никакого действительного познания мы не имеем.

Приведем здесь рассуждение знаменитого физиолога Гельмгольца, которое с большою наглядностью обнаруживает сущность вопроса. Гельмголец доказывает, что старинное определение, по которому истина состоит в согласии наших представлений с предметами – не имеет никакого возможного смысла.

«Если бы» – говорит он, – «между представлением в голове какою-нибудь человека А и представляемым предметом существовало какого бы то ни было рода подобие, согласие, то некоторый другой ум В, который по одинаковым законам представлял бы себе и этот предмет, и его представление в голове А мог бы найти, или, но крайней мере, мог бы мыслить между ними некоторое сходство. Ибо равное, равно отраженное (представляемое) должно, конечно, дать равные образы (представления) Спрашиваю теперь какое же сходство можно себе мыслить между процессом в мозгу, сопровождающим представление стола, и самым столом? Нужно ли воображать себе, что фигура стола рисуется там электрическими токами, и что, если бы представляющий представил себе, что он ходит вокруг стола, то электрические токи нарисуют еще и фигурку человека? Перспективные проекции внешнего мира в мозговых полушариях, предполагавшиеся иными, очевидно недостаточны, чтоб образовать представление о вещественном предмете. И положим, что смелую фантазию не устрашили бы такие и подобные гипотезы, то все-таки, такое электрическое изображение стола в мозгу было бы лишь другим вещественным объектом, который должен подлежать восприятию, а не представлением стола. Отвергать выставленное мною положение будут однако стремиться не столько приверженцы материалистических мнений, сколько именно спиритуалисты. Между тем, для них-то, как мне кажется, дело напротив должно быть еще яснее. Какое подобие возможно предположить между представлением, – изменением невещественной, непротяженной души, и занимающим пространство телом – столом? Со стороны спиритуалистических философов, сколько я знаю, даже никогда не было попытки составить гипотезу, или фантазию, чтобы построить это подобие, да и по самой сущности этого взгляда, вовсе нельзя делать подобных попыток».

Эти рассуждения Гельмгольца очень ясно показывают, что, если мы согласие представлений с предметами будем понимать объективно, следовательно, как некоторое сходство между теми и другими, то придем к бессмыслице. Но отсюда следует не то, что познание невозможно, а только то, что согласие, о котором идет речь, нужно понимать иначе. И вообще, мы необходимо придем к отрицанию познания, когда будем выводить его из каких бы то ни было объективных действий или отношений между нашею душой и другими предметами. Всякое объективное действие или ошошение имеет результатом только воздействие или обратное отношение, такое же объективное, следовательно, не заключающее в себе познания. Вот почему, в вещественной природе, предполагая всякого рода действия и отношения между вещами, мы не видим никакого движения к познанию. Вещественный мир, по нашему обыкновенному представлению, совершенно слеп ни мало не знает себя. Человек же есть зритель мира, он обладает познанием.

XI. Чувство

Реальность наших чувств заключается в том, что они бывают приятны и неприятны, так что могут составить наше действительное благополучие

или несчастье. Это свойство наших чувств не может быть объективировано и не составляет предмет познания в обыкновенном смысле этого слова. Взаимные отношения объективных явлений, их действия и воздействия, и также всякие объективные процессы, совершающиеся в существах, как бы мы их ни усложняли и ни поворачивали, не дадут нам ни искры приятного или неприятного. Вот почему мир вещественный мы считаем совершенно бесчувственным. Мало того рассматривая объективно явления нашей души, анализируя процессы нашего психического механизма, мы изучаем как будто один холодный труп душевной жизни, и должны прибавлять к описанию различных его частей особое указание на значение тех чувств, которые им свойственны, на их относительный вес, если можно так выразиться.

Мир сам по себе, объективно, холоден и безразличен. Только наше чувство делает из нею предмет отвращения и восторга, вносит в него красоту и величие, ужас и безобразие. И это происходит постоянно, ежеминутно, бесцветный, серый объективный мир является нам раскрашенным. Цвета, как и всякие другие качества, суть лишь наши собственные объективированные чувства.

Но, как бы мы ни объективировали наши чувства, мы, очевидно, не можем их лишиться реального их значения, то есть, того свойства, по которому они составляют элемент нашего благополучия или страдания. Их идеальная природа такова, что требует этого их реального значения. Они реальны уже потому, что субъективны.

Отсюда можно объяснить обыкновенные стремления психологов свести всю душевную жизнь на ощущения, как на такие явления, которые, будучи вполне субъективными, в то же время несомненно реальны.

Отсюда же происходит практическая соблазнительность чувств для человека, беспрестанная погоня людей за приятными чувствами в ущерб истине и нравственности. Приятное чувство имеет оправдание в себе самом, оно – само себе цель, не нуждается ни в какой другой реальности. Поэтому ум, который помнит прошедшее и предвидит будущее, часто считается помехою нашему счастью, и забыться составляет для многих условие наслаждения.

В высшем и лучшем смысле, следует также признать, что действительное счастье заключается для нас в наших чувствах. В самом деле, познания наши, как свидетельствует история, могут быть очень неверны, очень обманчивы. Точно также, наша деятельность может быть бесплодна, неудачна и подавлена обстоятельствами. Но одно нас не обманет, одно всегда принесет нам счастье – совершенная чистота и спокойствие души, то настроение чувств, которое известно под именем святости [30].

XII. Воля

Наши действия находятся в нашей власти, подчинены нашей воле. Вот простейшее обозначение того, что такое воля. Она не есть источник или производящая причина наших действий; круг наших действий дан нам помимо нашей воли: он зависит от свойств и сил нашей души и тела, и

никакая воля не может расширить и изменить его. Но воле дано избирать между этими данными действиями, или воздерживаться от них. Эту власть нашу над нашими действиями (не над всеми, но над некоторыми) мы называем произволом, свободой, и приписываем ее, в большей или меньшей степени, всем одушевленным существам. По-русски воля и свобода – синонимы, и «несвободная воля» есть *contradictio in adjecto* [31].

Когда хотят объективировать волю, то обыкновенно называют ее силой и приписывают ей действия. Но всякая сила подчинена известным законам, от которых не может уклоняться. Выбирать и воздерживаться никакая сила не может, и «свободная сила» есть такое же *contradictio in adjecto*, как и «несвободная воля». Напротив, чтобы правильно понимать волю, мы должны объективировать все силы и действия души, и потом представить, что воля распоряжается ими, следовательно, стоит выше сил и действий одушевленного существа, а не в числе их, не на ряду с ними. Если же так, то она объективирована быть не может. И в самом деле, как объективировать выбор и воздержание? Противники истинного понятия о воле обыкновенно и говорят, что выбора нет, а есть только уничтожение одного желания другим. Но все мы знаем, что человек, душа которого находится во власти борющихся желаний, который повинуетя лишь сильнейшему из них и не может воздержаться ни от одного, пока оно не подавлено другими, есть жалкое существо, не умеющее владеть собою, лишенное воли. И всем нам понятно, что значит – стать выше своих желаний и стремиться одни подавить, а другие воспитать и усилить. Мы можем объективировать свои желания, то есть, сделать их тщетными и ложными, как выражается Декарт, обратить их в простые явления внутреннего мира, и уйти от них в свое недоступное я.

Из всех черт душевной жизни воля наименее доступна объективации. Познание еще можно себе представить объективно в виде какой-то связи между существами, в виде их отношений между собою или действий друг на друга. Чувство обыкновенно объективируется в виде состояния чувствующего существа, или внутреннего процесса, в нем совершающегося, отчего для обозначения чувства вошли в употребление такие слова, как потрясение, волнение, *emotion* и т. д. Но волю невозможно объективировать даже и несовершенным образом.

Никто, кажется, лучше Шопенгауэра не выразил этой невозможности объективного понимания воли.

«Если мы предположим» – говорит он, – «свободу воли, то каждое человеческое действие было бы необъяснимым чудом, именно – действием без причины. И если мы отважимся попытаться сделать себе представляемым такое *liberum arbitrium indifferentiae* [32], то скоро увидим, что ум при этом собственно становится в тупик: у него нет никакой формы, чтобы мыслить что-нибудь подобное. Ибо, закон основания, принцип всегдашней определенности и зависимости явлений одних от других, есть самая общая форма нашей познавательной способности, форма, смотря по различию ее объектов, принимающая различные виды. А тут мы должны мыслить нечто такое, что определяет, не будучи само определяемо, что без принуждения,

следовательно, без основания, производит, например, А, тогда как могло бы произвести точно также В, или С, или D, и притом могло бы вполне, могло бы при тех же самых обстоятельствах, так что в А не содержится ничего такого, что давало б ему преимущество (так как преимущество было бы мотивацией, причинностью) перед В, С, D. Мы приводимся здесь к понятию абсолютно случайного. Повторяю: при этом ум становится совершенно в тупик, если только мы можем довести его до такого тупика». 8)

Тут ясно, что затруднение является вследствие объективного представления всего процесса. Невозможно, говорит Шопенгауэр, чтобы какое бы то ни было действие не было вполне определено его условиями, следовательно, нет произвольных действий. Объективно это совершенно несомненно. Но в некоторых действиях одно из условий есть мое соизволение, а это соизволение я лишь совершенно неправильно могу признать за что-то объективное и поставить в один ряд с другими условиями. Объективировать его я имею столь же мало права и возможности, как объективировать познание или чувство.

Вот почему, только тот мир, который мы вполне объективируем, только мир вещественный мы признаем вместе с тем областью полной необходимости, тогда как самым низшим одушевленным существам приписываем зачатки произвола.

ХIII. Полная жизнь души

Итак, истина, благо и свободная деятельность суть понятия, стоящие выше обыкновенных форм познания, требующие как бы особого рода мышления, и в то же время непрестанно нам присущие, составляющие главное содержание нашей душевной жизни. Не только человек, но и всякое одушевленное существо потому лишь и называется одушевленным, что может страдать и наслаждаться, имеет зачатки познания и произвола. Душевная жизнь, подобно свету, может иметь бесчисленные степени, от яркого солнечного сияния до сумерек, граничащих с тьмою. Истинная ее природа обнаруживается, конечно, при полном ее раскрытии, следовательно, в человеке, и в те минуты полной душевной энергии, которые иногда испытывает человек. Рассматривая эту полную душевную жизнь, мы видим, что признание истины, блага и свободы, то есть, признание за нашу душевную жизнью реального значения, действительного содержания, составляет то необходимое условие, при котором только и можем мы жить, без которого мы видим перед собою пустоту, ничтожество и бессмыслие. Поэтому можно, кажется, начинать психологию прямо с этих понятий, которых ниоткуда нельзя вывести, и без которых нельзя иметь представления о душе и ее жизни. Установив эти понятия, можно затем делать постепенные отвлечения. Например, анализируя истину, благо и свободу, мы найдем, что тут везде предполагается некоторый субъект, наше я, для которого только и может существовать и истина, и благо, и свобода. Затем, если за этим субъектом признать исключительную реальность, то все содержание нашей души можно рассматривать как лишенное реального значения. Тогда мы

получим мысли и представления вместо познания, чувства вместо добра и зла, желания и стремления вместо действий воли, – словом, мы получим наш внутренний мир, субъективную сферу нашей души. Утвердившись на точке зрения субъективизма, мы потом найдем, что нет различия между сном и бдением, и следовательно, что вещественный мир неизвестен нам с непосредственно достоверностью. И таким образом мы опять достигнем той Архимедовской точки опоры, с которой начали, то есть: *cogito, ergo sum*.

XIV. Заключение

Во всяком случае, психология, непосредственно изучая нашу душевную жизнь, должна нам представлять самые сильные, по простоте и живости, доказательства, с одной стороны – против скептицизма, а с другой – против материализма и нецессарианизма [34].

Жизнь души есть для нас непосредственная действительность, как о том учил и Декарт. Метафизики стремятся объективировать душу; они рассматривают ее как некоторое существо, которому свойственны познание, чувство и воля, и потому предлагают вопрос: есть ли какой-нибудь смысл в этих деятельности души? Но для того, кто станет на точку зрения психологии, сущность душевной жизни заключается именно в познании, чувстве и воле, так что, если бы мы стали отрицать их реальность, то не о чем было бы нам и говорить.

Какую бы науку мы ни излагали, мы должны крепче всего держаться за самый предмет изучения, и больше всего бояться внесения в него предвзятых понятий. Эти предвзятые понятия могут быть таковы, что совершенно закроют от нас наш предмета, не дадут нам и дойти до него, а заставят лишь блуждать вокруг него. Так, материалист, берущийся за психологию, может, при самых добросовестных усилиях, никогда не дойти до понимания психологических вопросов. Так, мы видели примеры логиков, которые, задавшись с самого начала понятиями, отрицающими мышление, пишут большие трактаты, неизбежно сводящиеся только к одному этому отрицанию. Что касается до психологии, то различие между субъектом и объектом, и далее, – различие между субъективным и реальным значением явлений, суть главные черты ее предмета, и кто не понял этого различия как следует, тот, сколько бы ни рассуждал, будет мыслить и говорить лишь о вещах, касающихся души, но не о самой душе.

Примечания к главе второй

1. *Elementa physiologiae corporis humani*. T. V, p. 579 sq. (1779) [22].
2. *De la Nevropathie cerebro-cardiaque* par le Dr. Krishaber. Paris. 1873 [24].
3. *Revue philosophique* 1876. T. I, p. 294 (Sur les elements et sur la formation de l'idée de moi. H. Taine) [25].
4. Та же статья Тэна, стр. 293.
5. *An examination of Sir William Hamilton's philosophy*. Lond. 1865, p. 212, 213. (3-d ed. 1867. p. 241, 242) [26].
6. *Handbuch der physiologischen Optik*, bearbeitet von H Helmholtz Leipz 1867, S 443 [29]
7. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 2-te Ausg. Leipz. 1860 S 45 [33].

Примечания

Работа Н. Н. Страхова «Об основных понятиях психологии» впервые появилась в «Журнале Министерства Народного Просвещения» за 1878 г. (май, отдел II, с. 29-51 и июнь, отдел II, с. 133-164). Публикуется по изданию: Н. Страхов. Об основных понятиях психологии и физиологии. СПб., 1886. С. 1-87. В публикации опущен параллельный латинский текст «Начал философии», помещенный в работе Страхова. Орфография и пунктуация текста Страхова приведена к нормам современного русского языка, с сохранением особенностей авторского стиля и терминологии. Для удобства читателя к переводам Страхова сделаны примечания, позволяющие сравнить его перевод с современными вариантами.

Концевые примечания:

1. В знаменитых «Основах химии» Д.-И. Менделеева (первое издание – 1869 г.) глава о кислороде входила в число первых глав. Общие законы химии Менделеев излагал по мере знакомства с конкретными химическими элементами и их соединениями.
2. «Я мыслю, следовательно, существую» (лат.).
3. Страхов фактически отказывается от традиционной схемы истории философии Нового времени, согласно которой Декарт был родоначальником рационализма (первая группа мыслителей), в то время как родоначальником эмпиризма (вторая группа мыслителей) был Фрэнсис Бэкон (1561-1626). С точки зрения Страхова (как и ряда других русских мыслителей) Декарт – основоположник философии Нового времени в целом.
4. «Рассуждение о методе». Положение «я мыслю, следовательно, я существую» впервые появляется в четвертой части этой работы. См. Декарт Р. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1989 Т. 1. С. 269.
5. «Размышления о первой философии» (или «Метафизические размышления») вышли в свет в 1641 г. в Париже на латинском языке, а в 1647 г. – на французском (Декарт в переводе не участвовал). «Размышления» традиционно рассматриваются как основное философское произведение Декарта.
6. «Начала философии» (или «Первоначала философии») были опубликованы в 1644 г. в Амстердаме на латинском языке; французский перевод (выполненный частично аббатом Пико, а частично самим Декартом) вышел в 1647 г. в Париже.
7. Далее Страхов приводит свой перевод девяти первых параграфов первой части «Начал философии» (опуская названия параграфов). Полный перевод этого сочинения Декарта на русский язык вышел только в 1914 г. в Казани.
8. Оборот «что еще не совершенно достоверно и дознано» звучит в современном издании работ Декарта так: «что не полностью исследовано и не вполне достоверно». См. указ. выше «Сочинения в двух томах», т. 1, с. 316. Очевидно, что Страхов использует слово «дознать» в его основном значении «узнавать подробно и верно» (ср. словарь Вл. Даля).
9. Страхов имеет в виду так называемое «доказательство от противного», подразумевая, что в качестве «противного» суждения берется, как это обычно и бывает, ложное суждение.
10. «Размышления о первой философии», первое размышление («Сочинения в двух томах», т. 2, с. 17).
11. Латинский текст – из предисловия Ньютона к первому изданию «Математических начал натуральной философии». В переводе академика А. Н. Крылова соответствующее место звучит так: «Вся трудность физики, как будет видно, состоит в том, чтобы по явлениям движения распознать силы природы, а затем по этим силам объяснить остальные явления» (издание 1989 г., с. 3). Заметим, что в оригинале у Ньютона стоит именно «философия», в духе британской традиции называть физику «натуральной философией».
12. То есть cogitare («сознать», в широком смысле слова) «значит мыслить, желать, воображать и чувствовать».
13. 13 Архей (от др.-греч. архэ – начало, основание; господство) – верховный жизненный дух всякого существа, обеспечивающий его здоровье. Понятие «архея» играло центральную роль в теософско-натуралистическом учении Парацельса (1493-1541); аналогом этого понятия является, по мнению Страхова, «жизненная сила» в различного рода виталистических концепциях.
14. «Размышления о первой философии», третье размышление («Сочинения в двух томах», т. 2, с. 29)
15. «Исследование о человеческом познании». Ср Юм Д. Сочинения в двух томах. М.. Мысль, 1966. Т. 2. С. 19-20.
16. Строго говоря, в таблице категорий у Канта нет категории бытия (Sein), но есть категории реальности и существования. См. Кант И. Сочинения в шести томах. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 175.
17. Отметим менее известные имена из перечня Страхова: Гертли (чаще Гартли или Хартли) Дэвид (1705-1757), английский врач и психолог. Развивал концепцию ассоцианизма (образования более сложных элементов сознания из первичных «впечатлений»). Наиболее известная работа «Observations on Man» (Лондон, 2 тт., 1749; название обычно переводится как «Размышления о человеке»), Стюарт (Stewart) Дугалд (1753-1828), шотландский философ, близкий к «философии здравого смысла» Т. Рида. Основное сочинение «Elements of the Philosophy of Human Mind» (3 тт., 1792-1827). Броун (правильнее Браун, Brown) Томас (1778-1820), английский философ и поэт, разрабатывал ассоциативную психологию; ему

- принадлежит первое в Англии изложению критической философии И. Канта. Милль Джеймс (1773-1836), английский историк, философ и экономист, последователь Д. Рикардо; отец знаменитого философа-позитивиста Джона Стюарта Милля. Бэн (Bain) Александер (1818-1903), шотландский философ и психолог, последователь Дж. Стюарта Милля; один из основателей крупнейшего британского философского журнала «Mind».
18. Герbart (Herbart) Иоганн Фридрих (1776-1841), немецкий философ и педагог; сочетал эмпиризм с элементами метафизики Лейбница и критицизмом Канта. Сделал попытку внести в психологию и философию математические методы. В рус. пер. «Психология» (СПб., 1875).
 19. Бенеке (Bencke) Фридрих Эдуард (1798-1854), немецкий философ и психолог, рассматривал психологию как естественную науку.
 20. Лотце (Lotze) Рудольф Герман (1817-1881), немецкий врач и философ, автор обширного сочинения философско-антропологического характера «Микрокосм» (рус. пер. 3 тт., 1866-67). Причисление Лотце к сторонникам узко эмпирической (и механистической) психологии вряд ли верно. На деле некоторые идеи Лотце весьма созвучны идеям Страхова в книге «Мир как целое» (см. продолжение «Трагедии русской философии» в следующем номере «ФК») Лацарус (Lazarus) Мориц (1824-1903), немецкий философ, психолог и языковед, последователь Гербарта; один из основоположников науки о психологии народов. Штейнтап (Steinthal) Гейман (1823-1899), немецкий философ, по своим взглядам близкий к М. Лацарусу, с которым тесно сотрудничал и основал «Журнал по психологии народов и языкознанию».
 21. Имеется в виду работа Беркли «Опыт новой теории зрения» (1709). См. Беркли Дж. Сочинения. М.: Мысль, 1978
 22. Галлер (Hallcr) Альбрехт фон (1708-1777), швейцарский натуралист, врач и поэт, один из основоположников экспериментальной физиологии, почетный член Петербургской АН. Страхов ссылается на его классический труд в 8 томах «Элементы физиологии человеческого тела» (т. V, с. 579 и след.; изд. 1779 г.), вышедший первым изданием в 1757-1766 гг.
 23. «Введение в психологию и науку о языке» (Берлин, 1871).
 24. «О церебрально-сердечной невропатии» д-ра Кришабера. Париж, 1873.
 25. Страхов ссылается на статью «Об элементах и о формировании идеи я» Ипполита Тэна (1828-1893), французского историка, философа и художественного критика, последователя О. Конта. Страхов перевел основное философское произведение И. Тэна «Об уме и познании» (2 тт., СПб., 1872).
 26. «Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона» (Лондон, 1865, с. 212-213 или 241-242 по третьему изд. 1867). Рус. пер 1869. В этой работе Дж. С. Милль критикует с позиций позитивизма взгляды шотландского философа В.Гамильтона (1788-1856), пытавшегося соединить реалистическую «философию здравого смысла» с идеями Канта.
 27. Страхов приводит в скобках выражение Декарта «пустые и ложные» из изданий «Начал философии» на латинском и французском языках.
 28. «Афинская школа» – фреска, созданная Рафаэлем в 1509-1511 гг. по заказу папы Льва X.
 29. «Учебник физиологической оптики, переработанный Г. Гельмгольцем». Лейпциг, 1867. Гельмгольц Герман фон (1821-1894), выдающийся немецкий физик; известен исследованиями в области психофизиологии; в философии придерживался упрощенной «психофизической» трактовки учения Канта о непознаваемости «вещей-в-себе».
 30. См. статью Страхова «Справедливость, милосердие и святость» в издании: Н. Страхов. Воспоминания и отрывки. СПб., 1892.
 31. «противоречие в терминах» (лат.).
 32. «безразличная (произвольная) свобода выбора» (лат.)
 33. «Две основные проблемы этики». 2-е изд. Лейпциг, 1860. С 45. Страхов цитирует отрывок из работы «О свободе воли» (гл. III). См. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992. С. 78-79.
 34. нецессарианизм (от лат. necessario – по необходимости, по принуждению) – то же самое, что и жесткий детерминизм, исключающий возможность свободных действий.