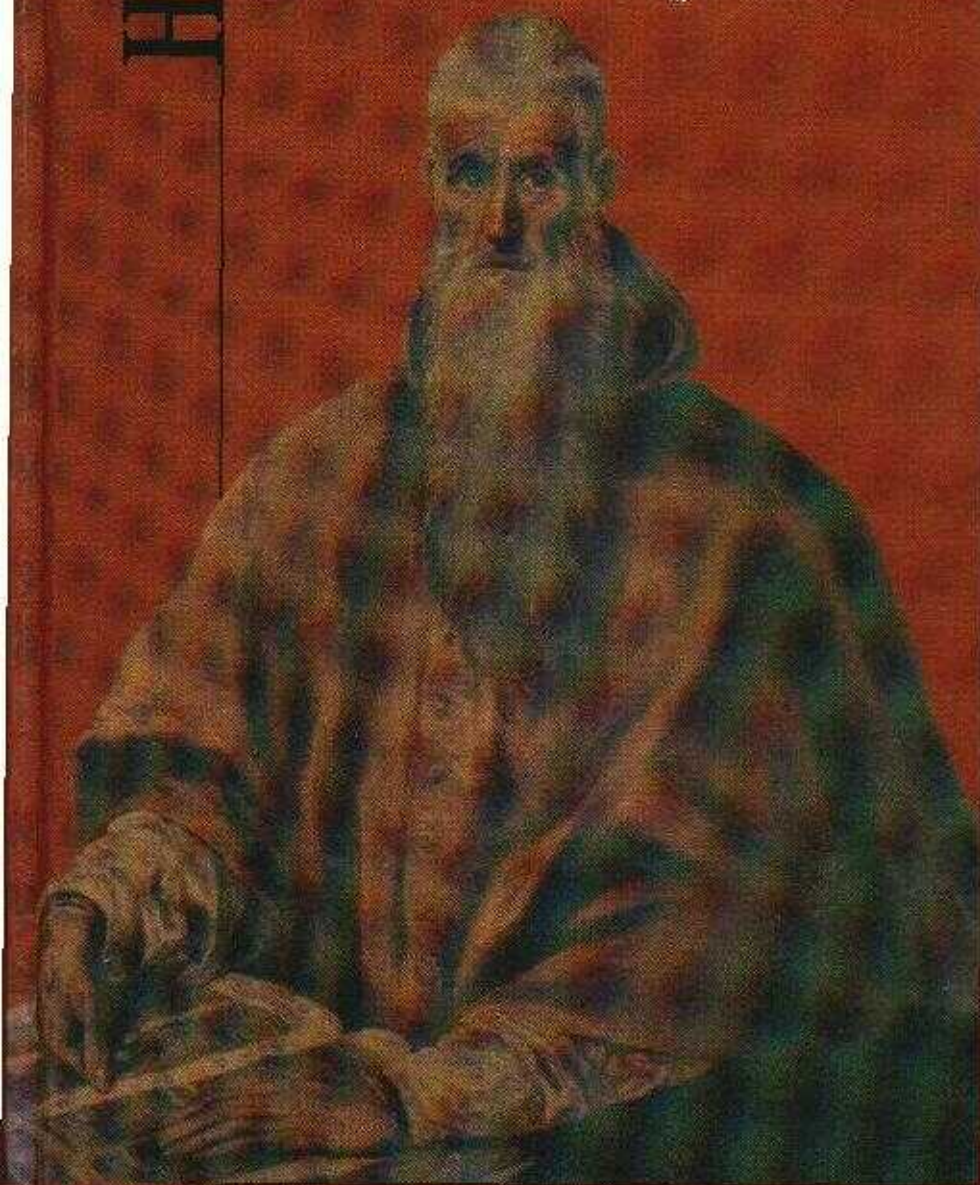


87
Г93

Humanita

Валерий Губин
Елена Некрасова

Философская антропология



Внесена в каталог

02

УДК 161.1
161.1

Валерий Губин
Елена Некрасова

Философская антропология

34707

Северодвинский
Филиал ПГУ
БИБЛИОТЕКА

Университетская книга

Per
Se

Москва
2000

УДК 1414
ББК 87.3
Г 93

Редакционная коллегия серии:

Л.В. Скворцов, Б.М. Бим-Бад, Л.М. Брагина, П.П. Гайденко,
В.Д. Губин, Ю.Н. Давыдов, Г.И. Зверева, Л.Г. Ионин,
А.Н. Кожановский, И.В. Кондаков, О.Ф. Кудрявцев,
Л.Т. Мильская, Л.А. Мостова, П.В. Соснов, А.Л. Ястребицкая

Главный редактор и автор проекта С.Я. Левит

Научный редактор тома: И.И. Ремезова

Художник: П.П. Ефремов

Валерий Губин, Елена Некрасова

Г 93

Философская антропология: Учебное пособие для вузов.
М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. — 240 с. —
(Humanitas)

ISBN 5-7914-0023-3 (Университетская книга)

ISBN 5-9292-0004-1 («ПЕР СЭ»)

Учебное пособие «Философская антропология» посвящено рассмотрению основных категорий человеческого бытия, способам и приемам философского познания человека, прошлым и современным попыткам философско-антропологической мысли систематизировать знания о человеке, анализу «антропологического поворота» в философии XX века и ситуации кризиса антропологизма. В пособии рассматриваются антропологические воззрения и идеи А.Гелена, Н.Бердяева, М.Бубера, Ж.Делёза, М.Мерло-Понти, Х.Ортеги-и-Гассета, М.Фуко, С.Франка, М.Хайдеггера, М.Шелера и многих других видных представителей философской мысли, развивавших философскую антропологию или пытавшихся ограничить ее претензию на звание фундаментальной философской науки. В пособии нашли отражение основные тенденции развития философской антропологии и споры вокруг ее предмета и метода.

Данное издание рекомендуется студентам, аспирантам, преподавателям гуманитарных вузов, а также всем, кто интересуется философскими проблемами познания человека.

ISBN 5-7914-0023-3

ISBN 5-9292-0004-1

© С.Я. Левит, составление серии, 2000

© В.Д. Губин, Е.Н. Некрасова, 2000

© Университетская книга, 2000

© «ПЕР СЭ», 2000

Невозможно более или менее точно определить время возникновения философской антропологии как отдельной дисциплины. Проблема человека ставилась уже первыми философами Индии, Китая, Древней Греции, и в последующем времени не было ни одной философской школы или учения, в которых не поднимался бы вопрос о человеке: его происхождении, способностях, структуре сознания, смысле существования и т.п.

Книга Гельвеция «О человеке» или кантовская «Антропология» — это уже специальные исследования, посвященные человеческой проблематике. Но только в XX веке перед философией возникает задача: выработать единую систематическую теорию человека — задача совершенно невыполнимая, но тем не менее поставленная с полной серьезностью и насчитывающая немало попыток своего осуществления.

В XX веке стали говорить об «антропологическом повороте» в философии, и разговор этот начался не оттого, что накопилось много знаний о человеке, которые нужно было обобщить и систематизировать, но оттого, что возникла ситуация «человеческого кризиса», возникло ясное осознание того, что человек не является больше господином во Вселенной, что он не венец эволюции. В нашем веке вырвались наружу такие демонические силы злобы и ненависти, подспудно всегда пребывающие в сознании человека, которые могут в одночасье покончить с человеком и со всем живым на земле. Перед человеком остро встала проблема его конечности: не только конечности индивида, но и конечности человечества. Современный человек — продукт многовекового развития и, одновременно, тяжкое крушение надежд человечества. Осознание собственной конечности порождает сопровождающее нас постоянно чувство случайности (заброшенности) существования и непредсказуемости судьбы.

Именно эта зияющая перед человечеством пропасть и вызвала острейший интерес к человеку, антропологический поворот в философии в целом как попытку найти рецепты спасения человека в самом человеке, в тайнах его тела, души, разума, проверить, действительно ли он является образом и подобием Божьим или в его душе борются две равные силы: Бог и дьявол и неизвестно, на чьей стороне будет победа.

В XX веке оказываются равнозначными две тенденции: попытка обосновать все знание и весь мир, исходя из человека, и попытка преодолеть антропологию, «антропологическое безумие», «антропологический сон» и прийти к объективному знанию, к некоей очищенной от человека онтологии, к подлинному бытию. Этот спор двух тенденций не закончен и по сей день, а, следовательно, философской антропологии нужно все время доказывать законность своего существования, изобретая все новые и все более изощренные аргументы своей необходимости, доказывать, например, что без антропологического обоснования все другие проекты и картины мира неизбежно теряют выделенный смысл.

Философская антропология претендует на то, чтобы быть не узкой дисциплиной в рамках философии, а новой фундаментальной наукой о человеке, и для обоснования этой претензии она все время пытается создать такой язык, на котором бы по-новому звучали основные тайны человеческого бытия, который мог бы очертить специфическое отличие человека от остального мира, его конечность и его осеменность вечностью, его жалкость и его величие, его противоречивость и цельность. Такой язык создавался в нашем веке усилиями Арнольда Гелена (1904—1976), Николая Бердяева (1874—1948), Мартина Хайдеггера (1889—1976), Макса Шелера (1874—1928), Мориса Мерло-Понти (1908—1961) и многими другими. Часто мыслители, не будучи представителями или даже сторонниками философской антропологии, развивали ее язык, богатство ее категорий своим оригинальным анализом человека. Несомненно, способствовали этому обогащению и такие резкие противники антропологии, как постмодернисты. Их усилиями также создавался и совершенствовался тот язык, при помощи которого человек мог описать специфику своего присутствия в мире и в котором он, как считал М. Фуко, достигал вершины всякой возможной речи, продвигаясь не вглубь себя, но к краю того, что его ограничивает: в ту область, где рыщет смерть, где угасает мысль, где бесконечно ускользает обетованное первоначало.

Язык этот так и не создан до сих пор, и философская антропология все еще не стала фундаментальной систематической наукой о человеке, возможно, она никогда и не станет таковой, но мы, видимо, всегда будем нуждаться в ее усилиях, в ее прозрениях и откровениях относительно нашей природы.

В этом учебнике мы хотели бы познакомить читателя с основными направлениями философской мысли XIX — XX веков, в которых развивалась антропологическая тематика, а также с основными проблемами философской антропологии — такими как происхождение и сущность человека, его телесные, душевные и духовные основания, его основные отношения: к другому, к обществу, к культуре, природе, в которых раскрывается человеческая природа, фундаментальные характеристики и основные феномены его бытия. Этим определяется структура работы: первая часть посвящена анализу сущности человека в философской антропологии, во второй части рассматриваются те философские школы или отдельные мыслители, которые в XIX—XX веках внесли наиболее значительный вклад в изучение человека, третья часть исследует онтологию человеческого бытия, основные бытийные установки, которым подчиняется и которыми определяется человеческая жизнь.

Учитывая огромное количество материала и ограниченный объем учебника, мы в конце каждой главы даем список литературы, ознакомившись с которой заинтересованный читатель получит более полное представление о той или иной области философской антропологии.

В своих рассуждениях относительно философской антропологии мы опирались и на труды российских ученых, исследующих философско-антропологическую проблематику: Л. П. Буевой, Б. Г. Григорьяна, П. С. Гуревича, Ю. А. Кимелева, Б. В. Маркова, М. А. Масыгина, К. С. Пиррова, В. А. Подорожни, А. М. Руткевича, В. С. Степина и др.

Философская антропология
о сущности человека

1. Антропология как фундаментальная философская наука

Философская антропология — наука о сущности и сущностной структуре человека, о его основных отношениях: к природе, обществу, другим людям, самому себе, о его происхождении, о социальных и метафизических основаниях его существования, об основных категориях и законах его бытия.

Так понимаемая антропология могла бы служить основой для других наук, которые имеют дело с человеком: медицины, археологии, этнологии, истории и т.п.

Человек, его специфическая, в отличие от всего остального мира, природа, его сущностные силы всегда были предметом пристального внимания философии. Кант считал, что философия стремится ответить на четыре вопроса: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Что такое человек? В сущности, считал он, три первых вопроса можно свести к четвертому, а все науки — к антропологии. Антропология — это, по его мнению, фундаментальная философская наука.

Но философская антропология становится фундаментальной и центральной философской наукой лишь тогда, когда человек становится проблемой, когда начинают задумываться над вопросами: что такое человек, откуда он пришел в этот мир, чем он отличается от других живых существ и т.п. Человек не во все эпохи был проблемой. Мартин Бубер (1878—1965) различал эпохи обустроенности и бездомности¹. В эпоху обустроенности человек живет во Вселенной как дома, в эпоху бездомности — как в диком поле, где и колышка для палатки не найти. Так, в античности человек мыслится находящимся в мире, мир же в человеке не находится. Человек — просто часть мира, вещь, наряду с другими вещами, вид наряду с другими видами. Человек — обладатель собственного угла в мироздании, правда, не в самых верхних его этажах, но и не в нижних. Скорее, где-то в средних, вполне сносных по условиям проживания.

Появившаяся вскоре после крушения античности, пришествия варварства молодая христианская религия констатировала распадение бывшей цельности мира. Теперь он — борьба двух противоположных сил, двух царств: Света и Тьмы, Бога и Дьявола. Человек больше не может быть вещью среди вещей, не может иметь твердого места во Вселенной. Составленный из души и тела, он принадлежит обоим царствам, будучи одновременно полем битвы и трофеем.

Первым таким философом, почувствовавшим бездомность и свое одиночество посреди высших и низших сил, был, по мнению М. Бубера, Аврелий Августин. С точки зрения Августина, человек — это великая тайна. Он сам не знает, кто он, чего в нем больше — божественного или дьявольского. Августин упрекал людей, которые восхищаются высокими горами, морскими волнами и свечением звезд, но не удивляются самим себе. Удивляться надо не тому, что человек — вещь среди других вещей, а тому, что он ни на одну вещь не похож, он вообще не находится в ряду вещей.

Когда же христианская религия окрепла и широко распространилась — в странах и душах людей, — она построила новый дом, новый христианский космос. Этот мир был совершенно реальным для средневекового человека. Реальными были круги ада, реально было чистилище, горний мир триединого Божества. Снова появился замкнутый в себе мир, снова дом, в котором может жить человек.

Образ этого мира выражал крест, вертикальная часть которого символизировала конечное пространство от небес до преисподней, и проходила она через человеческое сердце; поперечная же являла собой конечное время от сотворения мира до последнего его дня.

Человек в таком мире перестает быть проблемой, он занимает положенное ему место, он обустроен, ему спокойно и тепло. Он больше не мучается вопросом, каким мучился Августин: кто я такой и откуда пришел?

Стены этого дома рухнули после открытий Г. Галилея и Н. Коперника. Беспредельность надвинулась вдруг со всех сторон, и человек оказался в мире, устрашающая реальность которого не позволяла видеть в нем прежний дом. В этом мире он снова стал беззащитным, хотя на первых порах разделял восторг Дж. Бруно перед его величием, а потом математический восторг И. Кеплера перед его гармонией. Но уже Б. Паскаль увидел не только величие звездного неба, но и его жуткую загадочность, говоря, что вечное молчание бесконечного пространства пугает его. Снова человек стал проблемой, распад прежнего образа Вселенной и кризис ее надежности повлекли за собой и новые вопросы беззащитного, бездомного и потому проблематичного для самого себя человека.

Наука и философия последующих веков стали создавать новый образ Вселенной, но не новый дом. Стоит только всерьез принять идею бесконечности, считал М. Бубер, и нового дома уже не выстроить. Концепция замкнутого мирового пространства А. Эйнштейна также никоим образом не годится для обратного перекраивания Вселенной в новый дом. Это совсем иная замкнутость, иная конечность, которая уже не рождает ощущения вселенского дома. Эта концепция ставит крест на самых заветных стремлениях души, она противоречит всем ее надеждам и представлениям — этот новый космос можно помыслить, но нельзя себе представить. А человек, который его помыслил, уже не жилец в нем. Постепенно человечество вообще стало отекать от идеи построения дома, оно все больше становилось бездомным, заброшенным в этот мир, покинутым, вновь и вновь у него возникали вопросы о собственной природе, о своей истинной родине и путях ее поиска.

Человек, оставшийся один на один с миром, сделавшимся для него чужим, ищет то, что не включено в этот мир, ищет Бога, с которым он может общаться, в котором надеется встретить опору и поддержку. Но в каждую следующую эпоху, писал Бубер, одиночество все холоднее и суровее, а спастись от него все труднее. Человеку придется в себе самом найти силы и смысл своего существования, понять тайну своего существа¹.

Когда мы говорим о человеке, — кого мы имеем в виду? Александра Македонского или Исаака Ньютона, русского или француза, крестьянина или ремесленника, мужчину или женщину, взрослого или ребенка? Можно сказать, что человек — это все жившие когда-то и сейчас живущие люди. Но часто люди убивают других людей, то есть отказывают им в праве быть людьми, один человек иногда относится к другому или к другим как к существам низшего порядка, считая их винтиками для осуществления своих замыслов, пушечным мясом для ведения войны и т.п.

Во многих людях так часто прорывается жуткое животное начало, такая беспощадная злоба и ненависть, что про них можно подумать: полноте, люди ли это? Порой сами условия существования заставляют человека подавлять в себе человеческие качества, прятать их, постоянно изменять своей природе. «Во всех стихиях человек — палач, предатель или узник», — писал Пушкин.

Каждый из людей может назвать себя человеком, но признается это далеко не всеми. Да он и сам не во всех признает такого же человека. Далеко не всегда, следовательно, это название соответствует действительности. Человек — это существо, которое не всегда соответствует своему понятию.

Может быть, спрашивая или рассуждая о человеке, мы имеем в виду самих себя? Но, если мы согласимся с этим, может возникнуть вопрос: а что в нас такого, что дает нам право говорить о себе как о человеке? Что делает нас людьми? Нужно признаться, что у нас нет разумных оснований считать себя людьми. Говорят: я состоялся как физик или как изобретатель, но никто не говорит: я состоялся как человек. Древние говорили: состояться как человек — значит построить дом, написать книгу, вырастить дерево. Но масса людей этого не делала. Можно ли отказать им в том, что они люди?

Когда мы знакомимся с другим человеком, нас порой в первую очередь интересуют не его человеческие качества, а то место, которое он занимает в обществе, т.е. социальные характеристики. Человек как будто «исчезает» в современной цивилизации. И это исчезновение ставит проблему человека с новой силой. Ни в одну эпоху взгляды на происхождение и сущность человека не были столь ненадежными, неопределенными и многообразными, как в нашу. За последние десять тысяч лет истории, писал виднейший представитель философской антропологии XX века Макс Шелер, наша эпоха — первая, когда человек стал совершенно проблематичен. Он больше не знает, что он такое, но в то же время знает, что он этого не знает.

«Что же это за химера — человек? — воскликнул Блез Паскаль. — Какая невидаль, какое чудовище, какой хаос, какое поле противоречий

какое чудо! Судья всех вещей, бессмысленный червь земляной, хранитель истины, сточная яма сомнений и ошибок, слава и сор вселенной.

Кто распутает этот клубок?.. Узнай же гордый человек, что ты — парадокс для самого себя. Смирись, бессильный разум! Умолкни, бессмысленная природа, узнай, что человек бесконечно выше человека...»³

Никто другой, считал Паскаль, не постиг, что человек — превосходнейшее из созданий. И тем не менее, люди себя оценивают то слишком высоко, то слишком низко. Поднимите ваши глаза к Богу, — говорят одни, смотрите на Того, с Кем вы так схожи и Кто вас создал, чтобы вы поклонялись Ему. Вы можете стать подобны Ему, мудрость вас с Ним уравнивает, если вы захотите ей следовать. Еще древнегреческий мыслитель Эпиктет говорил: «Выше голову, свободные люди!» А другие говорят: «Опусти свои глаза к земле, ты, жалкий червь, и смотри на животных, своих сотоварищей».

Кто же все-таки человек, и с кем его можно сравнивать — с Богом или с животными? Какое страшное расстояние и какая страшная потерянности у человека, который явно сбился с пути, в большой тревоге ищет этот путь и не может найти. Человек окружен со всех сторон пугающей бесконечностью: с одной стороны Вселенная, в которой Земля — крохотная точка, а человек — вообще исчезающе малая величина. С другой стороны бесконечность внутри мельчайшего атома, бесконечность ничтожнейшего продукта природы вглубь. И человек стоит между двумя безднами — бесконечностью и ничтожностью — и трепещет при виде этих чудес.

Но что значат эти бесконечности в сравнении с человеком — хоть он и песчинка в космосе, хрупкий тростник, но тростник мыслящий. Не нужно ополчаться против него всей Вселенной, писал Паскаль, чтобы его раздавить: облачка пара, капельки воды достаточно, чтобы его убить. Но пусть Вселенная и раздавит его, человек все равно будет выше своего убийцы, ибо он знает, что он умирает, и знает превосходство Вселенной над ним. Вселенная ничего этого не знает⁴.

Человек, считал Карл Юнг, не в состоянии сравнить себя ни с одним существом, он не обезьяна, не корова, не дерево. Он человек. «Но что это значит — быть человеком? Я отдельная часть безграничного Божества, но я не могу сопоставить себя ни с животным, ни с растением, ни с камнем. Лишь мифологические герои обладают большими, нежели человек, возможностями. Но как может человек составить определенное мнение о себе? Каждый из нас предполагает некий психический процесс, который мы не контролируем и который лишь частично направляем. Потому мы не можем вынести окончательного суждения о себе или о своей жизни. Если бы мы могли — это бы значило, что мы знаем, но такое утверждение — не более чем претензия на знание. В глубине души мы никогда не знаем, что же на самом деле произошло. История жизни начинается для нас в случайном месте, в какой-то особой точке, которую нам случилось запомнить, но уже в тот момент наша жизнь была чрезвычайно сложна»⁵.

Сила, создавшая человека, создала и самую большую загадку для него, загадку его собственной сущности, и человек всю свою жизнь и на протяжении всей истории пытается ее разгадать.

В истории возникало множество различных концепций человека, все они, по мнению Макса Шелера, могут быть сведены к пяти идеям. Эти идеи живы и сейчас, антропологические изыскания до сих пор развиваются в рамках этих идей. В какие-то века преобладает одна идея, потом ее сменяет другая. В настоящее время эти идеи существуют как бы одновременно, и они существенным образом влияют на понимание и изучение человека. Мы подробно остановимся на этой классификации Шелера, ибо в дальнейшем будем неоднократно к ней возвращаться.

Первая идея о человеке, все еще господствующая в церковных кругах, — идея, основанная на религиозной вере. Она представляет собой сложный результат взаимного влияния религиозного еврейства и его документов, особенно Ветхого завета, античной религиозной истории и Евангелия: известный миф о сотворении человека, о его грехопадении, о спасении грешного человека Богочеловеком, имеющим двойную природу, о бессмертии души, воскресении плоти, Страшном Суде и т.д. Эта антропология христианско-иудаистской веры создала огромное число исторических картин — от «Града Божьего» до новейших теологических концепций истории. Этот миф более могуществен и куда более часто возникает в сознании, чем научные концепции. Если кто-то уже не верит во все это догматически, он все равно не может эмоционально освободиться от того самоощущения человека, которое исторически коренится в подобных объективных элементах веры. Чувства и формы жизни, выросшие из этих идей, в которые верили веками и которые веками господствовали, намного переживают сами идеи.

Вторая идея о человеке — изобретение греков — homo sapiens, выраженная наиболее четко Анаксагором, Платоном, Аристотелем. Человеческому роду присуще специфическое деятельное начало, свойственное только ему, неразложимое на элементарные начала, которые есть у растительных и животных душ, — разум. Благодаря разуму человек может познавать сущее таким, каково оно само по себе, познавать Божество, мир и самого себя. Разум рассматривается как частичная функция Божественного, которое снова и снова порождает мир и порядок в нем. Таким образом:

а) человек наделен божественным началом, разумом, который вся природа субъективно не содержит;

б) это начало и то, что формирует и образует мир, — онтологически одно и то же, поэтому познание мира истинно;

в) это начало в качестве Логоса достаточно сильно и могущественно, чтобы претворять в жизнь свои идеальные содержания;

г) это начало абсолютно в сравнении со всеми другими качествами человека, общими с животными.

Вся философская антропология от Аристотеля до Канта представлена в этих четырех выводах. Лишь для современных философов, начиная с Ницше, идея разума как основы миропорядка вовсе не является сама собой разумеющейся.

Третья идея — homo faber — вообще отрицает особую специфическую способность человека к разуму. Здесь не выявляются существенные различия между человеком и животным, и утверждаются лишь степенные

отличия. Человек — лишь особый вид животных. Дух — эпифеномен и бездейтельное отражение тех начал, которые действуют и в животном мире. Человек — в первую очередь не разумное существо, а существо, определяемое влечениями. Дух — дальнейшее развитие высших психических способностей, которые есть уже у человекообразных обезьян. Человек — животное, использующее орудия труда, для которого слова также суть лишь орудия, уточненные психические орудия. Эта идея объединяет сенсуалистов, позитивистов, прагматиков, ее разделяют и Ламарк, и Дарвин.

Четвертая идея — о декадансе человека в ходе так называемой тысячелетней истории. Причина этого декаданса — в самой сущности и происхождении человека. На простой вопрос: что такое человек? она отвечает: он способен лишь к развитию пустых суррогатов (язык, орудия и др.), прожигающий в болезненном повышении порога собственной чувствительности свои жизненные свойства, дезертир жизни — жизни вообще, ее основных ценностей и законов, ее священного космического смысла. Т.Лессинг: человек — это вид хищных обезьян, постепенно заработавший на своем так называемом «духе» манию величия. Л.Больк: человек — это инфантильная обезьяна с нарушенной функцией *внутренней секреции*. *Человек приспособился к окружающему миру много хуже его ближайших животных родственников*, так как не мог более мощно развить свои органы, и компенсировал это развитием орудий (сюда входит и язык как нематериальное орудие). Поэтому ни органы, ни чувства дальше у него не развиваются. Разум есть лишь результат этого отрицающего акта отключения органов.

Человек — это не тупик развития, а тупик жизни вообще. Человек — не психический больной, но когда вся энергия потребляется разумом, головным мозгом, это и есть болезнь, болезнетворное направление самой универсальной жизни. Человек как таковой есть болезнь, он мыслит потому, что инстинкт уже не подсказывает ему, что нужно делать, как поступать. Из-за своей биологической слабости и бессилия человек создал цивилизацию, государство, право, производство. Дух предстает как принцип, который уничтожает жизнь, самую высшую из ценностей. Дух — это демон, сам черт. Дух — это паразит, внедряющийся в жизнь и в душу, чтобы подорвать их. Человеческая история есть процесс вымирания заведомо обреченного на смерть вида, уже рожденно обреченным. Цивилизованный космос разрастается и выходит за пределы сил его воли и духа, становится все более неуправляемым. Правда, здесь идея грехопадения очень близка христианской антропологии. Только для сторонников этой идеологии пал не человек, само его появление — это падение, деградация жизни.

Пятая идея — атеистическая антропология Ф.Ницше, Н.Гартмана и некоторых других мыслителей. Ее основной смысл заключается в следующем: Богу нельзя существовать и Бог не должен существовать во имя ответственности, свободы, предназначения, во имя смысла бытия человека. Свободное нравственное существо, личность может существовать только в механическом или, по крайней мере, не телеологически построенном мире. В мире, который божество сотворило по своему плану, в этом мире человек как нравственное существо, как личность —

уничтожен. Бесправным его делает не каузальная детерминация, не механизм — последний, наоборот, дает ему средства воплотить в действительность то, что он узрел в строго объективном идейном и целостном порядке идеального бытия. А всякая предопределенность будущего уничтожает человека как такового. Отрицание Бога означает не снятие ответственности и уменьшение самостоятельности и свободы человека, а, наоборот, — предельно допустимое повышение ответственности. Предикаты Бога должны быть перенесены на человека, не на общество, а на личность — на ту личность, у которой максимум ответственности, воли, цельности, чистоты, ума и могущества⁶.

Мы лучше знаем все то, что не есть мы сами, то, что нас окружает. Человек остается величайшей тайной для самого себя, ощущая, что в пределах его конечности его возможности как будто простираются в бесконечность. А посему он не соответствует ни одному единичному существу — только миру в целом. Ни один образ человека не совпадает целиком с его сущностью — человек есть то, что он делает, на что он оказывается способен. Но у него в этом смысле нет никаких заранее данных способностей.

Карл Ясперс (1883—1969) приводил следующий факт: Беда (Беда Достопочтенный — англосаксонский монах и летописец, 7—8 век н.э.) рассказывает об англосаксонском собрании 627 г., посвященном вопросу о принятии христианства. «Один из герцогов сравнил жизнь человека с пребыванием в помещении воробья в зимнее время. «В очаге горит огонь, согревая зал, а снаружи бушует буря. Прилетает воробей и быстро пролетает через зал, влетев в одну дверь и вылетев из другой. Как только он пролетел через небольшое пространство, где ему было приятно, он исчезает и из зимы возвращается в зиму. Такова и жизнь человека, подобная мгновению. Что ей предшествовало и что за ней последует, нам неизвестно...». Этот германец чувствует, что он зависит от чего-то чуждого, что он случаен здесь, в мире, но здесь, в этой жизни, ему хорошо и он в безопасности; беспокоит его только скоротечность жизни и то, что последует за ней⁷.

Человек во все века предстал перед теми, кто пытался его познать, кто задумывался о своей судьбе и предназначении, как очень необычное, странное создание. Бог или природа сотворили человека, но при этом не дали ему ни определенного места, ни особого наследия. Все другие сотворенные существа подчиняются определенным законам. Человек один ничем не связан: может делать что хочет и быть по своему выбору тем, на что решится по своей воле. Он сам оказался собственным мастером и строителем и должен формировать себя из материала, который ему подходит. Он может опуститься на низшую ступень животного мира, но может и подняться до вершин духовной деятельности. В нем нет никакой предопределенности ни к роду занятий, ни к виду поведения. В нем заложены семена для любой деятельности и зародыши любого образа жизни.

Дополнительная литература

- Барулин В.С. Социально-философская антропология: Общие начала социально-философской антропологии. М., 1994.
- Волков Ю.Г., Поликарпов В.С. Интегральная природа человека. Ростов-на-Дону, 1994.
- Григорьян Б.Т. Философская антропология. М., 1978.
- Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. М., 1991.
- Современная наука: Познание человека. М., 1988.
- Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.
- Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1978.

2. Происхождение и сущность человека

Возникновение человека является чудом с точки зрения теории вероятности, так же как и возникновение жизни. Прежде чем возник человек, должна была возникнуть жизнь на Земле, а это возникновение — не меньшее чудо, поскольку десятки факторов должны были совпасть, чтобы создались для этого благоприятные условия: здесь и то, что у нас одно солнце, что очень редко, так как обычно наблюдаются двух- и более кратные звездные системы, а значит, большая радиация и избыток света; здесь и то, что наша солнечная система находится на самом краю нашей Галактики в относительно спокойном районе; здесь и расстояние от Земли до Солнца (на Венере слишком жарко, а на Марсе слишком холодно); здесь и объем планеты — малые планеты не удерживают атмосферы, а на больших она жидкая и т.п.

До сих пор неизвестно, была ли жизнь занесена на Землю в виде спор из космоса или возникла здесь химическим путем. Но как бы то ни было, возникшая жизнь не обязательно должна была, с точки зрения той же теории, развиваться до человека, она вполне могла существовать в виде грибов или плесени, и, следовательно, во Вселенной, по-видимому, нет какого-то однонаправленного развития в сторону усложнения, скорее наоборот — Вселенная изменяется от космоса к хаосу. По крайней мере, это вытекает из фундаментального для физического мира второго закона термодинамики.

То, что возник человек, было на первый взгляд случайностью, непредсказуемой мутацией. Природа наобум пробовала десятки вариантов: были питекантропы, неандертальцы, синантропы, зинджантропы, родезийские люди и, наверное, множество других не известных нам видов. В последние годы появились палеонтологические данные, согласно которым появление человека «отодвигается» с 3,5 до 4,5 миллионов лет назад. По мнению антропологов, гоминиды дивергировали от человекообразных обезьян, проходя следующие этапы: сначала (10–9 млн. лет) появились обезьяны, потом возник «человек умелый» — австралопитек (4,5–3,7 млн.), спустя 1,6 млн. появился «человек эректус» (человек прямоходящий) — неандерталец, всего лишь сто тысяч лет назад появился человек разумный — кроманьонец. Современный вид человека появился 40 тысяч лет назад. Такая «неумолимая» линейная направленность все-таки заставляет видеть в развитии природы к человеку какую-то непонятную еще нам необходимость.

Многие ученые и философы пытаются доказать эту необходимость введением и обоснованием «антропного принципа». С точки зрения его авторов, жизнь — это не случайный всплеск природы, а космический феномен; разум и материя возникли из общей основы, они суть различные аспекты одной и той же реальности. В мире все «задумано» так, чтобы мог появиться человек. Он является необходимым и существенным дополнением природы, без человека природа была бы несовершенной, незаконченной, существующего порядка вещей могло бы и не быть. Но поскольку есть человек, то Вселенная обладает теми свойствами, какими она обладает. Не только человек адаптирован ко Вселенной, но и она сама адаптирована к человеку.

Тем не менее существование некоего природного «замысла» противоречит обстоятельствам человеческого появления на свет. Человек сегодняшний, *homo sapiens* (человек разумный) к природе оказался настолько не приспособлен, что не должен был бы выжить. Ученые считают, что для того чтобы человек рождался совершенно готовым к жизни — как жеребенок или теленок, которые через несколько часов после рождения могут самостоятельно передвигаться, питаться и т.п., — для этого человек должен проводить в утробе матери 21 месяц. То есть мы все рождаемся как бы недоношенными. Ребенок человека много лет не может жить самостоятельно, ни одно животное не может позволить себе такой роскоши — до десяти-пятнадцати лет кормить и обучать собственное дитя.

Правда, эта неприспособленность обернулась необычайным преимуществом для человека. Человеческий ребенок, в отличие от животного, рождается с открытой программой, в нем почти ничего не заложено наследственно — кроме некоторых инстинктов и неявных предрасположенностей. В этом смысле человеческое дитя формируется не во чреве матери, а здесь, в мире, когда слышит человеческую речь, чувствует материнскую любовь, видит краски и звуки мира.

Любое животное, любое неразумное существо не может чего-то не делать, в нем все или почти все жестко запрограммировано природой. Ласточка не может не летать и не кормить своих птенцов, она делает по двести вылетов в день, и даже если птенцы вдруг погибнут, она все равно будет носить червячков и пытаться кормить ими птенцов, пока не распадется инстинктивная связь действий. А человек может вообще ничего не делать.

Поскольку человек рождается с такой открытой программой, то из него можно вылепить что угодно: вырастет среди волков — будет волком (Маугли), среди обезьян — обезьяной, а среди людей, если повезет, может стать человеком. Правда, те, кто вырос с первых дней среди животных, вернувшись к людям, больше людьми не становятся. Человеческий мозг формируется под влиянием человеческого окружения с первых часов жизни.

В определенный момент эволюции животных произошел уникальный прорыв, сравнимый с возникновением материи, с зарождением жизни, с первым появлением живого существа. Это событие смогло произойти, когда в ходе эволюции природная адаптация потеряла принудительный характер, когда действие уже перестало быть закрепленным наследственно передаваемыми механизмами и определяться преимущественно инстинктом.

«Когда животное, — писал Э. Фромм, — возвысилось над природой и, преодолевая чисто пассивную роль «твари», стало (с точки зрения биологии) самым беспомощным животным, — произошло рождение человека»⁸.

В этот момент животное освободилось от природы, приняв вертикальное положение, его головной мозг развился намного больше, чем у высших животных. Это рождение человека, возможно, длилось сотни тысяч лет. Как весь человеческий род, так и каждый индивид вынуждены решать проблему собственного рождения. Физическое рож-

дение отдельного человека отнюдь не является таким решающим и исключительным событием, каким кажется. Конечно, оно знаменует собой важный переход от внутриутробного существования к жизни вне утробы матери, но во многих отношениях ребенок и после рождения остается таким же, каким был до него: он не может различать окружающие его предметы, не может сам есть; он полностью зависит от матери и без ее помощи погиб бы. По существу, процесс рождения продолжается. Ребенок начинает узнавать предметы внешнего мира, эмоционально реагировать на внешние воздействия, брать в руки вещи, координировать свои движения, ходить. Но этим еще не заканчивается процесс рождения. Ребенок учится говорить, пользоваться вещами, познает их назначение, учится вступать в отношения с другими людьми, избегать наказания и заслуживать расположение и похвалу, понемногу учится любить, развивать свое мышление, объективно смотреть на мир. Таким образом, рождение — в общепринятом значении этого слова — всего лишь начало рождения в более широком смысле. Вся жизнь индивида есть не что иное, как процесс рождения самого себя.

По существу, полагал Эрих Фромм (1900—1980), мы должны бы полностью родиться к моменту смерти, но судьба большинства людей трагична: они умирают, так и не успев родиться.

Рождение человечества следует понимать точно так же, как и рождение индивида. Когда человек преодолел определенный минимум инстинктивного приспособления к окружающей среде, он перестал быть животным, но остался при этом таким же беспомощным и не подготовленным к человеческому существованию, как ребенок в момент рождения. Рождение человека началось с появления первых представителей вида *homo sapiens*, а история человечества, полагает Фромм, это не что иное, как весь процесс этого рождения. Человеку понадобились сотни тысяч лет для того, чтобы вступить в человеческую жизнь. За последние четыре тысячи лет своей истории он выработал представления о человеке, родившемся и пробудившемся в полной мере. Эти представления были изложены великими учителями человечества в Египте, Китае, Индии, Палестине, Греции и Мексике.

Рождение человека первоначально было актом отрицания, осознанием невозможности вернуться к своим истокам, поэтому человек пугал каждый шаг на пути в новое человеческое существование. Он всегда означал отказ от безопасного, сравнительно знакомого состояния ради нового, еще не освоенного. При каждом следующем шаге, на каждом новом этапе нашего рождения мы всякий раз испытываем страх. «Мы никогда не бываем свободны от двух противоборствующих стремлений: одно из них направлено на освобождение из материнского лона, на переход от животного образа жизни к очеловеченному существованию, от зависимости к свободе; другое нацелено на возвращение в утробу матери, на возвращение к природе, определенности и безопасности. В истории отдельных индивидов и всего человеческого рода прогрессивная тенденция доказала, что она сильнее; однако феномен душевных заболеваний и возврата человечества к состоянию, казалось бы, преодоленному предыдущими поколениями, свидетель-

ствует о напряженной борьбе, которая сопровождает каждый новый шаг рождения»⁹.

Много лет в исторической науке, антропологии, философии господствовала точка зрения, согласно которой труд сделал человека человеком. Человек поднялся над животным состоянием только тогда, когда стал производить орудия труда, и производство есть его главное отличие от животных. Однако это положение сейчас представляется неверным: согласно данным антропологии, примитивные каменные орудия — топоры, дубины просуществовали почти миллион лет, не подвергаясь существенным изменениям, за это время не было замечено, по археологическим раскопкам разных эпох, никакого усовершенствования техники обтесывания камней.

Животные преуспели здесь значительно больше, оказались более искусными строителями и изобретателями. Бобровые плотины, геометрические ульи, термитники свидетельствуют о том, что животные более значительно прогрессировали в такого рода деятельности, чем человек. Если бы техническое умение было достаточным условием для определения интеллекта, то, по мнению известного американского философа Льюиса Мэмфорда (1895—1990), человек долгое время рассматривался бы как безнадежный неудачник.

Благодаря чрезмерно развитому и постоянно активному мозгу человек с самого начала своего существования обладал большей психической энергией, чем ему необходимо было для выживания на чисто животном уровне. И он должен был давать выход этой энергии не только при добывании пищи и размножении, но и в производстве очень странных вещей: наскальных рисунков, культовых вещей (тотемных столбов, которым поклонялись как духам рода, молитвенных дощечек и т.д.). «Культурная работа» заняла более важное положение, чем утилитарный ручной труд.

Далеко не всегда при раскопках древних стоянок человека археологи находили орудия труда, но почти всегда — предметы религиозного культа или какие-то образцы примитивного искусства. Человек оказался не столько животным, производящим орудия труда, сколько животным, производящим символы, — символическим животным. Например, члены первобытной семьи перед тем, как идти на охоту, три раза обегали вокруг тотемного столба и пять раз приседали. Считалось, что после этого охота будет удачной. С точки зрения животного (если бы оно могло иметь точку зрения), это бессмысленные действия, а люди ведут себя подобно сумасшедшим. Но с точки зрения человека — это важнейшее символическое действие, посредством которого люди вводили себя в особое состояние, творили себе невидимых, символических покровителей, то есть совершали чисто человеческие действия, развивали свою специфическую человеческую природу.

Так, у некоторых народов сохранился древнейший обряд похорон, когда на них приглашаются плакальщицы — эти люди ведут себя артистически (они и суть артисты) — рвут на себе волосы, бьются головой о гроб, жалобно кричат, хотя на самом деле никаких чувств к покойному не испытывают, их наняли лишь разыграть действие. Дело в том, что этот «спектакль» имеет огромный символический смысл — родственни-

ки после такой встряски уже никогда не смогут забыть своих умерших, особенно дети своих родителей. Этот ритуал способствовал образованию и закреплению памяти, потому что забывать естественно, а помнить — искусственно¹⁰. Человек — существо искусственное, в этом смысле он не рождается природой, он сам себя рождает, творит. Человек должен был пройти через «человекообразующую машину» — через миф, ритуал, чтобы стать человеком.

Особенно быстро развитие человека пошло с возникновением языка — теперь уже производство «культурных» предметов намного обогнало создание орудий труда и в свою очередь способствовало быстрому развитию техники. *Расширяющая границы жизни «культурная работа»* заняла более важное положение, чем утилитарный ручной труд. До этого ничего уникального в технической деятельности человека не было, не было ничего специфически человеческого в его орудиях труда. Главным орудием, потрясающим и великолепным, было его тело. Удивительно пластичное, приспособленное к любому виду деятельности, управляемое разумом, оно могло создавать гораздо более важные и сложные вещи, чем примитивные топоры и деревянные колья.

«Даже рука, — полагал Л. Мэмфорд, — была не просто мозолистым рабочим орудием: она ласкала тело возлюбленного, прижимала ребенка к груди, делала важные жесты или выражала в упорядоченном танце и в совместном ритуале некоторые иным образом невыразимые чувства жизни или смерти, о запомнившемся прошлом или желаемом будущем»¹¹.

Любая культурная деятельность человека, любое производство орудий было направлено не столько на подчинение окружающей среды, на увеличение добычи пищи, сколько на укрощение самого себя. Деятельность была направлена на поиски того, как реализовать громадную внутреннюю энергию, суперорганические потенциальные возможности. Когда человеку не угрожало враждебное окружение, его расточительная гиперактивная нервная организация, часто неразумная и неуправляемая, являлась скорее препятствием, чем помощью в его выживании. Контроль над своей психикой с помощью создания символической культуры был более существенным и важным, чем контроль над внешней средой.

Пока человек не сделал нечто из себя самого, он мало что мог сделать в окружавшем его мире. Борьба за существование не завладела полностью энергией и жизнеспособностью первобытного человека и не отвлекла его от более насущной потребности: внести порядок и значение в каждую часть его жизни. В этом смысле ритуал, танец, песня, рисунок, резьба и более всего дискурсивный язык играли решающую роль.

Интересную точку зрения на проблему происхождения человека высказал Фридрих Ницше (1844—1900). По его мнению, человек в массе своей еще и не возникал. Человек массы — это супершимпанзе. Именно «супер», потому что в сравнении с обезьяной он более умен, хитер, ловок, но все равно это обезьяна или просто животное. Ницше считал, что теория Дарвина не подтверждается никакими серьезными фактами. Естественный отбор действительно способству-

ет выживанию, но отнюдь не самых лучших и самых значительных особей. В результате естественного отбора никакого прогресса не происходит. Все яркое, красивое, талантливое вызывает зависть или даже ненависть и погибает — это особенно характерно для общества, но и в природе творится то же самое. Потомство дают лишь серые, невзрачные индивидуумы. У гениальных людей вообще редко бывают дети. Яркие люди, сильные и смелые, всегда идут вперед, не боясь рисковать жизнью и потому чаще всего рано сходят со сцены истории.

Единственными представителями истинной человечности являются, согласно Ницше, лишь философы, художники и святые. Только им удалось вырваться из животного мира и жить целиком человеческими интересами. Расстояние между обычным человеком (супершимпанзе) и обезьяной гораздо меньше, чем между ним же и истинным человеком. Здесь уже качественные различия, тогда как в первом случае только количественные.

Но Ницше говорил о философах или художниках, конечно, не в профессиональном плане. Получив философское или художественное образование, индивид еще не становится человеком. Философ у Ницше — это тот, кто живет по-философски, обдумывает свою жизнь, предвидит последствия всех своих поступков, сам выбирает свой жизненный путь, не оглядываясь на стандарты и стереотипы. Так же и художник — это не только артист или писатель, это человек, который все, что бы он ни делал, делает мастерски, все у него получается добротно и красиво. Святой — это, по определению, человек, ибо он совершенно избавился от страстей, от жадности, эгоизма, полон любви и сострадания к любому человеку.

К сожалению, большинство людей — это слишком люди, заземленные, погруженные в свои мелочные дела и заботы, в то время как они должны стремиться к сверхчеловеческому, к тем сверхчеловеческим (в смысле — не животным) качествам, которыми обладают философы или святые. Такие люди чаще всего похожи на обломки драгоценнейших художественных эскизов, где все взывает: придите, помогите, завершите, соедините! Они как бы еще не произошли, и существуют как истинные люди только потенциально.

Люди, погруженные в свои мелочные дела и заботы, ищут в жизни только одного — счастья, и в этом смысле они, по Ницше, еще не подняли своего взора над горизонтом животного. Разница между ними и животным лишь в том, что они сознательно стремятся к тому, что животное ищет слепым инстинктом. Но ведь так, считал Ницше, все мы живем значительную часть нашей жизни: мы не выходим обычно из животного состояния. «Но есть мгновения, когда мы понимаем это, тогда облака разрываются, и мы видим, как, вместе со всей природой, нас влечет к человеку, т.е. к чему-то, что стоит высоко над нами. Содрогаюсь, мы оглядываемся вокруг себя в этом внезапном свете и смотрим назад: мы видим, как бегут утонченные хищные звери и мы сами среди них. Чудовищная подвижность людей в великой земной пустыне, их созидание городов и государств, их ведение войн, их неустанное схождение и расхождение, их беспорядочная беготня, их взаимное раздраж-

ние, их умение перехитрить и уничтожить друг друга, их крик в нужде, их радостный рёв в победе. — все это есть продолжение животного состояния...»¹².

Но каким образом жизнь отдельного человека может иметь высшую ценность и глубочайшее значение? При каких условиях она менее всего *растрачивается даром*? Надо, считал Ницше, чтобы человек смотрел на себя как на *неудавшееся произведение природы*, но вместе с тем как на *свидетельство величайших намерений этой художницы*. Каждый должен сказать себе: *на этот раз ей не удалось, но я буду стараться, чтобы когда-нибудь у нее это получилось*. Я буду работать над воспитанием в себе философа, художника или святого.

Если, с точки зрения антропогенеза, человек как особый биологический вид возник в *определённый исторический период*, приблизительно миллион лет тому назад, то с точки зрения философской антропологии, о его *возникновении* можно говорить лишь условно:

Во-первых, причина и основа появления человека до сих пор остается *непонятной*. Гораздо логичнее звучит предположение, что человек существовал всегда, он жил в многообразных формах животного мира *совершенно иначе*, чем морфологически родственные ему другие виды животных. Человека нельзя выводить ни из чего другого, он — *непосредственная основа всех вещей*. Человек есть с давних пор *подлинная форма жизни*, всякая другая жизнь — *отпадение от нее*, ибо не может более совершенное и универсальное произойти от более примитивного. Всякое новое не складывается из *простой суммы* старых элементов. И может даже оказаться так, что не человек произошел от обезьяны, а обезьяна от человека¹³.

Во-вторых, происхождение человека продолжается — как для отдельного индивида, так и *для человеческого рода в целом*: как ни один человек не может сказать о себе, что он стал человеком, так и человеческое общество в целом может называться человеческим лишь с большими оговорками — ни у человека, ни у общества до сих пор нет иммунитета от животного зверства, насилия, злобы, нет никаких гарантий от того, что в случае непредсказуемых катаклизмов для *массы людей* не произойдет быстрый регресс к дикому состоянию.

В-третьих, возможно, что эволюция человека, в которой соединились силы материи и духа, продолжается и мы стоим на пороге возникновения принципиально нового вида человека, который будет отличаться от нас так же, как мы отличаемся от наших примитивных предшественников. Человек *всегда больше того*, что он сам о себе знает, он находит в себе то, что не находит нигде в мире. — нечто непознаваемое, недоказуемое, *непредметное*, ускользающее от всякого познания. И, возможно, самое главное, составляющее нашу сущность, еще даже не проявлялось в ходе человеческой истории. Речь идет не о фантастических предположениях, а о том, что все, что мы знаем о человеке, предполагает невозможность фиксации его в каких-то окончательных, застывших формах.

Дополнительная литература

Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. М., 1983.

Кон И.С. В поисках себя. М., 1984.

Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983.

Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994.

Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. М., 1974.

Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966.

Уайт Э., Браун Д. Первые люди. М., 1978.

3. Типологии человека в философской антропологии

Уже давно было замечено, что каждый человек относится по преимуществу к какому-нибудь типу личности и всех людей можно разделить, конечно, весьма условно, на различные типы. Например, большинство людей, перед тем как ответить на какой-нибудь важный вопрос, сначала посмотрит или налево или направо и потом ответит. Следовательно, всех людей можно делить по такому признаку — на тех, кто смотрит налево перед ответом, и на тех — кто направо. Но это, конечно, шутка. Такая же, как деление людей на тех, кто носит зимой шапку и кто обходится без нее.

Люди отличаются друг от друга в своих наклонностях, устремлениях, способах решать жизненные задачи. К. Юнг приводил пример того, как по-разному поступают люди, подойдя к канаве, через которую нет мостика, но можно перепрыгнуть. Каждый индивид обладает своим, характерным для него способом принимать решения и выходить из затруднений. Один перепрыгнул и говорит, что ему нравится прыгать, другой скажет, что у него не было никакой иной возможности, третий — что ему всегда хочется преодолевать трудности, четвертый не прыгнул, потому что не терпит бесполезных усилий, лятый — потому что не было острой необходимости перебираться на другой берег. У каждого человека заранее выработана психическая схема принятия решений, и число таких схем и установок огромно. «Их индивидуальное многообразие невозможно исчерпать так же, как неисчерпаемы индивидуальные вариации кристаллов, которые, вне всяких сомнений, принадлежат, однако, к той или иной системе. Но так же, как кристаллы указывают на относительно простые основные законы, так и установки указывают на некоторые основные свойства, присущие определенным группам»¹⁴.

Попытки создать типологию человека уходят корнями в древность. Сначала, как считал Юнг, это была астрология древнего Востока и ее учение о так называемых тригонах четырех элементов — воздуха, воды, земли и огня. Тригон воздуха состоял из трех воздушных знаков Зодиака — Водолея, Близнецов и Весов; тригон огня — из Овна, Льва и Стрельца. Тот, кто родился в этих тригонах, обладал воздушной или огненной природой, и это, в свою очередь, определяло соответствующий темперамент и судьбу.

Из этих древних астрологических воззрений вытекала и попытка классификации типов личности, предпринятая греческим врачом Клавдием Галеном, жившим во II в. н. э. Исследуя людей, он показал, что все они делятся по своему темпераменту на четыре типа: холерики, сангвиники, флегматики и меланхолики. То, что ранее объяснялось зодиакальными созвездиями, теперь стало выражаться на физиологическом языке. Эта типология сохранилась до 1800 года. А астрологические типологии по-прежнему популярны и даже переживают сегодня новый расцвет.

В античности людей делили на гиликов (телесный тип), психиков (душевный) и пневматиков (духовный). Уже при рождении человека решалось, проведет ли он свою жизнь в гилическом или пневматическом состоянии.

Русский физиолог Иван Павлов говорил о двух типах: научном и художественном. Первый — человек замкнутый, необщительный, погруженный в себя, трудно знакомящийся с новыми людьми. Художественный тип — полная противоположность научному: живой, общительный, яркий, эмоциональный, он друг всем, и все его друзья. Первый тип, действительно, чаще всего встречается в среде ученых, а второй — в среде художников, артистов: хотя в любом человеке, чем бы он ни занимался, можно найти черты одного или другого типа. Но в целом это довольно упрощенное деление.

Еще одну классификацию человека дал американский психолог Л.Шелдон. Он поделил всех людей на три типа: мозговой (церебротоник), мускульный (соматоник) и желудочный (висцератоник). Мозговой тип — это человек, живущий исключительно головой, интеллектом. У него постоянная потребность в одиночестве, сдержанность, некоторая скованность и напряженность поведения и одновременно быстрое реагирование на изменение ситуации. С детства это хилый, физически не развитый ребенок, в школе отличник, все время решающий какие-нибудь головоломные задачи, замкнутый, стеснительный, но гордый своими достижениями. Мускульный тип — это человек, для которого главное — его тело, он все время занимается спортом, тренируется. У него постоянная потребность в движении, он активен, энергичен, хочет командовать другими, что-то делать. В детстве он, как правило, учится слабо, списывает задачки у мозгового и за это покровительствует ему. Наконец, для желудочного типа главное — еда. Он постоянно думает о еде, у него в портфеле пирожки или бутерброды и все время замасленные тетради. Став взрослым, он готовит пищу сам, жене не доверяет, он гурман и знает тысячи рецептов приготовления всяких блюд. У него всегда хорошее настроение, хорошее пищеварение, ненапряженное поведение, потребность в контактах, стремление к согласию. Это кажется достаточно шуточной классификацией, хотя каждый человек в себе или в своих знакомых может увидеть склонность к тому или иному типу.

Отталкиваясь от теории Шелдона, немецкий психолог Г. Аммельман построил свою типологию человека. Согласно его точке зрения, все люди делятся на три типа: моторный, эластичный и дифференциальный, что соответствует шелдонским мускульному, желудочному и мозговому типу.

Моторный тип символизирует склонность к практической деятельности, обусловленную соматической ориентацией. Она же проявляется и в духовной и душевной сфере. Моторному типу свойственны сила, энергия, выдержка, стабильность, инициатива. Его можно узнать, писал Аммельман, по дисциплинированности, громкому голосу, определенности движений и жестов. В делах он, как правило, полагается только на свою силу и умение противостоять внешним воздействиям. Такой человек испытывает радость, когда преодолевает препятствия, он стремится к реализации своих целей во что бы то ни стало, мало заботясь о планировании своей деятельности. Он охотно отдает распоряжения и приказы, не слушая мнения других, редко меняет свою установку и сложившееся мнение. Часто для достижения своих целей он действует аг-

рессивно. Моторный человек, как правило, открыт, коммуникабелен, надежен и стабилен, у него уверенная и беззаботная манера держать себя. В то же время он часто груб, бездуховен, ему лень долго и серьезно думать, он вспыльчив, упрям, твердолоб.

Эластичный человек всегда мягок, уступчив, в нем нет внутренней напряженности. Он раскован, спокоен, гибок и податлив. Его основная потребность — жить в гармонии с окружающим миром. Он видит главную радость жизни в том, чтобы хорошо поесть, он знаток еды и напитков, любит удобно устроиться, комфортно отдохнуть, пообщаться с хорошей компанией. Его деятельность отличается вялостью и медлительностью. В опасной ситуации он выжидает и пытается уклониться от принятия решения, всегда готов идти на компромисс. К отрицательным его чертам относится склонность к полноте, сентиментальность и болтливость.

Дифференциальный тип всегда напряжен и замкнут, не любит бросаться в глаза, ненавидит шум, оживление, крик. У него постоянная потребность в одиночестве и спокойствии. Для него большой радостью является решение проблем, особенно теоретических. Он много спит, поскольку мозг его устает от интеллектуальной деятельности, но спит беспокойно, просыпаясь от малейшего шума. Он чувствует себя хорошо там, где может заниматься решением сложных задач. К его недостаткам можно отнести холодный интеллектуализм, всезнайство, придирчивость и педантичность¹⁵.

Психоанализ попытался выявить типологические черты на основе анализа характеров. Характер — это продукт компромиссов между бессознательным и влиянием внешней среды. Знание характера позволяет прогнозировать поведение индивидуума, а также оно показывает «истинный характер», отличающийся от того фасада, который индивид сознательно, чаще всего совершенно искренне, демонстрирует нам. Одно из назначений характера — скрывать истинный характер, поэтому классификация служит не только картотеккой, но и ключом.

Последователи З. Фрейда на основании его учения выделяли три типа, которые можно было соотносить с фазами сексуального развития в детстве: «оральный», «анальный» и «генитальный» характер. Согласно теории Фрейда, ребенок в своем развитии проходит эти три стадии: оральная выражается в сосании (материнской груди или пальца) и в получении от этого удовольствия, близкого к сексуальному, это как бы латентная сексуальность; анальная стадия — получение удовольствия от сдерживания в себе экскрементов или их выделения; последняя, генитальная фаза характерна тем, что ребенок окончательно связывает сексуальное удовлетворение с гениталиями. Так развивается любой нормальный ребенок, но бывают отклонения, когда происходит психическая фиксация на более ранних фазах (или редукция к ним), которая продолжается в последующей жизни индивида. Затем эти типы, как замечал последователь Фрейда Э. Гловер, различаются в зависимости от того, как развивался характер в данной фазе: удовлетворились ли инстинкты или имело место разочарование (фрустрация). Субъекты с удовлетворенным оральным характером, как правило, оптимистичны и щедры, а обладающие фрустрированным оральным характером — не-

терпеливы, завистливы, жадны, легко впадают в депрессию. Удовлетворенный анальный тип покладист, щедр, пунктуален до педантичности, во всем любит порядок, фрустрированный анальный тип жаден, его «ритуал» наведения чистоты граничит с абсурдом и т.д.¹⁶

Э. Гловер, комментируя и развивая идеи Фрейда относительно типологии характеров, выделял группы с классическими формами умственных расстройств, считая, что подобные расстройства присущи любому человеку в той или иной степени. Все человечество, считал он, можно разделить на истерический, невротический, депрессивный, алкоголический, ипохондрический, параноидальный, шизоидный и психопатический типы. Большинство людей относятся к тому или иному типу только потенциально, но в случае нервного срыва они могут в полной мере проявить свой невроз, психоз или психопатию. «Вечно чем-то встревоженная, но явно играющая при этом на публику женщина, вся жизнь которой — бесконечная цепь эмоциональных срывов, вызванных главным образом ее собственной неуравновешенностью; эмоционально заторможенный педант, который регулирует свою жизнь четкими системами навязчивых ритуалов и расписаний; страдаемый комплексами неполноценности и собственной вины горемыка, безмолвно молящий о любви, но делающий все, чтобы его отвергли; разбитной забудыга, который каждый день завязывает в пивной с кем-нибудь дружбу и к моменту ее закрытия обнаруживает, что «закадычных друзей» и след простыл; тайный пьяница, которому никак не удается напиться; ипохондрик, погруженный в изучение метафизических основ функционирования пищеварительного тракта; вегетарианец с теософским уклоном, ставящий у себя в туалете книжные шкафы с душевспасительной литературой; преобразователь мира, без усталости бичующий пороки современной цивилизации, для исправления которых он может предложить безотказную методику; обращенный внутрь себя непробиваемый нарциссист, настолько озабоченный обнаружением Бога в собственном бессознательном эго, что вынужден жить в общественном вакууме; рассеянный, хотя зачастую и наделенный выдающимися умственными способностями недотепа, который с того момента, как он стал мужчиной, сеет вокруг себя раздоры и беспорядок — хотя в нашем описании характерные черты этих типов более акцентированы, чем в реальной жизни, их можно встретить повсюду, а их поведение в кризисной ситуации можно предсказать почти со сто процентной точностью»¹⁷.

Более серьезно и детально обоснованное деление людей на разные психологические типы дал знаменитый швейцарский психиатр Карл Густав Юнг (1875—1961). Одна из его книг так и называется «Психологические типы». Все люди, по мнению Юнга, делятся на две группы: экстраверты и интроверты. Причем, это различие возникает очень рано, настолько рано, что, возможно, оно имеет наследственный характер. Экстраверт — это человек, ориентированный вовне, в мир, это открытый тип; интроверт ориентирован внутрь себя, это тип замкнутого, закрытого человека.

Ребенок-экстраверт рано приспособливается к окружающей среде, он не боится никаких вещей и предметов, любит играть с ними и через

это быстро обучается. Для него характерно бесстрашие, склонность к риску, привлекательность всего неведомого и неизвестного. В то же время он не очень склонен к задумчивости, не любит одиночества.

Экстраверт характеризуется отзывчивостью и интересом ко всем внешним событиям: кричит кто-нибудь во дворе или идет где-нибудь в мире война — он полностью этим поглощен. Он способен выносить суматоху и шум любого рода, поскольку находит в этом удовольствие. Он все время хочет быть в центре внимания и даже согласен изображать из себя шута, лишь бы не остаться в тени. Он заводит много друзей и знакомых без особого разбора, любит быть рядом с каким-нибудь известным человеком, чтобы демонстрировать себя. У него нет секретов, он не может их хранить долго, поскольку всем делится с другими. Он живет в других и для других и боится любых размышлений о себе. Экстраверт, считал Юнг, как бы погружен в темноту. Он прячет свое субъективное начало от самого себя под покровом бессознательного. Нежелание подчинять свои собственные мотивы критическому осмыслению выражено у него очень явно. Если у него и имеется «комплекс», он находит прибежище в социальном окружении, в суматохе и позволяет по несколько раз в день быть уверяемым, что все в порядке.

Интроверт с самого детства задумчив, застенчив, боится всего неизвестного, внешние влияния обычно воспринимает с сильным сопротивлением. Ребенок-интроверт желает все делать по-своему и не подчиняется правилам, которые не может понять. Его реальный мир — внутренний. Он держится в отдалении от внешних событий, ему не по себе, когда он оказывается среди большого количества людей, в больших компаниях он чувствует себя одиноким и потерянным. Такой человек обычно выглядит неловким, неуклюжим, зачастую нарочито сдержанным. Поскольку он бывает мрачно недоступен, на него часто обижаются. В его картине мира мало розовых красок, он свержкритичен и в любом супе обнаружит волос. Для него сущее удовольствие — размышлять о себе самом. Его собственный мир — безопасная гавань, заботливо опекаемый и отгороженный сад, закрытый для публики и спрятанный от посторонних глаз. Тем не менее, он часто добивается больших успехов в науке, если сумеет преодолеть свои комплексы. «Он окружает себя колючей проволокой затруднений настолько плотно и непроницаемо, что, в конце концов, сам же предпочитает делать что-то, чем отсиживаться внутри. Он противостоит миру тщательно разработанной оборонительной системой, составленной из скрупулезности, педантичности, умеренности и бережливости, предусмотрительности, «высокогубой» правильности и честности, болезненной совестливости, вежливости и открытого недоверия»¹⁸.

Но внутри каждой группы есть свои различия. Так, разные интроверты по-разному реагируют на сходные обстоятельства. Интеллектуал приспособляется к миру с помощью своего интеллекта, а боксер — с помощью кулаков. Поэтому Юнг в качестве критериев различения внутри одного типа установки взял соответствующие психические функции: мышление, ощущение, чувство и интуиция. Таким образом, в каждой установке есть мыслительный, чувственный, ощущающий и интуитивный тип.

Таким образом, мы получаем восемь основных вариантов:

1) интровертированный мыслитель, которого концепция интересует больше, чем факты, высокомерный теоретик, с догматичным мышлением, обделенный эмоциями и интуицией, с притупленными чувствами, однако чувствительный к критике;

2) экстравертированный мыслитель, исповедующий культ фактов, на основе которых он любит строить теории, нетерпимый фанатик, склонный вербовать себе сторонников;

3) эмоциональный интроверт (женственный тип), который все оценивает основываясь на эмоциях и реагирует на все сильной любовью или неприязнью, бестактный и несведущий в области межличностных отношений, то и дело попадающий впросак;

4) эмоциональный экстраверт (также женственный тип), который отождествляет себя с другими, склонен выплескивать свои эмоции в отношениях с внешним миром, легковверен, любит давать всему завышенную оценку, неспособен к размышлению;

5) чувственный интроверт — иррациональный и непредсказуемый тип, реагирующий на все исходя из субъективных переживаний, сенсуалист, проецирующий свои бессознательные страхи на мир;

6) чувственный экстраверт, испытывающий постоянную жажду внешних раздражений, которые должны быстро меняться, чтобы ему не надоест, нетерпеливый, эгоистичный, ищущий удовольствий;

7) интуитивный интроверт, мало заботящийся о внешних обстоятельствах, переменчивый и ненадежный во взаимоотношениях с другими, воспринимающий мир сквозь призму своего коллективного бессознательного;

8) интуитивный экстраверт — колеблющийся, переменчивый, импульсивный и самоуверенный, нередко ошибающийся при взаимоотношениях, но неоценимый помощник в беде¹⁹.

Не лишено оригинальности соображение знаменитого философа-мистика XX века Георгия Гурджиева о пяти типах человека: первый тип — физический человек, погруженный в сферу непосредственных материальных интересов, никогда не поднимающийся над уровнем своего незатейливого существования; второй тип — эмоциональный человек, подобный ребенку, все рассматривающий с точки зрения опасности или безопасности, живущий прежде всего эмоциями, а не разумом, человек с недостаточно развитым интеллектом, который многое может сделать, но в силу неразвитости интеллекта не знает, что ему делать и зачем; третий тип — человек интеллектуальный, сухой, рассудочный, строящий вокруг себя упорядоченный мир, полагающийся знания высшей добродетелью, человек, который много знает, но мало что может; четвертый тип (которому Гурджиев не дает определенного названия) можно назвать «человеком пути»: это человек сам себя делающий, человек как результат серьезных внутренних усилий, глубокого самопознания, таких людей не рождает природа, они суть результат собственного внутреннего преобразования, подобный человек не может жить механически, рефлекторно, не приходя в сознание, не ощущая себя живущим; наконец, пятый тип — это собственно человек, он достиг «кристаллизации», стал целостным, гармоничным человеком, который

живет полным, объективным сознанием, сам организует свою жизнь, много знает и очень многое может делать. Таких людей, согласно Гурджиеву, очень мало, но сотня подобных личностей могла бы изменить жизнь на Земле²⁹.

Эту типологию Гурджиев демонстрирует на примере отношения к христианству. Первые три типа весьма далеки от истинного христианства, как и от подлинных истин любой религии вообще, они довольствуются лишь внешним подражанием, их вера ни на чем не основана, они даже не подозревают о глубочайшем смысле христианских таинств. Только у человека пути появляется стремление стать христианином, только он понимает, что одного желания мало, что нужно глубокое внутреннее изменение, и только человек, относящийся к пятому типу, достигший внутреннего совершенства, может назвать себя христианином, потому что только он может жить согласно заповедям Христа.

На наш взгляд, большинство типологий относится прежде всего к телесным, а не духовным качествам человека. Отсюда их относительность и неопределенность. Правда, вышеприведенные авторы и сами считали, что в чистом виде никаких типов не бывает, и человека можно отнести к какому-либо типу лишь условно, по проявляемой им склонности характера. Нам вообще представляется, что принадлежность людей к тому или иному типу более или менее ярко может проявляться лишь в детстве. Человек же развитой душевной и духовной жизни может нивелировать, свести на нет все односторонности своего характера и психики. Вряд ли можно с уверенностью сказать, к какому типу относились Кант, Декарт, Ницше или Фрейд. Даже если в поведении Канта или Декарта выступало на первый план интровертивное начало, оно никаким существенным образом не выражалось в их творчестве. Часто можно видеть людей ярко выраженного «моторного» или «эластичного» типа, занимающихся напряженной интеллектуальной деятельностью, или человека, внешне относящегося к дифференциальному типу, но внутренне бездарного и бездеятельного. Нам кажется, что уместно было бы привести следующий пример: в стране, где много диалектов, местных выговоров, интеллигенция всех областей говорит одинаково — на правильном литературном языке, преодолевая еще в юности особенности местных диалектов и наречий. В этом же смысле человек является духовно значимым постольку, поскольку преодолел свою типологическую ограниченность. В его характере, поведении, трудах гораздо яснее и полнее проступают общечеловеческие черты.

Дополнительная литература

Диденко Б. Сумма антропологии. Кардинальная типология людей. М., 1992.

4. Антропология о телесных и духовных основаниях личности

Человек — единственное существо, в формировании которого сошлись две противоположные силы: природа и дух. Человек является природно-духовной целостностью, две субстанции настолько тесно переплелись и настолько глубоко пронизывают друг друга, что в человеке нет ничего чисто природного или чисто духовного. Его тело и протекающие в нем природные процессы столь же непосредственно выражают его сущность, как его психика, его сознание, его духовные акты.

Буддийская практика работы с телом (изменение дыхания, специфические позы, заставляющие интенсивно работать мозг); христианская аскетика с ее постами и «укрощением» плоти свидетельствуют о том, что люди давно понимали важную роль тела в целостном человеческом облике. Во все века человека отличало от животных прежде всего наличие души, а на тело смотрели, особенно в христианской традиции, как на неизбежное зло, необходимый, но отягочающий придаток души. И тем не менее всегда были ученые, мудрецы, мистики, которые считали тело не менее таинственным и привлекательным человеческим началом, чем душа. «Человеческое тело, — писал Ф. Ницше, — в котором снова оживает и воплощается как самое отдаленное, так и ближайшее прошлое всего органического развития, через которое как бы бесшумно протекает огромный поток, далеко разливаясь за его пределы, — это тело есть идея более поразительная, чем старая «душа»²¹.

Тело всегда было нашим самым достоверным бытием, нашей ближайшей собственностью. Никому не приходит в голову считать свой желудок чужим, в то время как на свои мысли часто смотрят как на чужие, например как на боговдохновенные. Подрывая веру в тело, считал Ницше, мы подрываем и веру в дух. Тело таинственно еще и потому, что только небольшая часть среди невероятного множества процессов, протекающих в нашем теле, доходит до нашего сознания. Тело, его биологическая энергия, дает нам силу жить, питает наш разум, обостряет наши чувства и эмоции. Поэтому, полагал Ницше, то, что называется «телом» и «плотью», имеет неизмеримо большее значение, чем вся сознательная жизнь, дух вместе с душой, вместе с сердцем, вместе с добротой, вместе с добродетелью. Сознание, разум все время извращают действительное положение вещей, выставляя себя главным орудием и главным отличием человека, хотя на самом деле их значение в том, чтобы служить телу, служить усилению жизненной силы²².

Решительная позиция Ницше способствовала более глубокому изучению человеческого организма, той роли, которую он играет в целостном духовно-природном облике человека.

В начале XX века проблему отношения тела и духа поставил В.В. Розанов (1856—1919) в своей «метафизике пола». Розанов предпринял попытку показать, что творческая природа человека заложена не столько в духе, сколько в теле, что «касание иным миром» происходит прежде всего не через разум, не через усилия духа, но через тело, через пол. Пол у Розанова не физиологическое, а телесно-духовное образование. Путь к открытию метафизической природы человека гораздо более явственен, не-

посредствен, результаты, которых мы достигаем на этом пути, не оставляют, согласно Розанову, никаких сомнений в нашем тесном родстве с трансцендентным. Нам представляется интересным в этом разделе рассмотреть концепцию В.В. Розанова, который независимо от еще только начинавшего развиваться фрейдизма, задолго до постструктуралистов, поставивших проблему тела как проблему сугубо философскую, попытался разрешить ее, опираясь на свое оригинальное понимание и интерпретацию истории культуры.

Пол, по Розанову — самое изначальное основание человека, человек есть только трансформация, модификация пола — и своего, и универсального. Даже когда мы что-нибудь делаем или думаем, занимаемся чисто духовной работой, это тоже половое, но так запутанное и преобразенное, что его невозможно узнать. Пол — это начинающаяся ночь в самой организации человека. Ясное и сухое анатомическое расчленение, понимание индивида теряет здесь свою ясность, сухость, свою рациональность. Здесь все становится трансцендентно, все как-то переливается в значительности своей за край только анатомических терминов. Это — второе, темное лицо в человеке, ноуменальное лицо.

Это лицо в силу своей ноуменальности является источником жизни, но оно обычно так густо застлано от наших глаз туманом, что его никогда не удастся рассмотреть. Точно так же, как нельзя рассмотреть, нельзя увидеть Бога, поскольку пол и есть проявление божественного в нас. Это второе, едва просвечивающее в темноте лицо — потустороннее, не от мира сего. Через него происходит касание мирам иным. Пол вовсе не есть тело, тело клубится около него и из него, как временный фантом, в котором пол скрыт как неумирающий «по-ту-светный» ноумен этого тела. Пол, согласно Розанову, выходит за границы естественности, он вне-естественен и сверх-естественен, тут, в поле, прорывается природа, видимый физический и физиологический порядок вещей. Здесь раскрывается бездна, пропасть, ибо пол — это образ того света, единственно в этой точке выглядывающий в наш свет. Мы боимся назвать этот образ словами и боимся смотреть на него, кроме моментов, когда «взглядываем», и тогда в мире появляется «новый человек». И в ярком свете этого озарения, пишет Розанов, оживает память души, память того, откуда она, оживает в ней «искра Божия», теплящаяся и освещающая стихии этого света²³.

(Если мы и являемся людьми, способными к трансцендированию, к творчеству, если мы и несем в себе Божью искру, то только потому, что в нас укоренено это трансцендентное, потустороннее начало — пол. Пол для Розанова — странное мистико-физиологическое явление, где поровну есть и земное, и небесное, куда равно спешат и наука, и поэзия, и священник, — каждый здесь находит свою пищу, свою тему. И, однако, нет области менее познаваемой, едва-едва осветимой в своей глубине. Сюда входят миры, и отсюда выходят миры, здесь находитесь утро нашего Я с бессмертной душой, хочется снова и снова заглядывать в этот колодезь, сруб которого боден и прост, а воронка уходит до центра Земли. Для такого мистического, глубокого проникновения в природу пола нужен разрыв с понятием функции и органа, разрыв с физиологией, ибо на этой почве невозможно ни таинство, ни религия. Пол есть та свеча, о свете ко-

торой сказано, что «тьма его никогда не объёмлет» — тьма греха, похоти, вождения, скверны.

Пол — это ноуменальный план человека, все мы рождаемся из пола, приходим из ноуменального мира. Мы становимся драгоценными полу-светными существами друг для друга. И поэтому образ Божий в нас — не красивая аллегория, а точный факт. Пол же укоренен в любом человеке, любой сталкивается с тайной пола, и эта тайна живет в каждом человеке. Она наиболее соответствует его самовыражению, которое можно обозначить одной фразой: «не видь меня» или «не знай меня». Пол есть наиболее умопостижимая вещь²⁴.

Эта тайна всегда явственная, но от этого она не перестает быть тайной, и мы очень часто в течение жизни с ней сталкиваемся. Самым ярким проявлением этой тайны является младенец, только что родившийся человек, эта «выявленная мысль Божия».

Рождение — святой акт, ибо сам Бог «родился», через это став в родство и подобие человеку. Поэтому чадо-зачатие есть трансцендентно-мистический акт, в этом акте, по Розанову, нельзя не видеть еще и сейчас продолжающегося миротворения, ибо мир в точности еще творится, вновь создается в каждом вновь зачинаемом живом существе. Тело человека творится земными стихиями, физическими и химическими элементами, но «завитый живой душой огонек в них» точно упал с неба, словно вовсе и не принадлежит земле. Именно поэтому люди становятся друг для друга драгоценными, потусторонними существами, именно поэтому в них возникает и любовь, и совесть, и честь.

Через пол, считал Розанов, связь с Богом тесней и непосредственней, чем через разум, пол — это окно в другой мир, половая любовь, зачатие — это продолжение творения мира Богом. Только из пола и вытекает истинная религия. Нужно пролить религию в самый пол. Нужно внести ощущение высокого и чистого в самый пульс своего бытия, кажущуюся животную его часть — и тогда человек «высветится» изнутри, религия брызнет из нашей крови, и теперешний религиозный номинализм будет сокрушен. Бог не просто любовь, Бог, для Розанова, — это чувственная любовь, это благословение «тонкому и нежному аромату, которым благоухает мир «Божий», «сад» Божий, — этому нектару цветов его, «тычинок» и «пестиков», откуда, если рассмотреть внимательно, течет всякая поэзия, растет гений, теплится молитва и, наконец, из вечности и в вечность льется бытие мира...»²⁵.

Современная аналитическая антропология опирается на солидный багаж изучения человека, который был создан трудами феноменологов, экзистенциалистов, фрейдистов, постфрейдистов, постструктуралистов. Связь тела с душой и духом здесь уже не интуитивная гипотеза, а несомненный факт, подлежащий дальнейшему глубокому и детальному анализу. И только на основании этого анализа философская антропология может получить, по мнению современных мыслителей, устойчивый фундамент своего дальнейшего развития.

Телесное существование, считал М. Мерло-Понти, которое протекает во мне без моего участия, есть только набросок подлинного присутствия в мире. Оно создает лишь возможность этого присутствия, устанавливает наше первое соглашение с миром. Тело выражает существо-

вание в том же смысле, в каком слово выражает мысль. Ни тело, ни существование не могут считаться оригиналом человеческого бытия, так как одно предполагает другое: тело есть существование застывшее и обобщенное, а существование есть непрерывное воплощение. Существования нет без тела, оно непосредственно зависит от тела даже на уровне его анатомической структуры. Можно было бы возразить, что организация нашего тела несущественна, что можно представить человека без рук, без ног, без головы, без пола, размножающегося черенками. Но это возможно только в случае, если мы рассматриваем руки, ноги, половые органы абстрактно, как куски материи, а самого человека — лишь как абстрактное понятие. Но если взять человека в целостности его опыта, то человек без рук или половой системы так же неполноценен, как человек без мышления. Наше тело является зеркалом нашего бытия²⁶.

В аналитической антропологии выделяются «тело как объект», «образ тела», «мое тело», «феноменальное тело», «плоть» и т.п.

Тело как объект — это не живое тело: тело-мясо, тело-труп, тело-робот и т. д. Тело объективируется, становится объектом по мере того, как ограничивается автономия действия его живых сил. Это тело без внутреннего, глухая, ровная поверхность, оно не существует без внешнего ему субъекта-наблюдателя, именно он создает и расчленяет тело-объект, он своим появлением уничтожает первоначальное единство живого тела, которое становится гомогенным, иерархизированным телом-организмом, телом-машиной, не имеющим собственного языка. У такого тела есть только свойства, присущие определенным видам биологических, физиологических, химических структур, в нем нет ничего собственно телесного²⁷.

Но тело человека — не объект, мое тело не может быть объектом. Однако, чтобы добраться до собственного тела, нужно преодолеть его объектную форму. Тело-объект удерживает нас, обладающих телами, в реальном пространстве и времени. Появление образа тела говорит о том, что границы реального присутствия нашего тела в мире начинают смещаться. Образ тела трансгрессивен по отношению к тому телу, которым мы реально наделены. Его целостность возникает за счет непризнания, даже отрицания факта реальности. «Мы обретаем близость с собой как мыслящим, сознающим существом, когда удаляемся от самих себя как «живых» существ, погруженных в неясные толщи телесных переживаний. Мы близки себе, я бы сказал — абсолютно близки, только в акте трансцендирования, и нигде более»²⁸.

Таким образом, тело есть по существу образ тела, поскольку тела в некоей первичной данности не существуют. Наше чувство самих себя соизмеряет себя со своим собственным телесным образом, но всегда обладает еще одним образом — феноменальным, который не сводим к телу как объекту. Вот это феноменальное тело, образ которого человек вырабатывает в борьбе с собственной, анатомически определенной формой, и будет моим телом.

В этой связи большое значение для нас представляет проблема соотношения тела и органа, которая вводится через рассмотрение еще одной трактовки тела — «тела-порога». Тело — это особого рода экран,

на котором воспроизводятся отражения актуальных, свершающихся действий. Не существует «вещей», «материй», «объектов», а существует, отмечает В. Подорога, единое динамическое поле чувственных образов, в котором, не останавливаясь ни на мгновение, продолжают вариации всех проявлений, действий, реакций, присущих данному виду телесности. Мир в потоке становления — это система взаимодействующих между собой образов. И тогда наше тело есть лишь один из специфических образов, который способен занять центральное место в этом мире, стать особым экраном, через который протекает река «всемирного становления».

Орган есть знак тела. Органы создаются телом, чтобы интерпретировать себя. «Орган — это своего рода продукт рефлексии жизненного потока над самим собой, над своим способом «протекания» сквозь миры вещей, событий и других тел. ... Орган — это вынужденная мера защиты нашего тела от внешней угрозы: он образуется на пересечении телесного потока (того, что, согласно Ницше, беззвучно течет сквозь наше тело. — Авт.) и нашей способности пережить его силу и не погибнуть. Отвести угрозу избыточного напряжения чувственности можно, если создать некий орган-порог, посредством которого поток устремится далее, но уже другим путем и с другой силой и степенью интенсивности»²⁹.

Тело есть нечто не ставшее, а становящееся, оно лишь усмиряется устойчивыми конструкциями органов. Орган тела находится вне нас и в то же время является неким телесным ответвлением нашего Я, нашей проекцией на мир. Вот почему тело представляется очагом различных органопроекций. Тело создает себе орган и наделяет его «полезной» функцией. Мы не имеем отдельных органов для зрения, хотя говорим, что видим глазами. Глаз — это орган, и как орган он совершенно искусственен с самого начала. Глаз, как и любой орган, — продукт феноменального тела, его образ, так же как само тело, является лишь образом, проекцией нашего представления о теле, а не телом, как оно есть в некоей первичной данности.

Таким образом, тело не ограничено органами, не сводимо к организму, феноменальное тело является в одинаковой степени и телом, и душой. Это единство тела и души в философской антропологии называется *плотью*. Плоть — это одухотворенное тело.

Наше столетие, писал М. Мерло-Понти в работе «Человек и противостоящее ему», стерло границу, разделяющую «тело» и «дух», и человеческая жизнь в ее целостности воспринимается теперь как явление духовно-телесное, даже в самых плотских своих проявлениях причастное к межличностным связям. XX век восстановил и углубил познание «плоти», то есть одушевленного тела. И здесь, по мнению Мерло-Понти, важная роль принадлежит психоанализу, который открыл новое понимание тела. Так, произведения З.Фрейда переосмысливают старое понятие инстинкта. Сексуального инстинкта у человека нет, и ребенок осваивает сексуальное поведение, считающееся нормальным, только в итоге сложного индивидуального развития. «Нормальная любовь» не является чем-то изначально заданным и неизменным. Связь ребенка и родителей не принадлежит к разряду инстинктивных. Это, по Фрейду, духовная связь.

Ни один вид человеческого поведения не является простым результатом *какого-нибудь* телесного механизма. Фрейд, полагал Мерло-Понти, пытается не столько свести суперструктуры к инстинктивным инфраструктурам, сколько показать, что в человеческой жизни нет места «инфернальному» и «низкому». Фрейд не столько объясняет поведение взрослых унаследованной с детства фатальностью, сколько обнаруживает в детстве неразвившуюся взрослую жизнь. Он не столько объясняет психическое через телесное, сколько показывает «психологическое» тела, его секретную или латентную логику.

Из фрейдовского психоанализа можно сделать следующий вывод: нельзя говорить о сексе в той мере, в какой это совокупность органов и функций, и о теле, в какой это масса вещества, как о какой-нибудь конечной причине. «Ни одного из разработанных философией понятий — причины, следствия, средства, цели, материи, формы — недостаточно для осмысления отношений между телом и целостной жизнью, его соединения с личностной жизнью и связи личностной жизни с ним. Тело загадочно: это, без сомнения, часть мира, но странным образом, это и средоточие желания сблизиться с другим, добраться до него в его теле, таком же одушевленном и одушевляющем, таком же естественном образе духа. В психоанализе дух наполняет тело, как и, наоборот, тело проникает в душу»³⁰.

Фрейд, по мнению Мерло-Понти, ввел понятие бессознательного, чтобы описать взаимопроникновение анонимной жизни тела и официальной жизни личности. Ибо телесное существование протекает в человеке без его участия, и есть лишь набросок его подлинного присутствия в мире. Тело лишь выражает существование, экзистенцию человека. Но ни тело, ни экзистенция не могут, по мнению Мерло-Понти, считаться оригиналом человеческого бытия. Одно предполагает другое: тело — существование застывшее и обособленное, а существование — непрерывное воплощение. «Без сомнения следует признать, что целомудрие, желание, любовь вообще имеют метафизическое значение. Их невозможно понять, если трактовать человека как машину, управляемую природными законами или инстинктами. Они причастны лишь человеку, понятому как сознание и свобода»³¹.

Последующее развитие идей психоанализа в работах К. Юнга отчетливо выявляет тот факт, что в человеческом организме нет резких переходов между телом и сознанием, телом и душой. «Различение тела и разума, — писал Юнг, — это искусственная дихотомия, дискриминация, которая, несомненно, в большей степени основывается на своеобразии познающего интеллекта, чем на природе вещей. В действительности же взаимное проникновение телесных и психических признаков столь глубоко, что по свойствам тела мы не только можем сделать далеко идущие выводы о качествах психического, но и по психической специфике мы можем судить о соответствующих телесных формах»³².

Юнг описывал основные характеристики психики, архетипы, которые невозможно отнести однозначно к телесному или душевному началу, например, Анима, Персона, Тень. Это архетипы коллективного бессознательного, которые управляют нашей психикой, определяют сознание, поведение, культуру в целом. Это мифы и современ-

менно стандарты, упорядочивающие работу нашей психики, символы нашей души и символы окружающего нас мира. Эти архетипы существовали с незапамятных времен и на протяжении всей человеческой истории сопровождали человека. Но то коллективное бессознательное, каким мы знаем его сегодня, считал Юнг, ранее вообще никогда не было психологическим. До христианских мифов и ритуалов существовали античные мистерии, а они восходят к седой древности неолита. «У человечества никогда не было недостатка в могущественных образах, которые были магической защитной стеной против жуткой жизненности, таящейся в глубинах души. Бессознательные формы всегда получали выражение в защитных и целительных образах и тем самым выносились в лежащее за пределами души космическое пространство»³³.

Например, Анима — это бессознательное женское начало в психике мужчины и мужское (Анимус) в психике женщины. Обычно «Анимой» называют душу, т.е. нечто божественное и бессмертное. Но это очень позднее культурное понимание: Анима — это природный архетип. Она сводит воедино все проявления бессознательного, примитивных духов, историю языка и религии. Она есть основа настроений, реакций, импульсов, всего того, что психически спонтанно. Она живет из самой себя и делает нас живущими. Это жизнь под или в глубине сознания, которую сознание не может интегрировать в себя, наоборот, само сознание возникает из этой жизни. Для сына в первые годы жизни Анима сливается с всемогущей матерью, что затем накладывает отпечаток на всю его судьбу. Эта сентиментальная связь сохраняется на протяжении всей жизни и либо препятствует человеку, либо дает ему мужество для самых смелых деяний. Античному человеку Анима являлась или как богиня, или как ведьма. Средневековый человек заменил богиню церковью. Анима предстает то как демоническое начало, то как ангел света. Обычно мужчине вменяется в обязанность в максимальной степени вытеснять из себя женские черты, но будучи вытесненными, они скапливаются в бессознательном и во многом определяют поступки мужчины, тот идеал женщины, который он ищет, и т.д. Все относящееся к Аниме, считал Юнг, безусловно значимо, опасно, табуировано, магично. Желая жизни, Анима желает и добра, и зла. Проникновение в ее природу и благотворно, и устрашающе.

Персона — это маска, которую человек бессознательно надевает на себя, чтобы производить впечатление на других и скрывать свою истинную природу. Этот архетип также имеет длительную, обусловленную природным бытием человека историю: человек должен был в страхе перед демонами скрывать свое лицо, свое имя, свой характер, чтобы не стать игрушкой в руках внешних сил. В наше время человек строит внешнюю искусственную личность, чтобы оправдать то поведение, которого от него ожидают. Но часто происходит так, что человек сливается со своей маской, со своей социальной ролью, маска как бы прикипает к его лицу, и он уже не в силах ее снять. Человек рад бы показать, что он добрый и милый, но не может и с каменным строгим лицом изрекает что-нибудь важное и значительное. У человека возникает то, что Андрей Платонов называл «мордой лица».

Еще один структурный элемент психики, архетип «Тень». Тень — это все мерзкое, грязное, неприятное, что живет внутри нас и что мы прячем где-то глубоко в себе. Тень — это древнейший психоприродный архетип, корни которого теряются во тьме животного или полуживотного существования человека. Мало кто может посмотреть честно и объективно на себя, обычно мы все нехорошее, что есть в нас, проецируем на других, на внешний мир. Если человек в состоянии увидеть собственную Тень, то это уже крупный шаг вперед в самопознании. Устранить Тень с помощью доказательств или рассуждений невозможно, да и не бывает человека без Тени, это необходимая составная часть его психики. Но Тень — это не только мое личное бессознательное. В нашем сознании мы господаем над самими собой. Но стоит нам шагнуть сквозь дверь Тени, и мы обнаруживаем, что мы сами являемся игрушкой в чьих-то руках. Возникает даже повод для паники, пробуждаются опасные сомнения относительно веры в превосходство сознания. Темное море бессознательного может прорваться, все затопить, и погаснет свет сознания. «С древнейших времен наиболее рассудительные люди понимали, что любого рода внешние исторические условия — лишь повод для действительно грозных опасностей, а именно социально-политических безумий, которые не представляют каузально необходимых следствий внешних условий, но в главном были порождены бессознательным»³⁴.

Удивительным сплавом тела и души является так называемое «экстрасенсорное восприятие», природа которого до сих пор остается загадочной и неуловимой для рационального научного описания. Экстрасенсы проявляют поистине «чудесные» способности управления собственным телом, проникновения в чужую личность, в видении прошлого и будущего. Экстрасенсорные способности, по-видимому, присущи в какой-то степени всем, но у некоторых людей достигают весьма значительного развития. Если понимать «экстрасенсорность» как сверхчувствительность, присущую также и животным, то многие факты, такие как «кожное» видение, интуитивные прозрения относительно судьбы человека, телепатические способности, явно выходят за рамки только чувственности, предполагая и специфическое душевное, и духовное развитие.

Поскольку весь предшествующий анализ посвящен телесным основаниям человеческой природы, синтезу тела и души в человеке, то имеет смысл более подробно остановиться на понятии души. Душа, по нашему мнению, есть тот срединный пункт человеческого бытия (срединный между телом и духом), в котором кроется основная тайна и смысл человеческого существования. Душа в гораздо большей степени, чем дух, свидетельствует о том, что человек является образом и подобием Божьим. И именно наличием души человек отличается от всего окружающего его мира.

Можно выделить три стороны сознания: предметное сознание (то есть сознание, направленное на мир окружающих нас вещей, предметов, событий); самосознание (сознание, направленное на самого себя, все время осознающее самое себя как нечто другое, чем весь остальной окружающий мир); и сознание как поток непосредственных переживаний.

Первые две стороны сознания относятся к тому, что в философии всегда называлось *духом*. Третья сторона в философии называется *душой*.

В предметном сознании и самосознании мы имеем дело с идеями, понятиями, с моделями окружающего мира, с представлениями о самом себе. В духе человек возвышается над природой, создает второй, идеальный мир, познает законы Вселенной и может на основании этих законов строить машины, возводить дома, посылать в космос ракеты.

Что касается души, то она занимается совсем другим делом. Душа, ее глубина и развитость делают человека живым. В принципе, познавать мир, развивать цивилизацию может и искусственный интеллект, мыслящая машина. И если бы человек не имел души, он и был бы такой машиной. Душа — нечто более значительное и глубокое в человеке, чем дух. Дух укоренен в душе как предметное сознание и самосознание. Они словно листья и ветви дерева, а душа — их корни.

В глубине человеческого сознания течет невидимая река, поток душевных переживаний, который постоянно меняется, варьируется, расширяется. Душевная жизнь подобна мелодии, которая все время меняется от каждой новой присоединенной ноты. Каждое новое впечатление откладывается в нашей душе, изменяя весь ее строй. Сознание никогда не возвращается в прежние состояния, потому что тянет за собой все прошлое; все, что бы ни случилось с человеком, откладывается в его памяти и, попадая в точно такую же ситуацию, человек каждый раз — уже другой, у него больше опыта, больше переживаний, больше впечатлений и т.д.

Поток душевных переживаний имеет свое внутреннее пространство и время, лучше сказать — пространственные и временные горизонты, благодаря которым мы можем познавать пространство и время окружающего мира. Например, каждое переживание имеет будущий и прошлый временной горизонт, то есть каждое переживание как бы «оттеняет» себя, бросает тень в прошлое и будущее. Мы слушаем музыку, и в каждый данный момент мы слышим только одну ноту или аккорд, но на самом-то деле мы слышим мелодию, потому что прозвучавшие звуки еще звучат каким-то образом в нашей душе, а те, которые вот-вот мы должны услышать, уже каким-то образом слышны, и потому все это связывается в единую мелодию.

Точно так же обстоит дело и с речью. Когда мы слушаем кого-либо, мы в каждый настоящий момент слышим один произносимый слог, но мы слышим речь, потому что звучат еще в сознании прошлые слова, и, когда говорящий произносит первый слог, мы уже, как правило, знаем, какое слово он скажет. Иначе произносимые звуки не сливались бы в осмысленную речь.

Что касается пространственных горизонтов, то это хорошо понятно на примере того, как мы видим что-либо. Например, мы видим дом. На самом деле мы не можем видеть дом, потому что нет такой точки, с которой он весь виден: мы всегда видим только ближайшую стену и часть соседней, даже если смотреть с вертолета, то мы видим только крышу и, может быть, одну из стен. А мы *видим дом*, потому что наше сознание достраивает не видимые нами пространственные горизонты любой вещи.

Из этих механизмов психической работы нашего сознания вырастает понимание физического времени, геометрического пространства и т. п.

В простом акте зрения на переднем плане сознания, в центре его стоит предмет нашего внимания, но периферия переднего плана и весь задний план заняты игрой душевной жизни. Различные образы, как и действительно воспринимаемые предметы, окружены роем воспоминаний, грез, настроений и чувств. Погружаясь в этот поток оттенков, интонаций, намеков, образов, страхов и восторгов, мы чувствуем, что живем, что это и есть подлинная жизнь.

Душевная жизнь — это великая неизмеримая бездна, особая, в своем роде бесконечная вселенная, находящаяся в каком-то совсем ином измерении бытия, чем весь объективный пространственно-временной мир и мир идеальных предметностей. О душе нельзя сказать, ни где она находится, ни когда и как долго совершаются процессы ее жизни, ибо она везде и нигде, всегда и никогда, в том смысле, что все мерки вообще к ней неприменимы, наоборот, все мерки, все ориентиры, все стереотипы восприятия мира, мышления и поведения становятся возможными благодаря этому внутреннему интимному слою нашей жизни.

Этот вечно волнующийся океан переживаний, вечно текущий и постоянно изменяющийся поток, вечно звучащая мелодия нашей души и является тем внутренним Я, о котором говорилось в предшествующей главе. Только углубление в себя, постоянное соприкосновение с внутренним Я дает ощущение силы и жизненности существования, сбрасывает автоматизм и оцепенелость повседневного бытия, открывает такие красоты мироздания, о которых «объективный» поверхностный наблюдатель даже и не подозревает.

То, что называется человеком, есть нечто неизмеримо большее, чем незначительная часть природы или общества, — это закованный внешними рамками мир великих, потенциально бесконечных, хаотических сил. Душевная жизнь уходит вглубь до бесконечности: Гераклит говорил, что грани души не отыскать, столь глубока ее мера. «Но как бытие вообще охватывает все сущее, есть основа всего сущего и вместе с тем ничто в отдельности, так и внутреннее бытие, бытие в себе и для себя, с которым мы имеем дело в лице душевной жизни, — писал замечательный русский мыслитель Семен Франк (1877–1950), — есть потенциально *все* и тем самым ничто в отдельности. ... Пусть не смущает и не обманывает нас внешняя скромность, ничтожность облика, с которым душевная жизнь является в составе объективного предметного мира. Эта внешняя сторона, конечно, не есть иллюзия, а реальный факт, весьма существенный для характеристики исследуемой нами области. Но здесь мы имеем дело только с внутренним ее существом, и о нем мы имеем право сказать, что в себе и для себя оно есть *потенциальная бесконечность*. Кто может определить раз и навсегда, на что способен человек и на что он уже не способен? Кто может предвидеть, какой круг бытия будет захвачен им изнутри, как достояние его жизни, его души? Кто — включая и самого носителя душевной жизни — может исчерпать ее хотя бы в данный миг? Душевная жизнь или ее субъект есть ... точка, в которой относительная реальность эмпирического содержания нашей жизни укреплена и укре-

нена в самом абсолютном бытии, другими словами — точка, в которой само бытие становится бытием внутренним, бытием в себе и для себя, самопроникнутым бытием. В качестве таковой, она разделяет безграничность самого бытия. Признать это не значит *обожествить* человека, хотя это и значит действительно до некоторой степени уяснить себе его *богopodobие*²⁵.

Все, чем человек когда-то был или может стать, отмечал Франк, то, чем были его предки или будут его потомки, — все это потенциально есть в каждом миге душевной жизни. Она есть та потенциальная сверхвременность, без которой немислимо сознание и знание.

Душа есть часть человеческого сознания, но та часть, благодаря которой существуют и все остальные составляющие, корень человека, из которого живут он и его сознание. Не только душа, но и сознание в целом — загадочный и чудесный феномен. Всякий человек, говорил Ницше, ценен постольку, поскольку он есть путь к сверхчеловеку, то есть к идеалу человечности, к художнику, философу и святому. Но можно добавить, что каждое сознание значимо постольку, поскольку оно есть возможность большого сознания, большого разума. А человек чаще всего живет или вообще не приходит в сознание, или живя малым сознанием, малым разумом, почти как супершимпанзе. Малый разум развивает специфические качества человека: хитрость, умение приспособиться к жизни, умение добиться относительного комфорта и достатка, не мучаясь над проблемами бытия и смысла жизни, не страдая от несовершенства мира и общества, не отыскивая новых путей для своего самовыражения.

Никто, конечно, не может осудить человека за то, что он живет малым разумом, потому что перспектива жить большим разумом часто пугает человека. Большой разум — это мудрость, которая часто представляется малому разуму как безумие. Апостол Павел говорил: «Будьте безумными, чтобы быть мудрыми». Это значит, что в «безумии», в отречении от малого разума у человека появляется возможность разума большого.

С помощью большого разума мы не просто воспринимаем мир как совокупность вещей и законов, для этого достаточно и малого разума. Здесь мир по-настоящему *открывается* нам как бездонная, бесконечная, завораживающая тайна. Большим разумом мы познаем мир изнутри, мы сливаемся с тем, что в нем есть потаенного и невыразимого, мы — больше не любопытные наблюдатели, старающиеся хитростью вырвать у мира какие-то его тайны и употребить их себе на пользу, мы сами и суть мир, это он сам познает себя через нас. Такое видение мира есть у детей, поэтов, есть у любого мудрого человека — известного ученого или простого обывателя. «Величайший, самый пронизательный и сведущий ученый, — писал С. Франк, — человек, которому ведомы в мире содержания и связи, остающиеся тайной для других, — должен — поскольку он сохранил в себе способность вообще видеть саму реальность, как она есть, — глядеть на мир тем же изумленным, восхищенным, полным благоговения взором, которым глядит на нее маленький ребенок»²⁶.

И такая мудрость, конечно, является безумием в глазах обладателя малого разума. Надо было действительно быть безумным, чтобы уви-

деть, подобно Демокриту, что мир состоит из атомов и пустоты, быть безумцем, чтобы услышать музыку сфер или увидеть искривляющуюся Вселенную.

Все, что «безумцы» говорили и писали, нельзя было вывести ни из каких опытных данных, нужно было действительно иметь большой разум, жить большим сознанием, быть чистым и незамутненным зеркалом Вселенной, разговаривать с ней и прислушиваться к ее невразумительному голосу, которым она доверяла им свои детские секреты. Так, знаменитый астроном И. Кеплер помимо научных изысканий занимался составлением гороскопов для важных особ и считал это основным своим занятием: он полагал, что знает особые внутренние тайны движения звезд, чувствует их подспудное влияние на себя и только в силу этого вообще может быть астрономом. И. Ньютон из этих же соображений писал алхимические трактаты, искал философский камень и уделял этому не меньше внимания, чем исследованиям по теоретической физике.

Видение мира большим сознанием — не только не менее важная вещь, чем утилитарно-практическое отношение к нему, оно вообще делает возможным любое отношение, любую науку, любые практические действия. Вид звездного неба с загадочно-прихотливым узором светящихся и мигающих на нем точек, с таинственным молчанием темных и непроницаемых небесных бездн, с объемяющим меня благоговением и чувством моего одиночества перед лицом этого неба, и моего сродства с ним — все это, взятое вместе как нераздельное единство, есть в большей мере реальность, считал Франк, чем астрономическая «действительность», преподносимая в астрономической теории.

Человек может быть лишь причастен большому разуму, «большому сознанию». Последнее время даже появилось понятие «сфера сознания», некоторые ученые всерьез полагают, что вокруг земли существует сфера сознания, куда мы иногда пробиваемся — любая интуиция, озарение, внезапная догадка, — это «пробой» (подобно электрическому разряду) в эту сферу. Здесь большое сознание понимается буквально. Появляются даже рассуждения о некоем «галактическом коде» сознания, о сознании как «космическом шифре». Вполне возможно, что во всех этих гипотезах и догадках есть большая доля истины.

Возможно также, что сознание, большое сознание не кончается со смертью человека и не начинается с его рождением, оно потенциально существует всегда, а человек актуально овладевает и обладает им, пока живет. Так Р. Моуди, американский врач-реаниматор, в своей книге «Жизнь после смерти» описывал показания ста больных, побывавших в состоянии клинической смерти, т.е. умерших и возвращенных к жизни через несколько минут. Их показания удивительно совпадают и говорят о том, что сознание продолжает функционировать после смерти: сначала человек видит себя со стороны, видит, как над ним склонились врачи; потом его засасывает в какую-то темную трубу или тоннель, и он несет по нему с большой скоростью; постепенно проходит страх, и наступает чувство счастливого освобождения; потом человек идет через болото или туман или реку и видит на той стороне своих умерших ранее родственников (к ним, правда, уже никто не доходил) и т.п.

Конечно, возможно, что это не настоящая смерть, мозг еще живет, никто не возвращался с того света через полчаса или через час, чтобы рассказать, что на самом деле происходит после смерти. Но, тем не менее, все эти свидетельства расширяют наше представление о сознании.

Совсем недавно появилось еще понятие «пренатальная память». В очень глубоких снах человек иногда видит себя яйцом, покачивающимся в теплом растворе. Это память даже не до рождения, а до оплодотворения. Так что природа и сущность человеческого тела и сознания все еще представляют собой великую тайну, и человечество ждуг впереди удивительные открытия.

Человек как телесно-душевное существо несет в себе все прошлое, всю человеческую и предчеловеческую историю. Отъединенность человека, его кажущаяся внешняя уникальность и непохожесть не должны, считал Ницше, вводить в заблуждение. В действительности мировая жизнь продолжает бесшумно протекать в нас и сквозь нас. То, что индивид ощущает себя отдельным, — это есть наиболее могучий стимул в его движении к самым далеким целям. «Мы — нечто *большее*, чем индивид: мы сверх того вся цепь, вместе с задачами всех этапов будущего этой цепи»³⁷.

Дополнительная литература

- Арто А. Театр и его двойник. М., 1993.
 Вейнингер О. Пол и характер. М., 1991.
 Волков Ю.Г., Поликарпов В.С. Человек как космопланетарный феномен. Ростов-на-Дону, 1993.
 Казначеев В.П., Спириг Е.А. Космопланетарный феномен человека. Новосибирск, 1991.
 Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992.

5. Метафизика и социология человеческого бытия

Попытка метафизического описания

Человек — самая великая тайна бытия, над которой бились лучшие умы человечества. Разгадка этой тайны — главное дело человека, по сравнению с которым все остальные дела и проблемы кажутся пустяками. Кто сумеет все рассказать о себе, опишет всю Вселенную, считал Р. Декарт. Поэтому человек всегда будет заниматься самопознанием, пытаясь разгадать свою сущность, свое отличие от всего остального мира. Но познать себя — труднее всего. К тому же это раскапывание самого себя нельзя считать безобидным занятием. Человек заглядывает в такую темную и опасную бездну, в которой легко потерять себя, потерять здоровье, рассудок. Если долго вглядываться в бездну, то и бездна, говорил Ницше, начинает вглядываться в тебя.

Познавая себя, мы открываем законы мироздания. Человек есть микрокосм, миниатюрная модель макрокосма: в нем, как в зеркале, отражаются все сложности и противоречия большого мира. Но что может заставить человека заниматься самопознанием? Житейские дела и привязанности, повседневные заботы и нужды, публичная жизнь и гражданские обязанности постоянно отвлекают человека от этого самого важного занятия. «Людей с самого детства, — писал Б. Паскаль, — обязывают заботиться о своей чести, о своем достатке, о своих друзьях, а также о достатке и чести друзей, их изнуряют всякими делами, изучением языков, упражнениями; им внушают, что они не будут счастливы, если их здоровье, честь, имение, а также здоровье, честь, имение их друзей не будет в хорошем состоянии, и что отсутствие хотя бы одного из этих благ принесет им несчастье. Так их нагружают обязанностями и заботами, заставляя суетиться с рассвета. Станный способ делать людей счастливыми, скажете вы; что можно придумать лучше этого, чтобы сделать их несчастными? Как что: надо только отнять у них все эти заботы, и тогда они взглянут на себя, задумаются, кто же они такие, откуда они пришли, куда идут; им нельзя дать слишком много занятий и развлечений. Вот почему их так неустанно готовят к делам, а если выпадет им несколько свободных минут, советуют употребить их на забавы, игры и постоянно чем-то себя занимать. Сколько пустоты и мерзости в сердце человеческом»³⁸.

С точки зрения философской антропологии, человек прежде всего не биологическое, не психологическое, а метафизическое существо. И становится человек человеком, когда открывает в себе метафизическое измерение. Метафизическое — значит сверхъестественное, то есть не имеющее физических причин. Так, любовь не имеет никаких конкретных физических причин, любят не за что-то, а потому что любят, если есть причина, то нет любви; не имеет никаких причин добро, человек делает добро только потому, что он добр. Нет никаких эмпирических причин для совести: я поступаю по совести, потому что не могу иначе, а не из-за страха, из-за выгоды и т. д. Добро, совесть, ум не нуждаются в объяснении, объяснять нужно глупые поступки, бесчестье, подлость.

«Метафизических» людей природа не рождает, и в этом смысле она вообще не рождает людей. Человек должен сам родиться. Отсюда, из этого понимания возникает символ «второго рождения», символ любой религии, любого мифа, любой серьезной философии. Нужно родиться в той жизни, в том режиме бытия, в котором живут любовь, красота, совесть, честь, ум и т.п. Родиться второй раз — значит открыть для себя понимание двусложности нашего существования, понимание того, что помимо нашей повседневной жизни, наполненной суетой, трудами и заботами, существует еще другая жизнь, жизнь подлинной интенсивности, в которую мы только иногда впадаем: когда любим, когда творим, когда совершаем добрые поступки, когда нам в голову приходит мысль и некоторое время там удерживается.

Человек не может всю жизнь находиться в состоянии любви, творческого напряжения, нельзя постоянно жить на пределе возможного — жить в стихии совести и добра. Но только находясь на этом пределе, человек ощущает себя человеком, чувствует, что живет в полном смысле этого слова, переживает каждую секунду своей жизни как значительное и неповторимое событие. Видимо, это подразумевал Платон в своем образе «пещеры»: большинство людей подобны связанным узникам, которые сидят в пещере спиной к выходу. Они видят перед собой на стене только тени проходящих сзади людей, проезжающих повозок, и им кажется, что то, что они видят, — это и есть истинный и единственно возможный мир. Если их повернуть лицом к свету, к истинному миру, они зажмурятся и отвернутся, не признают его.

В чистом виде в нашей жизни никогда не реализуется ни добро, ни красота, ни совесть, вообще ничто не реализуется до конца, до предела. Но из того, что никто не живет, постоянно руководствуясь требованиями совести, считая И.Кант, вовсе не вытекает, что совесть — это химера. Без совести, так же как без любви, без добра человеческое общество тут же рассыплется, вернется к животному состоянию. В этом смысле ткань человеческого существования, метафизическая ткань ткется из таких невидимых нитей, которые никогда полностью не реализуются, не имеют естественных причин, их нельзя вызвать сознательным усилием, они могут только «осенить» человека, вырвать его из обыденного повседневного существования, заставить задуматься над собственным бытием, собственной природой. И они тем не менее определяют нашу жизнь. Метафизические законы нашего бытия в этом смысле первичнее, чем физические законы жизни. «Осененный» человек может отдать жизнь, выполняя долг, может убить самого себя, замученный муками совести. Жизнь, здоровье, благополучие, счастье — все это потом, ибо «я здесь стою и не могу иначе».

Поскольку эти «метафизические вещи» не имеют эмпирических причин, то и нет никакой необходимости в том, чтобы они существовали. Они и не должны существовать, с точки зрения эмпирического порядка вещей. Нет таких законов природы, по которым люди должны любить друг друга или делать добро. Нет никаких оснований для того, чтобы в мире были истина и красота. А поскольку они все-таки встречаются, то это всегда чудо, с точки зрения нормального порядка вещей.

чудо, которого не должно быть, но благодаря тому, что оно все-таки иногда случается, продолжается человеческое существование.

В этом смысле человек растянут между двумя мирами — миром повседневного существования (в человеке ведь не прекращаются натуральные процессы) и миром, в котором человек живет на пределе своих возможностей (в любви, в свободе, в красоте). Поэтому человек есть некоторое напряженное держание чего-то неприродного, искусственного, покоящегося на весьма хрупких основаниях. Пока есть это напряженное держание, есть человек. Поэтому человек не существует, как любой иной предмет или животное, не живет в автоматическом режиме, подчиняясь своей наследственности, своим генам, стереотипам поведения. *Человек — это стремление быть человеком.* Стремление удержаться в том режиме бытия, где он чувствует себя свободным, любящим и творящим. Нет стремления — и человек выпадает из этого режима, автоматически в нем удержаться нельзя. Автоматически в голову подчас приходит только глупость, но чтобы пришла мысль оригинальная и новая, надо сильно постараться. Само по себе в человеческом мире ничто не живет, все держится только на волне усилия: усилия быть человеком, никогда и ни в чем не опускаться ниже максимума, на который ты способен как человек. В этом смысле и звучит кантовский категорический императив: поступай так, чтобы максима твоей воли была основой всеобщего законодательства.

Основное метафизическое занятие человека — познание, открытие в себе другого измерения, другой жизни — никогда не осуществимо до конца, на это не хватит никакой человеческой жизни. И мы человеческие существа в той мере, полагал Мераб Мамардашвили (1930–1990), в какой мы сильны тем, что никогда не завершится и не реализуется в нашей жизни. Наше назначение как людей выходит за рамки нашей жизни, не исчерпывается и не ограничивается ее условиями. «Метафизикой мы и будем называть нечто, чему нельзя придать смысл в рамках нашей жизни и ее условий. Например, есть такой термин, или понятие, или качество — «доброта». Вы не можете слову или представлению «доброта» придать смысл в рамках условий и пределов нашей жизни. Потому что если вы должны доброту определить только в рамках условий своей жизни, то она не имеет смысла. ... Если все, что имеет смысл, имеет смысл только в условиях и рамках моей жизни, то быть добрым, воспитанным, вежливым и так далее не имеет никакого смысла»³⁹.

Мы люди в той мере, в какой нам предназначено решать бесконечные задачи. Например, любовь, как человеческое явление в вышеозначенном смысле, отличается от удовлетворения полового желания: половое желание удовлетворяется, проходит, человек утомляется, частое повторение одного и того же вызывает скуку. В любви же любимое существо всегда новое, для любви нет прошлого, она неисчерпаема, это совсем иная повторяемость, любовь бесконечно больше, чем человек. В любви можно только участвовать, прикоснуться в какой-то мере к ее необычайно интенсивному и необъятному полю напряжения.

Если человеческая жизнь так устроена, что в ней ничего и никогда не реализуется полностью, то все истинно человеческое, все бесконечное реализуется в другой жизни, в другом режиме бытия, и настолько

полно, насколько долго нам удастся в этом другом режиме удержаться. Это стремление к бесконечному в конечной жизни и есть то, что можно назвать бессмертной душой.

Человек никогда не реализует самого себя, и никогда не может наступить момент, когда он скажет: ну все, наконец-то я стал человеком!

К.Яспере выделял пять свойств или особенностей человека как метафизического существа. Наша метафизическая сущность проявляется, по его мнению, в следующем:

1) в неудовлетворенности, поскольку человек постоянно чувствует свое несоответствие тому, чем он является сегодня: он не удовлетворен своим знанием, своим духовным миром, своим положением, всем, чего ему удалось достичь; грызущее чувство неудовлетворенности — показатель его человечности;

2) в стремлении к безусловному, поскольку его жизнь постоянно обусловлена внешними и внутренними причинами, а ему нужно найти безусловную опору для своего бытия, которую невозможно найти ни в обществе, ни в природе, ибо все это для него — вещи относительные, не безусловные, отсюда его стремление к Богу или к некоей трансцендентной силе, которая, как он верит, не даст ему пропасть, затеряться, подобно песчинке, в бесконечности пространства и времени;

3) в беспрестанном стремлении к единому, поскольку ни один из видов единства мира — материального и духовного — его не удовлетворяет, единственное, что может его удовлетворить, — это вечность и, соответственно, непосредственная связь с бытием;

4) в сознании непостижимого воспоминания, как будто он знает о творении мира или может вспомнить о том, что было до этого творения, как его душа до его рождения «пела в хоре богов» (Платон), поскольку все самое главное, что он знает о мире, может быть получено не из внешнего мира, а из себя, поскольку человека ничему нельзя научить, если понимать учение как овладение готовыми знаниями, он должен сам все «вспомнить»;

5) в сознании бессмертия не как продолжения жизни в другом образе, а как своей укрывотости в вечности, то есть того, что каждый человек должен в своей жизни сделать что-то такое, чтобы остаться и пребывать всегда, ибо все великие люди, когда бы они ни жили, являются нашими современниками, их идеи, чувства, образы неподвластны времени⁴⁰.

Человек — существо трансцендирующее, т.е. постоянно пытающееся переступить собственные границы: границы своих возможностей, своего знания, своей жизни, своего мира. Но человек никогда не достигает чего-либо трансцендентного, никогда не выходит за рамки мира. Трансцендирование — это стояние на границе между тем, что знакомо, понятно, осмысленно, и тем, что неуловимо, невыразимо, что постоянно раздражает человеческое любопытство, терзает своей недостижимостью — будь то Бог, скрытый смысл существования, тайна рождения или смерти. Стремление к трансцендированию вызвано также постоянным беспокойством по поводу хрупкости, преходящести, неустойчивости любого наличного бытия. Это стремление найти прочную опору всего сущего.

В трансцендировании мы не достигаем ничего определенного — мы по-прежнему не можем постичь Бога: смысл нашего существова-

ния так и остается для нас непостижим, но сама попытка трансцендирования является серьезным толчком, после которого начинается наше преобразование, изменение сознания. Пережив опыт трансцендирования, мы становимся другими людьми, больше не можем жить легко и бездумно, мы проникаемся заботой о собственном существовании. Почувствовав вкус трансцендентного переживания, ощущение стояния на границе возможного, мы никогда больше не успокаиваемся и всегда пытаемся найти смысл своего бытия, стараемся восстанавливать в себе снова и снова странное чувство, что трансцендирование как будто пробудило в нас трансцендентные силы, которые с тех пор каким-то неведомым нам образом поддерживают нас в нашем истинном человеческом бытии.

У человека, не имевшего опыта трансцендирования, определяющим настроением является скука. Эта скука чаще всего проявляется как потерянности, незнание, куда приложить собственные силы. Но иногда, рассуждал М. Хайдеггер, эта скука переходит в тоску, глубокую тоску, бродящую в безднах нашего бытия, словно глухой туман, который смешает все вещи, людей и самого человека вместе с ними в одну массу какого-то странного безразличия. Эта беспросветная тоска иногда дорастает до ужаса. Ужас здесь не боязнь чего-то конкретного. Вдруг делается жутко, и все — вещи и мы сами — тонет в каком-то безразличии. В таком состоянии мы отчетливо видим себя вне мира, ужас выбрасывает нас за его границы, в ничто, и мы впервые начинаем видеть этот мир как целое. В этом выбрасывании, трансцендировании, удивленном и потрясенном стоянии перед «целым» мира заложена возможность нашего внутреннего преображения, ощущения себя живым человеком, творчества. «Только потому, что в основании человеческого бытия открывается Ничто, отчуждающая странность сущего способна захватить нас в полной мере. Только когда нас теснит отчуждающая странность сущего, оно пробуждает в нас и вызывает к себе удивление. Только на основе удивления — т.е. открытости Ничто — возникает вопрос «почему?». Только благодаря возможности этого «почему?» как такового мы способны спрашивать целенаправленным образом об основаниях и обосновывать»⁴¹.

Социологический анализ природы человека

Поскольку человек все-таки живет большей частью в этой, эмпирической жизни, его существование подчиняется социальным законам, эмпирическим связям и зависимостям. Следовательно, для понимания сущности человека важна не только метафизика, но и социология его бытия.

Человек живет в обществе, формируется им, приспосабливается к его стандартам и правилам. Люди какого-нибудь конкретного общества, какой-нибудь страны живут в более или менее одинаковых условиях: в условиях одной культуры, одних нравов и обычаев, одного языка, но все равно они все разные, непохожие друг на друга. Даже в одной семье дети вырастают разными, хотя воспитываются в одинаковых условиях. Что делает всех людей разными, неповторимыми и уникальными?

Первое: особенности психического склада — темперамент, скорость психических реакций, сообразительность — все это передается человеку по наследству.

Второе: опыт детства и воспоминания о детстве. У каждого ребенка свой опыт детства, свои переживания, каждому по-своему открывался мир, каждый по-своему переживал свои детские страхи, неудачи или радости.

Опыт детства накладывает отпечаток на всю дальнейшую жизнь человека. Возможно, все наши таланты и способности заложены в родительской (прежде всего материнской) любви. Ребенок, который с детства чувствует эту любовь, живет в атмосфере любви, всю свою жизнь, словно броней, защищен от невзгод и напастей. У него, как правило, все получается в жизни, он талантлив или обладает многими незаурядными способностями. Наоборот, тот, кто вырос без любви, в холодной и суровой атмосфере равнодушия, всю оставшуюся жизнь чувствует себя одиноким, даже если окружен семьей или родственниками, у него все в жизни складывается трудно и тяжело.

Воспоминания детства сопровождают человека до самой смерти и, что интересно, с годами не только не тускнеют, но становятся ярче. Старые люди с трудом вспоминают, что с ними было двадцать или тридцать лет назад, но хорошо, до мельчайших подробностей, помнят свое детство с самых ранних дней.

Третье: особенности индивидуальной биографии — каждый живет свою жизнь, и все, что с ним случается, и то, как он к этому относится, — совершенно не похоже на жизнь других людей.

Четвертое: противоречивость жизненных ролей. У каждого человека в жизни одновременно несколько ролей, которые он «играет». Например, школьник, когда он разговаривает с учителями и, особенно, с директором школы, — это один человек: внимательный, почтительный, глаза его так и светятся знанием и усердием. Но стоит ему выйти во двор, где его ждут друзья, он становится совершенно другим — прыгает, кричит, пинает ногами жестяную банку, и выражение лица у него соответствующее. Третьим человеком он становится, приходя домой и разговаривая с родителями. Это не значит, что он каждый раз притворяется: каждый раз это он сам, у каждого человека много лиц, вернее, много сторон его личности, много ролей. Часто эти роли даже противоречат друг другу и тем не менее образуют единый комплекс его личности — у каждого совершенно своеобразный.

Все эти четыре момента делают каждого человека как личность неповторимым и уникальным. И эта уникальность выражается в понятии Я. Я у человека появляется с трех-четырёх лет, когда он начинает понимать, что есть Я, а есть другие люди. До этого почти все дети говорят о себе в третьем лице. К десяти-двенадцати годам складывается образ Я. У каждого человека есть образ самого себя, сумма представлений о самом себе, каким он себя видит, и этот образ человек пронесит через всю жизнь, немного его исправляя и дополняя. Как правило, это довольно симпатичный образ, каждый нормальный человек считает себя более или менее интересным, умным, способным, честным, добрым и т. п.

Трагедия человеческой жизни — распадение образа, когда сам человек убеждается, соглашается, что он не добрый, не умный, что он, например, дурак или подлец. Субъективно нет негодяев или подлецов. — никто не думает о себе плохо, или старается не думать. Нужен очень радикальный шаг, крушение всех представлений о себе, чтобы человек внутренне согласился с уничтожающей оценкой самого себя. Как правило, жизнь после этого кажется конченной, и, действительно, человек в этом случае может даже убить себя.

Существуют механизмы защиты Я, которые действуют бессознательно, сохраняя личность от разрушения:

а) механизм вытеснения — человек испытывает большое горе или столкнулся с чем-то необычайно страшным, чего психика может не выдержать и разрушиться; срабатывает соответствующий механизм — и человек либо теряет сознание, либо вдруг забывает о постигшем его несчастье;

б) механизм инверсии, переворачивающий импульс на прямо противоположный. Так, у мальчиков в 12—13 лет просыпается половое чувство, но ребенок не может это осознать, психика может быть травмирована, и она переворачивает все отношения; мальчики начинают считать девочек своими врагами и воюют с ними — дерутся, толкают, выбивают портфель из рук. На самом деле им девочки очень нравятся, но психика идет своим путем, сохраняя равновесие;

в) механизм переориентации: психика бессознательно переключает эмоции с одного объекта на другой, более доступный. У человека большие неприятности на работе, и, придя домой расстроенным, он вымещает свое раздражение, например, на жене или на любимой собаке. В некоторых странах по советам психологов на предприятиях есть комнаты, где стоят чучела мастера, начальника цеха, на которых можно выместить свое раздражение.

И еще целый ряд механизмов имеет психика, защищающая свою целостность и гармоничность, чтобы человек не чувствовал себя в разладе с миром и окружающими.

Можно сказать, что у человека два Я — внешнее и внутреннее. Внешнее Я знакомится с людьми, учится в школе, набирается знаний, делает какие-то дела и совершает поступки. Внешнее Я — это совокупность знаний, правил действия, поведения, приемов мышления.

Внутреннее Я — это интимное, скрытое ядро личности: все наши мечты и надежды, воспоминания о первой любви и первой весне, все наши страсти, желания, которые мы прячем глубоко в душе. Это то, о чем нельзя рассказать другому, передать в виде слов или знаков, человек часто сам не знает, что в нем заложено. Для этого нужен талант. Любой роман, любая картина или симфония — это рассказ художника о себе. Внутреннее Я и делает нас личностями, без него мы только мыслящие машины¹².

Интересные идеи относительно сущности человека были высказаны Г. Гурджиевым. Согласно Г. Гурджиеву, каждый человек имеет сущность и личность. Сущность — это характер человека, совокупность его самых простых реакций на других людей, то, что складывается с самого детства и потом почти не меняется. Личность — это то, что мы полу-

чаем извне: знания, умения, правила жизни. Личность — это то в нас, что не наше.

У большинства людей очень мало своего собственного. Все, что у них есть, большей частью взято из разных источников: идеи, убеждения, взгляды.

Как правило, сущность развивается до 12—15 лет, пока формируется характер, и потом останавливается в своем развитии. А личность может развиваться сколь угодно долго. Человек заканчивает школу, университет, пишет книги, становится известным ученым, а в сущности своей он остановился в развитии уже давно, в сущности он остался наивным ребенком и ведет себя как ребенок в самых главных вопросах своей жизни. Он ведет себя беспомощно и глупо, когда нужно принять важное решение относительно своей судьбы или судьбы близких, он верит на слово всевозможным политическим демагогам и проходцам.

Случается, что некоторые аспекты сущности останавливаются в своем развитии на возрасте пяти-шести лет, а дальше все собственное кончается; остальное оказывается чужим: или взято из книг, или создано благодаря подражанию готовым образцам. Бывают случаи, когда сущность растет параллельно личности, но в условиях современной цивилизованной жизни они весьма редки. Сущность имеет больше шансов развиться у простых людей, которые живут в трудных условиях борьбы и опасностей. Но, как правило, личность у таких людей развита очень слабо, им не хватает воспитания и образования, не хватает культуры.

Алкоголь или наркотики могут усыпить личность, она как бы исчезает на время и остается одна сущность. «И случается так, что человек, полный всевозможных возвышенных идей, симпатий и антипатий, любви, ненависти, привязанности, патриотизма, привычек, вкусов, желаний и убеждений, оказывается совершенно пустым, лишенным каких бы то ни было мыслей, чувств, убеждений и взглядов. Все, что раньше волновало его, теперь оставляет совершенно безразличным. Иногда он видит искусственный и мнимый характер обычных своих настроений и громких слов, а иногда просто забывает о них, как будто их и не было. ...Все, что ему удается найти в себе, — это несколько инстинктов, наклонностей и вкусовых предпочтений. Он любит сладкое, любит тепло и не любит холода, ему неприятна мысль о работе; или же, наоборот, ему нравится идея физического движения. Это все!»⁴³

Очень часто люди соединяются между собой не как сущности, а как личности, поскольку люди в основном живут личностью. Личность имеет свои интересы и вкусы, ей нравится то, что не нравится сущности. Сущность знает, что она хочет, но не может выразить, человек часто и не подозревает о своем внутреннем Я, ему кажется, что то, что он представляет из себя в обществе, его знания, его связи, — это и есть главное и единственное в нем. Он не подозревает, что все это взято напрокат. И очень часто люди, чьи сущности совершенно не соответствуют, живут друг с другом и друг друга ненавидят.

Неразвита сущность ведет к странным парадоксам, особенно характерным для XX века: можно быть великим ученым, крупным госу-

дарственным деятелем, знаменитым артистом, но одновременно совершеннейшим негодяем и подлецом по своей сути.

Но бывает еще страшнее, бывает так, что сущность умирает. Как личность человек еще живет, выступает с речами, издает книги, даже руководит страной, а в сущности своей он давно умер, у него даже глаза оловянные, как у мертвеца. И таких людей, утверждал Гурджиев, очень много. Если бы вы знали, писал он, какое число мертвецов управляет нашими жизнями, вы бы сошли с ума от страха.

Дополнительная литература

Агацци Э. Человек как предмет целостного познания // О человеческом в человеке. М., 1991.

Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993.

Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995.

Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. М., 1991.

6. Человек и его основные отношения

Основные отношения человека, выражающие его природу, его специфику и уникальную позицию в мире, — это отношения к другому человеку, к обществу, культуре и природе.

Я и Ты (проблема Другого)

Я — важнейшая тема антропологии, и всегда останется таковой, потому что Я всегда существует только в тесном переплетении с Ты, с Другим, с окружающими вещами, с Мы, и антропология в каждую эпоху снова и снова выясняет суть этих отношений, их значение в конституировании Я. Само по себе Я не существует без этих переплетающихся отношений. Это проявляется уже на стадии телесного опыта. Сознание тела неизбежно сопровождается, считал М. Мерло-Понти, неотвратимым присутствием другого. «Никто не мог бы мыслить свободно, — цитировал он П. Валери, — если бы его глаза не могли избегать заглядывающего в них взгляда другого. Как только взгляды встречаются, уже не существует в полном смысле слова двоих, и с этого момента невозможно остаться в одиночестве». Происходит своего рода мгновенное взаимное ограничение. Ты берешь мой образ, мою внешность. Я забираю твою. Ты не Я, поскольку ты меня видишь, а я себя не вижу. Мне недостает как раз того меня, которого видишь ты. А тебе не хватает как раз того тебя, которого вижу я. И чем дальше мы продвигаемся в познании друг друга, тем больше мы размышляем о себе, тем больше мы становимся Другими⁴⁴.

Человек обычно не показывает своего тела, а если делает это, то с чувством страха или намерением обольстить. Ему либо кажется, считал Мерло-Понти, что чужой взгляд, брошенный на его тело, грабит его, похищает его у него самого, либо же, напротив, он воображает, что выставление напоказ своего тела выдает ему другого без защиты, и другой в этом случае обращается в рабство. Диалектика Я и Другого состоит из стыда и бесстыдства, это диалектика господина и раба. Поскольку я имею тело, другой взгляд может сделать меня объектом, не признавать меня как личность. И наоборот, я могу стать его господином, рассматривая его. Но тогда другой перестанет быть личностью, признание которой я хотел бы заслужить, другой больше для меня ничего не значит. «Следовательно, говорить, что я имею тело, значит утверждать, что я могу быть рассматриваемым как объект, но хочу быть рассматриваемым как субъект; что другой может быть моим господином или моим рабом, — таким образом стыдливость и бесстыдство выражают диалектику множественности сознаний и имеют метафизическое значение. ...Диалектика не есть отношение между противоречащими друг другу и друг друга дополняющими идеями: она есть направленность одного существования на другое, при этом первое отрицает второе, но не может без него утвердить себя»⁴⁵.

Фрейд, по мнению Мерло-Понти, говорил о «сексуально-агрессивном» отношении к другому. Так как агрессивность направлена не на

вещь, а на личность. Переплетение сексуального и агрессивного означает, что сексуальность обладает внутренним измерением. Таким образом, сексуальность — это наш способ проживать свою взаимосвязь с другими. Тело как сексуальность — это отношение к Другому, а не просто к другому телу, оно сплетается между другим и мной в круговую систему проекций и вопрошаний, наполняет светом бесконечный ряд отражений — *отражающих* и *отраженных*, благодаря чему я становлюсь другим, а другой — мной. «Когда человек полагает себя универсальным, забота о самом себе и забота о другом для него неразличимы; он личность среди личностей, а другие — это другие его Я. Но если он, напротив, признает неповторимость переживаемого изнутри воплощения, другой необходимо является ему под знаком муки, зависти, или, по меньшей мере, беспокойства. Обреченный, из-за своего воплощения, предстать перед посторонним взглядом и оправдываться перед ним, прикованный вместе с тем, тем же воплощением, к собственной ситуации, способный почувствовать нужду и *потребность* другого, но неспособный обрести покой в другом, он весь в обращении бытия-для-себя и бытия-для-другого, которое, по Прусту, составляет трагедию любви»⁴⁶.

Я могу обладать собственным телом только в том случае, если есть тело Другого, и без этого фундаментального дополнения его границы не могут быть очерчены. Я обретаю собственное тело благодаря *договору* с Другим, а не по собственному произволу. Если кто-то говорит «Я», полагает В. Подорога, относя его к себе, он уже в норме и признает договор, давно и не им заключенный, между якобы внутренним, интимно личностным отношением к себе и внешним явлением тела Другого. «Я — коммуникативный очаг, где непрестанно пульсирует совокупность отношений, без которых мы не можем встроиться в близкий нам мир»⁴⁷. Вообще все ощущения, связанные с формированием психического Эго ребенка, *определяются* самым ближайшим к нему Другим. Еще до овладения языком ребенок зачарован именем «Отца»: оно — как бы первоначальный источник всех значений, и он стремится им овладеть, так же как *вторжение речи* Другого, например родителей, — это возможность рождения самой речи, ибо она не рождается из самой себя, но только через и в речи Другого.

Без других людей для меня нет мира. Даже когда нет никого вокруг меня, все равно везде виднеются следы, оставленные другими. Если я один в пустой квартире, то отзвуки или дыхание других людей, здесь живущих, реют вокруг меня, *впечатываются* в узорный рисунок обоев, помешаются между грязными тарелками на кухне, скрипят дверцей шкафа, и у меня все время присутствует ощущение, что я не один, что за мной кто-то, хотя и неизвестно кто, *наблюдает*.

В мире растений, животных все наоборот, там нас ничто не тревожит. Ницше говорил, что нам приятно быть на лоне природы, потому что у нее нет мнения о нас. Но когда появляется другой, когда мы затрагиваем тему других, мы как бы настороженно восклицаем: «Стои! Кто идет?» Другой опасен.

Откуда в человеке берется знание о других Я? Если оно возникает эмпирически, опытным путем, тогда познание другого человека ана-

логично познанию предметов внешнего мира. Но другой человек очевидно не является для нас просто объектом. Хотя мы видим только тело и жесты другого, писал известный испанский философ Х. Ортега-и-Гассет (1883–1955), но сквозь них наблюдаем невидимое — абсолютную сокровенность, нечто, что каждый знает исключительно от самого себя. Тело Другого — настоящий семафор, посылающий бесчисленное множество сигналов, говорящих о том, что происходит в его, Другого, сокровенном мире. Но эти сигналы — лишь косвенное свидетельство внутреннего мира Другого, по ним можно лишь догадываться о сути человека, так же, как мы догадываемся, что у яблока помимо видимой нами стороны, есть еще другая, невидимая⁴⁸.

Во всяком индивиде уже присутствует другое Я, оно заранее составляет конститутивный элемент сознания. Таким образом, со-бытие «других Я» даётся не эмпирически, а трансцендентально, составляет внутреннюю структуру личности, и эта структура является онтологическим основанием индивидуального опыта. Ядро самовосприятия индивидуума есть процесс, суть которого составляет направленность на другого. Пока человек не может посмотреть на себя, как на другого, акт самовосприятия не может состояться⁴⁹.

Первое, писал Ортега, что появляется в жизни каждого, — Другой. Мы, например, рождаемся в семье. Первое, что мы видим, — Они. Свет и мир — это светский и мирской. Человек с самого начала открыт для другого, для постороннего, он приходит к пониманию себя, уже имея исходный опыт о существовании тех, кто не есть он. «Быть открытым для других — это исконное, определяющее свойство Человека, а не некий поступок. Любое действие — поступить как-то с людьми, что-то сделать для них (или навредить им) — всегда предполагает предварительное пассивное состояние открытости человека. Подобное состояние — отнюдь не «социальное отношение» в собственном смысле, ибо оно еще не определилось в каком-нибудь конкретном акте. Это простое сосуществование, основа всевозможных «социальных отношений», чистое присутствие в моей жизни людей — присутствие, представляющее собой подлинное со-присутствие «Другого» (в единственном или множественном числе)⁵⁰.

С точки зрения С. Франка, не существует проблемы того, как Я может встретиться с чужим сознанием, так как нет никакого готового Я до встречи с Ты, до отношения к Ты. Это явление встречи с Ты и есть, согласно Франку, то место, в котором впервые в подлинном смысле возникает само Я в качестве «Я», одновременно с «Ты», как точка реальности, соотносительная с «Ты», как член одновременно с этим конституирующегося единства «Мы».

Отношение «Я — Ты» — это не внешняя встреча между двумя реальностями, которые существовали бы сами по себе до этой встречи. «Дело в том, что никакого готового сущего-в-себе «я» вообще не существует до встречи с «ты». В откровении «ты» и в соотносительном ему трансцендировании непосредственного самобытия — хотя бы в случайной и беглой встрече двух пар глаз — как бы впервые совместно рождается и «я», и «ты»; они рождаются, так сказать, из взаимного, совместного кровообращения, которое с самого начала как бы обтекает и пронизы-

вает это совместное царство двух взаимосвязанных, приуроченных друг к другу непосредственных бытия»³¹.

В новорожденном или грудном младенце сознание, потом выражаемое словами «я есть», рождается впервые, полагал Франк, лишь когда ребенок испытывает на себе любящий или угрожающий взор матери и отвечает на этот извне направленный на него луч жизни соответствующей живой динамикой. В этом плане момент «ты» столь же первичен, как само «я».

Для ребенка и первобытного человека весь мир наполнен «духами», явлениями «ты-образного» характера, одушевленными силами, к которым они стоят в отношении «я — ты». «Просвещенное сознание» полагает, отмечал Франк, что это психологическая иллюзия. Но нельзя заранее отрицать возможности того, что сознание ребенка, первобытного человека, поэта в их одушевлении мира глубже проникает в подлинное, скрытое существо реальности, чем наше трезвое прозаическое и научное сознание.

«Ты» дает мне знать о себе во враждебном или ласковом взоре, в суровости или мягкости его обращенности, в жестах. Но за этими пределами содержание чужой душевной жизни мне недоступно. Чужая душа — потемки, и даже самый близкий друг может вдруг удивить нас неожиданным поступком. Но эта загадочная непостижимая реальность именно в своей непостижимости каким-то образом дана нам совершенно непосредственно. «Ты» не есть предмет познания — ни отвлеченного познания в понятиях, ни познания-созерцания. «Оно «дает нам знать о себе», затрагивая нас, «проникая» в нас, вступая в общение с нами, некоторым образом «высказывая» себя нам и пробуждая в нас живой отклик. Всяческому познаванию предшествует здесь не просто «обладание»..., а ... живое взаимодействие или общение... Есть только одно понятие, которое подходит к этому соотношению: это — понятие *откровения*. ...Особенно четкий и точный смысл понятие откровения приобретает лишь как *откровение для другого*, как *открытие себя, явление себя другому*...»³².

Во взоре, в выражении лица, в мимике внутреннее просвечивает и пробивается наружу. *Откровение* — это, во-первых, активное самораскрытие, исходящее от самой открывающейся реальности, направленное на «меня» и именно тем конституирующее и открывающее мне эту реальность в качестве «ты». Знание, основанное на откровении, резко отличается от обычного типа знания прежде всего потому, что здесь идет речь об откровении непостижимого; то, что при этом открывается, не перестает быть непостижимым, оно открывается в своей непостижимости. Другой не перестает быть для нас тайной, но это *явленная тайна*, которая соприкасается со мной, вторгается в меня, мной переживается через ее активное воздействие на меня. Все это дано уже в любом чужом взоре, направленном на меня, в тайне живых человеческих глаз, на меня устремленных. Вторжение Ты в меня есть и мое вторжение в него, как бы скромно и сдержанно ни было это вторжение. «Встреча двух пар глаз, скрещение двух взоров — то, с чего начинается всякая любовь и дружба, но и всякая вражда. — всякое вообще, хотя бы самое беглое и поверхностное «общение» — это самое обычное, повседневное

явление есть, однако, для того, кто хоть раз над ним задумался, вместе с тем одно из самых таинственных явлений человеческой жизни. — вернее, наиболее конкретное обнаружение *вечной тайны*, образующей самое существо человеческой жизни. В этом явлении совершается подлинное чудо: чудо *трансцендирования* непосредственного самобытия за пределы себя самого, взаимного самораскрытия друг для друга двух — в иных отношениях замкнутых в себе и только для самих себя сущих — носителей бытия»⁵¹.

«Ты» может являться мне, и так бывает всегда, когда люди сталкиваются впервые, как нечто чуждое и угрожающее. Я испытывает страх внутренней необеспеченности, оно отступает внутрь себя, замыкается, чтобы защититься от нападения. Наиболее конкретным выражением отступления служат застенчивость, стыд. Я возникает и существует лишь перед лицом Ты как чужого, жутко-таинственного, страшного и смущающего своей непостижимостью явления *мне-подобного-не-я*.

Но Ты может иметь и совсем иной смысл: Я узнаю в Ты успокоительную, отрадную реальность сходного, родного. Встречаясь с Ты, писал Франк, я осознаю себя уже не единственным, не одиноким — вне себя я нашел мне-подобное, сущее по моему образу. Тайна другого не перестает быть тайной, но это уже не жуткая и устрашающая, а сладостная тайна. В сущности это тайна любви. Здесь Я находит как бы подтверждение своего бытия вне себя самого. Вне уважения к другому, вне восприятия Ты как внутренне правомерной реальности нет законченного самосознания.

Правда, в Ты, в пространстве всей моей любви к нему и взаимном доверии всегда остается непреодолимый до конца момент чуждости, во всяком любимом и родном мне Ты есть нечто жуткое и непонятное для меня — именно потому, что я для себя все же есть безусловно единственный и одинокий. Ненависть может быть выражением тайной любви и наоборот. Отношения «Я — Ты» есть некое таинственное непостижимое единство тайны страха и вражды с тайной любви.

Любовь, полагал Франк, в своем существе обнаруживается не только в эротической и супружеской любви, в материнской любви, в любви к родителям, братьям и сестрам, в истинной интимной дружбе, но и во всяком отношении к Ты как однородной мне подлинной реальности, во всяком отношении к Ты как к «ближнему». Всякое сочувствие, улыбка приветя, даже простая вежливость, поскольку она не внешне заученная манера, а вытекает из непосредственного уважения к человеческой личности, — все это проявления любви в метафизической ее сущности.

Но не существует и совершенной любви, не существует такого отношения «Я — Ты», которое было бы только «чистой» любовью, потому что момент чуждости Ты, неравноценности его мне присутствует во всякой конкретной человеческой любви. Всякое отношение «Я — Ты» есть колебание между двумя полюсами — между истинной любовью как бытием Я в самой реальности Ты и простым обладанием этим Ты как фактором моего собственного самобытия.

С точки зрения Ортеги, становлению моего Я более всего способствует та опасность и враждебность, которую я чувствую со стороны

Другого. Любой Другой опасен, но каждый по-своему и в определенной степени. Невинный ребенок — одно из самых опасных созданий — он может полжечь спичками дом или налить кислоту в тарелку. Опасность Другого — вообще первичное его качество, даже если оно не связано с понятием угрозы. Оно характеризует, согласно Ортеге, наше общение со знакомыми и даже с близкими родственниками. Мы обычно его не замечаем, так же, как живущие рядом с водопадом не замечают его шума. Но почва нашего общения с другими — это прежде всего борьба. Даже образцовая гармония в счастливой семье — лишь результат сложного процесса примирения и взаимоприспособления, достигнутый его членами после того как они получили бесчисленные травмы в столкновении с Другими.

Если в детстве человек распространяет свое Я на весь мир, считает его тождественным миру, то все дальнейшее развитие — это ограничение Я до его истинных размеров, постоянное сжатие Я в силу постоянных столкновений с Другими, которые ограничивают мои претензии. «Мы открываем наше «Я» так же постепенно, как и все остальное, в ходе длительного ряда жизненных опытов, следующих установленному порядку. Удивительно, но факт: мы узнаем, что мы — это «Я» только после того и благодаря тому, что значительно раньше познакомились со многими «ты», которые суть наши «ты», вступив с ними в столкновение и борьбу, называемые «социальными отношениями»⁵⁴.

Там, где Ты выступает для меня только как предмет обладания, входит в мои интересы и утилитарные расчеты, там есть уже не Ты, а Оно. В своем знаменитом произведении «Я и Ты» М. Бубер утверждал, что не существует «Я» самого по себе, а существуют только два отношения: «Я-Ты» и «Я-Оно». При естественной опытной установке к миру последний является нам как совокупность окружающих предметов, как «Оно» — т.е. нечто бездушное, мертвое, равнодушное к человеку. Здесь человек противопоставлен миру, непричастен ему, и знания, получаемые от мира, находятся в нем, а не между ним и миром.

Но человек способен и на другое отношение: отношение к миру как к Ты. Я могу, рассуждал Бубер, рассматривать дерево как колонну, как экземпляр, свести его к числовой зависимости, но может случиться, а для этого нужны воля и благодать, что, рассматривая дерево, я буду вовлечен в отношение к нему. Тогда это дерево — больше не «Оно».

Так же и с человеком: я могу судить о нем по цвету его волос, тембру голоса, и Он больше уже не Ты. Человека, которому я говорю «Ты», я не познаю. Отношение к Ты непосредственное. Никакая абстракция, никакие знания и фантазия не стоят между Я и Ты. Никакая цель и никакие вожелания не стоят между ними. Там, где все средства рассыпались в прах, происходит встреча.

К уровню Ты относятся и отношения с духовными сущностями. Мы не слышим никакого Ты, но все же чувствуем зов, творя образы, думая.

Самая главная ущербность нашего общения заключается в том, что любое Ты рано или поздно превращается в Оно — как только устает находиться на уровне одухотворенного отношения, как только чувство подменяет привычка, утомляются эмоции, а в отношении проникают соображения пользы. После этого Ты становится объек-

том среди объектов, пусть важнейшим, но все-таки одним из них. вещью среди вещей.

Человек воспринимает все вокруг через вещьность: через вещи в пространстве и во времени, ограниченные другими вещами и событиями. — это упорядоченный, расчлененный мир. Это мир Оно. Только относительно такого мира можно объясниться с другими, он готов служить нам, но в нем я не могу встретиться с другими. Без него я не могу устоять в жизни, его надежность поддерживает меня. Но человек не может жить только в мире Оно. Тем более что упорядоченный мир не есть мировой порядок. «Бывают мгновения безмолвной глубины, когда мировой порядок открывается человеку как полнота Настоящего. Тогда можно расслышать музыку самого его струения; ее несовершенное изображение в виде нотной записи и есть упорядоченный мир. Эти мгновения бессмертны, и они же — самые преходящие из всего существующего: они не оставляют по себе никакого уловимого содержания, но их мощь вливается в человеческое творчество и в человеческое знание, лучи этой мощи изливаются в упорядоченный мир и расплавляют его вновь и вновь»⁵⁵.

Таким образом, есть мир Ты, где мы можем ощущать себя людьми, где мы находим любовь, сочувствие, сострадание; и есть мир Оно, в котором нам приходится жить, действовать, познавать. «Мгновения Ты являются в этой прочной и полезной летописи как причудливые лирико-драматические эпизоды, соблазнительно волшебные, но влекущие к опасным крайностям, ослабляющие испытанную связь, оставляющие за собой больше вопросов, чем удовлетворенности, подрывающие безопасность — тревожные эпизоды, неизбежные эпизоды»⁵⁶.

Мир Ты — это мир, в котором нам не удастся долго удержаться, он волнует, тревожит, опалает. Это мир актуального настоящего, когда мы чувствуем, что живем в полном смысле этого слова. Но в одном только настоящем жить невозможно, оно истощило бы вконец человека, если бы не было предусмотрено, что оно быстро и основательно преодолевается. А в одном только прошедшем жить можно: как раз только в нем и возможно устроить жизнь. Нужно только заполнить каждый мир познанием и использованием — и он уже становится понятным, знакомым, обжитым и в достаточной мере скучным. Человек не может жить без Оно, считал Бубер, но тот, кто живет только с Оно, — не человек.

Когда мы живем в актуальном настоящем, в мире духовных и душевных отношений, в мире Ты, мы — личности, мы имеем отношение к бытию, мы самобытны. Но только в определенной степени, потому что ни один человек не является в чистом виде личностью. Выпадая из мира Ты, мы становимся индивидуальностями, но тоже только в определенной степени, поскольку ни один человек, раз он все-таки человек и причастен бытию, не может быть в чистом виде индивидуальностью. «Каждый живет в двойственном Я. Но есть люди, настолько личностно-определенные, что их можно назвать личностями; и настолько индивидуально-определенные, что их можно назвать индивидуальностями. Между теми и другими решается подлинная история»⁵⁷.

Живя в мире, наполненном Другими, мы постоянно пытаемся выбраться из глубин изначального одиночества, каковой является наша

жизнь, преодолеть свою заброшенность, достичь единения с другими, чтобы даровать свою жизнь и взамен получить иную, чужую. И в то же время Другие, считал Ортега-и-Гассет, постоянно мешают нам вступить в контакт с нашей жизнью как с радикальной ценностью, которая всегда есть только радикальное одиночество, только наше Я в одиночестве. Человек приходит к правде о себе только в одиночестве: в обществе он так или иначе подменяет себя на условное, мнимое Я. Подобный возврат и есть философия — отступление к самому себе. Философия — это пугающая нагота себя перед самим собой. Перед другими мы не способны до конца обнажиться: когда на нас смотрит Другой, он неизбежно заслоняет нас от собственного взора. Именно таков феномен стыда, когда обнаженная плоть, желая укрыться, набрасывает на себя пурпурные одежды.

Действительно, философия может вернуть человека в атмосферу одиночества, поставить его перед самим собой, но это всегда будет искусственная атмосфера, потому что мир без Других — это невозможный мир. Например, я рассматриваю какой-нибудь объект, писал Жиль Делёз в «Логике смысла», затем переключаю внимание, позволяя ему уйти на задний план. И в то же время с заднего плана выходит новый объект моего внимания, и если этот новый объект не шокирует и не ошеломляет меня с неистовством снаряда, то только потому, что первый объект уже располагал заполненным окружением, где я уже ощущал предсуществование объекта, который должен был появиться, предсуществование целого поля виртуальностей и потенциальностей, которые способны актуализироваться. Но такое знание и чувство, считал Делёз, возможно только через других людей.

Ту часть объекта, которую я не вижу, я полагаю видимой для другого, я в принципе могу объединить наши знания, восприятия и получить целостное видение. Что касается объектов за моей спиной, то я чувствую, что они объединяются вместе и образуют мир — потому что они видимы для другого и видятся им. Другой гарантирует границы и переходы в мире, регулирует изменение формы, фон и вариации. «Он предотвращает нападение сзади. Он наполняет мир благожелательным шепотом. Он заставляет вещи быть благосклонными друг к другу и искать себе естественные дополнения друг в друге. Когда мы выражаем недовольство по поводу невыносимости другого, мы забываем про иную и еще более страшную невыносимость — а именно, про невыносимость вещей, которая имела бы место без другого»³⁸.

Делёз писал о книге М. Турнье «Пятница, или Тихоокеанский лимб», где автор изображает ситуацию Робинзона, анализируя психологию полного и абсолютного одиночества. Робинзон Д. Дефо пытался воспроизвести мир, в котором он жил раньше. Робинзон М. Турнье — построить такой мир, в котором принципиально нет Другого.

Что же происходит, когда Другой отсутствует в структуре мира? Тогда, по мнению Делёза, царствует только brutальная оппозиция солнца и земли, невыносимого цвета и темной бездны. Все известное и неизвестное, воспринимаемое и невоспринимаемое противопостоят друг другу абсолютно, без посредников и оттенков. «Вместо относительно гармоничных форм, набегających с заднего плана и возвращающихся в него

согласно порядку пространства и времени, теперь существуют только абстрактные линии, светящиеся и губительные: только без-дна, мятежная и всепоглощающая. ... Все непримиримо. Перестав стремиться и тяготеть друг к другу, объекты поднялись угрожающе: в них мы открываем злобу, уже не человеческую. Можно было бы сказать, что каждая вещь, избавленная от своей рельефности и сведенная к самым резким линиям, дает нам пощечину или наносит удар сзади. Отсутствие другого ощущается, когда мы вдруг сталкиваемся с самими вещами, когда нам открывается ошеломляющая стремительность действий»⁵⁹.

Нет других, нет стыда, и даже нагота становится роскошью, которую может себе позволить только тот человек, кто живет в согревающем окружении себе подобных. Теперь же, у Турнье, слабая, белая плоть Робинзона отдана на произвол грубых, безжалостных стихий.

Другой, согласно Делёзу, — это не просто субъект, но и не просто объективно существующая вещь, хотя то и другое имеют место. Другой — это не ад (Ж.-П. Сартр) и не рай. Другой — это структура перцептивного поля, в которой мы можем воспринимать мир, приспосабливаться к нему, жить в нем.

Я и Мы (проблема общества)

Необходимость тесной взаимосвязи между Я и Ты неизбежно приводит к проблеме Мы. Мы — это в данном случае не только множественное число, не просто совокупность Я. «Я», считал Франк, вообще не имеет множественного числа, оно уникально и неповторимо. Поэтому Мы — это не множественное число первого лица, а единство Я и Ты. Мы — первичная категория личной человеческой, а потому и общественной, жизни. Это единство, противостоящее множеству и разделению. Человек как Я развивается в лоне Мы всю свою бессознательную и сознательную жизнь. Разделение на Я, Ты и Они (Оно) возможно лишь на основе всеобъемлющего единства Мы.

Язык, культура, нравственность, весь духовный капитал, которым мы живем и который составляет наше существо, берется из сложившихся жизненных отношений между людьми. Социальная, общественная жизнь не есть, следовательно, какая-то чисто внешняя форма человеческой жизни. Она есть необходимое выражение единства всех людей, составляющее основу человеческой жизни во всех ее областях. Человек живет в обществе, согласно Франку, не потому, что так жить удобнее, а потому, что лишь в качестве члена общества он может состояться как человек, подобно тому, как лист может быть только листом целого дерева. И человек создает общество, и общество создает человека.

В социальной философии XX века выделяют два типа человеческих общностей — органический и механический. Эта противоположность была впервые выражена Ф. Теннисом в книге «Общность и общество», где под общностью понималось органическое целое, а под обществом — механическое. В русской религиозной философии — от Хомякова до Франка — органическая целостность называлась «соборностью», т.е. объединением людей в духе, в живой вере и т.п. Высшим видом соборности является объединение людей в любви. Органическая общ-

ность не может быть создана искусственно, как нельзя искусственно создать жизнь.

Механическое объединение не менее важно, чем органическое. В обществе необходимы власть, право, направляющая воля, дисциплина. Но все это имеет силу и устойчивость только в том случае, если основывается на органической связи людей. Что может быть более механическим, чем армия: бюрократическая организация, основанная на чисто внешней дисциплине? Но никакая дисциплина не может спаять армию и заставить ее сражаться, если нет идеи правого дела, патриотизма, любви к родине и т.п.

Социальность, жизнь в «Мы» не есть нечто внешнее, искусственное по отношению к человеку, это необходимая составная часть человеческой природы, она образует богатство и внутреннее достояние человека. Если Другой дан нам прежде всего через откровение, то в бытии «Мы» мы имеем дело, по Франку, с еще более первичным родом откровения. «В откровении «мы» нам дан радостный и укрепляющий нас опыт внутренней сопринадлежности и однородности «внутреннего» и «внешнего» бытия, опыт интимного сродства моего внутреннего самобытия с окружающим меня бытием внешним, опыт внутреннего приюта души в родном доме. Отсюда — святость, умиленность, неизбывная глубина чувства родины, семьи, дружбы, вероисповедного единства. В лице «мы» реальность открывается как царство духов, и притом через внутреннее самооткровение самой себе»⁶⁰.

Мы — это прежде всего духовное и душевное объединение. Н. Манделштам в своих воспоминаниях писала о том, что после революции произошло распадение российского общества, несовершенного, как всякое человеческое объединение, но скрывавшего и обуздывавшего свои пороки, общества, где существовали небольшие группки, имевшие право сказать «мы». Без этого Мы, считала Манделштам, не может осуществиться самое обыкновенное Я, личность. Я нуждается для своего осуществления в Мы и, в случае удачи — в Ты. Искусственный разрыв любого Мы приводил к тягчайшим последствиям: люди больше не верили друг другу, боялись друг друга, процветали доносы, подозрительность, исчезали семья, дружба, товарищество, почти все, что можно было объединить словом Мы, распалось и перестало существовать. Осталось лишь Мы как идеал духовной связи, как некое потенциальное Мы, без которого вообще нет человеческого общества. «Настоящее «мы» — незыблемо, непрерывасмо и постоянно. Его нельзя разбить, растащить на части, уничтожить. Оно остается неприкосновенным и целостным, даже когда люди, называвшие себя этим словом, лежат в могилах»⁶¹.

Органическое единство проявляется в семье, в этносе, в общности судьбы народа. Мы бы хотели проследить далее проявление «Мы» на примере такого объединения людей, как этнос.

Этнос — это объединение людей, лежащее на границе природы и общества, это жизнь людей в конкретных природных условиях, определяющих физиономию этноса, и в то же время жизнь, связанная социальными, культурными законами. Греческое слово «этнос» означает вид, порода. В данном случае речь идет о виде, породе людей — homo

sapiens. Этнос — это свойство человеческого вида группироваться так, чтобы можно было противопоставить себя и «своих» всему остальному миру. Эллины и варвары, иудеи и все остальные, европейцы-католики в средние века и нечестивые. Объединиться в этнос нельзя, он возникает, как природное явление, и каждый человек с младенчества принадлежит тому или иному этносу.

Есть и социальные объединения — классы, государства; есть природные объединения — семья, род, племя, народность, раса, и даже отчасти нация. Этнос как бы перекрывает и то, и другое объединения, являясь в то же время самостоятельной единицей.

Этнос связан не только с природой, он имеет отношение к сознанию, к психологии человека. Оригинальный историк и этнограф Лев Гумилев (1912—1992) в своей книге «Этногенез и биосфера Земли» приводил такой пример: во Франции живут кельты-бретонцы и иберы-гасконцы (это, строго говоря, не французы, первые — выходцы из Англии, вторые — из Испании). В лесах Вандеи и на склонах Пиренеев они одеваются в свои костюмы, говорят на своем языке и на своей родине четко отличают себя от французов. Но можно ли сказать про маршала Мюрата или про мушкетера д'Артаньяна, что они — не французы? Они считали себя принадлежащими к французскому этносу.

Русский этнос в 1869 году — это поморы, питерские рабочие, староверы в Заволжье, сибирские золотоискатели, крестьяне лесных и крестьяне степных губерний, казаки донские и казаки уральские — все они очень непохожи друга на друга, говорят на разных диалектах, у них совершенно разный образ жизни, но народного единства это не разрушало. А вот терские казаки по быту очень близки чеченцам, но эта близость их друг с другом никогда не объединяла.

Цыгане вот уже тысяча лет как оторвались от своего общества и от Индии, откуда они пришли, потеряли связь с родной землей и, тем не менее, не слились ни с испанцами, ни с французами, ни с румынами. Они везде, куда бы ни попадали, оставались иноплеменной группой.

Этносы часто складываются в систему этносов. Например, «китайцы» или «индусы» эквивалентны не «французам» или «немцам», а западноевропейцам в целом, ибо являются системами этносов, объединенных на других принципах культуры. Индусов связывает система каст, а китайцев — иероглифическая письменность. Как только уроженец Индостана переходил в мусульманство, он переставал быть индусом. Китаец, живший среди варваров, в древние времена рассматривался как варвар, а иноземец, знавший китайский этикет, — как китаец.

В Иране, наоборот, персом нужно было родиться. В США, чтобы стать полноценным американцем, нужно там родиться, а кто ты по национальности — еврей, русский или немец, — не важно.

Этнос — это, согласно Гумилеву, еще и поведение людей, его составляющих. Каждый человек должен вести себя особым образом, и характер поведения определяет его этническую принадлежность. Возникновение нового этноса — это также создание нового стереотипа поведения. Особенно это относится к суперэтносам, которые, складываясь на основе старых этносов, создавали новый специфический тип поведения.

Современные испанцы, как считал Гумилев, сложились в этнос, носящий это название, относительно поздно — в средние века — из смешивания древних иберов, кельтов, римских колонистов, германских племен: свевов и вестготов, к которым примешались баски — прямые потомки иберов и аланов (потомков сарматов и ближайших родственников осетин), арабов-семитов, мавров и туарегов-хамитов, норманнов и каталонцев, частично сохранивших свое этническое своеобразие.

Англичане — это сложный суперэтнос из англов, саксов, датчан, норвежцев и западных французов из Анжу и Пуату.

Русский суперэтнос образовался из смешения восточных славян из Киевской Руси, западных славян (вятичей), финнов (меря); муромы, веси, чуди заволоцкой; угров, смешавшихся сперва с перечисленными финскими племенами: балтов (голядь); тюрок (крещенных половцев и татар, и в небольшом числе монголов)⁶².

Только через принадлежность к этносу любой человек осознает свою связь с человеческим обществом, с государством, с историей.

Этнос, какими бы ни были условия его возникновения и утверждения, — постепенно превращается в живое внутреннее единство, которое поддерживается единством исторической памяти. Слагающаяся общность языка, нравов, искусства превращается в таинственное, духовно-кровное (по выражению Франка) сродство. «Эта соборность, основанная на общности судьбы, не есть просто субъективный психологический факт, единство сознания; духовная жизнь, питаясь одним материалом, наполняясь единым содержанием, и по существу, жизненно-онтологически сливается в подлинное внутреннее единство; совместная жизнь прядет нити, подлинно проходящие сквозь души людей и изнутри связующие их в онтологически-реальное, т.е. соборное, единство»⁶³.

Социальная жизнь, бытие Мы имеет, тем не менее, неудержимую тенденцию отчуждаться от человека, вращаться в предметный мир, выступать как некая чуждая объективная сила, довлеющая над человеком и определяющая его жизнь. Мы имеет постоянную склонность превращаться в Оно. Это прежде всего проявляется в таком феномене, как власть. Деление людей на подвластных и властвующих представляет собой величайшую драму человека с тех пор, как он существует на земле. Власть часто выступает не только как средство, но и как самоцель, она есть одно из величайших вожделений человека. И очень многое можно понять в человеческой природе, изучая стремление, страсть человека к власти.

Почти всем нам приходится, отмечал Э.Фромм, по крайней мере на каком-то этапе жизни, употреблять власть. Воспитывая детей, люди — хотят того или не хотят — осуществляют власть, чтобы защитить своих детей от грозивших им опасностей и дать им какие-то советы по поводу того, как следует вести себя в различных ситуациях. В патриархальном обществе женщина также является для большинства мужчин объектом власти. Очень многие члены бюрократического, иерархически организованного общества, наподобие нашего, осуществляют власть, исключение составляют только люди самого низкого социального уровня, которые служат лишь объектами власти.

В примитивных обществах, где основным источником существования является охота или собирательство, власть осуществляет лицо, которое, по всеобщему признанию, является компетентным для выполнения этой задачи. То, какими качествами должен обладать этот человек, в большой степени зависит от конкретных обстоятельств; как правило, эти качества включают жизненный опыт, мудрость, великодушие, мастерство, «внешность», храбрость. Власть по принципу бытия основывается не только на том, что какой-то индивид компетентен выполнять определенные социальные функции, но в равной мере и на самой сущности личности, достигшей высокой степени развития и интеграции. Такие личности «излучают» власть, и им не нужно приказывать, угрожать и подкупать. Это высокоразвитые индивиды, самый облик которых — гораздо больше, чем их слова и дела, — говорит о том, чем может стать человек. Именно такими были великие Учителя человечества; подобных индивидов, хотя и достигших не столь высокой степени совершенства, можно найти на всех уровнях образования и среди представителей самых разных культур⁶⁴.

С образованием иерархически организованных обществ, гораздо более крупных и сложных, власть, основанная на компетентности, уступает место власти, основанной на общественном статусе. В настоящее время можно выделить, согласно немецкому социологу начала века Макс Веберу, три типа власти:

традиционная власть,
харизматическая власть,
бюрократическая власть.

Традиционная — это власть короля, царя, передаваемая по наследству, по традиции. Король правит не потому, что он умный или талантливый, а потому что он родился королем.

Харизматическая власть покоится на личном обаянии — харизме человека. Харизматический лидер — это человек, прорвавшийся к власти за счет своей мощной воли, ума, энергии. Типичными харизматическими лидерами были Наполеон, В. Ленин, Б. Муссолини, Ф. Кастро, Б. Ельцин в начале своей деятельности и др.

Самой «совершенной» в смысле неуязвимости, самой распространенной и могущественной является ныне бюрократическая власть — власть аппарата. Это анонимная власть, никто не знает людей, которые готовят самые важные решения. Те, кто их подписывает, — на самом деле «свадебные генералы». Аппарат могущественнее их и может их убрать, если они ему мешают. «Превращая отдельных людей в функции, — писал К. Ясперс, — огромный аппарат обеспечения существования *изымает их из субстанционального содержания жизни* (т.е. делает их жизнь эфемерной, как бы повисшей в воздухе. — Авт.), которое прежде в качестве традиции влияло на людей. Часто говорили: людей пересыпают, как песок. Систему образует аппарат, в котором людей переставляют по своему желанию с одного места на другое, а не историческая субстанция, которую они заполняют своим индивидуальным бытием. Все большее число людей идет это оторванное от целого существование. Разбрасываемые по разным местам, затем

безработные, они представляют собой лишь голое существование и не занимают больше определенного места в рамках целого. Глубокая, существовавшая раньше истина — каждый да выполняет свою задачу на своем месте в сотворенном мире — становится обманчивым оборотом речи, цель которого успокоить человека, ощущающего леденящий ужас покинутости. ... Исчезает любовь к вещам и людям. Исчезает готовый продукт, остается только механизм, способный создать новое. Насильственно прикованный к ближайшим целям, человек лишен пространства, необходимого для видения жизни в целом»⁶⁵.

С точки зрения власти, человек всегда нуждается в том, чтобы быть ведомым, чтобы перед кем-нибудь преклоняться, чтобы отдать свою свободу взамен безопасности. Это якобы вытекает из самой природы человека. «Мы исправили подвиг твой, — говорит Великий Инквизитор Христу, — и основали его на чуде, тайне и авторитете. И люди обрадовались. Что их вновь повели, как стадо, и что с сердец их снят наконец столь страшный дар, принесший им столько муки... Ты бы вспомнил все, чего ищет человек на земле, т.е.: перед кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем в бесспорный, общий и согласный муравейник, ибо потребность всемирного соединения есть третья и последнее мучение людей...»⁶⁶.

Как бы ни называть государственную власть: «шестьем Бога по земле» (Гегель) или «самым холодным из всех холодных чудовищ» (Ницше), это Оно, которое всегда, пока жив человек, останется тенью Мы, причем такой тенью, которая часто заслоняет Мы.

Л. Толстой высказал величайшую идею о том, что можно построить такой мир, где больше в принципе не будет властных отношений, отношений насилия. Толстовские коммуны были образчиком такого мира, но, может быть, потому они и оказались недолговечными (хотя некоторое число их существует и сейчас), что идея полностью безвластного общества противоречит человеческой природе. Хотя не исключено, что Толстой намного опередил свое время.

Человек и культура

Культура — это тот специфический мир, который человек создает, чтобы поддерживать себя в своем искусственном, т.е. человеческом состоянии. Культура — необходимая составная часть человека, его вторая природа, не менее важная, чем его биология или физиология. Нельзя ничего сказать о человеке, не осмыслив саму сущность культуры и те механизмы, которые порождают человеческую природу.

Выше мы приводили мнение Л. Мэмфорда, который полагал, что культурная работа была для развития человека важнее, чем физический труд. Важнее, чем обработка земли, было создание тотемных столбов, молитвенных дощечек, ритуальных танцев и песен, исполнение обрядов, т.е. совершение чисто человеческих действий, преобразивших душу человека. И сама обработка земли была священным обрядом, частью культа: похороны зерна как разъятого тела бога и затем возрождение этого бога в виде выросших растений.

Вторая человеческая природа столь же загадочна, как и первая, она столь же мало может быть рационализирована и препарирована в научных понятиях. Скорее, ее внутренняя сущность приоткрывается переломом в интуициях художников и философов, на основании которых можно строить некоторые гипотезы о специфике человеческого бытия.

Существуют внутренние, глубинные основы культуры, их нельзя перевести в стереотипы и штампы, на их основе нельзя создать какие-то техники или технологии, используя которые можно было бы автоматически стать культурным человеком. Нет таких техник и технологий, которые позволили бы любому желающему стать Моцартом. Сколько ни изучай книг по теории стихосложения, лишь благодаря этому настоящим поэтом не станешь. Нельзя стать ни Моцартом, ни Пушкиным, ни Эйнштейном, ни мало-мальски серьезным специалистом в любой области, пока не овладеешь полностью той или иной частью культуры, нужной для работы в этой области, пока эта культура не станет твоим внутренним достоянием, а не внешним набором правил.

Культура каждой эпохи представляет собой единство стиля (или формы), объединяющего все ее материальные и духовные проявления: технологию и архитектуру, физические концепции и живописные школы, музыкальные произведения и математические исследования. *Культурный человек не тот, кто много знает о живописи, физике или генетике, а тот, кто осознает и чувствует внутреннюю форму, внутренний нерв культуры, ее стиль.*

Такой человек как бы попадает на силовые линии культуры и движется по ним, они ведут его от открытия к открытию. Моцарт не выдумывал, не вымучивал музыку, она сама «прорастала», сама жила в нем во всем богатстве ее звуков, гармоний, мелодий. Пушкин купался в стихии языка, чувствуя тончайшие нюансы слов, рифм и размеров, прекрасный и могучий русский язык — целостная культура говорила через поэта. Культурный человек никогда не является узким специалистом, не видящим и не понимающим ничего за рамками своей профессии.

Культурная форма в данную эпоху одна, она только проявляется в каждой сфере по-разному. Чем больше я знаком с другими направлениями развития культуры, тем больше я смогу сделать в своем собственном деле. Эйнштейн, к примеру, считал, что математику нужно обязательно заниматься музыкой, потому что музыка развивает специфическую математическую интуицию.

Осип Манделштам писал, что появившиеся в XIX веке железные дороги изменили ритм и строй русской прозы. Казалось бы, какое отношение имеют железные дороги к литературе? На самом же деле железные дороги изменили ритм жизни в целом, сблизили разные концы страны, сделали наглядным наступление новой технической эры, и это не могло не отразиться на литературе, на мироощущении писателей.

Открытие микромира послужило еще более мощным толчком для создания новой культурной формы: она проявилась и у художника В. Кандинского, первого абстракциониста, со взрывающейся на его картинах материей, и у писателя А. Ремизова в его ритмической прозе, и у поэта Андрея Белого с его фантастическим описанием (в 20-х годах) взрыва атомной бомбы и т.п.

Интересно, что в развитой культуре даже маленькому художнику или ученому, поскольку он сумел к этой культуре прикоснуться, удается добиться серьезных результатов. В Китае в средние века была очень высокая поэтическая культура: стихи писали все — от императора до портного, и было большое количество крупных поэтов. Люди с детства росли в атмосфере поэзии.

Высочайшая культура голландской живописи XVI—XVII веков дала миру не только великих мастеров, но и большое количество интересных художников. В России стать признанным поэтом труднее, чем где-либо, поскольку уровень российской поэзии настолько высок, поэзия в России, как и в средневековом Китае, — настолько массовое явление (по крайней мере была таковым до последнего времени), что для того, чтобы подняться выше общего уровня, нужно обладать необыкновенными способностями.

Культура не является набором внешних институтов, правил, регламентаций, которыми человеку надо овладеть как чем-то внешним, культура — это совокупность «трансляторов», которые постоянно переводят наши субъективные психические состояния в нечто общечеловеческое, сверхчеловеческое и тем самым «очищают», «исправляют» нашу несовершенную природу.

Так, культ как важнейшая часть культуры, ее внутренне сакральное ядро преобразует, считал русский философ, богослов, математик Павел Флоренский (1882—1943), естественные, стихийно и случайно возникающие побуждения человека в устойчивые духовные константы его бытия. Он преобразует самого человека из естественного в духовное существо, закрепляет в нем память, любовь, совесть. Флоренский приводил пример, что на каждой панихиде мы слышим зов Церкви: «*Надгробное рыдание творяще песнь «аллилуиа»...*» — что в переводе на мирской язык означает «превращающе, претворяюще, преобразующе свое рыдание при гробе близких, дорогих и милых сердцу, свою неудержимую скорбь, неизбывную тоску души своей — преобразующе ее в ликующую, торжествующую, победно-радостную хвалу Богу — в «аллилуиа»...»⁸⁷.

Назначение культа и, можно сказать, культуры в целом — претворять естественное рыдание, естественный крик радости, естественное ликование, естественный плач и сожаление — в священную песнь, в священное слово, в священный жест. Не запрещать естественные движения, не стеснять их, не урезывать богатство внутренней жизни, а, напротив, утверждать это богатство в его полноте, закреплять, возвращать. Случайное возводится культом в должное, субъективное просветляется в объективное. Культ претворяет естественную данность в идеальное.

«Культ дает исход слезам, подсказывает такие рыдания, каких нам вовек не придумать, — такие адекватные, такие каждому *свои*, каждому личные, — плачет с нами и за нас, слова такие говорит, которые именно — то самое, что хотелось бы нам сказать, но что мы никогда не сумели бы сказать, словом — придает нашему хаотическому, случайно слагающемуся и, может быть, в нашем собственном сознании еще и неправомерному, мутному индивидуальному горю форму вселенскую, форму чистой человечности, возводит его в нас, а тем — и нас самих в нем — до

идеальной человечности, до самой природы человеческой, сотворенной по Христову подобию... И тогда, осветленное и прозрачное, уже не субъективно-личное, а объективно-онтологическое, не случайное, а в Истине предустановленное — горе наше делается двигателем жизни, памятью об усопшем, источником нашего очеловечения»⁶⁸.

Культура защищает человека от самого себя. Первобытный человек жил в мире, населенном враждебными человеку силами: дикими животными, одушевленными вещами, всевозможными демонами, всякой злобной по отношению к человеку нечистью. Все стремления человека направлялись на укрепление оборонительной стены вокруг себя. Первобытный ритуал включал в себя изгнание духов, освобождение от чар, предотвращение недобрых предзнаменований, искупление, очищение и другие магические действия.

Ф. Ницше, анализируя древнегреческую культуру, утверждал, что олимпийское искусство было только занавесом, которым грек заслонялся от страхов и ужасов существования, хорошо ему известных. Греки знали о муках Прометея, которому коршун каждый день клевал печень, знали об ужасающей судьбе Эдипа, знали о проклятиях, тяготевших над родом Атридов и принудивших Ореста к убийству матери. Вся греческая культура — это союз, заключенный между двумя враждебными и друг другу необходимыми силами — аполлоническими и дионисийскими. Аполлон не мог жить без Диониса. Аполлон — это только блестящая форма, это, например, талант, который необходим каждому художнику, чтобы выразить свои мысли и чувства. Но откуда приходят мысли и чувства? Как наполняется эта блестящая форма? Только из прозрений художника в бездонную глубину своей души, только из тех пугающих и ужасающих бездн, которые вдруг открылись ему, если он не побоялся смело, честно и глубоко заглянуть в себя, если он не побоялся заглянуть в лицо смерти, узнать безжалостность и суровость человеческой судьбы, если он доверился своему инстинкту и проник в те измерения, которые для разума всегда закрыты.

Духи, демоны, злые силы — это, как показал Юнг, не часть внешнего мира, это необходимая часть нашей психики, от их разрушительного воздействия спасает только культура. «Коллективное бессознательное, каким мы его знаем сегодня, ранее вообще никогда не было психологическим. До христианской церкви существовали античные мистерии, а они восходят к седой древности неолита. У человечества никогда не было недостатка в могущественных образах, которые были магической защитной стеной против жуткой жизненности, таящейся в глубинах души. Бессознательные формы всегда получали выражение в защитных и целительных образах и тем самым выносились в лежащее за пределами души космическое пространство»⁶⁹.

Под ударами протестантской критики рухнули защитные стены, составленные из священных символов, ритуалов, обрядов, призванных защищать психику, и мощная, страшная энергия бессознательного хлынула в сознание, что сначала выразилось в необычайной активности западного человека: в путешествиях, колонизации земель, бурном развитии промышленности, а потом — в массовых психозах и истериях, вспышках насилия, угрожающих существованию человека. Культура

перестала его защищать. Она стала формальной, искусственной, построенной на рациональных принципах.

Но как сделать культуру живой, полной творческой силы, способной спасти человека в наше безумное время? Как преодолеть мертвящий рационализм современной культуры и вернуть ей спасительную одухотворенность? Согласно Ницше, в культуре помимо *дионисийского* и *аполлоновского* начал есть еще одно начало — *сократическое*. Это начало порождает специфического, теоретического человека, который подвергает культуру критике разума, считая, что мышление, руководимое законом причинности, может проникнуть в глубочайшие бездны бытия, может не только познать бытие, но и исправить его. А культура может быть построена чисто рационально, без *дионисийского* безумия и *аполлоновских* сновидений. Если все можно развязать силой логического мышления, если нет никаких тайн, а есть только механизм творчества, которым можно овладеть, и если нет ничего загадочного и необъяснимого в человеке и окружающем мире, то человек начинает чувствовать себя хозяином мира, которому все доступно и все дозволено. Но очень скоро на сократического индивида нападает *пресыщенность* и скука. Он утрачивает веру в свой жизненный инстинкт, в свое чутье, интуицию, он уже не может, бросив поводья, ввериться божественному внутреннему зверю, он всю культуру сводит к механической совокупности знаний и считает, что чем больше знаний, тем больше культуры.

Раз все сводится к знаниям, то можно разумно и рационально так устроить жизнь, создать такую культуру, в которой все будут свободны и счастливы. Но как раз это и не получается у исторических оптимистов. Внутри культуры зреет кризис, грозящий неслыханными бедами. «В том и признак этого «надлома», о котором все привыкли говорить как о коренном недуге современной культуры, что теоретический человек пугается того, что из него самого может восследовать, и, неудовлетворенный, не решается уже более вверить себя страшному ледяному потоку бытия; перепуганный, бегают он взад и вперед по берегу. Он не примет больше ничего во всей его полноте, во всей его неотделимости от природной жестокости вещей. Вот до чего изнежили его оптимистические воззрения»⁷⁰.

Теоретический человек чувствует, что культура, построенная на принципах рациональной науки, должна рано или поздно погибнуть, но он бессилен перед такой перспективой. Сводя все к знаниям, он непрерывно увеличивает эти знания, и вынужден всюду таскать с собой невероятное количество *камней знаний*, которые при случае, как пишут в сказке, могут «изрядно стучать в желудке». Знание, поглощаемое в избытке не ради утоления голода и даже сверхпотребности, перестает действовать в качестве преобразующего мотива, остается, по Ницше, скрытым в недрах некоего хаотического внутреннего мира, который современный человек считает своей «духовностью». «Наша современная культура именно потому и имеет характер чего-то неживого, что ее совершенно нельзя понять вне этого противоречия, или, говоря иначе, она, в сущности, и не может вовсе считаться настоящей культурой: она не идет дальше некоторого знания о культуре. это —

мысль о культуре, чувство культуры, она не претворяется в культуру-решимость»⁷¹.

Все, о чем пророчески говорил Ницше, сохраняет значение в наши дни и ярко выступает в феномене массовой культуры, никогда ранее не встречавшейся в человеческой истории. XX век — тяжелый и сложный век. Чтобы ему соответствовать, чтобы стоять на уровне его культурных достижений, нужно очень много работать. Но большинство людей много работать не хотят, поэтому они не соответствуют сегодняшнему уровню развития культуры и ничуть этим не опечалены. Они прекрасно приспособились ко времени благодаря наличию массовой культуры. Например, в любой отрасли современной науки открытия делают несколько человек. Но их открытия, результаты их труда размножаются, копируются десятками тысяч экземпляров, доводятся до каждого, могут быть использованы каждым. В любой отрасли науки работают тысячи людей, и они живут осадками чужого труда, теми размноженными достижениями, которые были сделаны творцами.

Сейчас необязательно иметь специфический талант, чтобы преуспевать в науке: достаточно усвоить технику научно-исследовательского труда, методику проведения и описания экспериментов, технику построения и обобщения выводов — и можно делать некоторые небольшие открытия, писать книги, защищать диссертации. Но это все — «массовые» ученые. Сегодня необязательно иметь поэтический талант: часто достаточно овладеть техникой стихосложения, прочитать пару книг об этом (нужно, конечно, иметь некоторый уровень поэтической культуры и слух, как в музыке) — и, в принципе, можно писать неплохие стихи, издавать книги. Появились «массовые» писатели и «массовые» поэты.

Массовая культура имеет и положительные стороны: не надо изобретать велосипед, не надо снова открывать дифференциальное исчисление. Но заодно она избавляет нас от необходимости думать. Достаточно овладеть техникой, технологией действий — и можно преуспевать. Современный художник, владеющей техникой живописи, может сделать такую копию картины Рембрандта, что только эксперты смогут отличить ее от оригинала. Но людьми ценится отнюдь не только техника, не мастерское копирование, не репродукция, а прежде всего — оригинальное видение.

В начале века Л. Толстой писал по этому поводу: «Техника в наше время во всех родах искусства доведена до совершенства. Но это еще не все, что нужно искусству... Возьмите Достоевского. По своей технике он ниже всякой критики. Но он не только нам, русским, — но всей Европе открыл целый новый мир».

Основная трагедия культуры в том, что, когда изобретения или открытия талантливых одиночек становятся массовыми, они во многом теряют и смысл, и первоначальное значение. И часто изобретатель или ученый за голову хватается, глядя на то, что случилось с его детищем.

Культура в наше время представляется совокупностью знаний, приемов и методов, т.е. чем-то внешним по отношению к человеку, чем можно овладеть, выучив, затвердив, приняв к сведению, и что можно так же легко отбросить, когда отпала необходимость. Яркий

пример тому — книга английского писателя У. Голдинга «Повелитель мух», в которой рассказывается, как самолет потерпел аварию, уцелела только группа школьников, которые, оставшись одни, без взрослых, быстро превращаются в дикарей, поскольку нет больше необходимости соблюдать приличия, не нужно сдерживать свою агрессивность, свои дурные наклонности. У детей, действительно, еще нет культурного иммунитета, но зачастую и взрослые легко отказываются от культуры, превращаясь в зверей, которым все дозволено. У них тоже нет иммунитета, для них культура — всего лишь поверхностная пленка, которая легко смывается во времена социальных потрясений.

До революции в нашей стране и философы, и писатели много говорили о глубокой духовности русского народа, тот же Достоевский называл его народом-богоносцем. Но куда делась эта духовность по прошествии двух лет после революции? Народ с удовольствием помогал государству грабить церкви и расстреливать священников. Значит, и эта духовность, и вытекающая из нее религиозность были чисто поверхностным явлением. Сейчас снова многие идут в церковь, читают Библию, крестят детей, но это отнюдь не свидетельствует о том, что возрождается религиозная культура, религиозный дух, просто стало модно делать открыто то, что раньше было запрещено.

В последние десятилетия появился еще один удивительный «культурный феномен», имеющий отношение к тому, что можно назвать индустрией сознания. Писатели, философы, художники, работающие в журнале, издательстве, на телевидении, в различных политических или идеологических комитетах Думы, правительстве, в штабах политических партий, создают различные идеологические мифы, которые потом с помощью газет, радио и телевидения внедряются в сознание людей. Смысл индустрии сознания заключается, в частности, в том, чтобы отучить людей думать, подбрасывая им каждый день какие-то новые идеи и рецепты. Именно она «творит» сейчас человека, создавая новые образы, навязывая ему новые потребности, новые представления о мире и о себе самом. Один из важнейших гуманистических тезисов нашего времени, высказанный в свое время еще Достоевским, гласил: человека невозможно изменить, его можно только сломать, человеческая природа не поддается никакому *внешнему воздействию*, никакой «переделке» и «перековке». Но гигантские возможности современной индустрии сознания, современной культуры заставляют усомниться в этом. В результате массовой культуры появилась особая порода человека — «человека массового». Массовый человек не меряет себя никакой особой мерой, он ощущает себя таким, как все, и ничуть этим не удручен, наоборот, гордится своей одинаковостью с другими. Человек всегда старается открыть в себе талант, какое-нибудь особое дарование, и, не открыв, чувствует себя бездарностью, серостью. Человеку массы такие переживания не даны. «Особенность нашего времени в том, — писал Ортега-и-Гассет, — что заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают свое право на нее и навязывают ее всем и всюду»⁷².

Массового человека характеризуют, с точки зрения Ортеги-и-Гассета, две черты: беспрепятственный рост жизненных запросов и врожденная неблагодарность ко всему, что сумело облегчить ему жизнь. Массу больше всего заботит собственное благополучие и меньше всего — истоки этого благополучия. Масса — это устойчивый вид людей, специфическая порода, которая появилась в более или менее оформленном виде в XX веке, и потому ныне можно с полным правом говорить об «антропологической катастрофе». Ортега-и-Гассет считал, что массы уже не имеют отношения к культуре, они вне культуры, но, по нашему мнению, массовая культура — это тоже культура в ее специфическом варианте, которая и создает специфического человека. Конечно, там, где массы приходят к власти, как это было в России в начале века и в Германии в середине, — там они могут покончить со всякой культурой вообще, если не найдутся силы, им противостоящие. Но поскольку такие силы, видимо, всегда будут находиться, всегда разум будет оказываться сильнее неразумия, а добро сильнее подлой злобы, то настоящей проблемой для общества будет проблема сдерживания массовой культуры и ее носителей в определенных рамках.

То, что мы говорили о «теле как объекте» и о «образе тела», «феноменальном теле», теле как одухотворенной плоти, можно отнести и к культуре. Внешняя, формализованная культура, культура как цивилизация, массовая культура — это тело-организм, тело-вещь. Это тело, как и подобная культура, необходимы человеку для его существования, но жизнь человека должна определяться внутренней культурой, в этой стихии он только и осознает себя человеком, а не просто организмом, который механически определяется внешней средой.

Человек и природа

У человека есть еще одно тело, крайне необходимое ему для существования — это природа. Мы должны хранить и оберегать это тело, если хотим остаться живыми. В оценку степени развитости человека входит и его отношение к природе.

С давних времен существовало два подхода к окружающему миру — *теоретический* и *мифопоэтический*. Последний ярче всего выражен в искусстве, однако он вовсе не является монополией искусства. Мифопоэтическое восприятие мира было господствующим в архаической и античной культурах и все меньше становится доступным человеку современной технической цивилизации.

Можно видеть окружающий нас мир, землю как склад полезных ископаемых, как хранилище энергии, и это будет теоретически вполне оправданным, но не культурным отношением. Но можно видеть в природе не просто мертвую материю, не просто землю как источник урожаев, но еще и землю как мать. Это не наивная ошибка, а глубокое проникновение. Если мы не можем оценить его, то не потому, что выросли и стали умными, а потому, что стали людьми односторонними, плоскими и в этом смысле малокультурными. «Однажды весенним утром, — писал известный естествоиспытатель

Г. Фехнер. — я вышел прогуляться. Поля зеленели, птицы нели, роса блестяла... на всех вещах лежал свет как бы некоторого преображения. Это был только маленький кусочек Земли: это было только одно мгновение ее существования; и все же по мере того, как мой взор охватывал ее все больше и больше, мне представлялось не столь прекрасным, но столь верным и ясным, что она есть ангел, ангел столь прекрасный и свежий, и подобный цветку, и при этом столь неуклонно, столь согласно с собою движущийся в небесах, обращающий все свое живое лицо к Небу, и несущий меня вместе с собой в это Небо, — что я спросил самого себя, как могут людские мнения быть до такой степени отчуждаемы от жизни, что люди считают землю только сухой глыбой...»⁷³.

В эпоху зарождения культуры только образ окружающей человека природы формировал его душу. Один и тот же ритм шел через его чувства и шелест леса. Его образ жизни, его развитие, его одежда прилагались к окружающим полям и лесам. В мыслях народа откладывались впечатления, производимые местной природой, климатом, рельефом. Гёте замечал, что человек, живущий среди могучих и мрачных дубов, имеет совсем другое мироощущение, чем человек, обитающий среди легкомысленных березок.

Во многих мифах и легендах прослеживается, как изменялось отношение к природе с переходом от кочевого образа жизни к оседлому. Охотник и пастух существовали во враждебной природе, а для хлебопашца, связанного с землей, природа становится подругой, матерью. Между сеянием и порождением, сбором урожая и смертью, ребенком и зерном возникают глубоко осязаемые отношения.

По мере роста населения и необходимости производить все больше и больше пищи отношение к природе начинает меняться. Природа становится главным объектом эксплуатации, с начала XX века ведется все более усиливающееся масштабное, даже планетарное наступление на природу.

Одной из главных причин развития европейской науки было «расколдовывание» природы — т.е. изгнание из нее всех мистических, таинственных, не поддающихся рациональному расчету, необъяснимых факторов. Вытеснение язычества духовными религиями, вытеснение духов места, богов, связанных с горами, лесами, реками, перенесение всего святого и духовного в потусторонний мир сделало этот мир мертвой и безжизненной материей, поддающейся механической и математической обработке, и одновременно обеднило человека.

Насилие над природой, ее разрушение дошли до такой степени, что это уже угрожает самому существованию человека. Во всем мире уничтожено более половины пахотного слоя, который восстанавливается 700—800 лет, океан уже больше не справляется с загрязнением, в печени пингвинов найдена ртуть, загазованность атмосферы достигла такой величины (т.е. земля окуталась теплой углекислой шапкой), что начали таять ледники, все крупные города окружены огромными свалками мусора, которые непрерывно увеличиваются, и т.д. и т.п.

Человеку нужно менять свое отношение к природе: нужно, чтобы природа снова стала для всех такой же культурной ценностью, какой она была прежде, в древности. Человек должен радикально пересмотреть свои потребности, избавиться от искусственных и вредных для себя и для природы привычек, перестать производить массу товаров и продуктов, без которых в принципе он может легко обойтись. Только на этом пути человек может воспринять самого себя как природу, а не какую-то внешнюю ей, чуждую силу, может почувствовать в себе ее могущество и мудрость, свою соизмеримость с ее бесконечным многообразием, свою потребность в глубочайшей интимной связи с ней. Это — одно из необходимых условий подлинно культурного формирования человека как части природы, а не человека, который, подобно червяку в плоде или моли в клубке шерсти, выгрызает себе место обитания.

Покоряя природу, мы разрушаем себя, лишаясь чувства красоты, любви, сострадания, которые являются главными составляющими нашей разумности. А природу нужно охранять не только потому, что она лучшая защитница человечества, но и потому, что она прекрасна. Еще не было человека, а мир уже блистал во всем своем великолепии. Человек, если бы постарался, мог бы десятки раз повторить Парфенон, но ему никогда не создать исчезнувших животных, не вернуть тот чистый воздух, которым дышали наши предки. «У человека, — писал французский эколог Жан Дорст, — вполне достаточно объективных причин, чтобы стремиться к сохранению дикой природы. Но в конечном счете природу может спасти только его любовь. Природа будет ограждена от опасности только в том случае, если человек хоть немного полюбит ее просто потому, что она прекрасна, и потому, что он не может жить без красоты, какова бы ни была та форма, к которой он по своей культуре и интеллектуальному складу наиболее восприимчив. Ибо и это — неотъемлемая часть человеческой души»⁷⁴.

Культура только тогда будет живой, полной энергии и динамизма, когда она будет покоиться на одухотворенной, а не на покоренной природе, когда будет достигнуто глубокое понимание того, что «природа... не бездушный лик, в ней есть душа, в ней есть свобода, в ней есть любовь, в ней есть язык» (Ф.Тютчев).

Дополнительная литература

- Алексеев В.П. Историческая антропология и этногенез. М., 1989.
 Арндт Х. Массы и тоталитаризм // Вопросы социологии. 1992. № 2.
 Гуревич П.С. Проблема «Другого» в философской антропологии М.М.Бахтина // М.М.Бахтин как философ. М., 1992.
 Железнов Ю.Д. Природа человека и общества. М., 1996.
 Ильин В.В. Власть // Вестник МГУ. Сер. 12. М., 1992. № 3-4.
 Иванов Вяч.Вс. Культурная антропология и история культуры // Одиссей: Человек в истории. М., 1989.
 Мечников И. Этюды о природе человека. М., 1973.

Моисеев Н.Н. *Современный антропогенез и цивилизационные разломы*. М., 1994.

Рац М. *Что такое экология или как спасти природу*. М., 1993.

Сартр Ж.-П. *Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм* // *Проблема человека в западной философии*. М., 1988.

Флиер А.Я. *Культурогенез*. М., 1995.

Технология власти // *Диалог*. М., 1990. № 11.

Человек и культура: критика антропоцентризма. М., 1995.

Примечания

- ¹ См.: Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Я и Ты. М., 1993.
- ² См.: Бубер М. Проблема человека. С. 83—87.
- ³ Паскаль Б. Мысли. М., 1995. С. 110.
- ⁴ См.: Паскаль Б. Мысли. С. 136—137.
- ⁵ Юнг К. Воспоминания, сновидения, размышления. М.; Львов. 1998. С. 17.
- ⁶ См.: Шелер М. Человек и история // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 72—87.
- ⁷ Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 443—444.
- ⁸ Фромм Э. Здоровое общество // Психоанализ и культура: Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. М., 1995. С. 292.
- ⁹ Фромм Э. Здоровое общество. С. 295—296.
- ¹⁰ См.: Мамардашвили М.К. Обязательность формы // Как я понимаю философию. М., 1992. С. 88.
- ¹¹ Мэмфорд Л. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 228.
- ¹² Ницше Ф. Несвоевременные размышления // Ницше Ф. Странник и его тень. М., 1994. С. 40—41.
- ¹³ См., например: Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 448.
- ¹⁴ Юнг К. Психологические типы. СПб.; М., 1995. С. 632.
- ¹⁵ См. по этому поводу: Философское понимание человека. Выпуск 2. Сб. обзоров. М., 1988. С. 5—22.
- ¹⁶ См.: Гловер Э. Фрейд или Юнг. СПб., 1999. С. 97.
- ¹⁷ Там же. С. 101—102.
- ¹⁸ Юнг К. Психологические типы. С. 654.
- ¹⁹ См.: Гловер Э. Указ. соч., С. 106—107.
- ²⁰ См.: Успенский П.Д. В поисках чудесного. М., 1992. С. 38—42.
- ²¹ Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей // Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 306.
- ²² См.: там же. С. 315.
- ²³ См.: Розанов В.В. Природа и история. М., 1900.
- ²⁴ См.: Розанов В.В. Мимолетное. 1915 // Розанов В.В. Собрание сочинений. Мимолетное. М., 1994. С. 147—148.
- ²⁵ Розанов В.В. Религия и культура. Сборник статей // Розанов В.В. Том 1. Религия и культура. М., 1990. С. 201.
- ²⁶ См.: Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. P., 1990. p. 199.
- ²⁷ См.: Подорога В.А. Феноменология тела: Введение в философскую антропологию. М., 1995. С. 21—22.
- ²⁸ Там же. С. 35.
- ²⁹ Там же. С. 85.
- ³⁰ Мерло-Понти М. Человек и противостоящее ему // Человек и общество: проблемы человека на XVIII Всемирном философском конгрессе. Вып. 4. М., 1992. С. 31.
- ³¹ Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. P., 1990. p. 194.
- ³² Юнг К. Психологические типы. С. 624—625.
- ³³ Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К. Архетип и символ. М., 1991. С. 104.
- ³⁴ Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного. С. 113.
- ³⁵ Франк С.Л. Душа человека: Опыт введения в философскую психологию // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 506—507.

- ³⁶ Франк С.Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 231—232.
- ³⁷ Ницше Ф. Воля к власти. С. 326.
- ³⁸ Паскаль Б. Мысли. С. 117.
- ³⁹ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М., 1995. С.57.
- ⁴⁰ См.: Ясперс К. *Философская вера* // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С.426—427.
- ⁴¹ Хайдеггер М. Что такое метафизика // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 26.
- ⁴² Социологии личности в вышеуказанном аспекте посвящены яркие и замечательные в своем роде книги: И.С. Кон. Открытие "Я". М., 1978; и Михайлов Ф.Т. Загадка человеческого Я. М., 1976.
- ⁴³ Успенский П.Д. В поисках чудесного. М., 1992. С. 189.
- ⁴⁴ См.: Мерло-Понти М. Человек и противостоящее ему. С. 34.
- ⁴⁵ Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*. p. 195.
- ⁴⁶ Мерло-Понти М. Человек и противостоящее ему. С. 34.
- ⁴⁷ Подорога В.А. Феноменология тела. С.34.
- ⁴⁸ См.: Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. *Избранные труды*. М., 1997. С. 543.
- ⁴⁹ См.: Scheler M. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn, 1923. S.291. "Важно, что быть "другим" — не случайность, — писал Ортега-и-Гассет, — не казус, которые могут произойти с человеком или нет; это его изначальные качества. В моем одиночестве я вообще не могу соотносить себя с общим именем "человек". Реальность, представленная данным словом, явлена мне лишь тогда, когда другое существо мне отвечает, со мной взаимодействует". (Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 552—553).
- ⁵⁰ Ортега-и-Гассет. Человек и люди. С. 555.
- ⁵¹ Франк С.Л. Непостижимое. С. 356.
- ⁵² Франк С.Л. Непостижимое. С. 352—353.
- ⁵³ Франк С. Непостижимое. С.354. "Взгляд, — писал Ортега-и-Гассет, — не просто исходит изнутри, он позволяет судить о своей глубине. Именно поэтому для влюбленного нет ничего приятнее первого взгляда влюбленной. Однако надо быть начеку. Если бы мужчины умели измерять глубину женского взгляда, многих мучительных ошибок удалось бы избежать. Иногда первый взгляд бросают, будто подают милостыню. Его едва хватает на то, чтобы быть взглядом — и только. А бывает и другой, исходящий из самых глубин сокровенного, из недр женственности. Он словно всплывает со дна океана (Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 544).
- ⁵⁴ Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 605.
- ⁵⁵ Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 22.
- ⁵⁶ Бубер М. Я и Ты. С. 24.
- ⁵⁷ Там же. С. 41.
- ⁵⁸ Делёз Ж. Логика смысла // Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. Екатеринбург, 1998. С. 401.
- ⁵⁹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 402.
- ⁶⁰ Франк С.Л. Непостижимое. С. 380.
- ⁶¹ Мандельштам Н.Я. Вторая книга: Воспоминания. М., 1990. С.31.
- ⁶² См.: Гумилев Л.Н. *Этногенез и биосфера Земли*. Л., 1990. С. 146—147.
- ⁶³ Франк С.Л. Духовные основы общества: Введение в социальную философию // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 60.
- ⁶⁴ См.: Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990. С. 44.
- ⁶⁵ Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 310—311.

⁶⁶ Достоевский Ф. М. Собрание сочинений, Т. 9. М., 1991. С. 289. "Расчлененная в аппарате масса, — писал К. Ясперс, — бездуховна и бесчеловечна. Она — наличное бытие без существования, суеверие без веры. Она способна все растоптать, ей присуща тенденция не терпеть величия и самостоятельности, воспитывать людей так, чтобы они превращались в муравьев" (Ясперс К. Духовная ситуация времени. С. 314).

⁶⁷ Флоренский П. А. Из богословского наследия // Богословские труды. Вып. XVII. М., 1977. С. 136.

⁶⁸ Там же. С. 137—138.

⁶⁹ Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К. Архетип и символ. М., 1991. С. 104.

⁷⁰ Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 129.

⁷¹ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Там же. С. 181.

⁷² Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 311.

⁷³ Цит. по: Медведев Ю. Бросая вызов. М., 1982. С. 26.

⁷⁴ Дорст Ж. До того, как умрет природа. М., 1968. С. 405.

Антропологическая проблематика в философии XX века: истоки и перспективы

1. Традиционная антропология и ее критики

Традиционные представления о человеке, с которыми борется и которые пытается превзойти философская мысль с конца XIX века, — это представления, сложившиеся со времен Ренессанса и продолжающиеся до конца XIX века. По смыслу этих представлений, назначение человека заключалось в том, чтобы быть самодержавным хозяином своей собственной жизни и верховным властителем мира. Согласно такой позиции, вера в Бога казалась неоправданной и духовно губительной верой в начало, порабощающее человека, препятствующее его самоопределению и свободному творчеству, к которому он призван по своей собственной природе. Человек осознал себя земным богом. Утратив сознание Бога, человек заменил нераздельное двуединство своего богочеловеческого, боготварного существа какой-то смутной мешаниной обоих начал.

Человек уверовал в свою способность и призвание покорять, усовершенствовать, одухотворять мир. Отсюда слепая, благодушно-оптимистическая вера в обеспеченность непрерывного умственного и нравственного прогресса, в легкую возможность осуществления «царства Божия» на земле, отсюда и бездуховный, плоско-рационалистический гуманизм, выдвигавший, как правило, голословные оптимистические лозунги типа того, что «человек добр по своей природе», то есть осуществление нравственных ценностей совпадает с удовлетворением субъективных природных влечений. Но как быть, если стремление к добру и стремление к удовлетворению земных желаний, жажда власти и безграничной свободы не совпадают? Обожествление человека в его природном существе необходимо приводит к аморализму, нигилизму: человек как неограниченный самодержец есть *хозяин и над своей моралью*. Вера во всемогущество человека, в его доброе по природе естество была поколеблена, считал С. Франк, еще в прошлые века. Первый удар был нанесен ей Французской революцией, когда царство свободы, равенства и братства быстро превратилось в царство разъяренной кровожадной черни. Еще более убедительное обличение несостоятельности этой веры принесло наше время, когда под тонкой оболочкой просвещенного европейца обнаруживается неукротимая звериная природа, демонические силы сатанизма и отвержения элементарных начал нравственности!

Гуманизм впервые возник в лоне протестантизма, он, согласно Бердяеву, восстал против бесчеловечной антропологии католичества, да и всего исторического христианства, отверг ложную теократию во имя

человеческой антропологии. Гуманизм взял под защиту «проклятую землю», обратившись к язычеству для освящения отвергнутой христианством плоти, он требовал освобождения от лжи, снимал цепи и утверждал человеческую власть. В этом была доля правды, полагал Бердяев. Человечество должно было освободиться от ложных, сомнительных теократий, очеловечить свою культуру, чтобы появилась почва для подлинной теократии, чтобы сознательно подчиниться власти Бога, а не папы или цезаря. Но человечество должно было пройти этап безрелигиозного гуманизма, самоутверждения безбожного человека, изжить до конца этот тяжелый опыт, чтобы наступило время религии богочеловечества. Гуманизм привел к Декларации прав человека и гражданина и к Великой французской революции. Он стал утверждать себя как высшее начало, человека и человечество — как высшую святую, отвергая всякую сверхчеловеческую Святую. Поэтому, отмечал Бердяев, весь гуманистический освободительный процесс двойствен: он заключал в себе великую правду, часть религии богочеловечества, и великую ложь, часть образующейся религии самообоготворения. Во всех освободительных революциях была несомненная правда, восстание против несомненной лжи, освобождение от рабства, но было и новое зло, обоготворение человеческой стихии, поклонение новому земному богу. Гуманизм стал обоснованием либерализма, а затем — социализма и анархизма, предельных этапов новой истории, последних соблазнов человечества. Теоретически это выразилось в форме позитивизма разных оттенков. Отрицание Бога, иного мира и всего трансцендентного было признано достаточным основанием того, что человек обладает бесконечными правами и ему предстоит блестящее будущее².

По Франку, человек перестает быть человеком перед лицом превозмогающего его всемогущего величия Бога; и человек перестает быть человеком, теряя свое отношение к Богу, мысля себя в изолированности от Бога, объявляя себя человекобогом. В последнем, по Франку, — исходная причина всех кризисов современности. Выход из этой кризисной антиномичности состоит в идее богочеловечности, в силу которой обладание Богом как трансцендентной инстанцией образует само имманентное существо человека. Идеалы земного рая препятствуют победе идеи богочеловечности, потому что они опять-таки строятся на науке как форме патологии.

Ярко и глубоко этот кризис плоско-рационального, поверхностного гуманизма и строящейся на нем антропологии выразил в своих трудах Ф. Достоевский. После чтения Достоевского, отмечал Бердяев, мы точно побывали в иных мирах, в иных измерениях. «Глубокое чтение Достоевского есть всегда событие в жизни, оно обжигает, и душа получает новое огненное крещение. Человек, приобщившийся к миру Достоевского, становится новым человеком, ему раскрываются иные измерения бытия»³.

Достоевский, по мнению Н. Бердяева, — великий антрополог. Он открыл новую науку о человеке и применил к ней новый, небывалый метод. Он создал «художественную науку» или «научное художество», которое исследует человеческую природу в ее бездонности и безграничности. Эта бездонность и глубина, в которой борются Бог и дьявол, от-

крывается в специфических обстоятельствах, в человеке, «отпущенном на свободу», вышедшем из-под закона, из-под космического порядка. Подзаконное существование не раскрывает тайн человеческой природы. Только совершив, к примеру, преступление, человек, вдруг упав среди окружающих его людей, в каком-то отношении поднимается над ними. Это неподзаконное существование открывает глубочайшую тайну души — ее сложность. В ней есть многое, чего мы и не подозреваем в себе. *Большей частью люди не знают содержания своей души и не знают истинного образа того мира, в котором они живут. Ведь этот мир также открывается в своей истине только открывшему глубину своей души человеку.* «С преступлением, — писал В. Розанов, — вскрывается один из этих темных родников наших идей и ощущений, и тотчас вскрываются перед нами духовные нити, связывающие мироздание и все живое в нем. Знание этого-то именно, что еще закрыто для всех других людей, и возвышает в некотором смысле преступника над этими последними. Законы жизни и смерти становятся ощутимыми для него, как только, переступив через них, он неожиданно чувствует, что в *одном* месте перервал одну из таких нитей и, перервав, — как-то странно сам погиб. То, что губит его, что можно ощущать только нарушая, — и есть в своем роде «иной мир, с которым он соприкасается»; мы же только предчувствуем его, угадываем каким-то темным знанием»⁴.

Темное знание — это знание метафизических глубин человека, которое, как никто другой, просветил нам с огромной художественной силой Достоевский. В антропологии Достоевского на первом месте оказывается метафизическое измерение человека, объяснение человека и всех парадоксальных особенностей его жизни, исходящее из самых глубоких основ жизни вообще. Вяч. Иванов приводил слова Достоевского из записной книжки: «При полном реализме найти в человеке человека... Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, т.е. изображаю все глубины души человеческой»⁵.

Достоевский своими исследованиями человека задал, по мнению философа-поэта Вячеслава Иванова (1866—1949), и теургическую загадку: как возможен Иван-царевич, грядущий во имя Господне? Как земля русская может стать святой Русью? Достоевский постоянно пытался найти, — а в глубине души надеялся, что его творчество создаст, — такого человека, в котором бы гармонично воплотилась человеческая и божественная природа. Человека, который был бы не от мира сего, и в то же время вырастал из этого мира. Создание, или рождение, такого человека и есть теургия. То он мечтал о таинственном посланнике старца Зосимы, одном из ожидаемых «чистых и избранных» как о зачинателе «нового рода людей и новой жизни», то изображал такого посланника в лице князя Мышкина, то верил в то, что дети преобразят мир, и разворачивал целую метафизику ребенка как представителя иного мира в нашем темном царстве. То, наконец, страстно проповедовал идею русского народа-богоносца и пытался найти пути осуществления этой идеи, например, путь превращения народа в церковь. Иванов писал, что «провоглашенная Достоевским «самостоятельная русская идея» — идея преображения всего нашего общественного и государственного союза в церковь — есть единственный нам открытый творческий путь. И эта единственность и

предопределенность пути — не теснота и не скудость, а признак творчества истинного, в котором воочию предстает тайна совпадения свободы с необходимостью⁶.

Достоевский пытался познать и описать некую глубинную суть человека, показать, что в глубинах человеческого духа, в каждом человеке борются Бог и дьявол. Зло изначально присуще человеку, и оно имеет такую же силу, как склонность к добру. В классическом гуманизме зло усматривали в несовершенстве общественного устройства, и потому во все века жила и занимала важное место в умах людей утопическая идея, согласно которой достаточно изменить бытие людей, преобразовать несовершенное общество, и человек будет лишен необходимости делать зло. «Слишком многое у нас привыкли относить на счет самодержавия, — писал Бердяев в 1918 г., — все зло и тьму нашей жизни хотели им объяснить. Но этим только сбрасывали с себя русские люди бремя ответственности и приучили себя к безответственности. Нет уже самодержавия, а русская тьма и русское зло остались. Тьма и зло заложены глубже, не в социальных оболочках народа, а в духовном его ядре»⁷.

У Достоевского зло есть признак того, что в человеке есть внутренняя глубина. Как ни странно, но только внутренне глубокие люди способны на зло. Зло является неизбежной частью человеческой жизни, потому что в мире есть свобода. Человек, решаясь на зло, испытывает себя, пытается выйти из-под закона, пытается доказать себе, что он человек, обладающий свободой воли, а не «штифтик» в общей отлаженной социальной машине. Если отнять у человека свободу и тем самым возможность творить зло, то человек и общество в целом будут счастливы, но только это будет счастье муравейника. Человеку нужно не счастье, ему нужна свобода, и из-за этого он готов на самый дикий странный поступок, готов на все, чтобы «до своей глупой воле пожить». «Я верю в это, я отвечаю за это, потому что ведь все дело-то человеческое, кажется, и действительно в том только и состоит, чтоб человек поминутно доказывал себе, что он человек, а не штифтик! хоть своими боками, да доказывал...»⁸.

Достоевский в отличие от гуманистов Возрождения видел в человеке не величие, а сложность. Человек — это тайна, которую надо все время проявлять, анализировать. Сложен всякий человек, простых людей нет. «Сложен всякий человек и глубок как море, особенно современный, нервный человек»⁹.

«Ненормальность» человека, его несовпадение с общественными структурами, его неприятие многих социальных норм и идеалов есть на самом деле норма его истинного существования. Наоборот, «нормальное» состояние человека, стремление к счастью, комфорту, спокойной и сытой жизни является неестественным человеческим состоянием. Посмотрите, говорит Достоевский, кто счастлив на свете и какие люди соглашаются жить? Как раз те, что похожи на животных и ближе подходят под их тип по малому развитию их сознания. Они соглашаются жить охотно, но именно при условии жить, как животные, то есть пить, спать, устраивать гнездо и выводить детей. Есть, пить, спать по-человечески — значит наживаться и грабить, а устраивать гнездо — значит по преимуществу грабить¹⁰.

Высокоразвитые люди не могут иметь счастливых лиц, не только внешне, но и внутренне. Человек, считал Достоевский, должен быть глубоко несчастлив, и тогда он будет счастлив. Только пройдя через испытание свободой, через страдания, через наказание, человек раскрывается в бездонной сложности своего бытия, раскрывается антиномичный и иррациональный характер его природы.

Достоевский, по мнению Бердяева, сделал новый радикальный шаг в антропологии. Созданный им образ человеческого бытия не традиционно-христианский, не святоотеческий и не гуманистический. Человек прошел длинный путь самоиспытания. «Человек не стал лучше, не стал ближе к Богу, но бесконечно усложнилась его душа и обострилось его сознание. Старая христианская душа знала грех и попадала во власть дьяволу. Но она не знала того раздвоения человеческой личности, которое узнала душа, исследуемая Достоевским. Старое зло было яснее и проще. ...И трудно было бы современную душу излечить от ее духовных болезней одними старыми лекарствами. Достоевский познал это. Он знал не меньше, чем знал Ницше, но он знал и то, чего Ницше не знал. ...Они познали, что страшно свободен человек и что свобода эта трагична, возлагает бремя и страдание»¹¹.

Творчество Достоевского, считал Бердяев, означает не только кризис, но и крушение гуманизма, внутреннее его изобличение. Европейский гуманизм — это царство середины. А человек должен идти дальше — или к Богочеловеку или к сверхчеловеку. У Ницше человек — это кумир, идол, человек лишь средство для сверхчеловека. В сверхчеловеке погибает человек и вместе с этим окончательно погибает всякий гуманизм. В Богочеловеке Достоевского человек сохраняется. Богом человек не поглощается и не исчезает в нем. Наоборот, человек остается человеком, поскольку сохраняет образ и подобие Божие, и этот образ сохраняется в самом последнем человеке, в самом страшном человеческом падении. Бог — гарант того, что человеческое существование не бессмысленно, что человек имеет глубокие метафизические корни и потому остается человеком. Если нет ничего выше человека, то и человека нет.

Любовь к человеку у Достоевского понимается не в поверхностно-гуманистическом смысле. Поскольку человек свободен и постоянно испытывает себя, он должен пройти путь страдания, должен заслужить звание человека. Человеческий путь в поисках самого себя лежит через тьму, через бездну, через раздвоение, через трагедию, он не может быть сокращен или облегчен. Только таким путем добывается внутренний свет и преображение человека. И только такой человек угоден Богу и соответствует его замыслу о человеке. «После героев Достоевского открывается неведомый XX век, великая неизвестность, которая открывает себя как кризис культуры, как конец целого периода всемирной истории»¹².

Вся философия и литература после Достоевского увидела человека его глазами, увидела ту непостижимую, «неевклидовскую» сложность личности, которую нельзя объяснить никакими научными, социологическими и политическими стереотипами.

Антропология Достоевского наглядно показала бессмысленность и беспочвенность социалистических идей, согласно которым человек формируется и воспитывается обществом, и хорошее общество порождает хорошего человека, а чтобы постронть хорошее общество, нужна очищающая революция. Во всякой революции есть, по Достоевскому, дворянское и лакейское начало, за Иваном Карамазовым всегда прячется Смердяков, который на плечах первого и приходит рано или поздно к власти. Революция не уменьшает количество зла в мире, истинное освобождение от зла, от животного начала может быть только внутренним. Человек должен внутренне перестать быть рабом, и никакие внешние революции ему в этом деле не помогут.

Еще одним противником просветительского гуманизма был русский мыслитель Константин Леонтьев (1831—1891). С его точки зрения, которую он высказал в своей работе «Византизм и славянство», как в органической природе, так и в обществе всегда происходит постепенное развитие от бесцветности и простоты к оригинальности и сложности, постепенное усложнение составных элементов, увеличение внутреннего богатства и в то же время постепенное укрепление единства. Высшая точка развития есть высшая степень сложности, объединенная неким внутренним деспотическим единством. Такой высшей точкой является, по мнению Леонтьева, византизм: сильная государственная власть, строгая церковная дисциплина, жесткое иерархическое деление общества. Эти элементы характерны были не только для Византии, но и для Западной Европы от зарождения средневековья до первых буржуазных революций. Эти же элементы, существующие в России, делают ее мощным и сильным государством, определяют ее цветущее состояние. Однако с началом буржуазных революций в Западной Европе все меняется. Происходит смешение и упрощение всех сословий, появляется мещанский буржуазный средний класс, к этой усредненности постепенно сводится все общество. За этим упрощением и смешением неизбежно наступает смерть культуры, общественного строя и т.д. Таким образом, в каждой культуре можно различить три периода: 1) первичной простоты; 2) цветущей сложности; 3) вторичного, смешительно-упрощения¹³.

Подобную периодизацию можно выявить, по Леонтьеву, и в различных частных сферах культуры, например в архитектуре. Период первоначальной простоты: циклопические постройки, конусообразные могилы этрусков, избы русских крестьян. Период цветущей сложности: Парфенон, Страсбургский, Реймский и Миланский соборы и т.п. Период смешения, переход во вторичное упрощение: все нынешние утилитарные постройки, казармы, больницы, училища, станции железных дорог и т.д. В цветущие эпохи постройки разнообразны в пределах стиля, нет ни эклектического смешения, ни бездарной старческой простоты. В вторичном упрощении все смешивается эклектически и холодно, понижается и падает.

Леонтьев резко выступал против эгалитарно-либерального прогресса в западном обществе и в России, он сравнивал его с процессами гниения, таяния льда, установления однообразного, мертвого, примитивного равенства. «...Эгалитарно-либеральный процесс есть анти-

теза процессу развития... Прогресс же, борющийся против всякого деспотизма соедовий, цехов, монастырей, даже богатства и т.п., есть *не что иное, как процесс разложения...* того вторичного упрощения целого и смещения составных частей, о котором я говорил выше, процессе сглаживания морфологических очертаний, процессе уничтожения тех особенностей, которые были органически (т.е. деспотически) свойственны обществу телу»¹⁴.

С точки зрения Леонтьева, европейская цивилизация сложилась из византийского христианства, германского рыцарства (феодализма), эллинской эстетики и философии и римских муниципальных начал. Борьба этих четырех составляющих продолжается и ныне на Западе. Но с прошлого века муниципальное городское начало (буржуазия) победило все остальные и исказило их — и христианство, и германский индивидуализм, и эллинские философские и художественные предания. Вместо христианских загробных верований аскетизма явился земной гуманный утилитаризм, вместо мыслей о любви к Богу и спасении души — заботы о всеобщем практическом благе. Аристократические пышные наслаждения мыслящим сладострастием были вытеснены бесполезной отвлеченной философией, изысканность высокого идеального искусства утратила, по Леонтьеву, свой прежний барский и царственный характер и приобрела характер более демократический, более доступный всякому и потому неизбежно более пошлый, некрасивый и более разрушительный, вредный для старого строя¹⁵.

Настоящая эпоха, по Леонтьеву, — это эпоха гибели культуры, процесс смещения и уравнивания всего и вся, превращение общества в затхлое болото. Везде, согласно Леонтьеву, одни и те же более или менее демократические конституции, везде слепые надежды на земное счастье и полное равенство, везде реальная наука и везде ненаучная вера в уравнивательный и гуманный прогресс. Цель всего этого прогресса — *средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов точно таких же средних людей, больше напоминающих машину, чем живого человека.* «Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей входил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский или немецкий или русский буржуа в безобразной комической своей одежде благодушеествовал бы «индивидуально» и «коллективно» на развалинах всего этого прошлого величия?.. Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки!»¹⁶.

Новая буржуазная мешанская культура, выдвинувшая нелепый и смешной идеал всеобщего равенства и братства, является, по Леонтьеву, весьма непрочным и недолголетним образованием. Ее дальнейшее развитие должно рано или поздно привести или к катастрофе или к медленному, но глубокому перерождению человеческих обществ на иной, уже не либеральной основе. «Быть может, явится рабство своего рода, раб-

ство в новой форме, вероятно, — в виде жесточайшего подчинения лиц мелким и крупным общинам, а общин государству»¹⁷.

Леонтьев, как и Достоевский, говорил о будущей революции, в результате которой к власти придет «средний человек», мешанский класс и установит свою жестокую диктатуру, сообразную со своими убогими идеалами всеобщего равенства и ненависти ко всему яркому, цветущему, талантливому, ненависти к высокой культуре, которая ему непонятна и подозрительна. Все это принесет неисчислимые страдания и беды нынешним представителям «либерально-мешанской цивилизации», но и сами победители, полагал Леонтьев, как бы они хорошо ни устроились, скоро поймут, что им далеко до благоденствия и покоя. Их законы и порядки будут принудительнее наших, строже и даже страшнее. «Социально-политические опыты ближайшего грядущего (которые, по всем вероятностям, неотвратимы) будут, конечно, первым и важнейшим камнем преткновения для человеческого ума на ложном пути искания общего блага и гармонии. Социализм (т.е. глубокий и отчасти насильственный экономический и бытовой переворот) теперь, видимо, неотвратим, по крайней мере для некоторой части человечества»¹⁸.

Даже если бы либерально-эгалитарные идеи осуществились, то это воцарение на земле постоянного мира, благоденствия, согласия, общей обеспеченности было бы, по Леонтьеву, величайшим бедствием в христианском смысле.

Подобная критика либерально-буржуазного гуманизма, либеральных идеалов культуры была подхвачена и развита дальше русскими мыслителями XX века, которые воочию убедились в правоте горьких слов Леонтьева о гуманизме и демократии, приведших к массовой культуре и массовому человеку, к царству толпы, сметающей все достижения подлинной культуры. Леонтьев, считал Бердяев, — не народник, он не верит в народ, народную стихию, народные начала. И этим он в корне отличается от славянофилов. «Он верит в Церковь, верит в государство, верит в идею, верит в красоту, верит в избранные, яркие, творческие личности, но не верит в народ, не верит в человеческую стихию, в человеческую массу. И это делает Леонтьева совершенно оригинальным, единственным в своем роде явлением в истории русской литературы»¹⁹.

В Леонтьеве, писал С.Н. Булгаков, совершается кризис новой культуры, который осознается как эстетический мятеж против обмешанившегося века. Леонтьев — это прежде всего неприятие обезбоженной и изменившейся, опошлившейся культуры во имя взыскуемого града, религиозно оправданного творчества. «Леонтьев нашел в себе силу не только поставить перед мыслью, но и жизненно углубить вопрос о религиозной ценности культуры, ценою отщепенства и исторического одиночества. Он не склонился перед силой мира сего, предпочтя быть из него выброшенным, подъял борьбу без всякой надежды на победу, с чувством трагической обреченности»²⁰.

Леонтьев был врагом гуманизма. С его точки зрения, гуманисты любят человека только за то, что он человек. А любить надо не просто человека, любить надо человека сильного, яркого, человека, который старается быть человеком, который мучается, страдает, но выковывает из себя личность. «Европейская мысль поклоняется человеку потому

только, что он человек, поклоняться она хочет не за то, что он герой или пророк, царь или гений. Нет, она поклоняется не такому *особому и высокому развитию личности*, а просто индивидуальности *всякого* человека и *всякую личность* желает сделать счастливою (здесь на земле), равноправною, покойною, надменно-честною и свободною в пределах *известной* морали. Это то искание всечеловеческой равноправности и всечеловеческой правды, *исходящей не от положительного вероисповедания, а от того, что философы зовут личной, автономической нравственностью*, это-то и есть яд, самый тонкий и самый могучий из всех столь разнородных зараз, разлагающих постепенным действием своим все европейские общества»²¹.

К. Леонтьева часто сравнивают с Ф. Ницше, еще одним ниспровергателем поверхностного рационалистического гуманизма и строящейся на его основании антропологии²². Ницше, как Достоевский и Леонтьев, страстно воевал с примитивными и поверхностными представлениями о человеческом счастье, человеческой гармонии и о сущности человека. Как и Достоевский, Ницше считал, что человек не может и не обязан быть счастливым. Высшее, чего может достигнуть человек, — это героический жизненный путь. Если человек знает, зачем он живет, ему безразлично, как он живет — хорошо или плохо, сыто или голодно. Его жизнь протекает в постоянной и мучительной борьбе с самим собой, борьбе за то, чтобы при любых обстоятельствах не опускаться ниже человеческого достоинства, не опускаться к животному уровню, жертвовать любыми благами и благополучием ради свободы. «Свободный человек, но еще более свободный дух безжалостно попирает то презренное благополучие, которое видят в своих мечтах торгаша, христиана, короля, бабы, англичане и прочие демократы. Свободный человек — воитель»²³.

Как Достоевский и Леонтьев, Ницше считал, что человека нельзя любить только за то, что он человек. Просто человек — это животное, просто люди — это стадо. Человек всегда усиливается быть человеком, просто так, автоматически, человек не рождается и не живет. Человек не может быть автоматом добродетели, он должен каждый раз сам для себя решить, что такое добро и зло, сам искать смысл своего существования, сам стремиться к таким сверхчеловеческим целям, чтобы в результате такого стремления осуществлялись цели человеческие. «В человеке *тварь и творец* соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день — понимаете ли вы это противоречие? И понимаете ли вы, что *ваше* сострадание относится к «твари в человеке», к тому, что должно быть сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, — к тому, что *страдает* по необходимости и должно страдать?»²⁴.

Непонимание истинной человеческой природы, «обожествление» человека, mimo христианское сострадание ему привели, считал Ницше, к появлению «массовых» людей, к возникновению стада. Стадо — это коллектив серых безличных и безликих существ, руководствующийся только одним чувством — чувством злобной зависти ко всему выда-

ющемся, яркому, талантливому. Члены стада — это неудачники. Это люди, которые никогда в жизни ничем не рисковали — ни здоровьем, ни жизнью, ни богатством, никогда не решались на самостоятельный своевольный поступок, никогда не решались «выйти из-под закона», который ограничивал их свободу. Но если не рискуешь, считал Ницше, то ничего не добьешься. По большому счету надо рисковать жизнью, ведь все равно мы ее рано или поздно потеряем, какое значение имеют еще двадцать или тридцать лет нудной и серой жизни, которую проживает человек, ничем не рискнувший.

Сущность стада составляют три инстинктивные силы: 1) инстинкт стада против сильных и независимых; 2) инстинкт страждущих и неудачников против счастливых; 3) инстинкт посредственности против исключений. Инстинкт стада видит высшее в середине и в среднем. Все должны быть равны, все должны быть одинаковы, поэтому всякое исключение, стоящее над стадом, воспринимается его членами как нечто враждебное и вредное. В стаде нет одиночества, оригинальности, самостоятельности, в стаде каждый должен быть прозрачен и познаваем для остальных. «Ты должен быть доступен познанию, твое внутреннее я должно обнаруживаться в отчетливых и неизменных знаках, иначе ты опасен; и если ты зол, то твоя способность притворяться крайне вредна для стада. Мы презираем таинственных, не поддающихся познанию. Следовательно, ты должен сам себя считать познаваемым, ты не должен быть *скрытым* от самого себя, ты не должен верить в свою *изменчивость*»²⁵.

Стадо — это восстание безобразных, неудавшихся душ против красивых, гордых, бодрых, стадо всегда выступает против властолюбия, против привилегий, против сектантов, свободомыслящих, скептиков, против философии. Стадо одобряет такие качества, как умеренность, скромность, почтительность, тактичность, целомудренность, прямота, доверчивость, бескорыстность и т. д. У стада «смертельная вражда... против *иерархии*: ее инстинкт на стороне *уравнителей* (Христос). По отношению к *сильным* единицам... оно враждебно, несправедливо, необузданно, нескромно, нахально, бестактно, трусливо, лживо, коварно, безжалостно, скрытно, завистливо, мстительно»²⁶.

Все, о чем писал в этой связи Ницше — это не психологические характеристики слоя людей, определяющих направление культуры в конце XIX века, не анализ социальных сдвигов, это онтологические характеристики личности, лежащие в основе психологии и социологии, это описание новой породы людей, выведенной христианством, социализмом, условиями современной жизни, и теперь эта порода, эта масса определяет и культуру и историю человечества. Господство массы привело к новому мироощущению, которое Ницше назвал нигилизмом. «*Низший вид* («стадо», «масса», «общество») разучился скромности и раздвигает свои потребности до размеров *космических* и *метафизических* ценностей. Этим вся жизнь *вульгаризируется*: поскольку властвует именно масса, она *тиранизирует исключения*, так что эти последние теряют веру в себя и становятся *нигилистами*»²⁷.

Нигилизм — это неверие в высшие ценности, смерть Бога, возрастание бессмысленности жизни, пессимизм и отчаяние, господствующее

щие над умами людей. Это мировая ночь, опускающаяся на европейское человечество. Нет больше сильной личности, способной своей волей и интеллектом одухотворить мир, никто не хочет жить мужественно и самостоятельно, ища на свой страх и риск свой собственный жизненный путь, каждый прячется за другого, живет, подчиняясь общим шаблонам и стандартам, каждый полон сострадания и готов служить другому. Но человек должен жить для себя, пытаться изменить самого себя, из твари сделаться творцом, только тогда он может что-то сделать для других. «Большинство людей, очевидно, случайно живут на свете: в них не видно никакой необходимости высшего рода. Они занимаются и тем, и другим, их дарования посредственны. Как странно! Род их жизни показывает, что они сами не придают себе никакой цены, они трагедия себя, унижаясь до пустяков (будь это ничтожные страсти или мелочи профессии). В так называемом «жизненном призвании», которое должен избрать всякий, проявляется трогательная скромность людей: они говорят этим, что мы призваны приносить пользу и служить подобным себе; сосед тоже, а его сосед тоже; и так всякий служит другому, ни у кого нет призвания жить ради себя самого, но всегда ради других; т.е. получается черепаха, которая покоится на другой, а эта на следующей и т. д. до бесконечности. Если цель всякого в другом, то существование всех не имеет никакой цели; и это «существование друг для друга» — самая комическая из комедий»²⁸.

Масса и соответствующая ей массовая культура руководствуется инстинктом слабости. Будучи не в состоянии создать ничего нового, он консервирует религии, метафизики, всякого рода поверхностные убеждения. Но за всем этим, считал Ницше, скрывается усталость, фатализм, разочарование или злоба. На всей европейской жизни лежит тень усталости, слабости, старости, иссякающей силы. Нынешний социализм есть, по Ницше, прямое следствие нигилизма. Социализм — это до конца продуманная тирания ничтожнейших, глупейших, «на три четверти актеров». Социалисты полагают, что возможны такие условия, при которых исчезнет на земле злость и насилие, при которых не будет пороков, преступлений, нужды. Но считать так — значит осудить жизнь. Не в воле общества оставаться молодым. И даже в полном своем расцвете оно выделяет всякие нечистоты и отбросы. От этого не спастись учреждениями и социальными преобразованиями.

Нигилизм как результат разрушающей деятельности просветительского гуманизма, результат ложно понятой сущности человека привел к исчерпанности возможностей европейской культуры, опирающейся на традиционные ценности. Все они уже стали полыми идеями. Религия, мораль, искусство, наука этажи формами самоотчуждения и самоотрицания человека. Это катастрофа духовности, за которой последуют катастрофы социальных взрывов, революций. В XX веке, считал Ницше, разразятся страшные войны, когда злобная и разрушительная энергия стада вырвется наружу.

Существенный вклад в критику традиционного гуманизма, традиционного понимания человека внес Мартин Хайдеггер. В работе «Письмо о гуманизме» он говорил, что гуманизм — это всегда забота о том, чтобы человек стал человеческим, а не бесчеловечным, «нечеловечным», т.е. отпав-

шим от своей сущности. Однако философская антропология должна предварительно выяснить – в чем состоит человечность человека? В чем заключается его существо? К.Маркс, например, видел «человечность человека» в обществе, обществом обеспечивается природа человека, т.е. совокупность его природных потребностей. Христианин видит «человечность человека» в его отношении к божеству. У древних римлян «человечный человек», homo humanus, противопоставлял себя «варварскому человеку», homo barbarus. Человечный человек там – это римлянин, совершенствующий и облагораживающий римскую добродетель. Таким образом, под гуманизмом в разные века разные мыслители понимали совсем разные вещи. Лишь одно было у них общее: человечность определялась на фоне какого-то уже утвердившегося истолкования природы, мира, мироосновы, то есть сущего в целом²⁹.

Все гуманисты прошлых веков считали, что сущность человека есть нечто самопонятное. Прежде всего человек – это разумное живое существо, animal rationale, человек одушевленный, homo animalis. Эта дефиниция не ошибочна, но поверхностна. Она целиком лежит в горизонте метафизики. А метафизика, по Хайдеггеру, это такая специфическая установка в миру, при которой весь мир – это сущее, то есть совокупность наличных вещей, предметов, людей. Метафизика разрывает весь мир на субъект (человека) и объект (окружающий человека мир). Поскольку метафизика всегда интересовалась только сущим, она никогда не ставила вопрос о бытии, о сущности бытия. «Люди в принципе всегда представляют человека как живое существо, homo animalis, даже если его anima полагается как дух, animus или ум, mens, а последний позднее – как субъект, как личность, как дух. Такое полагание есть прием метафизики. Но тем самым существо человека обделяется вниманием и не продумывается в своем истоке, каковой по своему существу всегда остается для исторического человечества одновременно и целью. Метафизика мыслит человека как animalitas и не домысливает до его humanitas»³⁰.

Метафизика и базирующаяся на ней традиционная антропология не понимали, согласно Хайдеггеру, того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит своему существу постольку, поскольку слышит требование Бытия. Только через это требование он может найти то, что составляет его существо. «Стояние в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия. Так понятая эк-зистенция – не просто основание возможности разума, ratio; эк-зистенция есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения»³¹.

Эк-зистенция присуща только человеческому бытию. Можно сколько угодно сравнивать человека с животным, но даже сама возможность такого сравнения коренится в его эк-зистенции. Тело человека есть нечто принципиально другое, чем животный организм. И ничего не меняется от того, что люди надстраивают над телом душу, над душой дух и т. д. – все равно мы остаемся в рамках поверхностного истолкования сущности человека.

Эк-зистенция не равна экзистенции, старому схоластическому термину, означающему существование в отличие от сущности (эссенции).

Эк-зистенция — это вы-ступление из всякой наличной, предметно или ситуационно определенной сущности, это эк-статическое выступление к бытию. Поэтому Хайдеггер человеческое существование называл присутствием (*Dasein*), пребыванием при сути, при бытии. Присутствие есть способ, *каким человек в своем подлинном существе пребывает при бытии, есть экстатическое стояние в истине бытия*. Все прежние определения человека как рационального животного, как личности, как духовно-душевно-телесного существа вовсе не опровергались и не считались Хайдеггером ложными, просто они не достигали собственного достоинства человека. Классический гуманизм ставил человека недостаточным высоко. Достоинство человека не в том, что он стал субъектом и распоряжается всей окружающей его объективностью сущего. Человек призван «беречь истину бытия», которая ему одному завешана, беречь для того, чтобы в свете бытия явилось сущее таким, каково оно есть. Человек — пастух бытия.

Но что такое бытие? Это самое близкое человеку и одновременно остающееся для него самым далеким. Бытие — это трансценденция в прямом и первичном смысле. *И только тогда*, когда человек открыт трансценденции, когда он слышит весть бытия, когда он пытается выразить ее в языке, в поэзии или в философии или просто в самобытной жизни, *только тогда он соответствует человеческому назначению*.

Весть бытия может звучать для нас как голос совести или голос Бога, мы можем ощущать присутствие бытия или свою осененность бытием, *когда творим или любим, когда нам в голову приходит мысль, т.е. когда мы находимся в состоянии, которое не укладывается в рамки нашего эмпирического существования и не вытекает из него*. Бытие в отношении к человеку можно определить как истину его человеческого существования. Он существует в подлинном смысле слова *только тогда*, когда бытийствует, когда становится самобытным, т.е. сам становится бытием, сам является причиной самого себя — самодостаточным, живущим из себя, из своей свободы, а не из *внешних обстоятельств*. Самобытный человек — это человек, находящийся у себя, в том смысле, в каком говорил Августин, обращаясь к Богу: «Ты всегда был у меня, только я сам у себя почти никогда не был». Поэтому человек не просто живет, а эк-зистирует, всегда пытается выйти, вырваться из своего повседневного существования, в котором он скован, ограничен, обусловлен *внешней средой*, к чистому существованию, к бытию, которое является его родиной в точном и строгом смысле этого слова. Ибо только здесь он чувствует себя дома³².

Бытие — это родина, не в патриотическом или националистическом, а в бытийно-историческом смысле. Вместе с забвением бытия, с забвением вести о бытии, человек теряет и родину, становится бездомным. Бездомность — это судьба современного мира, это то, что Маркс вслед за Гегелем назвал отчуждением. Но все виды и формы отчуждения, описанные Гегелем и Марксом, производны от изначального отчуждения человека от своих бытийных корней — от бездомности.

Родина — это близость к бытию. «В этой близости к нему выпадает, если вообще выпадает, решение о том, откажут ли и как откажут в своем присутствии Бог и боги и спустится ли ночь; займется ли, и как

именно, день Священного: сможет ли с восхождением Священного вновь начаться явление Бога и богов и как именно сможет. Священное же, которое есть пока еще лишь сущностное пространство божественности, опять же еще только хранящей измерение для богов и для Бога, взойдет в своем свечении только тогда, когда сначала в долгой подготовке просветлится и будет воспринято в своей истине само бытие. Только так, от бытия, начнется преодоление бездомности, в которой блуждают не только люди, но само существо человека»²³.

Существо человека, по Хайдеггеру, состоит в том, что он больше, чем просто человек. «Больше» тут означает изначальное и принципиально сущностнее. Тем больше, чем ближе человек к бытию, чем глубже он осознает свое обитание вблизи бытия. «Не есть ли это «гуманизм» в высшем смысле? Конечно. Это гуманизм, мыслящий человечность человека из близости к бытию. Но это вместе и гуманизм, в котором во главу угла поставлен не человек, а историческое существо человека с его истоком в истине бытия»²⁴.

Эту же идею критики гуманизма продолжал М. Мерло-Понти. Человеческая жизнь, полагал он, это порядок особого рода, она не могла бы продолжаться или даже возникнуть, если бы не было специфических условий, никакое естественное положение вещей и состояние мира не предопределяют возникновение человеческой жизни. В эпоху классического гуманизма человеческой природе приписывали обладание атрибутами истины и справедливости, подобно тому как другим видам — обладание плавниками и крыльями. Наше время разлагает гуманизм как идею человеческого, существующего с «полным правом», и полагает неотделимым сознание человеческих ценностей и осознание поддерживающих их инфраструктур. В наше время необычайно явно выступает роль случайности. Случайности зла, — ибо нет никакой силы, направляющей нашу жизнь к гибели или к хаосу. Случайности блага — поскольку нельзя управлять своим телом и своим языком, историей: если что получится, то — спонтанно. И в этом плане все рассуждения о неотвратимости прогресса кажутся наивными.

Человек принципиально отличается от других видов животных тем, что совершенно лишен природной оснащенности и приспособленности и представляет собой средоточие случайностей. И потому в современном гуманизме совершенно отсутствует иллюзия предопределенности.

В классических учениях человек является человеком по божественному праву. У рационалистов в противовес этому праву есть метафизический механизм, избавляющий мир от случайности. Современный гуманизм не противопоставляет религии или метафизике какого-то объяснения мира, он отказывается давать объяснения. «В современном гуманизме нет ничего декоративного или лицеприятного. Он уже не превозносит человека в противоположность его телу, разум — в противоположность языку, ценности — в противоположность фактам. Он говорит о человеке и о разуме не иначе как сдержанно и скромно: о них никогда нельзя сказать, что они *есть*, они показываются в том движении, посредством которого тело становится жестом, язык — творением, существование — истиной»²⁵.

Дополнительная литература

- Бимель В. Мартин Хайдеггер. Челябинск. 1998.
Евлампиев И.И. Антропология Достоевского // Вече: Альманах русской философии и культуры. СПб., 1997. Вып. 8.
Иванова А.А. Философские открытия Ф.М.Достоевского. М., 1995.
Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.
Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996.

2. Немецкая антропологическая школа

В современной немецкой антропологии обычно выделяют три направления: культурологическое (О.Больнов, Э.Ротхакер, М.Ландман, Г.Хенгстенберг и др.), религиозно-философское (И.Лотц, тот же Г.Хенгстенберг), биолого-антропологическое (М.Шелер, Х.Плеснер, А.Гелен). Нам это деление представляется весьма искусственным. Наиболее видными представителями, с именами которых связывают антропологический поворот в философии, являются, на наш взгляд, М.Шелер, Х.Плеснер, А.Гелен. Их учения не ограничиваются рамками биолого-антропологического направления и скорее относятся к метафизической, то есть к собственно философской школе антропологии. В данной главе мы остановимся именно на этих представителях немецкой антропологии, имея в виду, что выдвинутые ими основные идеи оказались фундаментальными для XX века и лишь развивались и уточнялись последующими мыслителями.

М.Шелер: поиски специфичности человеческого бытия

Макс Шелер уже при жизни был признан одним из самых значительных философов XX века. Целых три философских направления имеют истоки в трудах Шелера: аксиология, социология знания, философская антропология. История воздействия его мысли, порой косвенного, опосредованного, насчитывает уже больше полвека развития европейской философии.

Прежде всего с именем Шелера связан антропологический поворот в философии в первой половине нашего века. В своих главных антропологических идеях Шелер, по его словам, опирался на Канта, который в своей «Критике чистого разума» учил: всякое предметное бытие как внутреннего, так и внешнего мира следует сначала соотносить с человеком. Все формы бытия зависят от бытия человека. И только исходя из сущностного строения человека, которое исследует «философская антропология», можно сделать вывод относительно высшей основы вещей¹⁶.

Основные идеи философской антропологии Шелера были сформулированы им в работах зрелого периода: «Положение человека в космосе» и «Человек и история». Но уже в первых получивших известность трудах: «Формализм в этике и материальная этика ценностей», «Сущность и формы симпатии» и других Шелер выдвинул идею, согласно которой все центральные проблемы философии можно свести к вопросу, что есть человек и какое метафизическое положение он занимает внутри целостности бытия, мира и Бога. Он полагал, что главная задача философской антропологии — точно показать, как из основной структуры человеческого бытия вытекают все свершения и дела и специфические особенности человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи права и несправия, государство, искусство, миф, религия, наука, историчность и общественность.

Человек, согласно Шелеру, есть та реальность, исходя из которой легче всего постичь характер бытия, Божественная и человеческая ре-

альности нерасторжимо связаны. Антропология способна выявить природу бытия, способна стать *метаантропологией*, потому что человек является микрокосмом, вобрав в себя все ступени реальности и прежде всего — дух. Нерасторжимая связь антропологии с метафизикой обусловлена тем, что после Канта метафизика, согласно Шелеру, может быть только метаантропологической, а не космологической.

Знаменитое произведение Шелера «Положение человека в космосе» представляет собой сжатое изложение его главного труда, выход в свет которого предполагался в начале 1929 года и не состоялся из-за смерти мыслителя. Здесь заключены основные идеи автора, после распространения которых стали говорить об антропологическом повороте в философии.

Человек, по мнению Шелера, — живое существо, бесчисленные черты сближают и роднят его с животными, и близость эта столь велика, что тысячелетиями человек ищет все новые формулы, чтобы отличить себя от животного. Один из сильнейших стимулов антропологии — стремление к подобному различению. Животное может избегать человека, но оно не различает при этом себя и нас. Человек же — такое создание, которое неустанно проводит границы, отделяет себя от природы вне и внутри себя; это обездоленное животное, не управляемое уже надежными инстинктами, обреченное *отстранять себя: оно не существует просто так, оно отброшено назад к своему бытию, относится к самому себе и к бытию всего сущего, неустанно ищет потерянные тропы и нуждается в определениях себя, чувствует себя венцом творения, тем местом, где все, что есть, обращается в слово.*

Человеческий дух уже разработал многочисленные формы для того, чтобы утвердиться в своей исключительности, дистанцироваться от всех прочих природных созданий. То обстоятельство, что человек нуждается в антропологии, что он живет с видением своей задачи, постоянно обозначая свое место в космосе, что он может понимать себя, лишь отделив себя от всех остальных областей сущего и в то же время относя себя к совокупному целому, ко Вселенной, — уже само это есть антропологический факт огромного значения.

У животного нет и не может быть никакой «зоологии», тем более при отношении к нам, людям, не возникает никакой антропологии. Конечно, животное знает человека, но подобное знание другого сущего не является моментом самопознания. Антропология не является одной из наук в ряду прочих: все обращенные вовне науки укоренены в антропологическом интересе человека к себе самому. Особое положение антропологии основывается на изначальной самозабоченности человеческого существования.

Сущностное различие человека и животных

Шелер рассматривал человека в ряду развития живых организмов. Нижнюю ступень психического Шелер называл «чувственным порывом», (*Gefühlsdrang*) в котором еще не различены «чувство» и «влечение», есть «простое туда» (например, к свету) и «прочь», бессубъектное и безобъектное страдание суть два его единственных состояния. К этой нижней сту-

пени относятся уже растения. То, что у животного можно назвать влечением, у растения проявляется только как общий порыв к росту и размножению, включенный в «чувственный порыв». Жизненный порыв растения «экстатичен» в том смысле, что у растения отсутствует обратное сообщение — от органов к некоторому центру. Чего совершенно нет у растений, так это функции оповещения, которая есть у всех животных. Она определяет их общение между собой. К растению труднее подойти с механическим объяснением жизни, лишь с возрастанием централизации нервной системы в зоологическом ряду возрастает и независимость ее отдельных реакций — а тем самым в известной мере и машинообразность тела животного³⁷.

Животное занимает вторую ступень «в объективном порядке ступеней жизни», для него характерно инстинктивное поведение. Животное реагирует лишь на такие типично повторяющиеся ситуации, которые значимы для видовой жизни как таковой, а не для особого опыта индивида, инстинкт представляет собой поведение, не зависящее от числа проб, которые делает животное, чтобы освоиться с ситуацией. Инстинкт всегда соответствует только вариациям какой-либо мелодии, а не приобретению новой.

Более высокий уровень, по сравнению с инстинктом, представляет собой интеллект; причем то, что в инстинкте неподвижно и привязано к виду, в интеллекте становится подвижным и индивидуальным. Человек, согласно Шелеру, представляет собой «пластический тип» млекопитающего, отличающийся наивысшим развитием интеллекта и ассоциативной памяти и имеющий сильно редуцированные инстинкты. Влечение, освобожденное от инстинкта и напоминающее интеллект, проявляется уже у высших животных.

Но коль скоро и у животного можно найти подобие интеллекта, то может быть, человек отличается от животного только по степени развития интеллекта? Но если и есть сущностное различие между человеком и животным, то оно не исчерпывается, по Шелеру, интеллектом. Одни ученые и философы хотят оставить интеллект только человеку, но утверждают сущностное различие между ними в том, в чем никакого различия нет. Другие — эволюционисты дарвиновской и ламарковской школ — отвергают вообще какое-либо сущностное различие между человеком и животным, поскольку животное уже обладает интеллектом. И те и другие, по мнению Шелера, «не ведают тогда никакого метафизического бытия и никакой *метафизики* человека, т.е. никакого отличительного отношения человека как *такового* к мировой основе»³⁸.

То, что делает человека человеком, лежит вне того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической и внешне-витальной стороны, можно назвать жизнью. Это принцип, противоположный всей жизни вообще. Греки называли его разумом. Шелер называет его духом, который включает в себя не только разум, но и доброту, любовь, раскаяние, почитание. Главным в понятии духа является специфический род знания. В определение духовного существа входит экзистенциальная несвязанность, свобода. Духовное существо не привязано к влечениям и к окружающему миру, оно *свободно* от мира, от органического, от жизни, от всего, что относится к жизни, в том числе и от его собственного

интеллекта, открыто миру, у такого существа *есть* мир. Его обращение с миром принципиально перевернуто в сравнении с животным. У животного нет никаких предметов, оно лишь экстатически вживается в свой окружающий мир, который оно в качестве структуры носит всюду, как улитка свой дом. Оно не может дистанцироваться от окружающего мира, а только это и превращает окружающее в мир. Человек научается обходиться с самим собой и со всем своим физическим и психическим аппаратом, как с чуждой вещью, которая находится в каузальной связи с другими вещами, и тем самым получать образ мира, предметы которого совершенно независимы от его психофизической организации, от его чувств и их порогов, от его потребностей и заинтересованности в вещах. «Только человек — поскольку он личность — может возвыситься *над собой* как живым существом и, исходя из одного центра как бы *по ту сторону* пространственно-временного мира, сделать предметом своего познания *все*, в том числе и себя самого»³⁹.

Таким образом, человек — это существо, превосходящее самого себя и мир.

Специфически духовным актом является акт идеации, акт, полностью отличающийся от всякого технического интеллекта. Согласно Шелеру, идеация означает постижение сущностных форм построения мира на одном примере, независимо от числа совершаемых нами наблюдений и индуктивных заключений. Знание, которое приобретается таким путем, относится затем ко всем возможным вещам, которые имеют эту сущность. *Эта способность к разделению существования и сущности составляет, по Шелеру, основной признак человеческого духа, лежащий в основе всех остальных признаков.*

Идеация, или идеирующая абстракция, резко противопоставляется традиционному абстрагированию, ее истолкование скорее относится к онтологии и приобретает метафизический смысл. Идеирующая абстракция — это акт, характеризующий глубочайшую сущность человеческого духа, акт, радикально отличный от житейской, практической деятельности. Если у меня болит рука и возникает вопрос — как устранить боль, то это задача положительной науки. Но эту боль можно рассматривать и в качестве примера, раскрывающего онтологическую природу бытия, и задавать вопросом: почему и как в мире существуют страдание и боль? Идеирующая абстракция есть окно в абсолютное, позволяющее человеку вырваться из оков пространственно-временного мира и вникать в сущностный смысл бытия. Классический пример Шелер видит в истории обращения Будды, сумевшего, исходя из случайных фактов, схватить сущностное состояние мирового целого. Он увидел больного нищего и через это смог понять, что этот мир запятнан болью, злом и страданием.

Акт идеирующей абстракции базируется на феноменологической редукции, через которую происходит *дереализация* действительности — все выносится за скобки: реальные вещи, организмы, реальные отношения, зависимости и связи. То, что остается, — это чистые сущности, раскрывающие перед нами глубочайшие тайны мироздания. По сравнению с животным, произносящим «да» действительности, человек отличается способностью к отрицанию ее, являясь аскетом жизни и вечным

протестантом, вечным Фаустом, который не удовлетворяется окружающей действительностью, жаждет прорыва границ своего «здесь» и «теперь»⁴⁰.

Но чтобы совершить акт феноменологической редукции, личность должна стать исполненной духовно-нравственной настроенности. Взлет духа за пределы естественной жизненной позиции совершается только при участии всех интеллектуальных и эмоциональных функций личности. Чтобы совершить акт феноменологической редукции, личность должна быть пронизана любовью к бытию, милосердием ко всему сущему, смирением и благоговением перед его тайнами.

Человеческое существование должно подчиняться априорному закону — порядку любви (*ordo amoris*). В акте любви происходит ответная реакция самого предмета, отдача им самого себя познающему, самораскрытие предмета. Это как бы вопрос любви, на который отвечает мир, и только в таком акте он сам обретает свое полное, определенное бытие и ценность.

Любовь есть также ценностное возрастание вещей: в акте любви сущее, не переставая быть самим собой, становится сопричастным бытию другого сущего, и этим расширяет свои границы. Любовь — первичный акт, возбуждающий познание и направляющий волю, она есть мать духа и самого разума. Если человека отличает от животных дух, то самую сокровенную и основополагающую часть духа, центр личности составляет «порядок любви». «Для человека как морального субъекта *ordo amoris* — то же самое, что формула кристалла для кристалла. Кто знает *ordo amoris* человека, тот прозревает его так глубоко, как только возможно, тот за всем эмпирическим многообразием и сложностью видит всегда простые основные черты его *душевного склада* (*Gemütes*), который куда более заслуживает называться сердцевинной человека как существа духовного, чем познание и воление»⁴¹.

Порыв и дух

Элементарные, низшие проявления человека — это порыв (или чувственный порыв), низшая ступень психического. Порыв энергетически мощен, самостоятелен, а дух бессилен. Порыв — это универсальное демоническое начало, синоним бесцельно-хаотических мощных сил мертвой материи и безудержного потока жизни. Согласно Шелеру, ошибкой классических теорий было мнение о том, что дух обладает «высшей степенью власти и силы». Классическая теория человека пронизывает всю метафизику Запада. Основное ее заблуждение состоит в предположении того, что мир, в котором мы живем, изначально и постоянно упорядочен так, что чем выше формы бытия, тем больше они возрастают не только в ценности и смысле, но и в своей силе и власти. Шелер согласен с Николаем Гартманом, утверждавшим, что высшие категории бытия и ценности — изначально более слабые, ибо все прекрасное и сложное кратковременно и редко в силу своей хрупкости и уязвимости. Низшее изначально является более мощным, высшее — более слабым.

С гордой независимостью стоит неорганический мир. С высоты своей укорененности в природе смотрят на человека растения и животные. И в человеческой культуре масса более постоянна. Эпохи расцвета культуры кратковременны и редки, так же как кратковременно и редко все прекрасное.

Жизненный процесс есть оформленный в себе временной процесс, имеющий собственную структуру, но осуществляется он исключительно материалами и силами неорганического мира. В аналогичном отношении находятся дух и жизнь. Дух может приобрести мощь, т.е. жизненные влечения могут войти в идейные и смысловые структуры, и тем самым сообщат силу духу. Животворение духа — цель и предел конечного бытия.

Культура — это сублимация, т.е. преобразование энергии порыва в своих целях с той или иной степенью интенсивности. Но в истории часто возникает тенденция к ресублимации — возвращению к природе, что является признаком старости и жизненного утомления. Это нашло особенно отчетливое выражение в современной эпохе, для которой характерным является *«восстание природы в человеке и всего, что есть в нем темного, порывистого, импульсивного, — ребенка против взрослого, женщины против мужчины, масс против старых элит, цветных против белых, всего бессознательного против сознательного, самих вещей против человека и его рассудка — оно должно было когда-нибудь начаться!»*⁴².

Единственное средство против ресублимации, деградации духа находится в самом духе, в сознании Бога, который входит неотъемлемой частью в структуру духа. В то самое мгновение, когда человек опредмечивает природу, он осознает, что не является ее частью, понимает свое превосходство над всеми бытийными формами мира, свою причастность высшим формам бытия. В тот момент, когда человек сказал «нет» окружающей действительности, когда возникло открытое миру поведение, когда человек разрушил все животные способы приспособления к миру, когда он поставил себя вне природы, чтобы сделать ее предметом своего господства, «именно в этот самый момент человек должен был как-то укоренить свой центр *вне и по ту сторону мира*. Ведь он уже больше не мог осознавать себя простым «членом» или простой «частью» мира, над которым он столь смело себя поставил!»⁴³.

Человек стал местом встречи порыва и духа, осознал свою богоподобность, и в этом смысле, считал Шелер, становление Бога и становление человека с самого начала предполагали друг друга. Божественность человеческой природы является гарантией невозможности возвращения в животное состояние.

Хельмут Плеснер: эксцентричность человека

Взгляды М.Шелера и Х.Плеснера на задачи философской антропологии в существенных моментах совпадают. Прежде всего она, по их мнению, призвана выявить «базисную структуру человеческого бытия». Хельмут Плеснер (1892–1985) стремился к всестороннему охвату феноменов человеческого существования, подчеркивая, что если философская ан-

тропология хочет постичь человека во всей его полноте и хочет быть адекватной опыту его существования, то она не должна ограничиваться человеком только как личностью, как субъектом духовного творчества и моральной ответственности. Ей надлежит постичь природную сферу, располагающуюся на одной высоте с личностной жизнью.

Вопрос о структуре человеческого существования разворачивается в двух направлениях — горизонтальном и вертикальном. Первое рассматривает способы отношения человека к миру и его деяния в мире. Во втором исследуется «положение человека в мире как организма в ряду организмов», в ряду последовательных ступеней: растение — животное — человек. Ступени органического, согласно Плеснеру, отличаются с точки зрения замкнутости, централизации, рефлексивности. Чем отличается живое от неживого?

Граница живого тела, в отличие от неживого, — свойство самого живого тела. Благодаря принадлежащей ему границе живое тело пребывает в самом себе и выходит за пределы самого себя. «В своей живости органическое тело отличается от неорганического своим позиционным характером», тело «положено» в его бытии, этим подчеркиваются моменты динамики и относительного самоопределения живого тела»⁴⁴. Однако организм как целое является лишь половиной своей жизни, другую половину составляет среда («позициональное поле»). Всякое живое существо обладает определенной замкнутостью и в то же время открыто среде, от которой оно зависит. Это обуславливает постоянное напряжение, требующее разрешения. Простейший способ такого разрешения — «вчленение» в среду (растение). Растения не обладают центральным органом, управляющим действиями других органов, но обладают органической структурой, посредством которой они в известной степени растворяются в окружающей среде. Такая организация является «открытой» среде. Животное не включено простым и непосредственным образом в свою среду, оно обладает определенной самостоятельностью по отношению к ней. Такой организм вчленен в среду опосредованно, то есть с помощью органов, также обладающих определенной самостоятельностью, но связанных с центральным органом. Животное в известном смысле дистанцировано по отношению к самому себе, способно владеть своим телом, отличать себя от другого. Согласно Плеснеру, животное растворяется в «здесь и теперь» своего существования. «Здесь и теперь» не становится для него предметом, животное не наделяет самосознанием. Иную ступень самоотнесенности занимает человек, который осознает собственную жизнь и собственное переживание. Он способен дистанцироваться от своей «жизненной середины», осознать себя как Я в теле и как Я вне тела. В человеке есть субъект, который способен испытывать свой центр как нечто противостоящее ему. Я представляет собой находящийся вне самого себя пункт, из которого человек может созерцать сценарий своей внутренней жизни. «В силу этого человек по природе своей, на основании формы своего существования искусствен, как эксцентричное существо, лишенное равновесия, без своего места и времени, пребывая в ничто, конститутивно лишенный родины, человек должен стать чем-то и создать себе равновесие»⁴⁵.

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

Человек устроен таким образом, что всегда стремится стать иным, не таким, каков он есть в данный момент. Он не знает покоя, нигде не находит пристанища, переходит от одного превращения к другому. «Даже в осуществлении мысли, чувства и воли человек находится вне себя самого. Ведь на чем основана возможность ложных чувств, неистинных мыслей, вовлечение человека во что-либо, что им не является? На чем основана возможность (хорошего или плохого) актерства, превращения человека в другого? Ни другие, ни он сам не могут сказать — не играет ли он роль даже в моменты полного самозабвения и увлечения? Свидетельства внутренней очевидности не устраняют сомнения в истинности собственного бытия. Они не устраняют изначального раскола, который поражает самобытие человека, ибо последнее эксцентрично, так что никто не знает о себе самом, он ли это плачет и смеется, думает и принимает решения, или это уже отколовшаяся от него самость, другой в нем, его двойник, или, может быть, «антипод»»⁴⁶.

Человек не находится в «здесь и теперь», но — позади этого «здесь и теперь», без места, в ничто. Его «действительный внутренний мир» — это разлад с самим собой, из которого нет выхода, нет компенсации. Жизнь человека снова и снова рассыпается у него в руках, он постоянно носит в себе раскол, перелом, пустоту, зияние, пропасть, конфликт и т. п.

Три закона человеческого существования

Закон естественной искусственности. Человек должен сам сделать себя тем, что он есть. Он может жить, только управляя своей жизнью. У него нужда в некоем искусственном дополнении. Непрестанное держание равновесия между жизненными центрами и эксцентричным Я является источником культуры. Искусственное может быть достигнуто только как непосредственное выражение способа человеческого существования, искусственность для человека также естественна, как его биологическая организация. Человек, полагал Плеснер, благодаря своему знанию потерял непосредственность, он видит свою наготу, стыдится своей обнаженности и потому должен жить, двигаясь окольными путями с помощью искусственных вещей.

Культура, согласно Плеснеру, предстает как направленная на ирреальное и пользующаяся искусственными средствами деятельность.

Закон опосредованной непосредственности. В своей жизни человек обладает прямым и непосредственным отношением к вещам, которое, тем не менее, всегда опосредовано, поскольку он может дистанцироваться от вещей. Непосредственность всегда опосредована Я, эксцентричностью человека. Эксцентричность позиции можно определить как положение, в котором субъект жизни находится в косвенном отношении ко всему. Однако это такое косвенное отношение, которое обеспечивает единственно возможную для человека непосредствен-

ность. Косвенная прямота, или опосредованная непосредственность, не представляет собой, по Плеснеру, бессмыслицы, самоуничтожающегося противоречия, но это такое противоречие, которое само себя разрешает. Человек образует точку опосредования между ним и окружающей средой.

Во-первых, его отношение к другим вещам является косвенным, но он все же живет им как прямым, непосредственным отношением, совершенно как животное — и поэтому подчинен закону замкнутой жизненной формы и ее позициональности. А во-вторых, это означает: он знает о косвенности своего отношения, оно дано ему как опосредованное. Все, что он узнает, он узнает как содержание сознания, а потому — как нечто не в сознании, но вне сознания сущее. Сознание, таким образом, предстает как результат эксцентрической позиции человека.

Плеснер приводил в пример признаки эксцентричного поведения человека, которые внешне как будто непосредственны, но на самом деле создают опосредованность: такие, например, как смех и плач. Это катастрофические реакции человека, возникающие в результате потери самообладания, при столкновении с ситуациями необъяснимыми, на которые неизвестно как реагировать. Животное, лишённое подобной эксцентричности, совершенно неспособно заметить это несоответствие в ситуации. Только духовное существо, например, в результате разрыва координации между ним и его телом, способно реагировать смехом или плачем.

Закон утопического места. В силу эксцентрической позициональности человек испытывает свою неукорененность. Достигнув чего-либо, он сразу же необходимо оказывается вне пределов достигнутого. Люди во всякое время достигают, чего хотят. И когда достигают, уже хотят иного — большего, лучшего, все время хотят выйти за всякие ограничивающие рамки. Поэтому они никогда ни в чем не укореняются. Конститутивная беспочвенность человека засвидетельствована реальностью мировой истории. Но человек постигает эту беспочвенность и в себе самом. Она дает ему сознание собственной ничтожности и соответственно — ничтожности мира. «В собственной безпорности, которая одновременно запрещает человеку иметь опору в мире и открывается ему как обусловленность мира, ему является ничтожность действительного и идея мировой основы. Эксцентричная позициональная форма и Бог как абсолютно необходимое мироосновывающее бытие находятся в корреляции»⁴⁷.

Так пробуждается сознание не только своей однократности и единственности, но и сознание индивидуальности этого мира. Идея мироосновы, Бога происходит из осознания случайности, бесосновности не только себя, но и мира в целом. Из эксцентричности ему остается только «прыжок в веру». Ссылаясь на Шелера, Плеснер утверждал, что антропоморфизму сущностного определения абсолюта необходимо соответствует теоморфизм сущностного определения человека. «Последнюю связь и упорядочивание, место его жизни и смерти, укрытость и примирение с судьбой, истолкование действительности, родину дарит лишь религия. Поэтому между ней и культурой существует абсолютная враждебность, несмотря на все исторические мирные договоры и ред-

кие откровенные заверения, столь излюбленные, например, ныне. Кто хочет домой, на родину, в укрытие, должен принести себя в жертву вере. Но кто водится с духом, не возвращается»³⁹.

Но человек — это прежде всего духовное существо, и в этом его главная отличительная черта. Во Вселенную можно только верить, и пока человек верит, «он всегда идет домой». Только для веры есть хорошая круговая бесконечность, возвращение вещей из их абсолютного инобытия. Но дух отвращает человека и вещи от себя. Его знак — прямая нескончаемость бесконечности, а его элемент — будущее.

А.Гелен: неспециализированность человека

Несмотря на резкую критику метафизической антропологии Шелера, Арнольд Гелен (1904—1976) использовал в своей антропологии тот же самый теоретический прием, а именно сравнение человека с животным. В его основной работе «Человек, его природа и место в космосе» (1940) человек рассматривается как «специальная биологическая проблема». «Прогресс в природе» заключается в органической специализации видов, т.е. во все более эффективном естественном приспособлении их к определенным средам обитания. Животное способно существовать в тех или иных условиях благодаря специфической организации, приспособленной к этим условиям. У животного специализированность органов и среда соответствуют друг другу. В отличие от животного, человек лишен биологической специализации, т.е. органической приспособленности к существованию в определенной природной среде. Человек является «недостаточным существом», неполноценным, он отличается от животного только своими недостатками: неприспособленностью, неспециализированностью, неразвитостью с точки зрения биологической организации. «В противоположность ко всем высшим млекопитающим, человек определяется морфологически прежде всего недостатками, которые в точном биологическом смысле должны быть обозначены как неприспособленность, неспециализированность, как примитивизмы, т.е. как неразвитость — следовательно, в сущности негативно»⁴⁰.

В силу чего подобное чудовищное существо оказывается жизнеспособным? В отличие от животного, человек открыт миру, воспринимает действительность во всем ее многообразии, но это тоже негативное свойство. Раз он открыт миру, он лишен животного приспособления к среде. Открытость к миру для человека в тягость: избыток возбуждений и впечатлений, избыток влечений слишком сильно действуют на человека.

Но человек — это активно действующее существо, и потому все свои недостатки он превращает в свои достоинства, в средства своего существования. Не только дух отличает человека от животного, но уже практический интеллект у него качественно иного свойства. Гелен отвергал широко распространенную схему ступеней человеческого развития, когда его низшие ступени расцениваются как близкие к животному образу жизни и лишь последующие, высшие — как истинно человеческие. Такая схема не позволяет видеть, что отличие человека от живот-

ного определено некой изначальной структурной закономерностью, проявляющей себя на всех уровнях его существования. Человек должен проявляться как проект особого рода уже со ступени его органического бытия.

Существенны для понимания человека не его анатомическое строение (прямая походка и т.п.) и не способность производить орудия труда, добывать огонь, и можно даже не касаться таких отличительных признаков человека, как дух, сознание. Существенным отличием является его биологическая организация, которая самой природой предопределена как специфически человеческая. Отличие в элементарных, но специфически человеческих комбинациях восприятий и движений, исключительном своеобразии сенсомоторных процессов, обеспечивающих пластичность, свойственную только человеку. *Природа предопределила человека к человеческому тем, что она не определила его животным.*

Человек сначала действует, а потом видит, ощущает. Ребенок трогает, а потом научается видеть. Наше восприятие избирательно и символично, мы воспринимаем те свойства и детали, которые важны для действия. Например, человеческий глаз сразу схватывает всю картину, т.е. человек овладевает избытком возбуждений, подчиняет и организует его, сводит к минимуму непосредственный контакт с внешним миром. Инстинкты тормозятся и смешаются, поскольку человек чаще производит символические действия вместо реальных. Человек может пребывать в состоянии покоя, потому что заранее знает, что можно сделать с той или иной вещью. Животное все время занято либо спит. Человек преодолевает или устраняет избыток возбуждения. «Бедный в своих органах чувств, нагой, эмбрионообразный во всем своем строении, ненадежный во всех своих инстинктах, он есть существо, экзистенциально вынужденное к *действию*»⁵⁰.

Чтобы сохранить себя, он должен создать новые условия, новую среду, пригодную для его жизни. Таким образом, само биологическое положение предопределяет его деятельную природу. Человек занимает такое положение, которое делает мир доступным ему, позволяет человеку овладеть им. Он реагирует на вызовы бытия и творчески создает миры, которые в отличие от преданных условий человеческого существования являются постоянно развивающимися живыми мирами культуры.

Но человек остается частью природы, вольноотпущенником. Диссонанс, возникший между человеком и природой, есть лишь выражение невозможности осуществления одного, определенного способа существования. Все равно остается некая высшая, изначальная, принципиальная гармония между природой и человеком.

Биологические предпосылки человека содержат в себе необходимые возможности его духовной и нравственной деятельности, актуализирующиеся в сфере культуры. У человека имеются многие, функционально друг от друга независимые инстинктоподобные импульсы — пружины социального поведения: инстинкт агрессии, взаимности, врожденной склонности действовать с учетом интересов другого. Отсюда вырастают все системы и институты человеческой общественной жизни.

Они служат стабилизирующими силами, теми формами, которые находит «по природе своей рискованное, нестабильное и обремененное аффектами человеческое существо», для того чтобы сделать возможным существование в союзе с себе подобными. Институты (например, семья, общество, государство), обеспечивая стабильные формы общежития, восполняют то, чего человек не мог бы достигнуть в силу недостаточности своей инстинктивной оснащённости. Поэтому надо осмотрительно и осторожно изменять их. Социальные беспорядки развязывают агрессию против членов своей же социальной группы. Может произойти антропосоциологическая катастрофа, если будет совершена попытка коренного изменения существующих институтов за короткий исторический период.

После выхода в свет работ Шелера, Плеснера, Гелена, породивших огромное количество критических и комментаторских отзывов, и возникла философская антропология как специальная философская дисциплина, был создан важнейший методологический принцип, согласно которому всю область культуры стали рассматривать как продукт человеческого творчества, а самого человека — как открытую проблему, которая никогда не разрешается никаким приростом знания, сам человек никогда не застывает ни в каком обобщенном образе, наоборот, антропология должна всегда разрушать всякий возникший образ, затрудняющий познание человека. Для всякого философского направления, считал Шелер, опасно понимать идею человека слишком узко, выводить ее из одного естественного или исторического образа. И *animal rationale*, и *homo sapiens*, и *homo faber*, и «дионисийский человек» Ницше, и «сверхчеловек» — все эти и еще с десятков других представлений слишком узки, чтобы охватить человека целиком. Все эти определения похожи на определения вещей, но человек — не вещь, он как микрокосм — неотъемлемая часть развития Вселенной, его нельзя свести ни к какому видовому отличию. *«Итак, отворим просторы человеку и его сущности бесконечному движению и — никаких фиксаций на одном «примере», на одной, естественноисторической или всемирно-исторической форме»*⁵¹.

Взгляды Шелера, Плеснера, Гелена на природу и сущность человека — это построение метафизической антропологии, которая попыталась выявить вечные константы человеческого бытия, и в то же время она приложила большие усилия к тому, чтобы стать идейным средством примирения трагически напряженных противоречий нашего времени, стать условием реального освобождения человека, условием торжества нового гуманизма. Снятию напряжения должен способствовать процесс «выравнивания» России и Запада, капитализма и социализма, культурных и подкультурных народов, примитивных и высокочивилизованных видов ментальности. Процесс подобного выравнивания должен, с точки зрения Шелера, привести к появлению «всечеловека», который смог бы примирить «дух» и «порыв», смог бы в чистом виде проявить, наконец, человеческую природу. *«Наивысшее метафизическое и религиозное, а потому также политически-социальное единение и примирение слов»* возможно будет только на почве такой метафизики. такого воззрения на Я. Мир и Бога, которые охватывают в себе свет и тьму, дух

и демонию определяющего судьбы людей порыва к бытию и жизни — а человека и как *духовное* существо, и как существо *инстинктивное* видят укорененным в божественной первооснове»³².

Дополнительная литература

- Буржуазная философская антропология XX века. М., 1983.
Григорьян Б.Т. Философская антропология. М., 1978.
Гуревич П.С. Философская антропология. М., 1997.
Кимелев Ю.А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология. М., 1985.
Проблема человека в западной философии. М., 1988.
Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии: Критический очерк. Рига. 1980.
Hengstenberg H.-E. Philosophische Anthropologie. Stuttgart, 1957.
Philosophische Anthropologie heute, München, 1972.
Rothaker E. Philosophische Anthropologie. Bonn, 1966.

3. Психоаналитические концепции человека

Психоанализ значительно обогатил наши представления о человеке, открыв новые стороны человеческого бытия и неизвестные ранее глубинные основания его природы. Можно согласиться с М.Фуко, который считал, что интеллектуальную атмосферу XX века создали К.Маркс, Ф.Ницше и З.Фрейд. Действительно, сейчас даже невозможно себе представить до-фрейдовский мир и не-фрейдовскую культуру. Психология бессознательного — одно из величайших интеллектуальных достижений человечества, не менее выдающееся, чем пророчества Ницше или марксистская критика индустриального общества. Фрейдовский психоанализ перевернул представления о человеке, его сознании, его понимании самого себя, способствовал разоблачению многих иллюзий относительно человеческого поведения, человеческой способности контролировать свои дела и поступки. Именно с Фрейда, считал Юнг, начинается истинная психология душевной болезни. Подобно библейскому пророку, он сбросил ложных богов и сорвал завесу с накопившейся лжи и лицемерия. Он открыл подступы к бессознательному, тем самым сообщив нашей цивилизации новый импульс. Зигмунд Фрейд (1856—1939) эмпирически продемонстрировал реальность бессознательной части психики, которая до него существовала лишь как философский постулат, как некая интеллектуальная гипотеза в трудах Ф.Ницше, Э. фон Гартмана и других мыслителей⁵².

Его учение прославилось тем, что проникло в тайники психики, в ее «преисподнюю». И если Фрейд считал, что сам человек не имеет перед собой прозрачной и ясной картины сложного устройства собственного внутреннего мира и ему на помощь должен прийти психоанализ, то теперь разве только ленивый не знает об эдиповом комплексе, не пытается сам себя анализировать, толковать свои сновидения и ощущать внутри себя бурлящую, загадочную внутреннюю жизнь, к которой нужно постоянно прислушиваться. Психоанализ не стал панацеей от психических заболеваний, не стал врачом XX века, полного агрессии, вспышек садизма и разрушительного насилия, но после Фрейда люди стали отчетливо понимать, что человек не является винтиком социальной машины и не всегда способен быть господином самому себе, стали понимать, что человек — бездонно-сложное существо, внутренний смысл существования которого вряд ли когда-нибудь будет разгадан.

Фрейд попытался приложить психоанализ к коренным вопросам религии, морали, истории общества, к критике современной культуры в целом, и его выводы — частью натуралистические, частью метафизические — легли в основу многих направлений современной философии, культурологии, искусства.

Но самая странная и самая главная идея Фрейда — идея об определяющей роли сексуальности в культуре. «Везде, — писал К.Юнг, — где находила свое выражение духовность — будь то человек или произведение искусства, — Фрейд моментально подозревал подавленную сексуальность. То, что невозможно было объяснить непосредственно через сексуальность, он называл «психосексуальностью». Я пытался возразить ему, что если эту гипотезу довести до ее логического конца, то вся че-

человеческая культура предстанет не более чем фарсом, нездоровым последствием подавленной сексуальности. "Да, — соглашался он, — так оно и есть, это какое-то роковое проклятие, против которого мы бессильны"⁵⁴.

Отсюда и специфичность его точки зрения, предполагающей наличие фундаментального и неизменного противоречия между человеческой природой и обществом, вытекающего из якобы внеобщественной сущности человека. По мнению Фрейда, человеком движут два побуждения биологического происхождения: стремление к сексуальному удовольствию и жажда разрушения. Его сексуальные желания направлены на достижение полной сексуальной свободы. Посредством опыта, считал Фрейд, человек обнаружил, что половая (генитальная) любовь предоставляет человеку сильнейшие переживания удовлетворенности, дает ему, собственно говоря, образец счастья. Поэтому он был вынужден и дальше искать удовлетворения своего стремления к счастью в области половых отношений, помешать генитальную эотику в центр жизненных интересов⁵⁵.

Фрейд даже утверждал, что запрет на кровосмешение — это, возможно, самое значительное увечье, испытанное человеческой любовной жизнью за все истекшие времена.

Позитивистские тенденции Фрейда часто приводили его к натуралистическому истолкованию сознания и человеческой природы. Бессознательное описывалось как некая объективная субстанция. На самом же деле, справедливо полагал Юнг, мы знаем, что в нас существует нечто независимое от нас, нечто неведомое, точно так же, как мы знаем, что не мы творим свои сны или внезапные счастливые мысли и озарения. И очень часто люди считают, что все это происходит или от Бога, или от демона, или от бессознательного. Последнее более банально и потому более правдоподобно. Оно не претендует на метафизическое значение, оно много лучше, чем разного рода трансцендентные понятия, которые спорны, уязвимы. На самом же деле и Бог и демон — это все синонимы бессознательного⁵⁶.

Это синонимы тех древних пластов психики, называемых архетипами, о которых можно говорить только иносказательно, только с помощью символов, с помощью мифов. Бог — не миф, но миф «изъясняет» Бога в человеке. Никакая наука не сможет заменить миф, и никакая наука мифа не создаст. «Потребность в мифологии удовлетворяется постольку, поскольку мы формируем в себе некое мировидение, достаточное для того, чтобы объяснить смысл человеческого существования во вселенной, мировидение, как раз и проистекающее из взаимодействия сознания и бессознательного»⁵⁷.

Юнг гораздо более осторожен в своих выводах относительно природы бессознательного, чем Фрейд. Нельзя объяснить культуру подавленной сексуальностью, так же как нельзя однозначно понять природу человека из действий бессознательной жизни. Но в одном он решительно поддерживал главный вывод фрейдовского учения, который, если его очистить от метафизики, должен звучать так: и филогенетически, и онтогенетически сознание вторично. Так же как тело имеет свою анатомическую, миллионами лет складывающуюся предисто-

рию, так и психическая система, как всякая часть человеческого организма, представляет собой результат такой эволюции и повсюду обнаруживает следы более ранних стадий своего развития. Психическая структура ребенка в своем предсознательном состоянии — все, что угодно, только не *tabula rasa*, она уже оснащена осознаваемыми индивидуальными про-формами и всеми специфическими человеческими инстинктами²⁸.

Объективное изучение связи между обществом и человеческой природой должно учитывать как развивающее, так и сдерживающее влияние общества на человека, принимая во внимание природу человека и вытекающие из нее потребности.

Далее мы рассмотрим, каким образом интерпретация главного феномена психоанализа — эдипова комплекса — в трудах последователей или продолжателей фрейдовского учения, позволила углубить антропологическую проблематику XX века, дать широкую философскую трактовку этого комплекса, создать более точное и объективное, чем это удалось Фрейдю, представление о человеческой природе.

3. Фрейд и К. Юнг

Эдипов комплекс (названный по имени героя античного мифа Эдипа, который по неведению убил своего отца и женился на своей матери, за что боги сурово наказали его) является, согласно Фрейдю, важнейшим лейтмотивом развития детского сознания. Маленький мальчик один хочет обладать матерью, воспринимает присутствие отца как помеху, возмущается, когда тот позволяет себе нежности по отношению к матери, радуется, когда отец уезжает или отсутствует. Часто ребенок выражает свои чувства словами, обещая матери жениться на ней. То же самое происходит у девочки — нежная привязанность к отцу и бессознательная потребность устранить мать, занять ее место. С появлением новых детей в семье эдипов комплекс перерастает в семейный комплекс: ребенок не желает появления новых детей, которые отстранили бы его от матери, он очень часто заявляет о своей ненависти к младшим братьям и сестрам. Подобные бессознательные чувства — желание безраздельно обладать матерью и стремление устранить отца — являются одним из важных источников сознания вины, которое так часто мучает невротиков. Это чувство вины, считал Фрейд, свойственно человечеству в целом, является источником религии, нравственности, вообще культуры. И в истории первая социально-религиозная организация людей — тотемизм — прежде всего запрещает кровосмешительство с матерью и убийство отца.

По мере взросления каждый индивид должен посвятить себя великой задаче отхода от родителей, только после этого он сможет перестать быть ребенком, чтобы стать членом социального целого. «Для сына задача состоит в том, чтобы отделить свои либидозные желания от матери и использовать их для выбора постороннего реального объекта любви, и примириться с отцом, если он оставался с ним во вражде, или освободиться от его давления, если он в виде реакции на детский протест

попал в подчинение к нему. Эти задачи стоят перед каждым; удивительно, как редко удается их решить идеальным образом, т.е. правильно в психологическом и социальном отношении. А невротикам это решение вообще не удастся: сын всю свою жизнь склоняется перед авторитетом отца и не в состоянии перенести свое либидо на посторонний сексуальный объект. При соответствующем изменении отношений такой же может быть и участь дочери. В этом смысле Эдипов комплекс по праву считается ядром неврозов»⁵⁹.

К.Юнг, который вначале был учеником Фрейда, а потом выступил довольно резко против фрейдовского пансексуализма, видел в теме инцеста матери и сына не столько конкретные личностные взаимоотношения, сколько глубокий символический смысл. Кровосмешение как таковое, полагал Юнг, и в древности не могло иметь особого значения, по-видимому, мать лишь психологически стала играть большую роль при кровосмешении. Так, например, кровосмесительные браки заключались не по любовной склонности, а по особому суевию, тесно связанному с мифическими представлениями. В мифологическую эпоху герой должен родиться второй раз, от брака с собственной матерью и стать отцом самого себя. История появления такого героя на свет окутана странной символикой, которая должна скрывать и отрицать некоторые моменты, связанные с сексуальностью. Отсюда, по Юнгу, происходит и необычное утверждение о девственном зачатии, скрывающее кровосмесительное удовлетворение. «Во всяком случае кровосмешение полуживотной древности не имеет никакого отношения к громадному значению кровосмесительных фантазий у культурных народов. Это приводит нас к предположению, что и тот запрет кровосмешения, который мы встречаем и у сравнительно мало развитых племен, относится скорее к мифологическим представлениям, нежели к биологическому вреду; поэтому эти этнические запрещения касаются большей частью матери, гораздо реже — отца. Вследствие этого запрет кровосмешения надо понимать скорее как следствие возвратного устремления libido, именно как следствие либидинозного страха, который возвратно перебрался на мать»⁶⁰.

Утверждения о кровосмешении как условии появления героя представляет собой важную составную часть символического моста, который выводит либидо из кровосмесительной связанности к более высоким применениям, к бессмертию, т.е. к созданию бессмертных произведений. В любых проявлениях бессознательного — от эротических снов до серьезных неврозов на сексуальной почве — нужно прежде всего видеть, считал Юнг, символическую работу духа, а не действие слепых биологических механизмов⁶¹.

Сознание, полагал Юнг, развивается из бессознательного и продолжает рождаться из него снова и снова, и в этом смысле бессознательное есть мать души и духа. Когда в снах или мифах встречается брачный союз или инцест с матерью, это символизирует погружение сознания в бессознательное — исконную, первобытную опасность для человечества. Для юноши это означает возврат к вечной безопасности под крылом матери и отсутствие психологического взросления. Если на пути этого погружения оказываются серьезные препятствия, это может выз-

вать первное расстройство. Юношескую инерцию необходимо преодолеть, молодой человек должен выйти в большой мир и встретить его вызов. Развитие личности остановится, если не устоять перед искушением обеспечить безопасность в материнском мире.

Время зарождения сексуальности является также временем, когда ребенок оказывается лицом к лицу с *повышенными требованиями* действительности. Тут должна произойти замена матери миром. Но против этого восстает бессознательное, оно противится сознательным намерениям. И именно в этот момент, в момент пробуждения половой жизни, можно наблюдать зарождение духа. Тут мать утрачивает своего ребенка, ибо каждый сделанный им в мир шаг отдаляет его от нее. Ребенок стремится получить мир и покинуть мать, а либидо стремится покинуть мир и вернуться назад в детство, вернуться к матери, вернуться во внутриутробное состояние.

Сексуализму детского невроза нельзя придавать буквального значения, на него надо смотреть как на *обратно устремленную фантазию*, такой сексуализм ранней детской фантазии, особенно же проблема кровосмешения, есть продукт возвратного устремления *libido*, оживившей архаически функциональные пути и в сильной степени перевешивающей действительность. Поэтому Юнг предпочитал говорить о проблеме кровосмешения в весьма неопределенных выражениях, чтобы не дать возникнуть предположению, что он под этим понимает прямую, грубую склонность к родителям. Фрейд считал, что тенденция к инцесту первична и составляет подлинное основание психической жизни. «В противоположность такому пониманию я уже давно отстаиваю ту точку зрения, согласно которой случаи инцеста *отнодь не доказывают* наличия общей склонности к инцесту, подобно тому как факты убийства не говорят о наличии некой общераспространенной и порождающей конфликты жажды убивать. Я, правда, не захожу так далеко, чтобы отрицать наличие в каждом индивидууме задатков для любого преступления. Но есть все же огромная разница между наличием подобного задатка и актуальным конфликтом и основанным на этом конфликте раздвоением личности, имеющем место в случае невроза. ... Без сомнения наличествующая и абсолютно правильно рассмотренная Фрейдом симптоматология инцеста кажется мне вторичным, уже патологическим феноменом»⁶⁷.

Однако после достижения среднего возраста положение меняется, и символическое значение инцеста становится другим. Теперь психическая энергия толкает человека к погружению в бессознательное не вследствие бегства от реальности, но из жажды отыскать за повседневной действительностью вечную, незыблемую реальность. Этот добровольный спуск в бессознательное не менее опасен и рискован, чем процесс отделения от материнского мира в юности. Только сама мужаящая личность способна, во-первых, не позволить овладеть собою регрессивным желаниям и, во-вторых, сделать упомянутый спуск в бессознательное свободным и сознательным.

Тем не менее человек всегда ищет свою мать, что, например, впоследствии выражается в любви к матери-природе. Это пантеистически-философское, или эстетическое слияние культурного человека с при-

родой есть вторичное слияние с матерью, с которой мы когда-то уже были действительно одним неразрывным целым. Это вполне нормальное стремление человека и входит необходимой составной частью в его богатую символическую жизнь. Здесь нет ничего уже собственно сексуального. Суровая необходимость приспособления к изменяющейся жизни неустанно работает над тем, чтобы стереть последние следы этих кровосмесительных истоков возникновения человеческого духа и заменить их контурами, должествующими все яснее очертить природу реальных объектов.

Там же, где человек не может принять вызов мира и ищет защиты и безопасности под материнским крылом, связывает с матерью все свои жизненные и даже сексуальные фантазии, там мы имеем дело с духовным регрессом, с бессознательным, которое завладело человеком и сделало его своим рабом. «Если человек, не боясь ни законов, ни неистовствующих фанатиков или пророков, дает волю своему кровосмесительному *libido*, не освободив его и не направив к высшей цели — он находится под влиянием бессознательного принуждения. Ибо принуждение есть бессознательное желание (*Фрейд*). Тогда он находится под принуждением *libido* и судьба его уже не от него зависит. Его бессознательно-кровосмесительное *libido*, применяемое наиболее примитивным способом, держит его (во всем, что касается любовного его типа) на соответствующей этому применению более или менее примитивной ступени; это ступень невладения собой, предоставления себя своим аффектам»⁶³.

С древности спасителем и врачом был тот, кто хотел направить людей к сублимированию их кровосмесительного *libido*, прежде всего к свободному творческому труду. Лишь необходимость труда давала, по Юнгу, возможность проводить регулярное «очищение» (дренаж) бессознательного, постоянно заливаемого устремляющимся вспять *libido*. И в этом плане лень действительно является матерью всех пороков.

Избыток животного начала обезображивает культурного человека, избыток культуры приводит к заболеванию животное начало. Поэтому люди должны быть воспитаны так, чтобы отчетливо видеть теневую сторону своей природы, что помогает им удержаться в человеческом состоянии, лучше понимать и любить своих ближних. В противном случае вытесненное содержание снова и снова встает у человека на пути и мешая ему, поворачивает его вспять, к животным страстям. Тем не менее, человек не может победить свое подсознательное, полностью контролировать свои эротические мечты и стремления. «"Эрос — великий демон", — как сказала Сократу мудрая Диотима. Человек никогда не справится с ним вполне или же — справится с ним, лишь нанеся себе вред. Эрос не есть вся заключенная в нас природа в целом, но по крайней мере это один из ее главных аспектов. Таким образом, сексуальная теория невроза, выдвинутая Фрейдом, базируется на истинном и фактическом принципе. Однако ошибка ее состоит в односторонности и ограниченности исключительно этим принципом, а кроме того, она совершает неосторожность, стремясь схватить неуловимый Эрос с помощью своей грубой сексуальной терминологии. Фрейд и в этом отношении является типичным представителем именно материалистичес-

кой эпохи, которая надеялась когда-нибудь разрешить загадку мироздания в пробирке»⁶⁴.

Юнг полагал, что Фрейд не нужно принимать за провозвестника новых путей и истин. Фрейд — только разбивал окovy прошлого, освобождал нас от тлетворного влияния прогнившего мира старых привязанностей, старых, давно ставших идолами идеалов XIX века с его склонностью к иллюзиям и лицемерию, с его полуправдами и фальшью высокопарного изъяснения чувств, с его пошлой моралью и надуманной *постной религиозностью*, с его жалкими вкусами. «Он показывает, как можно коренным образом изменить отношение к ценностям, которое разделяли еще наши родители, например, к сентиментальной родительской лжи, что они, мол, «живут только для детей», или к представлению о благородном сыне, который «всю жизнь готов носить мать на руках», или к идеалу, согласно которому дочь «всегда поймет» отца. Ранее все эти вещи воспринимались как должное. Однако с того момента, как на семейном столе оказалась неаппетитная идея Фрейда об «инцестуозной фиксации» и собравшимся за столом предлагалось выяснить с помощью этой идеи свои отношения, немедленно проявили себя полезные сомнения, сфера распространения которых прежде была жестко ограничена соображениями здравого смысла»⁶⁵.

Фрейд, подобно Ницше, был великим разрушителем. Он пробудил целительное недоверие к мечтам о благородном человеке, затуманившим головы людей с тех пор, как они перестали воспринимать догмат о первородном грехе. И эти мечты развеялись в немалой степени под влиянием Фрейда. А то, что от них осталось, окончательно, как надеялся Юнг, будет истреблено варварством XX века. Фрейд не был пророком, но был фигурой прощеской.

Э. Фромм о комплексе Эдипа

Не менее плодотворна для понимания сущности человека критика эдипова комплекса со стороны такого видного представителя психоанализа, как Эрих Фромм. Фромм полагал, что ограниченность собственно антропологических воззрений Фрейда объяснялась тем, что он прошел естественнонаучную школу, воспитывался на трудах Г. Гельмгольца и Ч. Дарвина, использовал понятие энергии, сложившееся в недрах физики, и понятие об инстинкте, разработанное Дарвином. Для Фрейда, считал Фромм, интеллектуальная история начинается с Бюхнера, Молешотта, Дюбуа-Раймона и Дарвина, т.е. прежде всего с плоскоматериалистических, позитивистских учений.

Для Фрейда цивилизация — это результат подавления инстинктов и вследствие этого — причина психического нездоровья. «Фрейдовское представление о том, что человеческой природе изначально присуще соперничество (и внеобщественный характер), аналогично тому, которое мы находим у большинства авторов, считающих, что черты, присущие человеку современного капиталистического общества, — это его естественные свойства... Нельзя не видеть, что вся фрейдовская теория секса построена на антропологической посылке, согласно которой человеческой природе присущи соперничество и взаимная вражда.

В области *биологии* этот принцип был выражен Дарвином в его теории конкурентной «борьбы за выживание». Такие экономисты, как Рикардо и представители манчестерской школы, перенесли его в сферу *экономики*. Позднее настал черед Фрейда — под влиянием все тех же антропологических посылок — заявить о нем применительно к области *сексуальных влечений*. Подобно тому как у экономистов главным было понятие «*homo economicus*», так и у Фрейда главным становится понятие «*homo sexualis*». Оба — и «человек экономический», и «человек сексуальный» — очень удобное изобретение; приписываемая им сущность — изолированность, асоциальность, жадность и соперничество — придает капитализму видимость системы, в полной мере соответствующей человеческой природе, и делает его недосыгаемым для критики»⁶⁶.

Развивая идеи Фрейда и Юнга относительно познания человеческой природы, пытаясь дополнить их разработками немецкой антропологической школы, Э. Фромм создавал свою версию психоаналитической антропологии, свой «гуманистический психоанализ».

Рождение человека как такового, отмечал Фромм, означает начало его исхода из природного дома, начало разрыва естественных связей. Однако этот-то разрыв связей и внушает страх — страх остаться без корней, страх от того, что он не сможет вынести изолированности и беспомощности своего положения и сойдет с ума. Только найдя новые, человеческие корни, человек может вновь почувствовать себя дома в этом мире. А раз так, то стоит ли удивляться, что мы находим в человеке глубокое и сильное стремление не разрывать природные узы, бороться против отторжения от природы, от матери, от уз крови и земли?»⁶⁷

Самая главная для человека природная связь — это связь с матерью. Эта связь особенно сильна именно у человека, поскольку, как мы уже отмечали выше, человек, в отличие от животного, рождается совершенно беспомощным и долгие годы зависит от родителей, прежде всего от матери. От нее зависит удовлетворение всех его физиологических потребностей, а также жизненно важной потребности в тепле и любви; мать не только рождает ребенка, она продолжает давать ему жизнь. В эти первые решающие годы жизни ребенка мать — всеобъемлющая, защищающая и питающая сила, быть любимым ею значит быть живым, иметь корни и чувство дома.

Но рано или поздно подрастающий человек должен покинуть сферу материнской защиты. «Тем не менее даже в зрелом возрасте никогда полностью не проходит тоска по этому некогда ощущавшемуся состоянию, несмотря на то, что существует, конечно, большая разница между взрослым и ребенком. Взрослый имеет возможность быть самостоятельным, самому о себе заботиться, отвечать за себя и даже за других, в то время как ребенок еще неспособен на все это. Однако если принять во внимание возросшую сложность жизни, отрывочность наших знаний, случайности, которыми изобилует жизнь взрослых, а также неизбежно совершаемые ошибки, то окажется, что положение взрослого не так уж сильно отличается от положения ребенка, как это принято считать. Каждый взрослый испытывает потребность в помощи, сердечном тепле и защите. И хотя потребность взрослого в этом аспекте

во многом иная, чем ребенка, тем не менее они сходны. Стоит ли удивляться в таком случае, что у рядового взрослого человека обнаруживается глубокая тоска по безопасности и укорененности, которые когда-то давала ему связь с матерью? Не следует ли ожидать, что он не сможет избавиться от этой сильной тоски до тех пор, пока не найдет других способов укорениться?»⁶⁸.

Очень часто можно наблюдать случаи, когда человек не хочет расстаться с матерью, его страшит окружающий мир, он нуждается, даже будучи взрослым, в защите или ласке. Очень часто властный или деспотический характер матери приводит к тому, что человек боится других женщин, не заводит собственную семью и остается на всю жизнь привязанным к матери. В крайних формах патологии, писал Фромм, встречается даже сильное стремление вернуться в материнское лоно. Человек, полностью поглощенный таким желанием, чувствует и действует, как плод в утробе матери, он неспособен выполнять даже простейшие действия маленького ребенка. «При многих довольно тяжелых неврозах мы видим то же стремление, но уже в форме вытесненного желания, проявляющегося только в снах, симптомах и невротическом поведении, которые являются результатом конфликта между сильным желанием остаться в лоне матери и взрослой частью личности, стремящейся жить нормальной жизнью. В снах это стремление проявляется в виде символов, когда человек видит себя в темной пещере, в одноместной подводной лодке, погружающейся глубоко в воду, и т. д. В поведении такого человека обнаруживаются страх перед жизнью и глубокая зачарованность смертью (которая в снах предстает как возвращение в материнское лоно, к Матери-Земле)»⁶⁹.

Люди, психически заикленные на образе матери, испытывают сильную потребность в том, чтобы к ним относились по-матерински, чтобы с ними нянчились, чтобы их по-матерински опекали; это люди, вечно зависимые; лишенные материнской защиты, они оказываются во власти страха и неуверенности, зато при наличии — действительном или воображаемом — любящей матери или кого-нибудь, заменяющего ее, они полны оптимизма и активности.

Такие патологические явления в жизни человека имеют, согласно Фромму, свои параллели в эволюции человечества. Например, запрет на кровосмешение — необходимое условие всякого человеческого развития, но дело тут не в сексуальной, а в эмоциональной стороне проблемы. Чтобы родиться и развиваться, человек должен разорвать пуповину: ему надо преодолеть в себе стремление сохранить связь с матерью. «Сила кровосмесительного желания объясняется не сексуальным влечением к матери, а затаенным стремлением остаться во всеобъемлющем материнском лоне или вернуться в него, вернуться к вскармливающей материнской груди. Запрет на кровосмешение есть не что иное, как два херувима с огненными мечами, охраняющие врата Раю и не дающие человеку вернуться к доиндивидуальному существованию в единстве с природой»⁷⁰.

Однако узы, связывающие человека с матерью, — лишь простейшая форма природных кровных связей. Семья и род, а позднее государство, нация или церковь служат опорой человеку, дают ему чувство уко-

ренности — он ощущает себя их частью, а не обособленным от них индивидом. Человек, не принадлежащий к тому же роду, считается чужим и опасным, так как он не обладает теми человеческими свойствами, которые присущи только членам данного рода.

Все эти проблемы очень мало объясняются, по Фромму, фрейдовской интерпретацией «эдипова комплекса». Фрейд считал фиксацию на матери ключевой проблемой развития как всего человеческого рода, так и отдельно взятого индивида. В соответствии со своей теорией он объяснял силу этой фиксации тем, что она проистекает из сексуального влечения маленького мальчика к матери и является выражением свойственной человеческой природе стремления к кровосмешению. Он предполагал, что сохранение такой фиксации в более поздние периоды жизни поддерживается сексуальным желанием. Он, как известно, объяснил враждебность по отношению к отцу как следствие сексуального соперничества с ним.

Однако такая специфическая интерпретация обедняет, согласно Фромму, суть проблемы. Фрейд перенес на маленького мальчика сексуальное чувство взрослого человека. Фрейдова теория представляет собой на редкость рационалистическую интерпретацию наблюдаемых фактов. Делая акцент на сексуальной стороне стремления к кровосмешению, Фрейд объясняет желание мальчика как нечто рациональное. Согласно фрейдовскому объяснению, стремление к кровосмешению не может осуществиться из-за наличия соперника-отца, тогда как в действительности это стремление противоречит всем требованиям взрослой жизни.

Фромм считал, что Фрейд, придавая первостепенное значение стремлению к кровосмешению, признает тем самым важность уз, связывающих человека с матерью; истолковывая это стремление как сексуальное, он отрицает эмоциональное — и истинное — значение этих уз. «В тех случаях, когда фиксация на матери носит, помимо прочего, и сексуальный характер (а такое, без сомнения, бывает), объясняется это тем, что эмоциональная привязанность настолько сильна, что влияет и на сексуальное желание, а не тем, что сексуальное желание лежит в основе этой привязанности»¹¹.

Сексуальное желание как таковое известно своим непостоянством по отношению к его объектам и обычно является той силой, которая помогает юноше отделиться от матери, а вовсе не привязывает его к ней. В тех же случаях, когда сильная привязанность к матери искажает нормальную функцию сексуального влечения, оно ведет к психическому заблуждению или смерти. Фантазия о сексуальной близости с матерью качественно отлична от сексуальности взрослого мужчины, т. е. не направлена на произвольный, доставляющий удовольствие акт. Детской фантазии свойственна пассивность, когда индивид покоряется матери и отдается ей даже в области сексуальных отношений, и хотя в этом обнаруживается фиксация на матери, она не свидетельствует о патологии.

Фромм анализирует в подтверждение своих мыслей работу И. Я. Бахофена «Материнское право и перворелигия», который также считал, что главная роль в развитии человека принадлежит узам, связывающим его с матерью. В эпоху матриархата, считал Бахофен, мать была цент-

ральной фигурой в семье, в жизни общества и в религии. Имеется множество данных, свидетельствующих о том, что до нашествия с Севера в Греции и Индии существовали культуры с матриархальной структурой. На это указывает большое количество материнских божеств и их важное значение: Венера из Виллендорфа. Божественная мать в культуре «Мохенджо-Даро», Изиды, Иштар, Рея, Кибела и т.д. Даже во многих современных примитивных обществах можно видеть пережитки матриархального строя в установлении кровного родства по материнской линии или в формах брака с проживанием семьи в общине жены; еще более показателен факт, что даже там, где общественные формы уже не являются матриархальными, можно найти много примеров матриархального типа связей с матерью, родом и землей.

Бахофен, в отличие от Фрейда, четко видел как отрицательный, так и положительный аспект привязанности к матери. Положительный аспект заключается в свойственном матриархальному строю духе утверждения жизни, свободы и равенства, поскольку люди — дети природы, дети матерей, они все равны, имеют одинаковые права и притязания. Все они — ее дети, и в этом своем качестве все они схожи и имеют одинаковое право на любовь и заботу. Но отрицательная сторона матриархальной культуры заключается в том, что узы, привязывающие человека к природе, узы крови и земли препятствуют развитию его индивидуальности и разума. Человек остается ребенком и оказывается неспособным к прогрессу.

Поэтому как в индивидуальном плане ребенок должен переходить под власть отца, так и в историческом плане матриархат неизбежно должен был смениться патриархатом, властью мужчин. Мужчина больше отдален от природы, чем женщина. Менее укорененный в природе, он вынужден развивать свой интеллект, создавать искусственный мир идей, принципов и производимых человеком вещей, которые заменяют ему природу как основу существования и безопасности. Подчинение отцу отличается от фиксации на матери. Последняя является продолжением естественных связей, продолжением фиксации на природе. Подчинение отцу порождено человеком, оно искусственно, основано на силе и законе. «Отец воплощает в себе абстракции, совесть, долг, закон и иерархию, в то время как мать олицетворяет собой природу и безусловную любовь. Отцовская любовь к сыну не похожа на безусловную любовь матери, которая любит своих детей просто потому, что они ее дети; это — чувство к сыну, которого отец любит больше всех, так как он в наибольшей мере оправдывает отцовские ожидания и больше других подходит для того, чтобы стать наследником собственности и земных дел своего отца»⁷².

Материнская любовь сродни милости Господней; если она есть, она — благословенный дар, если ее нет, ее неоткуда взять. В то же время на отношения с отцом можно оказывать влияние. Отец хочет, чтобы сын рос, умел брать на себя ответственность, думал, занимался созидательной деятельностью; или был послушным, помогал отцу, был таким, как он. Независимо от того, на что направлены отцовские ожидания — на развитие или на повиновение, — сын имеет возможность завоевывать отцовскую любовь и расположение, делая то, что хочет отец.

Таким образом, в патриархате, согласно Бахофену, также есть отрицательные и положительные стороны: с одной стороны — разум, дисциплина, совесть и индивидуализм; с другой — иерархия, угнетение, неравенство, покорность.

Соответственно переходу от матриархата к патриархату менялись и боги. Пока человек чувствовал себя в тесной связи с природой, его боги являлись частью природы. Но по мере культурного развития его боги приобретали человеческий облик. Сначала Бог представлялся ему в виде всезащитающей и всепитающей «Великой Матери». Позже он поклонялся отцовским божествам, олицетворявшим разум, принципы и законы. Этот последний и решающий отход от любящей матери начался, очевидно, с появлением великих рационалистических патриархальных религий. Эта стадия связана с именами Конфуция и Лао-цзы в Китае, Будды — в Индии, с философами Просвещения в Греции и библейскими пророками в Палестине. Затем последовал новый подъем — христианство и стоицизм в Римской империи, а еще через 500 лет — появление Мухаммеда на Ближнем Востоке.

Например, в Ветхом Завете, считал Фромм, мы видим, что он представляет собой сравнительно чистый вид патриархальной культуры, опирающейся на власть отца в семье, священнослужителя и правителя — в обществе и Бога-Отца — на небе.

Однако материнское начало в его отрицательных чертах сохранилось в европейском развитии в виде фиксации на узах крови и земли. «Человек, освобожденный от традиционных связей средневековой общины, напуганный новой свободой, превратившей его в изолированный атом, прибегает к новому идолопоклонству крови и земле. Наиболее ярко это выражается в национализме и расизме. Одновременно с прогрессивным развитием, соединившим в себе положительное содержание как патриархального, так и матриархального духа, развивались и отрицательные стороны обоих начал, выразившиеся в культе государства, сочетавшемся с поклонением идолам расы или нации. Фашизм, нацизм и сталинизм — наиболее яркие проявления такого сочетания культов государства и клана, воплощенных в единой фигуре «вожжа», фюрера»⁷⁷.

В наши дни, считал Фромм, простой человек скорее стремится во что бы то ни стало принадлежать к нации, чем чувствовать себя «сыном человеческим». Все, кто не относится к числу «своих» по узам крови и земли (выраженным в общности языка, обычаев, пищи, песен и т. д.), вызывают подозрение, и достаточно малейшего повода, чтобы они стали объектом параноидального бреда. Человек, не освободившийся от уз крови и земли, не родился еще в полной мере как человеческое существо; его способность к любви и разуму искалечена, он не воспринимает себя и своих ближних в их — и своей собственной — истинно человеческой сущности.

Постструктурализм о машинерии бессознательного

Постструктурализм также живо интересуется психоаналитической проблематикой и эдиповым комплексом, выдвигая свою версию психоанализа. Психоанализ, писал французский мыслитель Мишель

Фуко (1926—1984), не только образует надежную и неисчерпаемую сокровищницу опыта и знаний о человеке, но прежде всего он является постоянным источником беспокойства, вопрошания, сомнения, критики. Психоанализ, в отличие от остальных гуманитарных наук, которые остаются в пространстве того, что доступно представлению, пытается перешагнуть через представления и показать, как вообще делаются возможными все значения, правила и нормы, которыми человек руководствуется в своей жизни и деятельности, как через конечность человека прорисовываются три образа: Смерть, Желание и Закон, как жизнь находит свое обоснование в смерти, конфликты и правила — в желании, а значения и системы — в языке, который является законом⁷⁴.

С точки зрения философии и психологии все это считалось фрейдовской мифологией. Но психоанализ неспособен разрываться как умозрительная наука, построенная на основе тщательных наблюдений, он пытается обозначить сами условия возможности любого знания о человеке. Он пытается действовать внутри некоторой практики, в которую вовлечено не только знание о человеке, но и сам человек вместе со смертью, желанием и языком. Поэтому для психоанализа, считал Фуко, невозможна никакая общая теория человека. Психоанализ растворяет человека, поскольку всегда занимается тем, что находится вне человеческого сознания и делает это сознание и его функции, например познание, возможным.

Ж.Делёз, например, считал, что Фрейд нам важен не столько как исследователь человеческой глубины и первоначального смысла, сколько как удивительный первооткрыватель машинерии бессознательного. Фрейд, с точки зрения Ж.Делёза и Ф.Гваттари, сам не понимал, какой удивительный механизм производства человека и его желаний он открыл. Основным препятствием для его понимания была пресловутая тринитарная формула: папа-мама-я. «Великим открытием психоанализа было открытие производства желания, разных видов производства бессознательного. Но из-за Эдипа это открытие было затемнено новым идеализмом: место завода бессознательного занял античный театр, место продуктивного бессознательного — бессознательное, которое может лишь выражаться (миф, трагедия, сон). По продукту нельзя судить о производственных отношениях. Продукт становится тем более специфическим, несказанно специфическим, чем более его соотносят с идеальными формами причинности, понимания и выражения, но не с реальным процессом производства, от которого он зависит»⁷⁵.

Эдипов комплекс — идеалистическая интерпретация бессознательного — подменяет его сущность символическим изображением в мифах, снах, трагедиях. А бессознательное — это не театр, а завод по производству желаний, это сущность жизнедеятельности индивида, ничего общего не имеющая с фрейдовской абсолютизацией эдипова комплекса. Из этой жизнедеятельности вырастает любое понимание, весь социально-исторический контекст культуры, в котором Эдип как символ является лишь производным, частичным объектом.

Поскольку психоанализ выходит за рамки представлений, что, в частности, не было верно у Фрейда, то очевидно, что машины желания нерепрезентативны. Они ничего не представляют. Машинное не-

пользование своего тела ребенком — это не символическое изображение родителей. Колоссальный внесемейный опыт, полагали постструктуралисты, ускользает от Фрейда, который был сам заигнотизирован своим открытием эдипова комплекса. «Психоанализ замыкает сексуальность в странную коробку с буржуазными виньетками» (Д.Г. Лоуренс), в род довольно отвратительного искусственного треугольника, душащего любую сексуальность в качестве производства желания... Психоанализ принимает участие в буржуазном угнетении в самом общем виде, которое состоит в удержании европейцев под игом папочек-мамочек и в бесконечном воспроизведении этой проблемы»⁷⁶.

Психоанализ, выявляя Смерть, Закон и Желание в их первозданной неукротимости, сталкивает нас с безумием в его теперешней форме. В этом образе, считал Фуко, наше сознание уже не ищет следов другого мира, оно прослеживает возникновение того, что находится в опасной для нас близости, словно вдруг перед нами выступает провал нашего существования. «Конечное человеческое бытие, на основе которого мы и существуем, мыслим и познаем, вдруг оказывается перед нами как существование, одновременно и реальное, и невозможное, как мысль, которую мы не можем помыслить, как объект нашего знания, который, однако, постоянно ускользает от нас. Вот почему именно психоанализ обнаруживает в этом безумии, которое психиатры называют шизофренией, свою самую скрытую, самую непреодолимую муку, ведь именно в этом безумии даются в абсолютно явном и в то же время абсолютно скрытом виде формы конечного человеческого бытия...»⁷⁷.

Шизофренический инстинкт жизни прорывает замкнутую оболочку человека, усиливает импульсы бессознательного, творящего образы мира. Подлинным творцом мира оказывается тот, в ком эти импульсы наиболее сильны: дикарь, ребенок, революционер, художник. Шизофреник, в этом смысле, не верит в Я, не верит в папочку-мамочку, он за пределами всего налично положенного, сзади, внизу, в другом месте. Фрейд, по мнению Ж. Делёза и Ф. Гваттари, не любит шизофреников, не понимает их специфической роли (речь идет не о болезни, а об особой установке к миру), он не любит их сопротивления эдипизации, считает, что они просто тупы, апатичны, нарциссичны, напоминают философов. Но шизофреник — главный герой современности. «Шизофреник стоит на пределе капитализма: он представляет собой его развитую тенденцию, прибавочный продукт, пролетария и ангела-истребителя. Он смешивает все коды, будучи носителем декодированных потоков желания... Шизофреник — это производство желания как предел общественного производства»⁷⁸.

Фрейд и его последователи рассматривали человека с позиции классических философских традиций. Бессознательное нужно поставить под контроль сознания. Сами процедуры психоанализа как терапии нацелены на то, чтобы вывести бессознательное на свет сознания, «образумить» бессознательное, переформулировав иррациональные влечения в рациональных категориях. «Шизоанализ» же, противопоставляемый Делёзом и Гваттари психоанализу, исходит из продуктивности бессознательного. Именно в силу того, что сфера бессознательного (сфера Желания) носит продуктивный, творческий характер, от него не

следует «освобождаться». Настоящая свобода как раз и заключена в сфере Желания, а попытки поставить его под контроль — репрессивны и непродуктивны.

Дополнительная литература

- Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М., 1996.
Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. М., 1990.
Лоренцер А. Археология психоанализа: Интимность и социальное страдание. М., 1996.
Сартр Ж.-П. Фрейд. М., 1992.
Фрейд З. Психоаналитические этюды. Минск, 1991.
Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992.
Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.
Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
Юнг К. Проблемы души нашего времени. М., 1993.

4. Метафизическая антропология русских мыслителей

Человек и бытие

Проблема человеческого бытия является главной темой русской религиозной философии XX века. Происхождение человека, его место в мироздании, его отношение к Богу, судьба и смысл человеческого существования — все эти вопросы с большой силой и выразительностью были подняты русскими мыслителями. В трудах Николая Бердяева и Семёна Франка, Льва Шестова (1866—1938) и Василия Розанова мы видим попытку «открытия» человека как метафизического существа, в котором метафизика определяет «физику», является первичной по отношению ко всем биологическим и психическим особенностям человека. Не только мысль, сознание являются бытийными по своей природе, но и в человеке как биологическом, телесном существе открываются трансцендентные глубины. Человек принадлежит к бытию не только разумом, но всем своим существом. Человек весь в своей целокупности не от «этого мира», и только из его инаковости, чуждости миру становится понятна его истинная природа, которая заключается в том, что человек одновременно и тварь, и творец. Тварь — потому что сотворен высшими силами, бытием, Богом; творец — потому что эти высшие силы действуют в нем только через его личное творчество, только в той мере, в какой человек осознает их и превращает в свое внутреннее состояние.

Русские мыслители в самом начале XX века, задолго до работ таких видных онтологов как Н. Гартман и М. Хайдеггер, подняли в своих работах вопрос о бытии, о путях и возможностях преодоления поверхностного позитивизма в понимании реальности, человека и его сознания, попытались описать основные особенности метафизического опыта, дающего доступ к бытию, и тем самым возродить метафизику как философию в точном и строгом смысле этого слова. «Предмет знания» С.Л. Франка, «Философия свободы» и «Смысл творчества» Н.А. Бердяева, «Апофеоз беспочвенности» Л. Шестова, статьи В. Розанова, посвященные метафизике пола, составили целую эпоху в развитии мировой философии, независимо от того, получили их работы широкое мировое признание или нет.

Современные мыслители, полагал Шестов, сплошь и рядом ощущают свою внутреннюю пустоту, они не чувствуют живого оплодотворяющего прикосновения к реальности, они оторваны от питательных корней, они не могут выразить смысл своего оригинального опыта, потому что такого опыта у них нет, и потому они пишут и говорят только о чем-то, допускают лишь общеобязательную науку о чем-то. Но наука имеет дело с очень ограниченной сферой человеческого опыта, огромное количество единичных фактов выбрасывается ею за борт как излишний и ненужный балласт. Наука принимает в свое ведение только те явления, которые постоянно чередуются с известной правильностью. «Если бы все люди были слепыми и только один из них на минуту прозрел и увидел бы красоту и великолепие Божьего мира, наука не могла бы считаться с его показаниями»⁷⁹.

Наука открывает нам мир с помощью понятий, она всегда пытается найти в новом, незнакомом, скрытом что-либо общее ему с другим, уже знакомым, чтобы подчинить новое чему-то знакомому и привычному. Наука хочет воспринять мир как систему возможно меньшего числа тождественных, т.е. повторяющихся элементов. Таким образом создается, согласно С. Франку, прозаический, рассудочный, обмирщенный образ мира. Когда наши идеи и рассуждения получают общее признание, когда они становятся понятными, доступными, самоочевидными, именно тогда они становятся пошлыми, жалкими, бедными и нужными только для статистики. Если реальность, благодаря усилиям науки, является нам как предметный мир, как предстоящее познавательному взору и для него обозримое единство уловимых, в принципе «прозрачных», допускающих логическую фиксацию содержаний, элементов и данностей, — тогда бытие застывает для нас в знакомый мир. Эта реальность не имеет никакого иного, внутренне ей присущего смысла, не захватывает нас своей значительностью.

Вся новейшая философия, находящаяся под влиянием естественных наук, обнаружила свое бессилие познать бытие, соединить с бытием познающего человека. Философия пришла к упразднению бытия, повергла познающего человека в царство призраков. Реалистическое чувство бытия и реалистическое отношение к бытию оказалось утерянным раем. Критерий истины стали искать внутри познающего субъекта, в его отношении к себе, а не к бытию. Критическая гносеология, господствовавшая почти весь XIX век, и в начале XX века конструировала познание вне реального живого, внутреннего отношения субъекта к познаемому объекту. Отсюда постепенно нарастающая и, наконец, вылившаяся в виде кризиса болезнь — болезнь питания. «Утеряны источники питания, и потому философская мысль стала худосочной, потому бессильна соединиться с тайной бытия, с вековечной целью своих стремлений»⁸⁰.

В наше время все, решительно все, писал Розанов, даже «сам Бог» (история религий) разложилось на «процесс», на «бывание», на «происхождение». И через это ушло из-под ног всякое основание, выскользнула земля, люди повисли в воздухе, поддерживаемые в нем только воображением и мечтательностью. Но, по Розанову, нужно СТОЯТЬ, БЫТЬ. «Бытие» бесспорно поколебалось через это вечное представление «генетического процесса», через это вечное видение вещей в их текучести. Отсюда вытекает пошлая и омерзительная идея прогресса, вытекает из привычек ума все воображать себе в развитии. Если все идет, то куда-нибудь придет. Так Маркс строит Европу до «социального строя», Дарвин выстроил обезьяну до человека. Уже целый век можно охарактеризовать как век бегания вообще. «Между тем поистине надо стоять. Небо должно быть голубое. ... Вещи уже «произошли», и им надо просто «быть». Великое БЫТЬ»⁸¹.

Для всей новой философии закрыты тайнства бытия и тайнства жизни. Она вся от Канта до неокантианцев проникнута духом гипертрофированного рационализма. Но ни природа реальности, ни природа свободы, ни природа личности не могут быть постигнуты рационалистически. Эти идеи и предметы трансцендентны для рационалистического созна-

ния. Это все тайны, великие тайны мироздания, которые не могут быть выявлены с той же ясностью и отчетливостью, с какой нам открывается видимый и осязаемый мир. Рационалистическая философия во что бы то ни стало хотела быть научной. ей это так и не удалось, но цену, которую она заплатила за право называться наукой, ей не вернули. Став научной, она отказалась от своего великого призвания, оно стало для нее невыносимым бременем. «Если поэзия должна быть глуповатой, то философия должна быть сумасшедшей, как вся наша жизнь. В разумной же философии столько же коварства и предательства, сколько и в обыкновенном здравом смысле»⁸².

Наиболее ценным в развитии русской мысли представляется тот факт, что бытие не постулируется здесь как некая данность, существующая вне и независимо от сознания, данность, к которой сознание должно прорываться. Бытие открывается только в сознании, в мышлении, но при этом само сознание и мышление должны быть бытийственными, мышление есть само бытие, объект знания присутствует в знании своей действительностью, знание есть само бытие. Именно в этом, на наш взгляд, принципиальная особенность антропологизма русской философии.

Гносеология, согласно Бердяеву, обычно формулирует свою проблему так: отношение мышления к бытию, познающего субъекта к познаваемому объекту. И в этой постановке проблемы субъект уже оторван от объекта, мышление уже берется отвлеченно от жизни бытия. Но под этим скрывается более жизненная и более изначальная проблема: проблема отношения бытия к бытию, одной функции жизни к другим функциям мировой жизни. Субъект, мышление — все это вторичные продукты рационалистической рефлексии, предпосылки вполне догматические. Первоначально, непосредственно дано бытие, живая действительность и отношения внутри этой действительности, а не отношения к ней чего-то вне ее лежащего. Никакого субъекта и мышления вне действительности, вне бытия нет. На такое место и встать нельзя, это пустота, фикция.

Но для того, чтобы «подобраться» к бытию, нужно понять поверхностность и односторонность практической ориентировки в жизни, которая, как уже отмечалось выше, сводит всю реальность мира либо к уже знакомым элементам, либо к тем, которые могут стать нам знакомыми и понятными. У Аристотеля, например, источник познания — в изумлении, которое потом этим познанием успешно устраняется⁸³.

Но, по крайней мере, иногда мы имеем опыт совсем другого рода. Из эпохи детства, писал С.Франк, в нас всплывают воспоминания о состоянии, в котором каждый клочок мира, каждая вещь и каждое явление представлялись нам непостижимой тайной, и мир был для нас сплошным миром чудес, возбуждающим радость, восхищение, изумление или ужас. Может быть, это было плодом невежества и умственной беспомощности, или, может быть, мы чуяли что-то реальное, что от нас сейчас ускользает. Какие-то остатки этого жизненного блаженного детства продолжают жить в нас и теперь. При каждом переживании красоты — в наслаждении искусством или природой или человеческим лицом — нас объемлет хотя бы на краткий миг священный трепет. Пе-

ред лицом событий, которые нас потрясают – будь то смерть близкого человека или рождение человеческого существа. — мы чувствуем, что стоим перед неким таинством: носители жизни как будто исчезают в какой-то непостижимой дали или всплывают из непостижимой глубины. Великие катастрофы, наводнения, бури пробуждают в нас чувство каких-то таинственных сил, которые захватывают наш привычный мир. Как бы крепко мы ни вросли, писал Франк, в строй нашей обычной будничной жизни, как бы ни срослись с нашим социальным положением, ролью, которую играем в социальной среде, как бы мы ни привыкли смотреть на себя извне и видеть в себе лишь то, чем мы «объективно» являемся другим людям, — порой, хоть изредка, в нас шевелится и что-то совсем иное; и это иное есть что-то непостижимое и таинственное, и мы смутно чувствуем, что подлинное существование нашей души есть что-то совсем иное, что мы привыкли скрывать не только от других людей, но и от самих себя. «...Если мы обладаем интеллектуальной честностью, то мы должны признать, что это непостижимое и непонятное в нас — все, чем мы в направлении вверх или вниз не совпадаем с уровнем того, что зовется «нормальным человеком», — составляет, собственно говоря, наше подлинное существо»⁸⁴.

Настоящая эротическая любовь с ее восторгами и муками есть дивная тайна, откровение непостижимо страшных и блаженных глубин бытия, и никакой психоанализ не может подавить в человеческой душе этот трепет жуты. В подлинно религиозном переживании — в отличие от застывшего мира религиозно-богословских понятий — например, когда в молитве, покаянии или причастии мы чувствуем себя внезапно чудесно избавленными от мук совести, от гнетущих забот или внутренней смуты и вознесенными на неведомые чистые высоты, в которых мы обретаем душевный покой, — мы испытываем, с точки зрения Франка, прилив каких-то непонятных, сверхрациональных, благодатных сил, — блаженное касание иным миром, силы которых таинственно властвуют над нашим земным бытием, над «здешним» миром и проникают в нашу трезвую будничную жизнь.

Во всех таких случаях человеку кажется, что он стоит перед чем-то непостижимым, что явно отличается от всего знакомого, привычного, уловимого в ясных понятиях. Позади всего предметного мира, того, что наше «трезвое» сознание называет «действительностью», и в самих его глубинах он чувствует непостижимое как некую реальность, которая, по видимому, лежит в каком-то совсем ином измерении бытия, чем предметный, логически постижимый мир. И притом это измерение бытия таково, что его содержания и проявления кажутся ему непонятным образом одновременно и бесконечно удаленными, и лежащими в самом интимном средоточии личности. И когда мы познаем это непостижимое, когда мы погружаемся в это измерение бытия, мы, считал Франк, вдруг начинаем видеть другими глазами и привычный нам предметный мир, и нас самих: все знакомое, привычное, будничное как бы исчезает, все возрождается в новом, преображенном облике, кажется наполненным новым, таинственным, внутренне значительным содержанием. «Кому неведомо, кто никогда не испытал это гетевское «stirb und werde», это духовное воскресение к жизни после «смерти», после жут-

кого ухода в таинственную глубину земного мира, тот, поистине, — говоря словами Гёте, — «только смутный гость на темной земле»⁸⁵.

Если вы, писал Л. Шестов, не полагаетесь ни на свое зрение, ни на свой слух и доверяете только показаниям не зависящих от вашей воли приборов, тогда держитесь убеждения, что наука есть совершенное знание и обобщайте. Но если вы сохранили живые глаза и чуткий слух, — бросьте инструменты и приборы, забудьте методологию и научное докхотство и попытайтесь довериться себе. «Что за беда, что вы не добьетесь общеобязательных суждений и увидите в баранах баранов? Это шаг вперед, может быть. Вы разучитесь смотреть вместе со всеми, но научитесь видеть там, где еще никто не видел, и не размышлять, а заклинать, вызывать чуждыми для всех словами невиданную красоту и великие силы»⁸⁶.

Таким образом, в результате смены привычной нам практической, утилитарной установки может открыться опыт совершенно другого рода реальности. Все познанное, знакомое, не перестает оставаться для нас непостижимой тайной, причем тем большей, чем больше предмет укоренен в последних глубинах бытия — в конкретной реальности больше, чем в отвлеченных содержаниях, в живом существе больше, чем в неорганическом теле, в человеческой душе больше, чем в растении или животном. Поэтому всякая реальность в ее конкретности металогична и потому сверхрациональна, т.е. непостижима по существу. Она превосходит все, выразимое в понятиях, и есть в отношении содержания знания нечто безусловно инородное. Самая тонкая и точная теория, считал Франк, соответствует трансфинитной сущности реальности лишь так, как (употребляя образ Гёте) «изрядно сколоченный крест» годится для живого тела, которое на нем распинается⁸⁷.

В чем заключалась сущностная необходимость поворота к бытию, почему именно в России мыслители первыми обратились к этой проблеме, попытавшись противопоставить себя могущественной позитивистской традиции западноевропейской философии? Главной причиной был прежде всего эстетический, творческий пафос русских мыслителей, для которых упрощение мира природы и мира истории, сведение их к простым и очевидным схемам выглядело как грубая профанация. Главным жупелом позитивизма, на который они обрушили свою критику, был Дарвин. В дарвинизме и ученые, и философы-позитивисты видели разрешение философских проблем. «...Простота и краткость новой схемы восторжествовала и заразила мир: историкам и моралистам, этикам и социологам она была не менее понятна, как и натуралистам. Все в ней нашли метод мысли, путь исканий и открытий, способ становиться учеными и мыслителями. Это было впервые в истории, когда метод растял ученый мир, растлил сам ум человеческий, не требуя от него усилий усвоения и приложения, понятный младенцу, как и старику...»⁸⁸.

Позитивистская картина мира не несет в себе никаких следов божественного творения, не пробуждает творческую энергию человека, не гарантирует ему осмысленной жизни. В мире, который построила позитивистская наука, нельзя жить. На почве позитивистской философии выросла марксизм, соединивший естественнонаучные открытия с ге-

гелевской метафизикой и предложивший простые и ясные пути переустройства мира на рациональных началах. В таком переустроенном мире пропадает последняя возможность человеческой свободы, и силы хаоса и мрака, заклятые религией, вновь вырываются на волю.

Поворот к бытию — это еще и попытка уйти от всепоглощающего господства рационализма, который, по мнению русских мыслителей, извращал человеческую природу, оправдывал произвол личности, стремящейся к «разумному» господству над всем миром, подменял богочеловеческое начало человекобожеским. Но главное в этом повороте — *это попытка уйти от застывшего, закоряченного в своих принципах и категориях мира, мира не расплавленного, не преобразованного человеческим творчеством.* Прийти к бытию — это значит прийти к миру, в котором ничего еще не случилось, ничего не было без меня, без моей веры, все начинается с моего участия, с работы моего воображения. Прийти к бытию — значит прийти к действительному, подлинному пониманию человека и его места в мире. Мир не существует в автоматическом режиме, его продолжающееся существование должно на чем-то держаться, и держится оно за счет человеческих прорывов к бытию, к такому открытию мира, при котором он становится не очередной рациональной картиной, а таинственной, невыразимой реальностью, которая превосходит все возможности наших представлений о ней. Только в таком мире человек и может жить, если нет такого бытийственного понимания мира, то нет более ничего, все тонет в сером и унылом однообразии. Поворот к бытию — это поворот к миру как к художественному произведению, к тому миру, который в детстве являлся нам как мир сплошных чудес, к миру, который нас захватывает и волнует, ибо он и есть по своей сути художественное произведение для человека, неисчерпаемое, невыразимое до конца, дающее возможность для бесконечных интерпретаций. Только как художественное произведение мир является живым и соответствующим природе живого человека.

Происхождение и сущность человека

Что такое человек и откуда он пришел в этот мир? С этого вопроса начинается исследование метафизики человеческого бытия в русской философии. Во Франкфурте-на-Майне, вспоминая в «Опавших листьях» В. Розанов, он впервые увидел в зоологическом саду шимпанзе и поразился ее способностям: она помогала своему сторожу накрывать и убирать стол, сметала крошки, стлала скатерть. Дарвину, подумал тогда Розанов, даже есть честь происходить от такой умной обезьяны. Он мог бы произойти и от более мелкой, более позитивной породы.

Выдумка древних евреев о грехопадении Адама ничуть не хуже, по мнению Л. Шестова, выдумки Дарвина о происхождении человека. Но все же выдумка евреев более правдоподобна: об этом свидетельствует неутолимая тоска и вечная жажда человека, его вечное неумение найти на земле то, что нужно. Даже великие учителя человечества только придают себе вид «нашедших». Самого гениального творчества хватает только на то, чтобы ослепить других. Если бы человек произошел от обезьяны, он по-обезьяньи умел бы найти то, что ему нужно.

Действительно, на свете очень много людей, сумевших по-обезьяньи приспособиться к жизни. Но из этого следует только, что и Дарвин, и евреи правы. Часть людей произошла от согрешившего Адама, чувствует в своей крови грех предков, мучается им, а другие — от не согрешившей обезьяны, их совесть спокойна, они не терзаются и не мечтают об избыточном⁸⁹.

Современное «научное», «просвещенное» сознание с его принципами доказательства и верифицируемости ничего не хочет, по Франку, принимать на веру, для всего ищет объяснения. Только одно, самое главное, оно оставляет: оно спокойно примиряется с тем, что наше Я, наша личность, наша внутренняя жизнь со всеми ее потребностями, упованиями и мечтаниями совершенно случайно, неведомо откуда затесалась в мир бытия и остается в нем совершенно инородным, одиноким, бесприютным существом, обреченным на крушение и гибель. Наука сводит бытие человека лишь к его природному существованию и дает смехотворные, беспомощные объяснения по поводу его происхождения. С точки зрения теории эволюции, человек с его душой и разумом постепенно развился из какой-нибудь амебы или протоплазмы. Это все равно, считал Франк, как если бы мы сказали, что круг постепенно развился из треугольника или точки. Теория эволюции — это наивная мифология космоморфизма. Человек не может развиться из того, что в принципе ему чуждо, он возникает совсем из другого источника. Можно даже сказать, что он не возникает, а в определенном смысле всегда есть, поскольку всегда есть бытие как его основа. И если человек остается одиноким перед лицом холодного и равнодушного к нему предметного мира, если он в нем — беззащитный скиталец, то это лишь значит, что он имеет родину совсем в иной сфере реальности. «И как бы далека ни была эта наша исконная родина, этот исконный метафизический приют личности от чуждого нам предметного мира внешней реальности, оба они, в качестве бытия вообще, очевидно имеют некий общий корень, некое скрытое от нас первоединство»⁹⁰.

Чуждость человека и природного мира проявляется в самом факте появления человека на свет. Удивительные строчки посвятил Розанов младенцу. Маленький человек, считал он, явственно обнаруживает трансцендентность человеческого существа, бездонную тайну своего происхождения. Младенец — это не только сияние жизни, не только свежесть и чистота, которую мы утрачиваем с годами, но это еще явление той единственно бесспорной безгрешности, какую на земле знает и испытывает человек. Мало сказать, что младенец невинен, ни в чем не виновен и камень. Младенец обладает положительной невинностью — в нем есть не только отсутствие греха, но и присутствие святости. Понимающий человеческую природу не может смотреть на младенца без слез, без «переполненного сердца» (Гёте). Откуда же это странное волнение в нас? Глядя на дитя, считал Розанов, мы и в себе пробуждаем как будто видение «миров иных», только что оставленных этим человечком, свежесть, яркость и святость этих миров⁹¹.

Творчество неотъемлемо присуще человеческой природе, и ребенок обладает огромными творческими задатками — памятью, воображени-

ем; непосредственной яркостью впечатлений. Потом все это уходит, человек «темнеет» и, если ему не удастся сохранить в себе это «детское» начало, превращается в обычную заурядную личность. Не прогресс цивилизации, а сама природа, по Розанову, заложила в человеке творческое начало, и только это начало отвечает истинно человеческому в нас. Бог — это чистое творчество, и маленький человек гораздо ближе к своему божественному первоисточнику.

Человек является загадкой, может быть, самой величайшей загадкой, но не как животное, не как социальное существо, а как личность. Именно сознание личности в человеке говорит о его высшей природе и высшем призвании. Если бы человек не был личностью, он был бы подобен другим вещам мира и в нем не было бы ничего необычного. Однако появление личности свидетельствует о том, что мир не самодостаточен, что он может быть преодолен и превзойден. Когда личность вступает в мир, то мировой процесс, полагал Бердяев, прерывается и вынужден изменить свой ход, хотя внешне это и незаметно. Личность — вовсе не элемент и не этап в эволюции мира или общества, как пытаются доказать биология и социология. Человек не есть дитя мира, и это делает его загадкой. Человек — не часть мира, а целостный мир, микрокосм. Личность не порождается родовым космическим процессом, не рождается от отца и матери, а рождается от Бога. Об этом свидетельствует такой удивительный факт, что личность не детерминирована наследственностью, в ней есть много родового, исторического, социального, но все это не «личное» в личности. Кровь, наследственность, раса имеют, писал Бердяев в работе «О рабстве и свободе человека», лишь феноменальное значение, а дух, свобода, творчество — нумеральное.

То, что мы наблюдаем в человеке: его слова, его действия, его мечты и желания, все, что о нем знают другие и он знает о себе, — не исчерпывает его сущности, в нем есть еще иное сверх этого и притом нечто самое главное, чего никто не знает. Вот именно за это главное и надо любить человека, писал Розанов, а не за его внешние проявления, в которых он никогда не может адекватно выразить свою глубинную природу, свою суть.

Натуралистическим предрассудком является попытка мыслить личность как субстанцию, рационалистическим предрассудком — мыслить ее как носителя разума, ибо разум сам по себе — не личный, а универсально-безличный. Личность — не только существо разумное, но и свободное. Личность вообще не есть готовая данность, это задание, идеал человека. Личность — это никогда не осуществляющееся до конца стремление быть человеком. Она вырабатывается длительным процессом, вытеснением того, что в человеке не есть его Я. Проблема личности — это проблема иного порядка, чем отношение души и тела. Личность — не душа, а целостный образ человека, в котором духовное начало овладевает всеми душевными и телесными силами человека. Даже форма человеческого тела — не явление физического мира, она насквозь пронизана духовными стихиями. Человеческое лицо — это вершина космического процесса, это самое изумительное явление в мировой жизни, через него просвечивает другой мир⁷².

Русская философия в лице вышеперечисленных представителей пыталась преодолеть социологическую трактовку человека, считая, что не общество создает личность, а наоборот, личность творит общественные отношения. Социальная муштровка человека-варвара может иметь положительное значение, но это вовсе не означает оформления личности. Социализированный и цивилизованный человек может быть совершенно безличным, может быть рабом. Никакие внешние влияния автоматически ничего не изменяют во внутреннем мире человека. Века Просвещения, к примеру, не создали никакого нравственного иммунитета для большинства людей, оставшихся индифферентными к проблеме добра и зла, способными ко злу и насилию в любое время и в любом месте. Только творящий себя человек, изживающий в себе животное злостное начало, способен к нравственному образу жизни.

Как космос есть часть личности, с экзистенциальной точки зрения, является его космической стороной, так и общество является лишь его социальной стороной. Общество и природа дают лишь материал для активной деятельности личности, но сама личность независима ни от природы, ни от общества, ни от государства. Она противится всякому принуждению извне, поскольку она всегда есть только самопринуждение, она определяет себя только изнутри, из свободы. Все, что определяется извне, является безличным в личности. Тайна свободы и есть главная тайна личности.

Свобода в данном случае не есть свобода воли в школьном смысле, или свобода выбора, которая предполагает рационализацию. Свобода — это прежде всего ответственность за себя, за свои поступки, эта жизнь на свой страх и риск в попытке утвердить свое личностное достоинство. Такая свобода может быть только результатом внутренних усилий. Никто, кроме самого человека, таких усилий за него не сделает, ни на кого нельзя положиться в деле личностного развития — ни на культуру, ни на государство, ни на общество — в них есть пустота, которая заполняется только личными усилиями, без них все эти вышеперечисленные образования вообще не существуют. Современный же массовый человек делает, согласно Бердяеву, нравственно ответственными семью, класс, национальность, профессию, партию, веру и с трудом выделает ответственность чисто личную.

Космос, человечество, нация и т.п. находятся, полагал Бердяев, в человеческой личности, как в микрокосме, и выпадение, выбрасывание их во внешнюю реальность есть результат отчуждения человека от самого себя, от своих бытийственных истоков. Солнце экзистенциально находится не в центре нашей планетной системы, а в центре человеческой личности, и оно экстерииоризировано лишь в падшем состоянии человека. Человек, реализующий себя как личность, принимает солнце внутрь, принимает внутрь весь космос, всю историю, все человечество.

Таким образом, метафизическое направление в русской философии XX века совершенно парадоксально, в сравнении с гносеологической традицией, поставило и попыталось решить проблему человека. Парадоксальность заключается в выявлении безопорности личности. У нее нет опоры ни в чем — ни в анатомии, ни в физиологии, ни в семье,

ни в нации, ни даже в собственном разуме — все это важные, но совершенно недостаточные условия ее существования. В русском экзистенциализме человек вообще есть «ничто», он не субстанциален, не является определенной вещью или набором способностей, и определить его можно лишь отрицательно, апофатически, ибо всякая конкретизация и спецификация будут ограничением. Тайна личности, по Бердяеву, в ее абсолютной незаменимости, в ее однократности и единичности, в ее несравнимости. Личность, по Франку, всегда выражается в ее безусловной единственности, незаменимости, неповторимости. Но, несмотря на эти «не», личность в русской философии становится живой, в отличие от абстрактного гносеологического субъекта нововременной философии.

С учения о человеке, выдвинутого русской философией, о его безпорности, непостоянстве, изменчивости, о человеке, который на свой страх и риск решаетея пуститься в дорогу, отыскивая те истины, которые только ему и могут быть открыты, о живом человеке, единственном источнике любых подлинных пониманий мира, начинается философия нашего века. Впервые за долгие годы господства рационалистической науки и философии был сформулирован (здесь, конечно, заметно влияние Достоевского и Ницше) вывод о негарантированности человеческой судьбы, о ее «невыветкании» ни из каких общих правил, законов и принципов. Жизнь, подчиняющаяся спущенным сверху принципам, — не жизнь, а смерть.

Философская антропология

Философская антропология русских мыслителей — это антропология творчества, поиски тех возможностей и условий человеческого самотворчества, которые являются условием реализации человека в мире и одновременно раскрывают специфику человеческой природы. Сам по себе человек является просто животным, человеком он становится тогда, когда начинает творить: творить самого себя, превращая себя в «просиянную тварь», творить внешний мир, преобразуя его по человеческим законам. Самотворчество — это превращение себя в произведение искусства, это открытие в человеке его божественной природы, которая является прекрасной. Прекрасным является гений, и прекрасным является святой. Бердяев писал, что для божественных целей гениальность Пушкина так же нужна, как и святость Серафима Саровского.

На уровне индивидуального религиозного опыта истинными творцами красоты, по мнению Флоренского, являются иноки — живые свидетели духовного мира. Именно поэтому аскетика святые отцы называли не наукой и даже не нравственной работой, а искусством, художеством, мало того — искусством и художеством по преимуществу. Теоретическое знание — философия — есть любовь к мудрости. Созерцательное ведение, даваемое аскетикой, есть филокалия — любовь к красоте. «...Аскетика создает не «доброто» человека, а прекрасного, и отличительная особенность святых подвижников — вовсе не их «доброта», которая бывает и у плотских людей, даже у весьма грешных, а красота духовная, ослепительная красота лучезарной, свето-носной личности...»¹⁵

Святой подвижник, реально приобщаясь к жизни в безусловной красоте, фактически еще при жизни преодолевает границу между двумя мирами, выполняет акт феургии (в такой транскрипции Флоренский пишет слово «теургия», означающее «богоделание», т.е. Бог творит мир, и человеку присуща в некоторой степени возможность такого делания), делая из себя «просиянную тварь». Он поднимается таким образом на уровень Софии⁹⁴.

В трактовке человечности, гуманности, которую предлагала философия Нового времени, не было истинного понимания творческой природы человека, ибо оно, полагали русские мыслители, не было углублено до метафизических религиозных основ. Подлинная человечность — это богоподобие, божественное в человеке. Проблема человека, по Бердяеву, совершенно неразрешима, если человека рассматривать из природы и лишь в соотношении с природой. Понять его можно лишь в его отношении к Богу. Нельзя понять человека из того, что ниже его. Божественное в человеке не есть сверхъестественное и не есть специальный акт благодати, а есть духовное начало как особая реальность. И в этом еще один парадокс человеческого бытия: для того чтобы походить на человека, нужно походить на Бога. Для того чтобы иметь образ человеческий, нужно иметь образ Божий. Человек сам по себе очень мало человечен, он даже бесчеловечен. Лишь реализуя в себе образ Божий, напрягая свои творческие силы, стремясь к максимуму человеческого, человек реализует в себе образ человеческий. В этом тайна богочеловечности, величайшая тайна человеческой жизни. Человечность и есть *богочеловечность*⁹⁵.

Истина о человеке находится по ту сторону догматических формул, это истина экзистенциального духовного опыта, который может быть выражен лишь в символах, а не в понятиях. Богочеловечность — противоречие для мысли, которая склоняется к монизму или дуализму. До понимания этой парадоксальной мысли никогда не поднималась гуманистическая философия, так же как и теология, которая старалась ее рационализировать. Эта истина предполагает опыт трансцендирования. Божественное трансцендентно, и божественное таинственно соединено с человеческим в богочеловеческом образе. Такое *соединение возможно лишь в творческой, живой личности*. Личность становится близка к Богу только тогда, когда творит, т.е. она в определенном смысле продолжает божественное дело, участвует в миротворении.

С точки зрения Розанова, чувство Бога есть самое трансцендентное в человеке, наиболее от него далекое, труднее всего достижимое. Только самые богатые и мощные души, через горести и страдания, через грех, через творческие испытания своей природы чаще всего к концу жизни достигают этого, и лишь краем, «одной веточкой» касаются «миров иных». Отцы христианского мира оставили воспоминания об этом *касании, они сложились в обряд, ритуал, церковь, окреп канон, создались литургия, построен храм*⁹⁶.

Человек — существо, постоянно себя преодолевающее, постоянно трансцендирующее, без этого нет личности. Человек ищет выход из субъективности, и этот выход всегда происходит в двух вариантах: или

это путь объективации, выход в общество с его обязательными формами, ценностями и стандартами: на этом пути происходит отчуждение человеческой природы, личность теряет свой внутренний неповторимый мир. Другой путь — трансцендирование, это путь, лежащий, согласно Бердяеву, в глубине существования и на этом пути происходят экзистенциальные встречи с Богом, с другим человеком. В объективации человек живет в царстве безличности, в трансцендировании он попадает в царство свободы, сверхличное здесь носит личный характер и не подавляет человека.

Давно уже в европейской культуре основой и фундаментом жизни служат экономика и знания (науки). Но где же метафизика? — спрашивал Розанов. Ведь человек метафизичен по самому своему существу. Если он воспринимает религии, слушает проповедников, то потому именно, что он раньше услышанной проповеди есть уже исповедник, священник до оформленного священства и пророк до оформившегося пророчества. Что такое человек до рождения и что такое само рождение? Что такое человек после смерти и что есть сама смерть? Что такое грех? Всеми этими вопросами человек мучается, ищет на них ответы, и пока он это делает, он остается в своем человеческом образе.

Метафизический взгляд В.Розанова везде и во всем видел бездну, непроницаемые для глаза основания всего явленного, ноумены. Так, земля, по которой мы ходим, — это, по Розанову, вторая земля. А есть еще таинственная первая, к которой мы стремимся. Эта вторая земля то сыра, то суха, родит и не родит. Та, первая вечно рождает и всегда сыра. О ней обычно говорят: мать-сыра земля. Земля как предвечная сырость с запахом водорослей, нитей, болота, кочек и растений.

Точно так же и сам человек имеет первую, невидимую, метафизическую природу, скрытую и недоступную отстраненному рациональному познанию. Для человека есть две земли, но есть и два неба: внешнее, на которое мы смотрим, и внутреннее, которым мы живем. Оно тоже со звездами и с солнцем, как бы выстилает внутренность нас, присутствует в каждой частичке нашего организма — физической и в то же время метафизической. Так же есть два глаза — физический, который устроен определенным образом, и метафизический, который видит. «Видит», «слушает», «живет» в нас метафизика, запутанная вся в *физику*, в соки, кости, мускулы, нервы. Это и одно и не одно. ... Нет крупинки в нас, ногтя, волоса, капли крови, которые не имели бы в себе «духовного начала»⁹⁷.

Розанов искал познания корней человеческого бытия уже не в Новом, а в Ветхом Завете. В библейской древности человеческая природа не была так затуманена в своей сути. Согласно философу, мы только умственно развились до великих теологических систем, тогда как Восток развился до ощущения святости. Соломон сотворил «Песнь песней», а Кант — «Критику чистого разума».

Исследуя древние религии, Розанов говорил о том, что Бога надо искать в животном, в жизни, искать его как дающего жизнь. Постоянная перепутанность животного и человека в Боге в восточных религиях сказалась в конце концов и в Вифлееме, в его таинственных стадах,

его волхвах, звезде, в Богочеловеке в яслях. Ветхий Завет — трансцендентно-мировой, космический. Новый — только морален, он слишком слаб и односторонен. Египтяне с их обоготворением животных, иудеи с их ритуально-торжественным воспеванием плотской любви, эллины с их мистическим чувством гармонии Вселенной, с их любовью к прекрасному телу — все это не только далекое прошлое, все это отражает вечные свойства человеческой природы, все это живет в современном человеке, только затушевано, размыто, скрыто и современным христианством, и современной позитивистской культурой, которая, как ни странно, логически вытекает из христианства.

Розанов в своей метафизике человека пытался, ни больше ни меньше, переосмыслить основы европейской христианской культуры, показать ее все более увеличивающуюся сухость, вымороченность, искусственность. Показать вымороченность и искусственность человека, вырастающего из такой культуры, не чувствующего своих метафизических основ. Культура перестала быть трансцендентной, и перед человеком закрылись метафизические перспективы. Розанов своей концепцией только подтверждал тот факт, что все, что было ценного в истории мира, было трансцендентно, было связано с жадной перейти грани этого мира, все творчество было выражением недовольства, неудовлетворенности этой жизнью. «Не только искусство, — писал Бердяев о Розанове, — философия, культ, и все творчество культуры являли собой трансцендентное томление человечества, но и любовь, половая любовь, столь для Розанова дорогая и близкая, стоящая в центре всего, была жадной трансцендентного исхода, томительным желанием разбивать грани этого мира»⁹⁸.

Человек как личность — не центр мира, не высший этап его развития, и противоречиво было бы, по Франку, искать в нем последнее единство бытия. И все же в нас живет смутное и тем не менее убедительное чувство, которое подсказывает нам, что путь к этому единству ведет через непосредственное самобытие, через углубление в мир внутренней жизни. Принципиальное значение имеет указание Августина, который призывал человека идти вовнутрь, ибо истина обитает внутри, и там, где человек находит себя ограниченным, он должен выйти за пределы самого себя.

Углубляясь в себя, мы можем перейти границы нашего внутреннего Я. То, что глубочайшим образом имманентно, уже есть трансцендентное, самая сокровенная, внутренняя глубина человеческой души уже находится не внутри ее, а вовне. Это не субъективное внутреннее состояние, а нить, связующая нас со сверхчеловеческой, транссубъективной глубиной реальности. Эта реальность всегда дана только изнутри, как почва, в которой мы укоренены, из которой мы произрастаем⁹⁹.

Когда мы говорим о познании реальности, открывающейся нам во внутреннем опыте, мы имеем в виду «живой опыт переживания», а не познавательный акт. Уместная картина бытия — это одно, а реальность, переживаемая изнутри себя самой, — другое. Одно дело — переживать радости, страдания, глубинные откровения любви, и совсем другое — психологически изучать и объективно наблюдать «душевное явление влюбленности».

Сфера этой внутренней реальности образует то, что называют «духовной жизнью». Это название есть, по Франку, лишь иное обозначение для непосредственной самораскрывающейся реальности в ее отличии от любой объективной действительности, физической или психической. Это подлинная основа бытия человека, о которой многие люди и не догадываются, поскольку в повседневной жизни она неотделима от общего факта сознания. Но даже для тех, кто знает о ней и ее испытывает, ее обнаружение всегда носит характер внезапного открытия, откровения. Только тогда, когда человек испытывает сильные потрясения и переживания, он вдруг иногда обнаруживает, что столь привычное нам Я — не просто незаметный спутник нашей внешней жизни, что это Я имеет полноту и глубину, что оно носитель некоей самообитной, скрытой от взоров мира, таинственной и совершенно своеобразной сверхмирной реальности.

Эта реальность более полновесна и значительна, более реальна, чем объективная действительность. Если на последнюю еще можно в известной мере закрыть глаза, то от реальности собственного Я никуда не уйти, поскольку она есть само существо человеческого бытия. В этом смысле религия и философия всех времен учат, что собственная душа есть достояние более важное и нужное человеку, чем все богатства и царства мира. Где отсутствует сознание этой реальности, там мы имеем дело с обезличиванием личности, ее духовным умиранием.

Но эта реальность, внутренняя жизнь человека немислима иначе, как в связи с чем-то иным, ей запредельным. Этой первичной реальности присущ момент трансцендирования, выхождения, как уже отмечалось выше, за пределы себя как чего-то ограниченного. «Первичная, внутри данная реальность совсем не совпадает с «моим бытием», с моей внутренней жизнью; она есть моя жизнь на фоне бытия вообще, всеобъемлющего бытия. ...только на фоне этого бесконечного, всеобъемлющего бытия выделяется как его неотрывная часть тот ближайший его слой, который я воспринимаю как «мое собственное бытие»; последнее есть не замкнутая в себе сфера, а как бы росток, уходящий своими корнями в глубины общей почвы бытия, из которой он произрастает»¹⁰⁰.

В направлении внутрь, в глубину душа не только не встречает нигде своего «конца», какой-либо преграды, ограничивающей ее, но, наоборот, расширяется, незаметно переходя в то, что уже не есть она сама, и незаметно сливаясь с этим. Так, в мистическом опыте душа ощущает Бога как реальность, в которую она вливается или которая вливается в нее и живет в ней, сохраняя одновременно сознание, что это нераздельное единство есть единство двух — ее самой и запредельного ей Бога. Иметь самосознание, следовательно, означает сознавать себя соучастником бесконечного всеобъемлющего бытия и тем самым — свою связь с бытием, запредельным моему Я. Быть, согласно точке зрения Франка, — значит принадлежать к составу всеобъемлющего бытия, быть в нем укорененным.

Этим разрешается и загадка теории познания, мучающая человечество со времен Р.Декарта и Дж.Локка. Ибо, действительно, непонятно, как может быть доказана объективность нашего знания, откуда мы можем знать, что наши представления улавливают некую реальность вне

нас? Проблема эта, по Франку, вырастает из непонимания того, что мы изначально погружены в реальность, во сверхвременное единство реальности. Сама возможность «объективной действительности» как чего-то сущего, независимого от нас, определяется ее принадлежностью к той всеобъемлющей первичной реальности, которая пронизывает и наше собственное бытие и составляет его существо. Мы объединены, согласно Франку, с объективной действительностью как бы через подземный слой первичной реальности. «И только через посредство этой исконной онтологической связи становится возможным наше производное познавательное отношение к внешней нам объективной действительности»^[10].

Путь вглубь самого себя не есть путь в какое-то темное, замкнутое подземелье, напротив, это путь, связывающий нас с необозримым простором всего сущего. Углубление в себя открывает нам нашу связь со сверхмирной основой бытия, бесконечно расширяет наш духовный горизонт, освобождая от обманчивой видимости нашей безусловной подчиненности объективной действительности. Внутренняя связь с первичной реальностью дарует нам и свободу от власти мира над нами, и возможность быть его творческим участником.

Таким образом, из всех приведенных высказываний Франка можно сделать вывод: то, что открывается во мне через трансцендирование, — это уже не мое, это могучая нечеловеческая сила, которая поддерживает меня в моем человеческом бытии, но в то же время может погубить, уничтожить. Ф.Достоевский, говорил Франк, убедительно показал, что всюду и везде, где человек пытается замкнуться от трансцендентной реальности, жить только в себе и из самого себя, силой своего субъективного произвола, он именно поэтому и гибнет, становясь рабом и игрушкой темных и губительных трансцендентных сил. Когда трансцендентность насильно врывается в замыкающийся от нее мир субъективности, она врывается как чуждая, враждебная, порабошающая нас сила. Там же, где душа человека открыта для трансцендентного, последнее воспринимается как откровение глубочайшего внутреннего сродства между ними. Духовная реальность может проникать в нас в виде светлых и темных сил, и наше сердце становится, по Достоевскому, «полем битвы» между Богом и дьяволом.

Дополнительная литература

- Бердяев Н.А. Теософия и антропософия в России. М., 1991.
 Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та. 1995.
 Лосев Ф.Ф. Русская философия // Страсть к диалектике. Литературные размышления философа. М., 1990.
 Марков Б.В. Философская антропология после смерти человека в России и на Западе // Вече: Альманах русской философии и культуры. № 9. СПб., 1997.
 Мир русской философии. СПб., 1996.
 Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Введение в философскую антропологию Николая Бердяева // Человек. М., 1997. № 3.
 Франк С.Д. Русское мировоззрение. СПб., 1993.

5. Постструктурализм и проблема человека

С появлением постструктуралистской методологии в философию приходит совершенно новая интерпретация человека. Теоретики постструктурализма отвергают установки классической антропологии XX века в том виде, в каком они сложились в трудах немецкой антропологической школы, в работах М. Бубера или Х. Ортеги-и-Гассета, в книгах русских мыслителей. Постструктурализм принципиально антиантропологичен. Такая точка зрения возникла не вдруг, она была подготовлена предшественниками этой методологии, вернее теми, кого они (М. Фуко, Ж. Делёз, Ж.-Ф. Лиотар и другие) считали своими предшественниками. Это прежде всего Ф. Ницше и М. Хайдеггер.

Уже в своей ранней работе «Кант и проблема метафизики», в главе «Идея философской антропологии» Хайдеггер писал о том, что антропология объемлет все сведения о природе человека как телесно-душевно-духовного существа, она изучает также различия характера, расы и пола, постигает и то, что он как творческое начало делает из себя, что может и должен делать. Все это, считал Хайдеггер, необозримо по содержанию, по целям изложения и форме сообщения. Поскольку все можно так или иначе отнести к человеку и, соответственно, сделать предметом антропологии, то последняя становится настолько всеобъемлющей, что ее идея теряется в полной неопределенности¹⁰².

С одной стороны, растет количество знаний о человеке, количество теоретических обобщений, претендующих на философскую глубину, с другой, — в философии будет вновь и вновь возобновляться борьба с «антропологизмом». С одной стороны, будут продолжаться попытки утвердить центральное положение философской антропологии среди других наук, а с другой, — противники антропологии будут снова и снова указывать на то, что человек не стоит в центре сущего, что «рядом с ним» раскинулось целое «море» сущего. Следовательно, идея философской антропологии не только не является достаточно определенной, но и ее функция в философии остается не проясненной. Философская антропология представлялась Хайдеггеру стоковым резервуаром центральных философских проблем. И попытки решения этих проблем в сфере антропологии казались ему поверхностными и сомнительными.

От того, что Кант относил три вопроса метафизики к четвертому, поспешно было бы, полагал Хайдеггер, считать эти вопросы антропологическими и передавать обоснование метафизики философской антропологии. Антропология не обосновывает метафизику, потому что она — антропология. А для понимания сущности человека необходим анализ метафизических оснований его существования, анализ, недоступный сегодняшней антропологии.

Что касается Ницше, то его философия, по мнению Фуко, была первой попыткой искоренения антропологии. В ней он достиг той точки, где человек и Бог сопринадлежны друг другу, где смерть Бога синонимична исчезновению человека и где грядущее пришествие сверхчеловека означает прежде всего неминуемость смерти человека. Фуко полагал, что приближается другая мысль и другая культура, задача которой заключается в том, чтобы устроить человеку надежное убежище на той земле, где боль-

ше нет богов. «В наше время — причем Ницше уже давно указал на этот поворотный момент — утверждается не столько отсутствие или смерть бога, сколько конец человека (то маленькое, едва заметное смещение, сдвиг внутри тождества, которое и превращает конечное человеческое бытие в конец человека). Таким образом, обнаруживается, что между смертью бога и концом человека есть связь: разве не последний человек возвещает о том, что он убил бога, помещая тем самым свой язык, свою мысль и свой смех в то пространство, где бога уже нет, и выступая как тот, кто убил бога, обретая в своем существовании свободную решимость на это убийство? Таким образом, последний человек одновременно и моложе, и старше, чем смерть бога: поскольку бога убил именно он, он и должен нести ответ за свое собственно конечное бытие; однако поскольку именно в этой смерти бога он говорит, мыслит и существует, то, значит, и само его убийство обречено на смерть: новые и старые боги уже вздувают Океан будущего — человек скоро исчезнет. Мысль Ницше возвещает не только о смерти бога, но и (как следствие этой смерти и в глубокой связи с ней) о смерти его убийцы»¹⁰².

Смерть Бога для Фуко — главное событие современной культуры. После этого события отчетливо обнаружилась конечность человека, исчезновение бесконечных оснований человеческого разума, высших гарантий человеческого существования, это событие — начало бесконечного распыления человека. Но конец человека — это, согласно Фуко, возврат к философии. В наши дни мыслить можно только в пустом пространстве, где уже нет человека.

Микрофизика поверхности

Попытка все объяснить, исходя из человека, а все вопросы свести к антропологии, приводят, по мнению Фуко, к тому, что философия погружается в сон, — уже не догматизма, а антропологии. Любое эмпирическое познание, касающееся человека, становится полем возможного философствования, в котором должно обнаруживаться обоснование познания, его пределы и границы и, наконец, сама истина всякой истины. Такая ситуация возникла не сразу и не вдруг. Со времен Канта до наших дней антропология направляет и ведет философскую мысль. В свое время антропология была сильным орудием в борьбе против докантианской метафизики, против философии сущностей. Но в настоящее время абсолютизация антропологического знания, в том виде, в каком оно сложилось к середине XX века, оказывается, полагает Фуко, серьезным тормозом в развитии философии. «Всем тем, кто еще хочет говорить о человеке, о его царстве и его освобождении, всем тем, кто еще ставит вопросы о том, что такое человек в своей сути, всем тем, кто хочет исходить из человека в своем поиске истины, и, наоборот, всем тем, кто сводит всякое познание к истинам самого человека, всем тем, кто не согласен на формализацию без антропологизации, на мифологизацию без демистификации, кто вообще не желает мыслить без мысли о том, что мыслит именно человек, — всем этим несуразным и нелепым формам рефлексии можно противопоставить лишь философический смех, то есть, иначе говоря, безмолвный смех»¹⁰³.

Антропологическая идея лежит в основе трансцендентальной философии, с ее державным «я мыслью». Но вместе с осознанием конечности человеческого бытия — не только сознания, но и всего бытия живущего, говорящего, трудящегося индивида, кончилась и эта державность. Смысл — это открытие трансцендентальной философии, пришедшее на смену прежним метафизическим Сущностям. Но тот способ, каким обосновывалось понятие трансцендентального, был, по-видимому, ложен. Во всяком случае, в наше время он обнаружил, по мнению Делёза, свою несостоятельность. Видимо, трансцендентальное невозможно наделить, как это делал Кант, личной формой Я или синтетическим единством апперцепции, даже если этому единству было бы придано универсальное значение. «Но точно так же за ним нельзя сохранить и форму сознания, даже если мы определим такое безличное сознание посредством чистых интенциональностей и ретенций — ведь они все еще предполагают центры индивидуации. Ошибкой, которая крылась во всех попытках понять трансцендентальное как сознание, было то, что в них трансцендентальное мыслилось по образу и подобию того, что оно призвано было обосновать. В этом случае мы либо получаем уже готовым и в «первичном» смысле принадлежащим конститутивному сознанию все, что пытаемся породить с помощью трансцендентального метода, либо, вслед за Кантом, мы оставляем в стороне генезис и полагаем, ограничившись только сферой трансцендентальных условий. Но все это не позволяет нам избежать порочного круга, замыкающего условие на обусловленное так, что последнее без конца воспроизводит образ первого. Считается, что определение трансцендентального как изначального сознания оправдано, поскольку условия реального объекта познания должны быть теми же, что и условия знания; без этого допущения трансцендентальная философия потеряла бы всякое значение и была бы вынуждена установить для объектов автономные условия, воскрешая тем самым Сущности и божественное Бытие старой метафизики»¹⁰⁵.

Эмпирическое сознание вместе с осознаваемыми им объектами должно быть, таким образом, основано на некоей первичной инстанции, сохраняющей как чистую форму объективности (объект = X), так и чистую форму сознания, и при этом конституирующей первую на основе последнего. Но такое требование, считал Делёз, по-видимому, вообще незаконно. «Если и есть что общее у метафизики и трансцендентальной философии, так это альтернатива, перед которой ставит нас каждая из них: *либо* недифференцированное основание, безосновность, бесформенное небытие, бездна без различий и свойств *либо* в высшей степени индивидуализированное Бытие и чрезвычайно персонализированная Форма. Без этого Бытия и этой Формы нас ждет только хаос...»¹⁰⁶. Таким образом, метафизика и трансцендентальная философия сходятся в том, что полагают высшее Эго как то, что бесконечно и полностью характеризует Бытие на основе понятия о нем, а значит, обладает всей полнотой первичной реальности. Они определяют это верховное Я со ссылкой на человека и тем самым совершают грандиозную подмену — подмену человека Богом, которую философия так долго не замечала.

С точки зрения Фуко, из этого тупика есть два выхода, две попытки мыслить по-новому: или охватить антропологическое поле целиком и, отрываясь от него, обнаружить некую очищенную онтологию или некую коренную мысль о бытии; или же, выходя за рамки не только психологизма и историзма, но и всех конкретных форм антропологических предрассудков, попытаться вновь поставить вопрос о границах мышления, вновь связав его с проектом всеобщей критики разума.

Каким же образом осуществляется эта критика? Постструктурализм пытается преодолеть трансцендентальную философию, в которой первичным является «чистое» человеческое сознание, и тем самым преодолеть «антропологический круг», при котором все сущее объясняется через человека, а человек — через его же сознание. Для этого современные мыслители вводят новое понимание трансцендентального поля, как чего-то безличного и до-индивидуального, не похожего на соответствующие эмпирические поля, которое, тем не менее, не совпадает с недифференцированной глубиной. Это поле не может быть определено как поле сознания.

Трансцендентальное поле — это совокупность точек, сингулярностей, специфических сил, которые пронизывают и личность, и институты. Они не индивидуальны и не личны, они обладают подвижностью, имманентной способностью само-воссоединения через *номадическое распределение* (т.е. внешне хаотическое движение, подчиняющееся, однако, определенным закономерностям), которое радикально отличается от фиксированных и оседлых распределений как условий синтезов сознания. «Сингулярности — это подлинные трансцендентальные события: то, что Ферлингетти называет «четвертым лицом единственного числа». Не будучи ни индивидуальными, ни личными, сингулярности заведуют генезисом и индивидуальностей, и личностей; они распределяются в «потенциальном», которое не имеет вида ни Эго, ни Я, но которое производит их, самоактуализируясь и самоосуществляясь, хотя фигуры этого самоосуществления совсем не похожи на реализующееся потенциальное. Только теория сингулярных точек позволяет выйти за пределы синтеза личности и анализа индивидуального, как они существуют (или производятся) в сознании. Мы не можем принять альтернативу, которая ставит под угрозу целиком всю психологию, космологию и теологию: либо сингулярности уже содержатся в индивидуальностях и личностях, либо — недифференцированная бездна. Только тогда, когда перед нами открывается мир, кишаший анонимными, номадическими (кочевыми), безличными и до-индивидуальными сингулярностями, мы наконец вступаем на поле трансцендентального»¹⁰⁷.

Сознание в своих действиях всегда осуществляет синтез ощущений, представлений, чтобы получить общее понятие, знание. И всегда предполагается единый центр сознания. Я или Эго. Напротив, трансцендентальное поле, в понимании постструктуралистов, — это совокупность не индивидуальных и не личных сингулярностей, не имеющих никакого объединяющего их центра. Личность, или Эго, — это Улисс, или Никто, это лишь произвольная форма, порожденная безличным трансцендентальным полем. Комментарий и переводчик Делёза С.Л. Фоккин считает, что «трансцендентальное поле» — это безличное, абсолютно

имманентное себе сознание без Я: субъект и объект трансцендентны такому сознанию, внеположены. Это не жизненный поток, а скорее поток событийный, порождающий субъекта посредством индивидуальных, единичных событий. Имманентность соответствует асубъективному, предрефлексивному безличному сознанию; точнее не сознанию, а некой предсознательной, не рефлексивной, а аффективной длительности, безостановочному разворачиванию желаний, течению возможности жизни, как экзистенциальных, так и концептуальных.

Это сознание нейтрально, ничейно, не может быть прерогативой какого-нибудь индивида. Это сила, которая интегрирует различные слабые, порождая действия и организмы. Всякое живое индивидуальное сознание, равно как всякое тело и организация, производятся этой многофункциональной машиной желания. Имманентность — не что иное, как тело без органов, которое предшествует всякому телу, всякой организации. Это биологическое, коллективное, политическое тело. Оно бьется, содрогается, обнаруживая узлы напряжения, переходы, подъемы, спады и т.д. План имманентности в таком срезе — это чистая физика, вбирающая в себя небо и землю, растения и животных, человека и его становление и порождение¹⁰⁸.

Нам представляется, что трансцендентальное поле — это не безличное сознание и вообще не сознание в каком-либо виде. Это наглядно выступает в анализе феномена власти, который дал М.Фуко в своих работах «История безумия в классическую эпоху», «Надзирать и наказывать» и др. В классической философии власть, полагал он, считалась властью государства, располагавшейся внутри государственного аппарата. Она была настолько централизована, что даже «частные» органы власти только казались рассеянными, а на самом деле были специфическим аппаратом государства. С точки зрения Фуко, само государство возникает как результат совместного действия, как равнодействующая функционирования множества механизмов и рычагов, расположенных на совершенно ином уровне и самостоятельно образующих «микрофизику» власти. Государство скорее ратифицирует, контролирует, прикрывает эти очаги, нежели учреждает. «...Современные общества можно определить как общества «дисциплинарные»; однако дисциплина здесь не может быть отождествлена ни с каким общественным институтом или государственным аппаратом именно потому, что она представляет собой тип власти, технологию, которая пронизывает все возможные аппараты и институты, связывая их между собой, продлевая их существование, побуждая их к конвергенции и проявлению в новом режиме»¹⁰⁹.

Власть не вытекает из экономических отношений, из положения господствующего класса. Наоборот, вся экономика, включающая в себя мастерские и заводы, предполагает эти механизмы власти, действующие внутри экономического поля. Очаги власти и дисциплинарные технологии (они и являются в данном случае событиями, индивидуальностями, продуктом действия сингулярностей) образуют это поле напряжения, через которое проходят, либо пребывают в них душой и телом люди — в семье, в школе, в казарме, на заводе. Власть имманентна обществу и не имеет никакой трансцендентной основы, она непрерывно пронизывает все без какой-либо унифика-

ции и централизации. У власти нет сущности, она оперативна, власть — это не свойство, а отношение, и она пронизывает подвластные силы в не меньшей степени, чем господствующие. «...Отношения власти осуществляются отнюдь не в какой-то общей или особо пригодной для этого сфере, но проникают повсюду, где имеются хотя бы минимальные сингулярности, такие отношения сил как споры между соседями, ссоры между родителями и детьми, недоразумения между супругами, алкогольные напитки, сексуальные излишества, публичные дразни и разные тайные страсти»¹¹⁰. Власть не локальна и не локализуема, она диффузна, и такому пониманию власти у Фуко, считал Делёз, соответствует современная топология. Здесь перед нами открывается новая концепция социального пространства, столь же новая, как концепция физического и математического пространства. В этом смысле все предшествующие концепции власти явно или неявно содержали в себе этический элемент: власть должна была быть хорошей или плохой, демократической или тиранической — то есть власть оценивалась с точки зрения человеческого интереса, человеческой целесообразности. По мнению постструктуралистов, власть в основе своей, в своей микрофизике — не человеческий институт, она порождается анонимными социальными силами и не является продуктом чьей-то хитрости или произвола. Это стихия, которая всегда пронизывала и всегда будет пронизывать любые человеческие отношения.

Власть отсылает к некой «микрофизике», если понимать под «микрофизикой» не простую миниатюризацию зримых или высказываемых форм, а новый тип взаимоотношений, не сводимое к знанию измерение мысли: подвижные и нелокализуемые связи. Общественные институты (семья, религия, производство, государство) — это не источники и не сущности, и у них нет ни сущности, ни интериорности. Это практики, оперативные механизмы. Нет государства, а есть только огосударствление. «Если форма-Государство в наших исторических формациях захватила столько взаимоотношений власти, то произошло это не потому, что они являются ее производными; напротив, причина этого заключается в том, что процесс «непрерывной этатизации», весьма, впрочем, разнообразный в зависимости от конкретных случаев, произошел в системах педагогики, права, экономики, семьи, половых отношений и имеет своей целью глобальную интеграцию. В любом случае, государство предполагает взаимоотношения власти, но отнюдь не является их источником»¹¹¹.

Управление первично по отношению к государству, если под управлением понимать способность воздействия во всех ее аспектах: управлять детьми, душами, больными, семьей. Таким образом, государство создают анонимные социальные силы и формы власти, а не человек. И мы не пойдем способ функционирования и сущность ни одного социального института или явления, если будем исходить из человека, а если пойдем, то весьма приблизительно и опосредованно.

Мир охватывает бесконечную систему сингулярностей, но внутри такого мира утверждаются только те индивидуальности, которые отбирают и сворачивают конечное число сингулярностей этой системы.

Сингулярности порождают события, индивидуальности и, в конечном счете, сам мир. Мир может сформироваться и мыслиться только вокруг населяющих и заполняющих его индивидуальностей, подобно тому как дейбницевская индивидуальная монада выражает весь мир через связь других тел с ней. Пресобразующую силу можно, считал Делёз, признать в мире только за индивидуальностями, и то лишь на время — время их живого настоящего, относительно которого прошлое и будущее окружающего мира приобретают, наоборот, фиксированное и необратимое направление.

Все философы пытались бороться с Платоном и опровергать его. В постструктурализме этот антиплатонизм выступает в виде отрицания глубины и высоты, в виде утверждения «поверхности». Событие, переплетение сингулярностей всегда происходит на поверхности, это воздух или атмосфера, в которую погружены мы все; глубина — антропологическая иллюзия, согласно которой все уже заранее где-то спрятано, и спрятанное нужно открыть. То, что прежде было глубиной, развернувшись, стало шириной. Глубина — больше не достоинство. Глубоки только животные, и оттого они не столь благородны. История учит нас, напоминал Делёз, что у торных путей нет фундамента; и география показывает: только тонкий слой земли плодороден. Речь идет в данном случае о метафизической поверхности.

Одним из первых мыслителей, положивших начало такому утверждению поверхности, был Ницше. Он заявил, что для него смерть Бога или полное падение аскетического идеала не имеют значения, раз за ними стоят фальшивая глубина человеческого, дурная вера и озлобленность. В его афоризмах и стихах говорят не человек, не Бог, утверждал Делёз, а машины по производству смысла и разметке поверхностей. Ницше заложил основу эффективной идеальной игры. Философы всегда пытались заглянуть в бездну, отгадать мистический язык ее ярости, бесформенности и слепоты. Таковы были Беме, Шеллинг, Шопенгауэр. Таков же был и Ницше. Он дал слово безосновному Дионису, противопоставляя его божественной индивидуальности Аполлона и человеческой личности Сократа. Но если и заставить бездну говорить в полный голос упоения и гнева, то мы все равно не вырвемся за рамки, поставленные трансцендентальной философией и метафизикой, кроме личности и индивидуального в этой бездне ничего невозможно разглядеть. Ницше, освободившись от чар Шопенгауэра и Вагнера, исследовал мир безличных и до-индивидуальных сингулярностей — мир, который он позже назвал Дионисийским, или миром воли к власти, миром свободной и несвязанной энергии. Эти сингулярности не заперты ни в застывшей индивидуальности бесконечного Бытия (или Бога), ни внутри устойчивых границ конечного субъекта (как его знание). Ницше открыл что-то, что не индивидуально, не лично, но сингулярно. Это и есть, по мнению Делёза, дионисийская смысло-порождающая машина. Что касается субъекта такой машины, то это — не человек, не Бог, а еще меньше человек на месте Бога. Субъект здесь — это свободная, анонимная и номадическая сингулярность, пробегающая как по человеку, так и по растениям и животным, независимо от материи их индивидуальности и форм их личности.

«Своим открытием Ницше, будто во сне, угадал способ, как парить над землей, едва касаться ее, пританцовывая, возвращать на поверхность чудеса глубины и формы небес. Правда, он был одержим иной, куда более грандиозной, но в то же время и более опасной целью: он считал, что открыл новые пути исследования глубины, пролил на нее новый свет, услышал в ней тысячи голосов и заставил их все говорить — и его не пугал риск кануть в эту глубину, которую он нашел и о которой поведал людям, как никто и никогда до него. Он не смог удержаться на хрупкой поверхности, которой сам же рассек людей и богов. Возвращение в бездну, которую сам возродил и заново откопал, — вот где совершенно по-своему погиб Ницше»¹¹².

Мир, с точки зрения Фуко, состоит из наложенных одна на другую поверхностей или страт, или архивов. Поэтому мир и есть знание. Но всякое знание подчинено жесткому разделению — мы можем либо мыслить (говорить), либо видеть, т.е. в каждой страте есть высказываемое и зримое (Свет и Язык), две не сводимые друг к другу формы знания. Человек погружается то в одну страту, то в другую, пытаясь достичь внутренней области мира. И в то же время мы пытаемся подняться над стратами, чтобы достичь внешнего, какой-то воздушной стихии, «нестратифицированной субстанции», с помощью которой можно объяснить, каким образом две формы знания могут переплетаться в каждой страте. Это неоформленное внешнее есть битва, оно похоже на зону турбулентности или урагана, где мечутся отдельные точки и завязываются отношения между ними. Страты лишь собирают и способствуют затвердению визуального краха и звучного эха разворачивающейся наверху битвы. Но наверху у сингулярностей нет формы, они не являются ни зримыми телами, ни говорящими личностями. Мы входим в зону смутных двойников и частичных смертей, возникновений и исчезновений. Такова микрофизика мира, которая обычно не замечается и не учитывается, ибо взгляд исследователя всегда или ищет глубину, или заморожен этой почти гейзенберговской неопределенностью — видеть или говорить. «И как можно не чувствовать, что наша свобода и сила обитают не в божественном универсуме и не в человеческой личности, а в этих сингулярностях, которые больше, чем мы сами, божественнее, чем сами боги, раз они оживляют конкретные стихи и афоризмы, перманентную революцию и частное действие?»¹¹³

Трансцендентальное поле, в котором живут, сходятся и расходятся сингулярности, образуя личности, сознания, события, институты, — это, по мнению постструктуралистов, не бытие, в том виде как оно понималось в классической философии Декарта, Канта, Гуссерля или Хайдеггера. Как бы ни отличались понимания бытия у всех этих мыслителей, они все равно остаются в рамках классической парадигмы (хотя, конечно, Хайдеггер ближе всех подошел к ее переосмыслению). Постструктурализм открывает сверх-бытие, ибо помимо бытия реального и бытия возможного он включает в бытие и невозможное. Невозможное — это сверх-существующее, это свободная стихия мысли, освободившаяся от трех основных зависимостей: Мира, Я и Бога.

Смерть человека

Всем широко известны ставшие в последнее десятилетие необычайно популярными рассуждения Фуко в работе «Слова и вещи» о смерти человека. Фуко писал там, что человек не является ни самой древней, ни самой постоянной из проблем, возникавших перед человеческим познанием. Человек — относительно недавнее изобретение европейской культуры, и вовсе не вокруг него и его тайн ошупью рыскало познание. Появление человека полтора века назад было результатом изменений фундаментальных диспозиций знания. «Человек, как без труда показывает археология нашей мысли, — это изобретение недавнее. И конец его, быть может, недалек.

Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие, возможность которого мы можем лишь предчувствовать, не зная пока ни его облика, ни того, что оно в себе таит, разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда — можно поручиться — человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»¹¹⁴.

Как замечал Делёз, речь в этом пассаже идет о составляющих силах человека: с какими другими силами они сочетаются и какое соединение из этого получается? В классическую эпоху все силы человека соотносились с одной-единственной силой, силой репрезентации, которая притязала на то, чтобы извлечь из человека все, что в нем есть позитивного, или же возвышаемого до бесконечности. В результате получался не человек, а Бог, человек мог предстать только между порядками бесконечного. Например, считал Делёз, силу понимания можно увеличивать до бесконечности, и тогда получится, что человеческое понимание представляет собой лишь ограничение бесконечности понимания. Тексты XVIII века касаются различий порядков бесконечности: бесконечность величия и бесконечность малости по Паскалю, бесконечность Лейбница. Классическая мысль непрестанно пропадает в бесконечности. Развертывать до бесконечности — значит объяснять. «Что такое Бог, как не всеобщее объяснение, как не наиболее яркий пример развертывания?»¹¹⁵

Полтора века назад началось новое формирование человека из множества составляющих его «растиражированных» сил. Эти силы уклоняются от контакта с силой репрезентации и даже устраняют ее. Эти новые силы являются силами жизни, труда и языка в той мере, в какой жизнь обнаруживает «организацию», труд — «производство», а язык — филиацию, которая ставит эти силы за пределы репрезентации. «Эти смутные силы, порожденные конечностью, изначально не являются человеческими, но они входят в контакт с силами человека, чтобы вернуть его к его собственной конечности и наделить его историей, чтобы он делал собственную историю как бы во второй раз»¹¹⁶.

Таким образом, истории известны две формы: «форма-Бог» и «форма-человек». Последняя утверждалась и обосновывалась такими науками, как биология, политэкономия, лингвистика. Сегодня на наших глазах, полагают постструктуралисты, происходит размывание сегодняшнего образа человека, и этому способствуют прежде всего психоанализ

и этнология. Эти дисциплины — некий постоянный источник беспокойства, вопрошания, сомнения, критики и оспаривания всего того, что могло бы иначе оказаться несомненным. Выше мы уже приводили рассуждения Фуко о том, что Фрейд открыл истинные формы конечного человеческого бытия, каким его исследует современное мышление — смерть, желание, закон, тем самым сформулировав фундаментальные условия возможности всякого знания о человеке. Психоанализ — не теория, а специфическая практика, в которую вовлечено не только знание о человеке, но и сам человек.

Точно так же и этнологии удастся выйти за рамки представлений, которые люди той или иной цивилизации составляют о самих себе, о своей жизни, о своих потребностях, о значениях, заложенных в их языке. Она делает наглядными нормы, стоящие за этими представлениями, которыми люди руководствуются в своей жизни, правила, посредством которых они обретают и сохраняют ощущение своих потребностей. «Эти преимущества этнологии и психоанализа, эту причину их глубокого родства и симметрии не следует искать в стремлении их обоих проникнуть в глубочайшую тайну, в самую скрытую часть человеческой природы: скорее, в пространстве их дискурса отображается не что иное, как историческое априори всех гуманитарных наук — глубокие разрывы, борозды, межи, которые прорисовали в западной *эпистеме* очертания человека и расположили его в соответствии с возможностью познания. Таким образом, обе они с необходимостью являются науками о бессознательном: не потому, что они достигают в человеке того, что лежит глубже его сознания, но потому, что они устремляются к тому, что, находясь вне человека, позволяет позитивное познание того, что дается или не дается его осознанию»¹⁷.

И психоанализ, и этнология растворяют человека, выявляют его конечность, они не только могут обойтись без понятия о человеке, они просто не могут им воспользоваться, поскольку они всегда обращены именно к тому, что ограничивает его извне.

Пока функционирует «форма-Бог», — человека нет. Однако когда появляется «форма-человек», он уже несет в себе причины собственного исчезновения — в отсутствие Бога он не может обнаружить гаранта своей идентичности, смерть становится его главной проблемой. Он ясно представляет себе собственную конечность, — то, что он может существовать только через рассредоточивание планов организации жизни, через рассеивание языков, через несходство способов производства.

Но можно себе представить, считал Делёз, третий «тираж», когда силы человека войдут в контакт еще с какими-нибудь силами, так что на этот раз получится «нечто иное», что уже не будет ни Богом, ни человеком. Возможно, смерть человека следует за смертью Бога в интересах новых составляющих. Возможно, это будет композиция из классического прошлого, которое не знало человека, и из будущего, которое уже не будет его знать. Мы же не удивляемся, слыша, что силы человека вступили во взаимоотношение с силами информации, образовалась неделимая система «человек-машина». Но точно так же не будет для нас удивительным союз человека с кремнием, который даст совершенно новую форму. Может быть, это и будет тот сверхчеловек, о котором

мечтал Ницше. «Как сказал бы Фуко, сверхчеловек — это нечто гораздо меньшее, чем исчезновение существующих людей, и нечто гораздо большее, чем изменение понятия: это пришествие новой формы, не Бога и не человека, и можно надеяться, что она не будет хуже двух предыдущих»¹¹⁸.

Проблема исчезновения человека получает у Фуко неожиданный поворот в работе «История безумия в классическую эпоху». В главе «Антропологический круг» он писал о том, что человеческое бытие не характеризуется через некоторое отношение к истине, но наделено присущей ему, и только ему, открытой вовне и одновременно потаенной, собственной истиной. Но как подобраться к этой истине, каким образом человек может посмотреть на себя со стороны и попытаться более или менее объективно себя познать? Центральным моментом объективизации человека является момент его перехода к безумию. Безумие — это самая чистая, самая главная и первичная форма процесса, благодаря которому истина человека переходит на уровень объекта и становится доступной научному восприятию. Человек становится *природой* для самого себя лишь в той мере, в какой он способен к *безумию*.

Психология личности отталкивается от шизофрении, психология памяти — от амнезии, психология языка — от афазии, психология ума и понимания — от умственной отсталости. Человек становится понятным, когда исчезает как человек. Истина человека высказывает себя лишь в момент своего исчезновения; она проявляется лишь тогда, когда становится иной, отличной от себя. Она открывается человеку лишь в катастрофе безумия и ускользает от него при первых же проблесках примирения. «Только в ночи безумия возможен свет, тот свет, что исчезает сам, рассеивая тьму. Человек и безумец связаны между собой в современном мире, быть может, прочнее, чем в мощных звериных метаморфозах, некогда освещавших пылающие мельницы Босха: они связаны неощутимыми узми присущей им обоим и несовместимой истины: они вещают друг другу о себе, об истине собственной сущности, которая, будучи высказана ими друг другу, сразу исчезает. Свет гаснет в свете дня, зажженного ими самими, и свертывается в ночь, которую сам же он прорывает, которая, однако, взывала к нему и которую он столь жестоко являл в себе. В наши дни человек обладает истиной лишь в загадке безумца, каким он является и каким не является; каждый безумец несет и не несет в себе эту истину человека, которую он обнажает самым упадком своей человечности»¹¹⁹.

В безумии человек выходит за рамки своей человечности и тем самым раздвигает рамки представлений о человеке вообще. Безумие многих великих мыслителей или художников принадлежало их произведениям, так же как их произведения принадлежали им самим. С одной стороны, безумие — это обрыв творчества, оно очерчивает линию низвержения в пропасть, за которой начинается пустота. Но, с другой стороны, безумие, крах мысли и есть то, посредством чего мысль получает выход в современный мир. Благодаря безумию творчество вовлекает в себя время этого мира, подчиняет его себе и ведет вперед, заставляет мир *заставлять* вопросом о самом себе. После гениального безумия Ницше, Ван-Гога, Арто и многих других мучеников духа мир становится виновным перед творчеством, перед ним стоит цель переделать ра-

зум этого неразумия и вернуть разум этому неразумию: «Безумие, в котором тонет произведение. — это пространство нашего труда, бесконечный путь, ведущий к его исполнению, это наше призвание — быть одновременно и апостолами, и экзегетами»¹²⁰.

Дополнительная литература

Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995.

Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.

Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998.

Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998.

Костикова А.А. «Новая философия» во Франции: постмодернистская перспектива развития новейшей философии. М., 1996.

Примечания

- ¹ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. СПб, 1997. С. 229—231.
- ² См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1990. С. 184.
- ³ Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // Н.А. Бердяев о русской философии. В 2 частях. Ч. 1. Свирдловск. 1991. С. 33.
- ⁴ Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского: Опыт критического комментария // Розанов В.В. *Собрание сочинений*. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях. М., 1996. С. 47.
- ⁵ Цит. по: Иванов В.И. Экскурсе: Основной миф в романе «Бесы» // Иванов В.И. Лик и личины России: Эстетика и литературная теория. М., 1995. С. 305.
- ⁶ Иванов В.И. Лик и личины России: К исследованию идеологии Достоевского // Иванов В.И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 325.
- ⁷ Бердяев Н.А. Духи русской революции // *Вехи. Из глубины*. М., 1991. С. 256.
- ⁸ Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: В 15 т. Л., 1989. Т.4. С. 474.
- ⁹ Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради. 1860—1881. // Литературное наследство. Т.83. М., 1971. С. 417.
- ¹⁰ См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч., СПб., 1895. Т.10.
- ¹¹ Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. С. 54.
- ¹² Там же. С. 61.
- ¹³ См.: Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М., 1992. С.116.
- ¹⁴ Там же. С. 119.
- ¹⁵ См.: там же. С. 145.
- ¹⁶ Цит. по: Бердяев Н.А. Константин Леонтьев: (Очерк из истории русской религиозной мысли) // Н.А. Бердяев о русской философии. Ч.1. С. 191.
- ¹⁷ Леонтьев К.Н. Чем и как либерализм наш вреден? // Леонтьев К.Н. Записки отшельника. С. 337.
- ¹⁸ Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Леонтьев К.Н. Записки отшельника. С.417.
- ¹⁹ Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. С.241.
- ²⁰ Булгаков С.Н. Побелитель — Победенный (Судьба К.Н. Леонтьева) // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. Т.2. М., 1993. С.562.
- ²¹ Цит. по: Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. С. 204.
- ²² По уровню гениальности, отмечал Розанов, Леонтьев рабен Ницше. Но только Ницше был профессором, сочиняющим «возмутительные теории» в своем мозгу, а сам мирно жил в мирном немецком городке. Немцы, по Розанову, у себя под черепом производят всякие революции, но через порог дома никак не решаются переступить. «Леонтьев, идейное родство которого с Ницше гораздо ближе, чем далекое и даже проблематическое родство с ним Достоевского, — был не профессор, а глубоко *практическая*, и притом *страстно-практическая*, личность... Мелик, гувернер, журналист и романист, дипломат, монах и, наконец, отшельник Оптиной пустыни, — он был, как сабля наголо: он не только «переступил бы порог» своего дома, но сейчас бы и бросился в битву, закипи она на улицах. С кем в битву? С теми же кумирами, которые разбил и Ницше. За какие идеалы? За те же, каким поклонялся Ницше». (Розанов В.В. Константин Леонтьев и его «почитатели» // Розанов В.В. Собрание сочинений. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. С.555.)
- ²³ Ницше Ф. Сумерки кумиров, или Как философствуют молотом // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб. 1993. С. 608.
- ²⁴ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: *Преюдиции к философии будущего* // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т.2. М., 1990. С.346.
- ²⁵ Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 116.
- ²⁶ Там же. С. 120.

- ²⁷ Там же. С. 46.
- ²⁸ Ницше Ф. Мы филологи // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. М., 1994. С. 272.
- ²⁹ См.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 197.
- ³⁰ Там же. С. 198.
- ³¹ Там же.
- ³² В работе «Основные понятия метафизики» М.Хайдеггер писал, что фундаментальным настроением философствования является ностальгия — стремление всегда и повсюду быть дома, существовать в совокупном целом сущего, быть связанным с целостным смыслом окружающего, с бытием.
- ³³ Письмо о гуманизме. С. 206.
- ³⁴ Письмо о гуманизме. С. 208.
- ³⁵ Мерло-Понти М. Человек и противостоящее ему. С. 47.
- ³⁶ См.: Шелер М. Философское мировоззрение // Шелер М. Избр. произведения. М., 1994. С. 11.
- ³⁷ См.: Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избр. произведения. С. 137—139.
- ³⁸ Там же. С. 152.
- ³⁹ Там же. С. 160.
- ⁴⁰ См.: Там же. С. 164.
- ⁴¹ Шелер М. Ordo amoris // Там же. С. 342.
- ⁴² Шелер М. Человек и эпоху уравнивания // Там же. С. 112.
- ⁴³ Шелер М. Положение человека в космосе. С. 188—189.
- ⁴⁴ Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung zur Anthropologie. Berlin: Leipzig. 1928.S.129.
- ⁴⁵ Plessner H. Die Stufen des Organischen... S. 310.
- ⁴⁶ Plessner H. Die Stufen des Organischen... S. 298—299.
- ⁴⁷ Plessner H. Die Stufen des Organischen... S.345.
- ⁴⁸ Ibid., S.342.
- ⁴⁹ Gehlen A. Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. В., 1944. S.31.
- ⁵⁰ Gehlen A. Seele in technischen Zeitalter // Socialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Hamburg, 1957. S. 8.
- ⁵¹ Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Избр. произведения. С. 105.
- ⁵² Там же. С. 124—125.
- ⁵³ См.: Юнг К. Воспоминания, сновидения, размышления. С. 210.
- ⁵⁴ Юнг К. Воспоминания, сновидения, размышления. С. 189.
- ⁵⁵ См.: Фромм Э. Здоровое общество. С. 334.
- ⁵⁶ См.: Юнг К. Воспоминания, сновидения, размышления. С.408.
- ⁵⁷ Там же. С. 412—413.
- ⁵⁸ См.: там же. С. 423.
- ⁵⁹ Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1991. С. 214—215.
- ⁶⁰ Юнг К. Либи́до, его метаморфозы и символы. СПб., 1994. С. 386.
- ⁶¹ «Нужно всегда помнить, что и половые фантазии переносных и изысканно-половой язык сновидений суть феномены регрессивные; что и самая сексуальность бессознательно — не то, чем она представляется; это лишь символ. Здесь перед нами ясная как день мысль, решение, шаг вперед к данной жизненной цели; но все это выражено переносно, на сексуальном языке бессознательного и мышления, остановившегося на прежней ступени развития; это, так сказать, ожившие вновь формы прежних путей приспособления». (Там же. С. 365.)
- ⁶² Юнг К. О психологии бессознательного // Юнг. К. Психология бессознательного. М., 1994. С. 52.
- ⁶³ Юнг К. Либи́до, его метаморфозы и символы. С. 379.
- ⁶⁴ Юнг К. О психологии бессознательного. С. 58.

⁶⁵ Юнг К. Феномен духа и искусство и наука. М., 1992. С. 58—59. «Всемирно-историческая заслуга Фрейда заключается не в том, что он ошибочно перенес схоластические рассуждения на предмет специальных научных исследований, но в том справедливо списавшем ему широкую известность факте, что он, подобно ветхозаветным пророкам, низвергает кумиры и безжалостно предаст гласности порчу, поразившую души его современников. Можно быть уверенным, что везде, где он занимается болезненной редукцией (указывая, например, что добрый бог девятнадцатого столетия является видоизменением господина папы или что за любовью к накопительству кроется детское удовольствие от дефекации), происходит подлинная или фиктивная, но всегда мучительная переоценка ценностей. Где еще, к примеру, можно увидеть, что слащавому богу девятнадцатого века по-лютеровски противостоит *deus absconditus* (скрытый бог — лат.)? Или, с другой стороны, разве не считают все приличные люди, что зарабатывать много денег — это очень достойное дело?» (Там же. С. 59—60).

⁶⁶ Фромм Э. Здоровое общество. С. 336—337.

⁶⁷ См.: там же. С. 305.

⁶⁸ Фромм Э. Здоровое общество. С. 305—306.

⁶⁹ Там же. С. 306.

⁷⁰ Там же. С. 307.

⁷¹ Там же. С. 308.

⁷² Там же. С. 311.

⁷³ Там же. С. 319—320.

⁷⁴ См.: Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994. С. 393.

⁷⁵ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. М., 1990. С. 17—18.

⁷⁶ Там же. С. 25.

⁷⁷ Фуко М. Слова и вещи. С. 393—394.

⁷⁸ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. С. 21.

⁷⁹ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт алогматического мышления. Л., 1991. С. 170.

⁸⁰ Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1990. С. 6.

⁸¹ Розанов В.В. Мимолетное. 1915 год // Розанов В.В. Собрание сочинений. Мимолетное. М., 1994. С. 331.

⁸² Шестов Л. Власть ключей // Шестов Л. Сочинения: В 2 т. Т.1. М., 1993. С. 61.

⁸³ См.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 187—190.

⁸⁴ Там же. с. 191.

⁸⁵ Там же. С. 192—193.

⁸⁶ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С. 173.

⁸⁷ См.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 236.

⁸⁸ Розанов В.В. Природа и история. СПб, 1900. С. 36.

⁸⁹ См.: Шестов Л. Власть ключей // Шестов Л. Сочинения: В 2 т. Т.1. М., 1993. С. 64.

⁹⁰ Франк С.Л. Непостижимое. С. 439.

⁹¹ См.: Розанов В.В. Религия и культура: Сб. статей // Розанов В.В. Т.1. Религия и культура. М., 1990. С. 215.

⁹² См.: Бердяев Н.А. О работе и свободе человека: Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 18.

⁹³ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. М., 1990. С.99.

⁹⁴ См. об этом подробнее: Бычков В.В. Эстетический лик бытия: (Умозрение Павла Флоренского). М., 1990.

⁹⁵ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 26—27.

⁹⁶ См.: Розанов В.В. Религия и культура. С. 291—292.

⁹⁷ Розанов В.В. Люди лунного света: Метафизика христианства // Розанов В.В. Т.2. Уединенное. М., 1990. С.55.

⁹⁸ Бердяев Н.А. Христос и мир: Ответ В.В.Розанову // В.В.Розанов. Pro et contra. Книга II. СПб., 1995. С. 31.

- 100 См.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 434.
- 101 Франк С.Л. Реальность и человек. СПб., 1997. С. 56.
- 102 Там же. С. 66.
- 103 См.: Хайдеггер М. Кант и проблемы метафизики. М., 1997. С. 121.
- 104 Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994. С. 492—493.
- 105 Фуко М. Слова и вещи. С. 363.
- 106 Делёз Ж. Логика смысла // Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. Екатеринбург. 1998. С. 148.
- 107 Там же. С. 148—149.
- 108 Там же. С. 144.
- 109 См.: Фокин С.Л. Делёз и Ницше: персонаж философа // Делёз Ж. Ницше. СПб., 1997. С. 178—179.
- 110 Делёз Ж. Фуко. М., 1998. С. 49.
- 111 Там же. С. 52.
- 112 Там же. С. 104.
- 113 Делёз Ж. Логика смысла. С. 151.
- 114 Делёз Ж. Логика смысла. С. 105.
- 115 Фуко М. Слова и вещи. С. 404.
- 116 Делёз Ж. Фуко. С. 163.
- 117 Там же. С. 118.
- 118 Фуко М. Слова и вещи. С. 396—397.
- 119 Делёз Ж. Фуко. С. 171.
- 120 Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 516.
- 121 Там же. С. 524.

Онтология человеческого бытия

1. Фундаментальные характеристики человека

Философы во все времена сталкивались с невозможностью определения человека, хотя всегда были попытки дать такое определение. «Человек разумный» (*homo sapiens*), «человек делающий» (*homo faber*), «человек играющий» (*homo ludens*); К. Маркс определял человека как животное, производящее орудия труда, Гегель — как млекопитающее с мягкой мочкой уха (в шутку, конечно), Ф. Ницше — как животное, умеющее обещать, и т.д. и т.п.

Видимо, человека окончательно и однозначно определить нельзя, слишком он многогранен, разносторонен в своих мыслях, делах и свершениях и ни под одно определение не подходит, ни одним определением не охватывается.

Определить его можно только отрицательно, через такие качества, которые несут в себе отрицание: *несводимость, непредопределенность, незаменимость, неповторимость, невыразимость*. Эти пять «не» свидетельствуют не об ограниченности или ущербности человеческой природы, а об ее универсальном характере, исключительном месте, которое занимает человек среди других предметов или явлений окружающего мира.

Несводимость

Человек не детерминирован жестко ни законами своего биологического вида, ни законами культурной эволюции, ибо история культуры — это не только преемственность традиций, но и их постоянная ломка. Человек не рождается с определенной профессией или вкусом, не привязан к какому-то одному климату или пище, к определенному месту. Он — бесконечная, открытая потенциальность, с огромной, в сравнении со всеми остальными существами, степенью свободы. Человек рождается совершенно неприспособленным к самостоятельному существованию, его жизнь и его поведение почти не обусловлены его наследственностью, за исключением нескольких, самых основных рефлексов. Он формируется «здесь», в мире, и число вариантов осуществления его жизни практически безгранично, как бесконечно количество условий, его формирующих. Животное, как мы уже писали во второй главе, не может не делать того, что записано в его генетической программе, а человек может не делать очень многого, он вообще может ничего не делать для поддержания своего существования, он может отказаться от жизни и выбрать смерть — и в этом также проявляется специфика его бытия.

Таким образом, можно сказать, что человеческое бытие ни к чему не сводимо. Несводимость — всеобщее свойство мира, каждый его уровень, каждая форма движения имеет свои специфические законы, неразложимые без остатка на более элементарные. В случае с человеком можно говорить об абсолютной несводимости. Он никогда не совпадает ни с одной своей телесной или психической особенностью, ни с профессией, ни с работой, ни с делом, ни с одной из сотворенных им форм и вещей, он никогда не выражает в них себя полностью, он всегда выше, значительнее любого своего дела и свершения. Человек никогда не может себя опредметить, выразить до конца в своих делах и поступках, в нем всегда есть много незавершенного, непроявленного. Человек — существо трансцендирующее, переступающее самого себя, свои, положенные им самим или кем-то границы. Он никогда поэтому не фиксируется в конкретных рамках, он постоянно впереди себя или выше.

Если он отождествил себя со своей профессией — он уже не человек в полном смысле слова. Его уже можно называть через дефис: человек-токарь, человек-банкир, человек-депутат. О.Хаксли написал в 60-х годах «Прекрасный новый мир» — роман-антиутопию, где описывается, как в будущем людей будут выращивать в лаборатории, в пробирках, причем заранее программируя их особенности, заранее выводя их будущую породу. В результате облучения или введения определенных химических веществ в эти пробирки рождающимся людям предназначено стать либо горнорабочими, либо ткачами, либо сталеварами — их организм запрограммирован только на эту, одну работу. И только выполняя предназначенное им дело, они будут жить счастливо и осмысленно. Массам, например, еще в зачаточном состоянии прививается нелюбовь к природе и страсть к спорту и спортивным соревнованиям. Кто знает, может быть, наука в будущем и достигнет такого уровня, при котором можно будет выводить определенную породу из человеческого материала, но только это будут уже не люди, а человекообразные роботы.

Человек может сказать про себя: «Я состоялся как врач», «Я состоялся как учитель», но никто не может сказать о себе: «Я состоялся как человек». Видимо, это совершенно невозможная вещь, ибо, говоря так, человек должен считать себя достигшим идеала.

Сущностью человека является *ничто*. Он — ничто в сравнении со всеми другими видами жизни, окостеневшими в строгих и неизменных формах. Ни одно животное не может быть другим, животные уже миллионы лет не меняются, застыли в данной им природной форме. Человек всегда меняется, всегда преодолевает свое сегодняшнее состояние. Он — ничто, которое не есть что-то (законченное и ограниченное), а есть условие всякого «что-то», которое позволяет ему быть кем угодно, не совпадая ни с одной воплотившейся формой. Его ничто — это признак его универсальности, возможность свободы.

Масса окружающих нас вещей, писал Ж.-П.Сартр, не обладает бытием. Бытие — это предпосылка любого открытия, это возможность вообще чему-то быть, предварительная явленность любого явления. Но любая вещь, любое сущее, может открыться только через человека, че-

рез его сознание. В этом смысле «сознание есть трансфеноменальное, бытийственное измерение человека»¹. Сознание не является субстанциальным, оно есть чистое явление и том смысле, что оно существует только в той мере, в какой является. Но поскольку оно чистое явление, оно представляет собой пустоту, ничто, ибо весь мир лежит вне его. Это не то ничто, которое вне бытия, ограничивает его или парит над ним, это и не абстрактное логическое понятие, каким его мыслил Гегель. Ничто находится в самом сердце бытия. Бытие лишь через ничто, лишь через человека и его сознание приходит в мир. «Этой возникающей для человеческой реальности возможности порождать из себя ничто впервые после стойков дал имя Декарт: это — свобода»². Свобода в данном случае — не качество, которое наряду с другими принадлежит человеческому бытию, сама сущность человека содержится в этой свободе, свободу невозможно отличить от этой сущности. Только через свободу человек становится вестником бытия, условием любого — философского, научного, артистического, житейского — открытия мира.

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

Понимание своеобразия человеческого бытия достигалось в трудной борьбе с теми или иными формами никогда не умирающего редукционизма: тут и представления о человеке как о бесконечно сложной и идеально запрограммированной машине, и постоянно проявляющаяся идентификация человека с профессией, должностью, со страстями, привычками, шаблонами поведения, со способностями и т.д. Можно выделить три типа отождествления (сведений) человека, которые закрывают путь к пониманию человеческой природы: отождествление человека с общественным положением, профессией, социальной ролью; отождествление со своими потребностями, часто искусственными и излишними; и, наконец, отождествление себя с самим собой, со своим психологическим образом, сложившимся в результате приспособления к эмпирическим обстоятельствам.

1. Если человек отождествил себя до конца со своей социальной ролью, должностью, профессией, с сегодняшней ступенью своего развития, то он весь во власти «старого», осуществившегося, устоявшегося, для него любое новое — от образа мыслей до образа жизни — кажется досадной помехой. Человек часто идентифицирует себя с какими-то проблемами, мыслями, делами, часто неважными, и за деревьями не видит леса. В большинстве случаев он называет эту идентификацию страстью, энту-

зиязмом, воодушевлением и считает, что только в состоянии идентификации со своим делом он может, например, хорошо работать. Но в действительности это, как правило, оказывается иллюзией, поскольку человек в таком случае теряет свой универсализм, становится страстью, которую он пытается удовлетворить, вещью, которую он делает, или процессом, в котором он участвует. Нельзя относиться ни к какому делу с полной отрешенностью, ничего больше не видя и не признавая, ибо тогда дело поглощает целиком, а человек должен всегда дистанцироваться от любого дела и замысла.

Человек всегда пытается стать кем-то: ученым, художником, пожарным, и, только став по-настоящему кем-то, постигнув все тонкости своей профессии, он начинает понимать, что дело не в том, чтобы стать кем-то, а в том, чтобы в любой профессии оставаться самим собой — человеком, живущим в режиме подлинно человеческого бытия: в любви, красоте, сострадании. Суть человеческого самоосуществления — быть самобытным, ощущать себя человеком, а не просто и не только философом, или скульптором, или пожарным. Ибо человек, чем бы он ни занимался, выражает в своих деяниях свою человеческую природу, свою человеческую естественность и в этом смысле — обыкновенность, не замутненную никакими исключительными отклонениями. Но быть просто человеком очень трудно. Все стремятся к исключительности, к тому, чтобы быть лучше многих, больше знать, больше уметь, все чувствуют себя такими сложными и многогранными, что быть просто человеком, вероятно, может только гений. «Под посредственностью, — писал Б.Л. Пастернак, — обычно понимают людей рядовых и обыкновенных. Между тем обыкновенность есть живое качество, идущее изнутри и во многом, как это ни странно, отдаленно подобное дарованию. Всего обыкновеннее люди гениальные... И еще обыкновеннее, захватывающе обыкновенна — природа. Необыкновенна только посредственность, то есть та категория людей, которую составляет так называемый «интересный человек». С древнейших времен он гнушался делом и паразитировал на гениальности, понимая ее как какую-то *лестную исключительность*, между тем как гениальность есть предельная и порывистая, воодушевленная собственной бесконечностью *правильность*»⁴.

Оставаться самим собой, жить самобытно, в чистой стихии человечности, каким бы делом ты ни занимался, в какой бы узкой отрасли ни работал, — важнейшее условие человеческой жизни.

2. Идентификация себя со своими потребностями — также мощная преграда, закрывающая человеку путь к пониманию своей природы. Самопознание, изменение себя чаще всего начинается с разрыва с многочисленными искусственными потребностями и привычками, к которым личность редуцирована, в которых она себя всю или частично растеряла. Даже самый незначительный прорыв в привычках пробуждает человека от механического существования.

Потребность много и вкусно есть, модно одеваться, безудержно потреблять произведения культуры — все это усыпляет человека, в лучшем случае заставляет его развивать ту небольшую часть ума, которая помогает лучше устроиться в жизни, достичь большего комфорта, больше заработать денег. Но на лишние деньги можно купить только лишние

вещи. Стремление во что бы то ни стало ко внешним благам оборачивается отождествлением человека с этими благами, страхом их потерять и самому потеряться без них, постоянной ложью самому себе по поводу искусственных целей своей жизни, которая, в конечном счете, может обернуться полной бессмысленностью. Закон человеческой жизни гласит — чем больше внешнего, тем меньше внутреннего. Эпикур говорил, что богатому живется плохо: он все свои мысли посвящает тому, как приумножить богатство и как защитить его от воров.

Современное индустриальное общество с его массовым производством товаров потребления, с «проникающей» рекламой, с пропагандой стандартов жизни осуществляет так называемую «технологическую агрессию». В результате этой агрессии человек глубоко интегрируется в систему потребления, происходит не приспособление к условиям, но «мимесис» — непосредственная идентификация индивида с окружением. Такой мимесис был характерен для примитивных человеческих обществ, но теперь он вновь появляется в индустриальных странах как результат высокого уровня жизни и наукообразной деятельности управляющей бюрократии.

«Быть или иметь» — этой дилемме посвящены многие исследования древних и современных философов. Конечно, лучше быть богатым и здоровым, чем бедным и больным. Главное, чтобы за богатство не заплатить собственной душой. Не то неизбежно попадешь в ситуацию, описанную П. Виаларом в романе «И умереть некогда». Его герой, бизнесмен-миллионер, опаздывает на самолет, который, едва взлетев, разбивается у него на глазах. И бизнесмен решает числиться погибшим, начать жить, как простой человек, потому что ему надоела вечная погоня за прибылью, война с конкурентами, ежедневная деловая нервотрепка. Он достав другие документы, устраивается работать таксистом, но незаметно для себя втягивается в предпринимательские дела, спекулирует на бирже, покупает еще и еще одну машину, становится владельцем одного гаража, потом другого, наконец оказывается таким же бизнесменом-предпринимателем, каким был в начале книги. Он едет в аэропорт, садится в самолет, поднимается в воздух и разбивается. Таким образом, вся жизнь прошла мимо, оказалась отданной на откуп некой внешней и неважной цели, личному обогащению в ущерб развитию собственной души.

Философы — учителя жизни, всегда полагали, что надо стремиться к простоте внешней жизни, отдавая всю свою энергию на развитие своей личности, на приобретение внутреннего богатства — только в этом случае человек обретает истинное удовольствие и вкус к жизни, чувствует, что живет, а не является рабом вещей и обстоятельств. Как ни жалка твоя жизнь, считал американский философ Г. Торо, не отстраняйся от нее и не проклинай ее. Она не так плоха, как ты сам. Она кажется всего беднее, когда ты всего богаче. Даже в приюте для бедных можно пережить отрадные, волнующие, незабываемые часы. Не хлопочи так усиленно о новом — ни о новых друзьях, ни о новых одеждах. Лучше перелицевать старые или вернуться к ним. Вещи не меняются, это мы меняемся. Продай свою одежду, но сохрани мысли.⁵

3. Человек, как мы уже отмечали, носит в себе образ себя самого — симпатичного, приятного, умного, интересного человека — и всеми силами старается сохранить этот образ от разрушения. Это полезно для устойчивости психики, но одновременно делает невозможным честный искренний взгляд на себя самого. Человек отождествляет себя со своим идеальным образом, но чаще всего он ему не соответствует. Он срастается со своим образом и не умеет дистанцироваться от него — это тоже одна из форм сведения человека. Человек, проникнутый глубоким самоуважением, становится обидчивым и ревнивым — ему часто кажется, что его недостаточно ценят, что с ним недостаточно вежливы, ему представляется, что общество, в котором он живет, недостаточно хорошо для него. Он даже на плохую погоду негодует, как будто все в мире должно быть устроено так, чтобы делать ему приятное.

Такой человек вынужден постоянно лгать — не окружающим людям, а самому себе. Перестать лгать самому себе — это трудное дело. Трудно искренне посмотреть на себя и признать, что ты пока еще незначительный человек, и даже не человек, а так себе — человек. Ты еще ничего истинно хорошего в этой жизни не сделал, не совершил ни одного самостоятельного поступка, к тебе в голову еще не пришла ни одна собственная мысль, ты еще только в начале пути к самому себе. Помните, Ф.Нише призывал смотреть на себя, как на неудавшееся произведение природы. Г.Гурджиев же предлагал смотреть на себя, как на полное ничтожество, и только тогда начнется «просыпание», нужно перестать быть интересным человеком, нужно перестать лгать. Интересным считается тот, кто хорошо лжет. А когда человек «просыпается» — ему становится стыдно лгать. Он начинает понимать, что существует нечто, чего он не знает или не понимает, он начинает постигать, что собственная мысль, собственная идея никогда не приходит просто так, а всегда есть результат неимоверно тяжелого труда. И еще неизвестно, способен ли он на такой труд.

Идентификация человека с самим собой — серьезное препятствие на пути к целостной гармоничной жизни. Часто человек знает лишь об одном своем Я, эмпирическом, сформировавшемся под влиянием внешних обстоятельств. Это Я — лишь роль, маска, и человек идентифицирует себя с ней, не подозревая о своем глубинном измерении. Это Я, которое даже имеет паспорт, фамилию, должность, — живет в обществе, пользуется уважением других, и человек во что бы то ни стало старается служить этому Я, делает из-за него массу глупостей, даже рискует жизнью, не понимая, что это всего лишь незначительная внешняя проекция его личности. Она могла бы быть совсем другой, и от этого в мире ровным счетом ничего бы не изменилось.

Непредопределенность

Человек никогда не бывает абсолютно свободным, он постоянно зависит от тысячи факторов, обуславливающих его поведение, его отношение к окружающим. Он зависит от наследственности, от климата, от культуры, от государственного строя, от зарплаты, от семьи и т.д. и т.п. Пересечение этих зависимостей создает такой водоворот случайностей,

предугадать которые просто невозможно. Человек может рассчитать движение планет на сотни лет вперед, но не знает, что с ним будет завтра. В результате этого незнания он часто бессиден предотвратит многие события своей жизни. Он зависит от того, как сложится ситуация, а сам эту ситуацию контролировать не в состоянии. Лишь познавая свою человеческую специфичность, он начинает понимать, что ни один из тысячи обуславливающих нашу жизнь факторов, ни все они вместе не предопределяют строго и однозначно ни нашу жизнь, ни наше поведение. Мы зависим от многих вещей внешне, но, живя самобытно, мы не должны ни от чего зависеть внутренне. Человек, живущий самобытно, мотивирует свою жизнь не столько внешними причинами, сколько внутренней необходимостью, внутренним убеждением жить именно так, а не иначе. Эта необходимость вытекает из него самого, а не из внешних обстоятельств: он может осуществить себя несмотря ни на что — ни на давление судьбы, ни на страх смерти, потому что он не может изменить своему делу или своей идее.

Тем не менее, кажется, что в жизни большую роль играет случайность. Например, кто-то, еще учась в школе, не пошел на урок истории, а если бы пошел, то услышал бы такие интересные вещи по истории древнего Рима и это так его взволновало бы, что с этого момента он твердо решил бы стать ученым-историком. И став им, весьма существенно повлиял бы на всю историческую школу античности. А поскольку не пошел, то жизнь его потекла совсем в другом направлении.

Правда, одни древние мыслители говорили, что есть такая вещь как судьба: ходи не ходи на уроки истории, если тебе на роду написано стать историком — будешь им. Но другие, более, может быть, проникательные, считали, что судьба — это мы сами, наш характер, наша личность. Ничто, никакие события строго и однозначно не определяют нашу жизнь, если мы действительно живем, а не летаем под дуновением ветра.

В философии существует понятие «сбранного человека», собранного не в психологическом, а в философском смысле. Сбранный человек — это тот, кто не имеет «хвостов», это человек мудрый в житейском смысле. Обычно ведь у человека много выставленных наружу хвостов, на которые могут наступить: богатство — это хвост, только и думаешь как бы его сохранить или увеличить; высокий пост — хвост: чем выше залезешь, тем дольше и больше падать, масса людей тебе завидует, многие ненавидят и ждут, когда ты споткнешься; глупость — хвост, да еще какой: всегда можешь попасть впросак, что-то сделал и при этом не подумав о последствиях. У мудрого человека хвостов вообще нет. Что бы ни случилось в мире — государственный переворот, финансовый кризис, еще какие-нибудь социальные катаклизмы — это его никак серьезно не коснется, он может этих потрясений даже не заметить.

Сбранности трудно добиться еще и потому, что человеческая душа всегда «распылена»: часть своей души человек оставляет работе, часть — дому, часть — общению с друзьями, часть — рыбной ловле. В каждой своей части он всегда ограничен и односторонен. А все удаётся и все получается только у собранного человека, у «полного», а не частично-

го человека. Нужно всегда полностью присутствовать во всем и везде — на работе, в семье, в любви и даже на рыбалке. Нельзя работать наполовину, так же как нельзя полюбить на пятьдесят процентов. Только полностью присутствующему здесь и теперь человеку открывается красота мира: любовь и тайны собственной судьбы. Недаром в древнеиндийском эпосе «Бхагавадгита» говорится: «Кто не собран, не может правильно мыслить, у него нет творческой силы. У кого нет творческой силы — нет мира, а если нет мира, откуда быть счастьем?»⁶.

Когда человек избежал внутренней идентификации со своей профессией или со своей ролью, когда он не просто физик или философ, но прежде всего человек, только тогда он ничем не предопределен, он свободен.

Человек свободен не от чего-то, не тогда, когда он может что-либо не делать, а когда он не может не делать. В этом смысле человек, по словам Сартра, приговорен к свободе — она есть бытие человеческих явлений. Свобода — это не свобода выбора между несколькими возможностями, а внутренняя необходимость действовать так и не иначе. Свобода есть в нас то, что от нас не зависит, и голос чего мы можем слышать как, например, голос совести. Нельзя распоряжаться свободой, но можно в ней участвовать. Иначе это не свобода, а капризный произвол. Свободным можно быть и от чего-то, но главное — быть свободным для чего-то, для дела, которое я призван выполнить.

«Свободным называешь ты себя? — спрашивал Ницше в своем знаменитом произведении «Так говорил Заратустра». — Твою господствующую мысль хочу я слышать, а не то, что ты сбросил ярмо с себя.

Из тех ли ты, что имеют право сбросить ярмо с себя? Таких не мало, которые потеряли свою последнюю ценность, когда освободились от рабства.

Свободный от чего? Какое дело до этого Заратустре! Но твой ясный взор должен поведать мне: свободный для чего?»⁷.

Незаменимость и неповторимость

Незаменимость человека выражается прежде всего в том, что он должен найти свое дело, ради которого он пришел в мир. У каждого человека есть такое дело, которое, кроме него, никто не сделает. А если и он не сделает, то во Вселенной так и будет пустое место, дыра, не заполненная ничьим трудом, ничьим усилием. Это дело может быть любым: от открытия новых физических законов до вбивания гвоздя. Вбивать гвоздь, писал Г.Торо, надо так прочно, чтобы, и проснувшись среди ночи, можно было думать о своей работе с удовольствием, чтобы не стыдно было за работой взывать к Музе. Тогда и только тогда Бог тебе поможет. Каждый вбитый гвоздь должен быть заклепкой в машине Вселенной, и в этом должна быть и твоя доля⁸.

Вся проблема в том, чтобы найти такое дело, найти такое место, встав на которое человек займет свою уникальную, неповторимую позицию. Надо «втиснуться» в этот застывший слипшийся мир, где все места уже заняты, раздвинуть его глыбы. Если я не пытаюсь найти свое

место, значит я занимаю чужое, я повторяю уже известные мысли и делаю дела, которые могут делать многие. И тогда я не отвечаю своему человеческому назначению, потому что человеческое назначение заключается в том, чтобы оставить свой след на земле, свою «заклепку в машине Вселенной».

Ведь все мысли, все идеи и все дела были когда-то кем-то впервые высказаны, впервые сделаны. И эти, впервые сделавшие или выдумавшие, принимали участие в творении мира — благодаря им мир продолжается. Но если человек не будет поддерживать его существование своим оригинальным незаменимым делом, своей собственной незаменимой позицией — мир может кончиться. Если все будет повторять чужие дела и чужие мысли, не тратя собственного сердца, собственной крови, не пытаясь участвовать в творении мира, то он рухнет.

Любая цивилизация построена на песке, если она не порождена, не воссоздается оригинальными и неповторимыми усилиями каждого человека, если она ни на чем не основана. А ни на чем не основана — значит не порождена каждым внутри себя.

Незаменимость, следовательно, — это фундаментальное качество человеческого существования, на котором и благодаря которому держится весь мир, создаваемый человеком.

Точно так же и неповторимость является фундаментальной характеристикой человека. Каждый человек уникален и неповторим. Это особенно хорошо видно на примере великих людей. Если бы Наполеон погиб в самом начале своей военной карьеры, в 1796 году на Аркольском мосту, то история Франции наверняка была бы иной; Наполеон своим неповторимым военным и политическим гением существенно изменил облик Франции и даже характер французского народа. И никто в те десятилетия не смог бы сделать ничего подобного.

Никто не написал бы за Шекспира его пьес и сонетов, вместо Пушкина не создал бы «Евгения Онегина» или «Бориса Годунова». Но точно так же любой человек, хотя он и не создал ничего великого в культуре или политике, тем не менее может сказать о своей жизни: «Я чувствовал и переживал так, как никто еще не переживал и не чувствовал, и мои переживания, мое понимание мира так же дополняют Вселенную, как переживания Шекспира или Пушкина, без них мир был бы беднее, был бы незавершенным». И он будет прав, потому что каждый, если он живой человек, а не запрограммированный робот, по-своему любит, по-своему чувствует, по-своему переживает и надеется.

Любая жизнь достойна, пусть внешне незаметная и неинтересная, если человек проживает ее как свою жизнь, никого не копирует, ничему не подражает, а просто живет самобытно, живет, как сказал бы М.Хайдеггер, в стихии своей четырехугольности, живет поэтически: сохраняя для себя землю, небо, божественное и смертное. Живущие таким образом разворачивают себя четырехкратно — в спасении земли, в восприятии неба, в провозглашении смертного и в ожидании божественного.

С точки зрения французского мыслителя и писателя XVIII века Мишеля Монтеня, устремляться при осаде крепости в брешь, стоять во главе посольства, править народом — все эти поступки окружены блеском и обращают на себя внимание всех. «Но бранить, смеяться,

продавать, платить, любить, ненавидеть и беседовать с близкими и с собою самым мягко и всегда соблюдая справедливость, не поддаваться слабости, неизменно оставаться самим собой — это вещь гораздо более редкая, более трудная и менее бросающаяся в глаза. Жизни, протекающей в уединении... ведомы такие же, если только не более сложные ... обязанности, какие ведомы жизни, не замыкающейся в себе. ... Если бы кто-нибудь спросил Александра, что он умеет делать, тот бы ответил: подчинять мир своей власти; если бы кто-нибудь обратился с тем же к Сократу, он, несомненно, сказал бы, что умеет жить, как подобает людям, то есть в соответствии с предписаниями природы, а для этого требуются более обширные, более глубокие и более полезные познания. Ценность души определяется не способностью высоко возноситься, но способностью быть упорядоченной всегда и во всем»⁹.

Тут мы встречаемся с интересным парадоксом: чем более оригинален и неповторим человек, тем он нам ближе и понятнее. Потому что в самой потаенной глубине своей сущности мы все одинаковы. Но только в самой глубине, там, где мы становимся не поэтами или писателями, не полководцами или учеными, не русскими или японцами, — а просто людьми, живущими в стихии человечности. Нам понятны переживания японского поэта XIII века, японцам близок и понятен А. Чехов, особенно его пьесы. Там, где человек достиг глубины общечеловеческого, прорвался через свою национальную или социальную ограниченность — там он всем живущим понятен и близок. Чем более неповторим — тем более близок, тем более похож на нас, на нас таких, какими мы мечтаем стать.

Невыразимость

Объяснить нечто можно лишь через другое: свет — через длину волны, звук — через частоту колебаний. Но как объяснить — что такое человек? Поскольку он несводим ни к чему: ни к вещам, ни к теориям, ни к идеям, ни к нервным или физическим процессам, — то объяснить, выразить его через другое невозможно. Человека нельзя изучать объективно, как некий внешний предмет. Изучить, познать что-либо объективно можно, лишь развернув его в пространстве, вывернув наизнанку. Понятно, что с человеком этого проделать нельзя.

Существуют всевозможные тесты, определяющие характер и склонности человека и, казалось бы, таким образом можно что-нибудь о человеке узнать. Но только при условии, что он будет отвечать на вопросы честно и искренне. А если он будет валять дурака, нарочно говорить в ответ на вопросы всякие глупости, фантазировать?

Человека можно познать и описать только косвенно, прежде всего по продуктам его творчества. Если писатель пытается рассказать о себе, то получается художественное произведение, так же как музыка любого композитора — это тоже попытка такого рассказа. Человек хочет выразить себя самого, свою сущность, но поскольку она несводима ни к словам, ни к мелодиям, ни к картинам, то никогда полного выражения не получается. Человек пытается познать себя, движется вглубь себя, а

это движение по вертикали всегда откладывается на плоскости в виде книги, картины или теории.

Нам очень много известно о человеке благодаря науке, философии, искусству, но он все равно продолжает оставаться для нас непостижимой тайной. Не загадкой, которую мы в конце концов разгадаем, а «явственной тайной», по выражению Гёте. Мы знаем, как на биохимическом уровне зарождается жизнь, как устроена клетка, как связаны белок и нуклеиновые кислоты, но зарождение жизни, появление нового человека всегда непостижимое чудо. Оно не сводится ни к белку, ни к нуклеиновым кислотам.

Мы знаем, как работает мозг, с какой скоростью в нем совершаются электрохимические реакции, но мы не знаем, и, видимо, никогда не узнаем, как приходит в голову мысль. Если бы мы это знали, то мы все были бы гениями.

У Роберта Шекли есть фантастический рассказ, в котором космический корабль садится на поле близ деревни, космонавты выскакивают, хватают крестьянина, шедшего за плугом, сажают его в корабль и велют разогнать его до световой скорости. Крестьянин в ужасе говорит, что он не умеет этого делать, что никогда не видел космического корабля. Но пришельцы настаивают, утверждая, что все обитаемые планеты в космосе поделены: на одних живут навигаторы, на других энергетика, а на Земле — ускорители. Так что не валяй дурака и разгоняй нам корабль. Крестьянин подумал-подумал и разогнал им корабль.

Может, мы бьемся над своей непостижимой сущностью, пытаемся отгадать загадку человека, а на самом деле мы ускорители? Но вся история человеческого становления показывает, что человек слишком велик и многообразен по своим заткам и вряд ли предназначен для выполнения какой-то одной работы, пусть даже очень почетной.

Самое главное и самое глубокое всегда остается невыразимым и неуловимым в человеке. «...Всегда останется нечто, — писал Достоевский, посвятивший все свое творчество изучению человека, познанию самого себя, — что ни за что не захочет выйти из-под вашего черепа и останется при вас навеки; с тем вы и умрете, не передав никому, может быть самого-то главного из вашей идеи»¹⁰. Познание самих себя, разгадывание этой вечной загадки и составляет основное содержание человеческой истории и культуры. Если мы эту загадку разгадаем, то вся наша история закончится. Не будет больше смысла продолжать ее дальше.

Дополнительная литература

Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Гл. I.

Губин В.Д. Культура и творческая деятельность М., 1987.

Франк С.Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. Часть третья, гл. X // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.

2. Основопологающие феномены человеческого бытия

Основные феномены бытия человека, определяющие его жизнь, — это творчество, любовь, счастье, игра, труд, вера, смерть, смысл жизни и др.

Любовь

Любовь — самый верный свидетель существования. Только находясь в состоянии любви, человек чувствует, что действительно живет, а не через него что-то живет, случается помимо его воли или желания, чувствует это каждую минуту так же, как идеально здоровый спортсмен чувствует каждую клеточку своего молодого тренированного тела.

С точки зрения философии, то, что я кого-нибудь люблю, объясняется не предметом любви, а моей способностью любить. Больше никакими причинами нельзя объяснить возникновение любви. Например, я люблю этого человека, потому что он (она) очень красивый. Но есть тысячи более красивых людей, почему я остановился именно на этом? Я люблю, потому что он умный. Но разве за это любят? Я люблю его, потому что он богатый — это уже совсем несерьезная причина для любви.

Любят не за что-то, любят, потому что любят. Для любви нет причин, как нет причин для добрых поступков, нет причин для существования совести. А когда есть такие причины, то ни любви, ни совести нет. Хотя психологически любовь всегда объясняется конкретными причинами, и любящий искренне верит в то, что его избранник самый красивый или самый умный.

Человек делает добро, поступает по совести не потому, что преследует какую-нибудь конкретную цель, а потому что он добр, совестлив и не может жить иначе. Человек любит потому, что не может не любить, даже когда обнаруживает, что любимый на самом деле не обладает особыми достоинствами. Любящий видит в любимом то, чего не видят другие, чего весь мир не видит. Человека невозможно познать с помощью тестов, опросов и других исследований. Но есть одно безошибочное средство узнать человека — надо его полюбить.

Иногда можно услышать, как один человек говорит другому: «За что ты ее полюбил, она ведь такая некрасивая?» На что другой мог бы, конечно, ответить: ты ее не видишь, это только я ее вижу, только мне открыта ее божественная красота. А у тебя нет глаз, которыми ты можешь это увидеть. *Любовь в своей основе есть религиозное восприятие человека, видение в нем божественного начала.*

Поскольку нет никаких биологических, физических или психологических оснований для любви, поскольку любят не за что-то, любят потому, что не могут не любить, то у любви есть только *метафизические* основания. Метафизика, метафизическое сознание — это видение бесконечности позади всякой вещи или любого явления, видение бесконечного фона, открытости, невыразимой, не улавливаемой в строгих понятиях атмосферы, «легкого дыхания». Человека любят за то, что в нем приоткрывается эта бездонная неисчерпаемая глубина, приоткрывается

тому, кто его любит. И в этом, как представляется, заключена основная тайна любви, то, что делает любовь таинством. Если один человек *любит* другого, то он радуется тому, что у любимого обнаруживаются бесконечные и невыразимые основания для любви, что красота любимого совершенно неизмерима, неограниченна и непостижима¹¹.

Любовь в этом мире встречается очень редко. Согласно древнему мифу об андрогине, раньше человек был один, он был одновременно мужчиной и женщиной. Потом Бог разорвал его на две половинки и бросил в разные стороны. И они с тех пор ищут друг друга. Когда найдут, возникает любовь. Многие верят, что любят или любиди, но на самом деле они себя убедили в этом, на самом деле чаще всего это была имитация любви. Владимир Соловьев считал, что любовь для человека — пока то же, что разум для животного, т.е. только неопределенная возможность.

Правда, согласно Б.Паскалю, любовь есть неотъемлемое качество человека, и невозможно себе представить человеческое существо без любви. «Мы рождаемся с любовью в сердце. Она вступает в свои права по мере совершенствования нашего ума, побуждая нас любить то, что представляется нам прекрасным, даже если нам никогда не говорили, что есть прекрасное. Кто после этого усомнится, что мы предназначены не для чего иного, как для любви? Бессмысленно скрывать от самих себя: мы любим всегда, и, даже когда нам кажется, что мы презрели любовь, она таится в глубине нашего сердца. Без любви мы не можем прожить и минуты»¹².

Это, конечно, не отменяет того, что любовь все-таки — не массовое явление, а редкий подарок, выпадающий далеко не всем людям. Она встречается редко еще и потому, что люди боятся любви, так как это — постоянная забота и тревога за любимого человека, постоянная ответственность. Любовь никак не совпадает со счастьем в будничном смысле этого слова.

Любовь — парадоксальная вещь. Во-первых, она часто возникает тогда, когда любить нельзя, и развивается, преодолевая различные препятствия. Вся художественная литература построена на описании этого конфликта — любовь Тристана и Изольды, Ромео и Джульетты, Вронского и Анны Карениной. Не только в литературе, но и в жизни она всегда развивается в борьбе с внешними обстоятельствами, в борьбе с судьбой, с обществом.

Отсюда вытекает второй парадокс — любовь всегда связана со смертью: или оттого, что препятствия для ее осуществления оказываются непреодолимыми, или если любящий человек осознает, как хрупко и недолговечно его чувство, когда он остро переживает тот факт, что он живет, дышит, радуется жизни, и потому своим главным врагом считает небытие, распад, смерть. Андрей Болконский перед своей кончиной думал о том, что только любовь может противостоять смерти, только любовь является ее действительной соперницей и может спасти человека. Ибо жизнь как таковая, осуществляемая в смене поколений, бессмертна.

Любовь, по мнению Н.Бердяева, лежит в ином плане бытия, не в том, в котором живет и устраивается человеческий род. Любовь вне че-

ловеческого рода, она не нужна ему, перспективе его продолжения и устроения. Над любовью нельзя ни богословствовать, ни морализировать, ни социологизировать, ни биологизировать, она вне всего этого, она не от мира сего, она — нездешний цветок, гибнувший в среде этого мира. Любовь скинута со всех мирских расчетов, и поэтому проблема пола, брака и семьи решалась вне проблемы любви.

Воспитывать — значит пробуждать способность любить. Труд жизни начинается с труда души, с любви, а уже потом идет труд ума и рук. Ребенку все можно дать, считал писатель С. Соловейчик, если одарить его любящей душой, но ничего не получится, если не развивать его способность сердцем стремиться к сердцу другого человека. Чтобы делать добро — надо приложить душевный труд, большую силу, и эта сила — любовь к людям, причем ко всем без исключения.

Обычно говорят, что всех любить невозможно, что есть люди недостойные. Тем не менее, детей надо прежде всего учить любви: научатся любить людей, будет кого и что любить — они потом уже сами научатся ненавидеть тех, кто хочет потупить любимое и дорогое. Если проповедовать выборочную любовь — этих можно любить, они хорошие, а этих не надо, — то постепенно можно прийти к выводу, что у всех людей есть недостатки, все в чем-то плохи и любить никого не надо¹³.

Исключительная роль в понимании и утверждении любви принадлежит христианской религии. Она учит, что Бог есть любовь, любовь вообще, чистая любовь, поднимаясь к которой, человек начинает жить в атмосфере любви и становится способным к любому конкретному ее проявлению — может полюбить человека, животное, природу. В Послании от Иоанна говорится: «...всякий любящий рожден от Бога и знает Бога; Кто не любит, тот не познал Бога...» (I Ин 4, 7—8).

Религиозная, христианская суть любви, считал С. Франк, не имеет ничего общего с рационалистическим требованием всеобщего равенства и альтруизма, которое постоянно вновь и вновь возрождалось во многих идейных течениях — от софистов пятого века до коммунистического «Интернационала». Нельзя любить как человечество вообще, так и человека вообще, можно любить только данного, отдельного, индивидуального человека во всей конкретности его образа. Любящая мать любит каждого своего ребенка в отдельности, любит то, что есть единственного, несравнимого в каждом из ее детей.

Любовь может лишь несовершенно и частично реализовываться в мире, оставаясь для многих только путеводной звездой. И тем не менее, если душа узнала, что любовь есть оздоравливающая, благодатствующая сила Божия, «никакое глумление слепцов, безумцев и преступников, никакая холодная жизненная мудрость, никакие приманки ложных идеалов — идолов — не могут поколебать ее, истребить в ней это знание спасительной истины»¹⁴.

Выше мы уже говорили о вкладе психоанализа, в частности идей З. Фрейда, в антропологию. Здесь же необходимо сказать несколько слов о фрейдовской теории любви. Вся исторически развивающаяся человеческая культура есть обуздание любовной жизни, и первые собственно культурные законы направлены сначала на запрет сексуальных

отношений между родственниками, а потом и на ограничение сексуальной жизни вообще, например, браком. Но многочисленные запреты, наложенные на сексуальное наслаждение со стороны культуры, сказались и в том, что позднейшее разрешение его в браке уже не давало человеку полного удовлетворения. Правда, и неограниченная половая свобода не приводила, по Фрейд, к лучшим результатам. Ценность любовной потребности тотчас понижалась, если удовлетворение становилось слишком доступным.

Люди начали создавать условные препятствия, чтобы наслаждаться любовью. Там, где не было таких препятствий, любовь была обесценена, а жизнь пуста. Настоящую психическую ценность придали любви, согласно Фрейд, аскетические течения христианства. Никакие предшествующие эпохи не наполняли любовь таким глубоким и сильным напряжением чувств, воли, памяти.

Культура всегда находится в разладе с сексуальной жизнью. Человеческие гениталии, по Фрейд, не проделали вместе со всем человеческим телом развития в сторону эстетического совершенствования, они остались животными, и потому любовь, считал Фрейд, в основе своей осталась такой же животной, какой она была испокон веков. Любовные влечения с трудом поддаются воспитанию, а когда их пытаются обуздать, подавить, это приводит к серьезным нарушениям психики, к неврозам. Поэтому невозможно найти равновесия между требованиями полового влечения и культуры, ибо иначе в будущем человеческий род вообще прекратится в силу его необычайно мощного культурного развития.

Человек не удовлетворен культурой, которая резко обуздывает его свободу, в том числе и сексуальную, не дает ему возможности полного удовлетворения своих сексуальных потребностей. Но именно эта невозможность становится, по Фрейд, источником величайших культурных достижений, ибо половая энергия переходит в культурную деятельность. Какие еще мотивы могли бы заставить людей находить другое применение своим сексуальным импульсам, если бы они в половой деятельности могли быть полностью счастливы? Полностью счастливый человек ничего не стал бы делать для развития культуры.

Таким образом, любовь, прежде всего сексуальная любовь, является, по Фрейд, базисом человеческой культуры. Она не просто связывает одного человека с другим. Эрос объединяет семьи, племена, народы, нации в одно большое целое — человечество. Человеческие массы должны быть либидинозно связаны, одна лишь необходимость объединения в труде не могла бы удержать их вместе. Но есть и вторая изначальная сила, как уже отмечалось выше, — склонность к агрессии. Инстинкт агрессии является отпрыском и главным представителем первичного позыва смерти, Танатоса, разделяющего с Эросом господство над миром. Вопрос судьбы рода человеческого зависит от того, удастся ли развитию культуры — и в какой мере — обуздать человеческий первичный позыв агрессии и самоуничтожения. В настоящее время, полагал Фрейд, люди так далеко зашли в своем господстве над силами природы, что они легко могут уничтожить друг друга вплоть до последнего человека. «Следует, однако, надеяться, что другая из двух «небесных

сил» — вечный Эрос — сделает усилие, чтобы отстоять себя в борьбе со столь же бессмертным противником. Но кто может предвидеть исход борьбы и предсказать, на чьей стороне будет победа?»¹⁵.

Любовь не только конституирует человека как личность, но и является средством более глубокого и более точного открытия реальности. Гёте, например, говорил, что ему претят всякие узкопрофессиональные занятия, он во всем старается остаться «любителем», ибо «любитель» от слова «любить», а узкий профессионал — не любитель, и потому от него, как правило, бывает скрыта истинная цель его профессии. Это же имел в виду А. Ф. Лосев, комментируя Платона: «Любящий всегда гениален, так как открывает в предмете своей любви то, что скрыто от всякого нелюбящего... Творец в любой области, в личных отношениях, в науке, искусстве, в общественно-политической деятельности всегда есть любящий; только ему открыты новые идеи, которые он хочет воплотить в жизнь и которые чужды нелюбящему»¹⁶.

Только в состоянии любви возможна встреча с внутренним существованием мира. «Мысль разума», которой дана лишь внешняя предметность, всегда должна сопровождаться «мыслью сердца». «Сердце» — это не некая отдельная инстанция, противоположная разуму, оно есть целостность внутреннего бытия, одним из излучением которой может быть и разум. Сердце противостоит лишь отрешенному, оторванному от этой целостности разуму. То, что не дано сердцем, вообще не дано в точном смысле этого слова, не затрагивает человека и, в конечном счете, делает невозможным объективное познание. Отношение к окружающему через «мысль сердца» есть отношение любви. М. Хайдеггер считал, что мысль (Denken) восходит к древнегерманскому слову Gedanc, что означает «душа, сердце». И у мысли, которая есть мысль сердца, совсем другая логика, чем у мысли, основывающейся на предметном представлении. Мысль сердца развивается по логике той реальности, которая представляющему мышлению недоступна. Судить о мысли сердца с точки зрения такой логики — все равно, что судить о рыбе, когда она находится на суше. Нынешняя философия стремится стать наукой и оставляет на произвол судьбы подлинную сущность мысли. «Как ужасно, — писал Н. Бердяев, — что философия перестала быть объяснением в любви, утратила эрос и потому превратилась в спор о словах»¹⁷.

Через мысль сердца открывается реальность мира гораздо более глубокая и широкая, чем мир предметов и вещей. Эта реальность не дана человеку извне и понимается в своей сущностной таинственности только через самопознание, через внутреннее усилие.

Очень часто люди довольствуются эрзацами, суррогатами, многочисленными формами псевдолюбви. Об этих формах писал Э. Фромм в своей книге «Искусство любить».

Во-первых, большинство людей считает, что любовь — дитя сексуального наслаждения, и, если два человека научатся в этом смысле вполне удовлетворять друг друга, то они постигнут искусство любить. На самом же деле, полагал Фромм, истина прямо противоположна этому предположению. Любовь не является следствием сексуального удовлетворения, наоборот, даже знание так называемых сексуальных приемов — это результат любви.

Второй формой псевдолюбви, которая вместо человеческого счастья приводит лишь к неврозам, к страданиям, является привязанность одного или обоих «любowników» к фигуре одного из родителей. Уже будучи взрослыми, они переносят чувство ожидания или страха, которые испытывали по отношению к отцу или матери, на любимого человека. Они никогда не освобождаются от образа зависимости и ищут этот образ в своих любовных требованиях. В подобных случаях человек в своих чувствах остается ребенком, хотя интеллектуально и социально находится на уровне своего возраста.

Еще одна форма псевдолюбви — любовь-поклонение. Люди часто имеют склонность обожествлять любимого. Будучи отчужденным от своих собственных сил, человек проецирует их на своего кумира, почтиаемого как воплощение любви, света, блаженства. Он теряет себя в любимом человеке, вместо того чтобы находить себя в нем. А поскольку никакой человек не может в течение долгого времени жить в таком состоянии, то неизбежно наступает разочарование, возникает новый идол, потом еще один.

Проявление невротической любви — это нежелание замечать свои грехи и сосредоточенность на недостатках и слабостях «любимого» человека. Индивид прекрасно видит даже маленькие слабости другого человека и, беспощадно обличая их, охотно закрывает глаза на свои собственные пороки. Если два человека делают это одновременно, то их любовные отношения превращаются в пытку постоянного взаимного разоблачения.

Видом псевдолюбви является также «временная аберрация». Многие помолвленные или молодожены мечтают о блаженстве, которое якобы ожидает их впереди, тогда как в данный момент они уже начинают скучать друг с другом. Эта тенденция совпадает с общей установкой, характерной для современного человека. Он живет в прошлом или в будущем, но не в настоящем. Он сентиментально вспоминает свое детство или строит счастливые планы на завтра. Переживается ли любовь «заместительно», как фиктивное участие в переживаниях других людей, переносится ли она из настоящего в прошлое или в будущее, такие абстрактные и отчужденные формы любви служат, согласно Фромму, лишь наркотиком, облегчающим боль реальности, одиночества и отчуждения.

И наконец, очень частая форма псевдолюбви — это проекция своих проблем на детей. Когда человек чувствует, что не в состоянии придать смысл собственной жизни, он старается обрести его в сыне или дочери. Но так можно, считал Фромм, свергнуть в беду как самого себя, так и своего ребенка. Не найдя смысла для себя, можно и ребенка воспитать неправильно. Часто детьми прикрываются при попытке расторжения несчастливой браки. Главный аргумент родителей: мы не можем разойтись, чтобы не лишать ребенка благоденствий единой семьи. Однако на самом деле атмосфера напряженности и безрадостности в подобной семье более вредна для ребенка, чем открытый разрыв¹⁸.

В заключение можно сказать, что состояние постоянной борьбы в сегодняшнем российском обществе, борьбы всех против всех, привело к неслыханному общему ожесточению, к забвению того факта, что лю-

бовь — это не сентиментальное чувство, не каприз настроения и не ослепляющая болезнь, это вообще не только и не столько человеческое качество или способность, а объективный закон существования человеческого мира. Любовь — это усилие во что бы то ни стало остаться живым, не поддаться омертвляющему воздействию «мира»: ненависти, насилию, автоматизму мышления и поведения, сохранить в себе искру божественного начала.

Понимание того, что человек без любви — жалкое, неполноценное существо, не постигающее смысла своего существования, выражено в Послании Апостола Павла коринфянам: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая, или кимвал звучащий. Если я имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто» (1 Кор 13, 1—2).

Творчество

Проблема творчества является одной из самых загадочных, волнующих и злободневных. Вероятно, никогда в прошлом оно не было предметом такого пристального внимания философов, психологов, социологов и педагогов, как сейчас. В современной научной литературе, посвященной этой проблеме, прослеживается очевидное стремление исследовать конкретные виды творчества — творчество в науке, технике, искусстве, — его психологические основы и т.п. Применяется и соответствующая методология: естественно-научная, философская или психологическая. Так, психология исследует творчество как классическими методами (самонаблюдение творца, изучение биографических данных, анкетирование, интервьюирование), так и современными (выявление прямого и побочного продуктов предметного действия, кинорегистрация движения глаз и т.п.).

Подобные разработки, несомненно, служат своеобразной техникой, с помощью которой и эвристика, и психология помогают нам ближе подойти к пониманию сущности творчества. Но, тем не менее, все рекомендации подобного рода исследований не обладают общеобязательностью, поскольку отталкиваются от конкретных эмпирических ситуаций и обстоятельств, в которых почему-то состоялся творческий акт. Во всех работах такого рода мы имеем дело с прикладными аспектами творчества, то есть в них не ставится и не исследуется собственно философский вопрос: *как вообще возможно творчество?*

При анализе наследственных способностей субъекта творчества, его таланта, голосовой, слуховой или зрительной исключительности, которые всегда уникальны и неповторимы, мы никаких теоретических выводов о сути и истоках творчества сделать не можем. Точно так же мы не уйдем далеко, изучая психологию субъекта: его темперамент, скорость психических реакций, способность образовывать далекие ассоциации. — Эти и другие не менее важные характеристики всегда относятся к конкретному эмпирическому субъекту. Описание психологических механизмов интуиции или озарения — это всегда описание задним числом уже случившихся актов творчества. Какие выводы можно, напри-

мер, сделать из признания многих великих творцов, что очень часто *ощереция приходили к ним во сне? Разве что — больше спать. Мы можем последовать совету Эйнштейна и профессионально заниматься музыкой, играть на скрипке или внимательно вычитывать в Достоевского, то есть соблюдать все, по Эйнштейну, условия, необходимые для творчества, и, если нам повезет, натолкнуться на счастливую идею в физике или математике. Однако это всегда будет неконтролируемым чудом. Сами по себе способности, таланты, воспитание, образование, культурная изощренность еще не делают человека творцом.*

Проблема творчества стала предметом специального изучения только в XX веке, в связи с появлением массовой культуры, которая при своем широком распространении неизбежно ведет, по нашему мнению, к угасанию творческого потенциала нации или народа. В то же время во многих направлениях своего развития человеческое общество или зашло в тупик или подходит к нему — это проявляется в грозившей экологической катастрофе, в росте населения и преступности, во вспышках национализма, в падении роли и престижа религии и т.п. И все больше растет необходимость в новых идеях, в новых радикальных рецептах спасения, в людях, мыслящих оригинально, способных к новому видению, к открытию новых перспектив.

Попытки понять и описать феномен творчества сразу наталкиваются на нерешимые парадоксы: люди, много знающие о творчестве, сами не творят (разве что пишут интересные статьи и книги по проблеме творчества, что тоже в определенном смысле является творчеством). Тот же, кто творит, создает совершенно новые ценности в науке или искусстве, чаще всего не знает, *как* он это делает (а то, что он потом рассказывает теоретикам творчества, особой ценности не представляет, ибо никаких общих выводов или рекомендаций из его сугубо индивидуального опыта получить нельзя).

Когда мы говорим о творчестве, то прежде всего имеем в виду великих людей: писателей, художников, ученых. Однако каждый человек занимается в своей жизни творчеством, когда он пытается не просто механически выполнить свою работу, но и внести в нее что-то от себя, хоть в чем-то ее усовершенствовать. Везде, где цель деятельности рождается из глубины человеческого духа, имеет место творчество. Везде, где человек работает с любовью, вкусом и вдохновением, он становится мастером.

Творчество, считал Н. Бердяев, выдает гениальную природу человека, каждый человек гениален, а соединение гениальности и таланта создает гения. Можно не быть гением, но быть гениальным. «...Гениальной может быть любовь мужчины к женщине, матери к ребенку, гениальной может быть забота о близких, гениальной может быть внутренняя интуиция людей, не выражающаяся ни в каких продуктах, гениальным может быть мучение над вопросом о смысле жизни и неканоничности правды жизни. Свистому может быть присуща гениальность в самотворчестве, в превращении себя в совершенную, проснянную тварь, хотя никаких продуктов он может и не создавать»¹⁹.

Гениальность — это прежде всего внутреннее творчество, самотворчество, превращение себя в человека, способного к любому конкретному

виду творчества. Только такое первотворчество и есть исток и основа любой творческой деятельности.

Перед людьми издавна вставал вопрос: откуда берется новое — новая идея, новая мысль? Ведь новая мысль не складывается из суммы старых, иначе вообще не было бы проблемы творчества, каждый мог бы походя творить новые идеи. Был в истории философии «парадокс Сократа—Платона»: чтобы прийти к новой мысли, надо ее уже каким-то образом знать, иначе не известно — куда идти и что искать. Но как можно знать что-то, чего еще никто не знал и ты сам не знаешь?

Можно сколько угодно перебирать знания, полученные в школе, вычитанные из книг, — ничего нового не создашь. Нужно самому измениться, нужно научиться все время удивляться миру, все время видеть тайны и проблемы там, где другой ничего подобного не видит. *Творчество — это образ жизни.*

Увидеть что-либо впервые чрезвычайно трудно. Потому что наши знания, наше образование, наша привычка сейчас же все объясняют, переводят в привычные штампы. Мы видим, как идет первый снег за окном, он пошел вдруг, хотя его ждали давно, и вместо того чтобы поразиться тому, как большие белые хлопья медленно, словно танцуя, падают в вечернем темнеющем воздухе, мы говорим: «Подумаешь! Что тут удивительного? Это просто циклон принес холодный воздух со Скандинавского полуострова!».

Однако творчество начинается с такого удивленного видения. Выше мы уже говорили о «памяти сердца». Здесь можно добавить, что память сердца — это достигшие глубины души живейшие впечатления, когда мы действительно увидели что-то сами в мире. «Того не приобрести, что сердцем не дано», — писал поэт Евгений Баратынский.

Каждый ребенок в детстве, в пору формирования личности должен что-то «увидеть», не важно что, но важно, чтобы увиденное глубоко запало ему в душу, в память сердца, чтобы произошло «прикосновение» к миру и родилось изумление перед ним, будь то солнце, пробивающееся через кроны деревьев, или полная луна в бездонном весеннем небе.

Если не было такого видения, то не возникло и главных условий для творчества, для того, чтобы человек стал творцом. Что-то не состоялось в человеке, незавершилось, осталась пустота, на которую не могут опереться ни интеллект, ни чувства. Если у человека никогда не было переживания удивительной новизны, свежести и бездонной неисчерпаемости мира, не было прорыва к этому состоянию, то он остается один на один с собой, со скудным набором правил жизни, с постепенно крепнущим убеждением, что жизнь скучна, уныла, однообразна и не имеет никакого внутреннего смысла. В философии такое видение, такое открытие мира называется созерцанием. Созерцание — это смотрение не только глазами, не только умом, но всей душой, всей человеческой сущностью. С него всегда начинается творчество.

Увидеть мир по-новому, не так, как его видели и объяснили до тебя, — значит увидеть его вне готовых стереотипов видения и объяснения, которые постоянно накладываются на наше восприятие, «гасят» его, переводят в общезвестные штампы и стереотипы видения.

Тень прошлого постоянно висит над нами. Когда мы говорим себе: «Это оригинальное настоящее, этого никогда раньше не было», то этот самый момент уже поглощается прошлым: настоящее исчезает, как только мы пытаемся схватить его и выразить.

В оригинальном видении мир всегда нов, поскольку это живое, непосредственное восприятие, состояние непосредственной актуальности. Здесь нет мертвого прошлого, с которым мы сравниваем настоящее. Здесь новое — не просто в сравнении со старым, не в тени старого и не на фоне старого. Это принципиально новое видение: мы вдруг видим мир так, как будто увидели его впервые, переживаем удивительный подъем духа и чувствуем, что происходит наше «слияние» с миром и понимание его «изнутри». В эти мгновения и рождаются новая мысль и сам человек как творец.

Увидеть впервые трудно еще и потому, что для рассудочной мысли и механической памяти — а именно ими мы обычно и пользуемся — все тривиально, для них нет ничего оригинального, на любое внешнее воздействие или проблему следует тот или иной ответ, та или иная автоматическая реакция. Мы часто действуем, основываясь не на личном наблюдении, а на знаниях, полученных извне, и такой способ бытия отчасти превращает нас в бездумную машину, делает неспособными к творчеству, мы автоматически проецируем свои знания, свои старые навыки на новую ситуацию. Нужно изменить отношение ко всему известному, прошлому, чтобы получить возможность действительно увидеть настоящее. Это не значит, конечно, что мы должны стереть воспоминания, нужно только перестать реагировать на настоящее, исходя исключительно из прошлых знаний и привычек. Без памяти и прошлых знаний, без преемственности человек не может существовать и развиваться. Но новое знание возникает не тогда, когда мы, утилитарно относясь к своей памяти, пытаемся отыскать аналогичный образчик нового явления и не успокаиваемся, пока не отыщем, не классифицируем его, не переведем в ряд типичных, но тогда, когда, сталкиваясь с новым феноменом, воспроизводим заново свое живое и полное присутствие.

Это восприятие мира похоже на то, как если бы мы смотрели на реку, плавно текущую и заливающую берега. Если утром вы смотрите на солнечный свет, отражающийся от реки, на всю ширину танцующей воды, не рассуждая, не переводя все это в какие-нибудь обозначения, то вы сами входите в этот свет, в его бесконечное движение, похожее на прилив моря, растворяетесь в нем, чувствуете охватывающую вас красоту мира, а себя и свой разум — просветленными до самых глубоких основ. Это и есть то, что называется созерцанием (или медитацией — в восточной традиции), с него начинаются и мысль, и действие, и сам человек, почувствовавший смысл своего существования и свою опору в природе.

Точно так же и звуки. Они могут раздражать нас, как плач ребенка или лай собаки, а могут радовать, как игра оркестра, исполняющего наше любимое произведение. Но все это внешнее наблюдение, внешнее слушание. А вот когда звук, допустим, вечернего колокола перед захватом подхватывает нас и несет через долину над холмами, то мы чув-

ствуем, что мы и звук неразделимы, что мы — часть звука, а его красота — часть нашей души»²⁰.

Творчество проявляется во всех формах жизни человека. В этом плане особенно наглядно виден творческий характер морали. В морали всегда есть две стороны: закон и творчество. *Нравственный человек* должен соблюдать закон, но истинное понимание и исполнение закона всегда должно быть не механическим, а творческим. Если совершенство и чистота внутреннего строя души есть общечеловеческая задача, то у каждого человека должно быть свое особенное совершенствование — совершенствование собственной личности, творчество самого себя как «просиянной твари». В этом смысле не послушание, т.е. не механическое следование требованиям закона, а творчество есть нравственный долг личности. В завете «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» суммированы, по С. Франку, все заповеди Христова откровения. Стремление к совершенствованию — определяющий признак духовной жизни, он выдает творческое призвание человека. Совершенствование относится ко внутреннему бытию человека, и завет говорит о совершенствовании не других людей или мира в целом, а себя самого, о *стремлении к максимально совершенному состоянию души*.

Н. Бердяев также полагал, что в законе человек откалывается от бытия и не может изменить свое собственное бытие. Когда добро находится под законом, оно в известном смысле есть безбожное добро. И человек все время жаждал и жаждет, что Бог или боги примут участие в разрешении мучительной проблемы добра и зла, в *человеческих страданиях*. Человек не может оставаться один, предоставленный своим силам, зависящий лишь от власти безличного и бесчеловечного закона. Христианство совершает революционный переворот в нравственных оценках. Оно устраняет неисчислимое количество табу, побеждает внешний страх нечистоты, все переносит в глубину человеческого сердца, показывает, что в нравственном акте действует не только человек, но и Бог, и то, что невозможно для человека, становится возможным для Бога. Евангельская, христианская мораль не есть мораль нормы и закона, это мораль благодатной силы, не известной закону, то есть уже не мораль в собственном смысле этого слова. В основе христианства лежит не отвлеченная идея добра, а живое существо, личность, личное отношение человека к Богу и ближнему. Христианство поставило человека выше идеи добра. Такая этика основана на бытии, а не на норме, она жизнь предпочитает закону. *Каждый человек имеет свою неповторимую индивидуальную задачу, которая ничего не имеет общего с механическим исполнением раз и навсегда данной нормы*. В противоположность Канту, подобная этика утверждает, что нельзя поступать так, чтобы это стало максимой поведения для всех и всегда, поступать можно только индивидуально и всякий раз иначе. *Ведь каждый всегда имеет перед собой живого человека, а не отвлеченное добро*.

«Любовью к Богу и любовью к человеку исчерпывается евангельская мораль, все же остальное не специфически евангельское и лишь подтверждает закон»²¹. Речь идет, конечно, об идеальном христианском мироощущении. В реальной жизни и в христианстве зачастую побеждают законники и фарисеи, и «суббота», отвлеченная идея добра, ста-

вится выще человека. Такое христианство очень близко традиционному гуманизму, ведь он тоже вышел из христианства. Гуманистическая любовь отвлеченна и безлична, для нее всего дороже идея, даже если это идея человечества и человеческого блага. В ней также свои законники и фарисеи — идея счастья, идея прогресса ставится выше человека, особенно это относится к гуманизму революционному.

Проблема творчества как самосовершенствования человека тесно связана с проблемой соотношения закона и благодати. Отсутствие законов, правового и морального регулирования сделали бы жизнь в обществе невозможной. Но соблюдение закона — это эмпирический уровень (хотя закон имеет определенные метафизические основания, вытекающие из природы человека). Благодать — особое состояние души. Для обыкновенного человека — не святого — благодать, отмечал Бердяев, дает лишь мгновения радости и блаженства. В эти мгновения просыпается и растет его душа, приходит любовь к миру и людям, истинное понимание своего места в мире, смысла своей жизни. Все остальное время человек живет в эмпирическом мире, руководствуясь законами и принципами этого мира. Но если нет таких мгновений «прозрения», то духовности вообще и нравственности в частности просто не на чем держаться, последняя выступает для человека чисто внешним принуждением, которому он до поры до времени подчиняется. Она не затрагивает его сущности, не происходит внутреннего роста и созревания, человек остается цивилизованным животным.

Противоположность закона и благодати рассматривается в русской философии еще и в другом плане — как противоположность насильственного добра и свободы. Диалектику этой противоположности анализировал Бердяев, разбирая творчество Достоевского. Свобода не может быть отождествлена с добром, с истиной, с совершенством. Свобода, считал Бердяев, имеет свою самобытную природу, свобода есть свобода, а не добро. И всякое смешение и отождествление свободы с самым добром и совершенством есть отрицание свободы, есть признание путей принуждения и насилия. Принудительное добро не есть добро, оно перерождается во зло. В этом скрыта тайна христианства. Свободное добро предполагает и свободу зла. В этом заключается трагедия свободы, которую постиг Достоевский. Мир, в котором не было бы зла, был бы миром без свободы. В этом мире безраздельно господствовал бы закон, уничтожающий всякое зло, но в таком мире жить человеку было бы невозможно.

Подобное понимание трагичности свободы стало возможным, по Бердяеву, лишь в христианском мире. Античный человек такой свободы, противостоящей господству формы, ограничивающего предела, не знал. Такая свобода предполагает бесконечность, что для античного грека было тождественно хаосу. Эта бунтующая свобода, тревожные, не знающие предела стремления, этот бунт личности против миропорядка, против рока — внутренне христианское явление²².

Человек выходит из-под внешней формы, внешнего закона и страдальческими путями добывает себе внутренний свет. Все переходит в последнюю глубину человеческого духа. «Вместо твердого древнего закона, — говорит Великий Инквизитор Христу, — свободным сердцем

должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея в руководстве Твой образ лишь перед собой». В мире так много зла и страдания, потому что в основе мира лежит свобода, а в свободе — все достоинство и мира, и человека. Никакой закон, самый справедливый и гуманный, не может уничтожить такого положения, ибо, уничтожая зло, он уничтожает и Божье начало, уничтожает благодать, осененность которой доступна только свободному человеку. Если бы мир был исключительно добрым и благим, то Бог был бы не нужен, мир был бы уже богом, а скорее всего — был бы рациональным механизмом, некой принудительной гармонией²³.

Этика творчества отличается от этики закона тем, что для нее нравственная задача есть неповторимо индивидуальная творческая задача. Нравственные проблемы жизни нельзя разрешать автоматическим применением общеобязательных норм. На все случаи жизни, которая у каждого человека своеобразна и неповторима, общеобязательных норм не напасешься. Человек всегда должен поступать индивидуально и индивидуально разрешать нравственную задачу жизни.

Творчество, творческое отношение ко всей жизни есть не право, а обязанность человека. Творческое напряжение есть нравственный императив и притом во всех сферах жизни. Этика творчества преодолевает кошмар конечного, кошмар порядка жизни, из которого никуда нельзя вырваться. Только в ней становится ясным, что злые страсти нельзя победить через отрицательную аскезу, запрет. Их можно победить только через пробуждение положительной творческой духовной силы. По поводу задач, поставленных жизнью, человек должен постоянно делать нравственные изобретения и открытия. Не просто принимать закон добра, а индивидуально творить его. В каждом неповторимом индивидуальном акте творится новое добро, не бывшее еще в мире, которое является изобретением совершающего нравственный акт. Не существует статического, застывшего нравственного порядка, подчиненного единому, общеобязательному нравственному закону.

Говоря о проблеме творчества, нельзя не коснуться очень странной и интересной проблемы, выдвинутой русскими мыслителями, — проблемы «теургии». Дело в том, что высшие достижения культуры не суть новое бытие, новая жизнь — они несоизмеримы с творческим порывом, с творческим заданием. Творческий порыв, направленный ввысь, пресекается тяжестью этого мира и направляется вниз. Вместо нового бытия появляются книги, картины, учреждения, вместо новой жизни — научные гипотезы и теории, объясняющие, как ее, эту новую жизнь, создать. Культурные ценности создаются творческим актом человека. Но всегда есть, полагал Н.Бердяев, несоответствие между творческим актом, творческим замыслом и творческим продуктом. Творчество — это огонь, а культура — охлаждение огня. Творческий акт — это взлет, победа над тяжестью объективированного мира, продукт творчества в культуре есть уже притяжение вниз. В культуре происходит как бы отчуждение, экстерриоризация человеческой природы.

Такая трагическая неудовлетворенность культурой не чувствуется массой потребителей культуры, но она остро переживается ее творцами.

Творцы всегда недовольны своими достижениями, их всегда не удовлетворяет наличный уровень развития культуры, поэтому всегда остается конфликт и непонимание между духовными исканиями творческого меньшинства и интересами, аппетитами пассивного большинства.

Творческое меньшинство постоянно стремится выйти за пределы культуры к сверхкультурному состоянию, к новому бытию. Теургия (богоделание) — это изменение мира, преобразование бытия. Человек пытается сравниться с Богом: не просто создавать новые смыслы, но и творить новое бытие. Но подобная деятельность возможна только в сфере искусства. Красота спасет мир — этот призыв Ф. Достоевского разделялся многими русскими философами. Только искусство, полагали они, возможно, в будущем вырвется за рамки сегодняшней отчужденной, массовой, кризисной культуры к подлинному творчеству мира, к его преобразованию на основе божественных принципов добра, любви и красоты.

Невозможность творить новое бытие составляет трагедию творчества. *Это основная проблема нашего времени: художник пытается творить бытие, а творит только символы.* Каждый художник на свой лад пытался эту проблему разрешить. Вся жизнь Л. Толстого была мучительным переходом от творчества совершенных художественных произведений к творчеству совершенной жизни. Толстому, писал С. Булгаков, было недостаточно одной литературы, он видел, как мало она в действительности изменяет окружающую жизнь, и решился на религиозно-аскетический подвиг — отказался от своего искусства. Толстой, правда, так и остался писателем: даже в самые трагические минуты жизни, после ухода из дома, уже слыша зов Божий, он диктовал статью о смертной казни. И тем не менее, его драма — попытка разрешить противоречие между искусством и жизнью, попытка найти в себе силы, которые выше искусства и в то же время только с помощью искусства могут стать силами, преображающими мир. «Ему так и не удалось окончательно превзойти в себе писателя и всецело перейти на путь религиозного действия. Но своей жизнью, освещаемой ослепительным рефлектором небывалой мировой славы, своей религиозной драмой он дал людям нечто более захватывающее и поучительное, чем все его великие художественные произведения и все его богословские трактаты, дал — свою жизнь»²⁴.

Мечта о возможности теургического творчества завершается или в технической объективации или в эстетическом безумии, но не перестает тревожить душу художника. Часто то, что шептают художнику музы о выходе за пределы символов, оказывается только соблазном, но тем не менее размышления о нем, пусть и неосуществимые, помогают осуществлению в нас нового сознания, нового понимания сути человеческого творчества.

Художник может лишь построить новый миф, который, если повезет, действительно повлияет на сознание людей. Но это все, что дано человеку, ибо он человек, а не Бог. Однако без теургического устремления остается непонятной природа человеческого творчества, как и сама богоподобная природа человека.

Счастье

Мы уже приводили выше слова Ницше о том, что мудрый человек не обязан быть счастливым — если человек знает, зачем он живет, ему не важно, как он живет. Но большинству людей, особенно в юном возрасте, такие рассуждения покажутся чересчур суровыми, чересчур пессимистичными. Как это нет счастья, когда каждый день приносит столько радости? А сколько таких радостей, сколько счастья ожидает нас впереди!

Никто, конечно, не знает точно, что такое счастье, и разные люди понимают его по-разному. Наиболее распространенная точка зрения подменяет счастье удовольствием. Удовольствие — это имитация счастья. Самым крайним видом такого счастья является наркотическое опьянение: человек полностью отрешен от мира, полностью растворен в чистом удовольствии, он абсолютно счастлив и доволен, и больше ничего ему в данный момент не нужно. Правда, потом наступает очень тяжелое похмелье, человека ждут невыносимые страдания, но сейчас он об этом не думает.

Очень многие отождествляют счастье с полным удовлетворением своих потребностей: у них все есть, они богато живут, им легко доступны физические и духовные удовольствия — что еще надо для счастья? Древнегреческая легенда повествует, что один из первых философов, мудрец Солон, был спрошен Крезом, чудовищно богатым царем, видел ли когда-нибудь Солон счастливого человека. На что Солон ответил, что никогда не видел и вообще видеть счастливого человека нельзя. «Но ведь я перед тобой, — возмутился Солон, — самый счастливый, потому что я самый богатый». Но Солон ответил, что об этом еще рано судить, так как Крез еще жив. Действительно, вскоре на Креза напали враги, разгромили и разграбили его государство и убили его самого. Согласно легенде, лишь смерть придает жизни законченный вид. Жизнь должна завершиться, и тогда можно ответить, счастлив ли человек. А пока она продолжается, сказать этого нельзя.

Некоторые люди связывают свое представление о счастье с карьерой, прежде всего с политической: для них настоящее счастье — иметь власть, управлять другими людьми, все время быть на виду, слушать крики одобрения. Но, как показывает жизнь, политические деятели редко бывают счастливы — власть быстро развращает и опустошает человека.

Ни забвение, ни наслаждение, ни удовлетворение всех потребностей, ни власть не приносят, видимо, настоящего счастья, они дают лишь имитацию счастливой жизни, после которой быстро наступает пресыщение и разочарование.

Единственно возможный вид счастья — это жизнь в согласии с самим собой, без страха, без напрасных надежд и мечтаний, в спокойном и ясном видении проблем и невзгод. *Счастье — это внутренняя умиротворенность, когда вместо страха и забот жизнь проникнута пониманием святости каждой прожитой минуты, святости и красоты окружающего мира, которые отражаются в душе человека.*

Все внешние источники счастья и наслаждений, писал А.Шопенгауэр, по своей природе крайне ненадежны, сомнительны, преходящи,

подчинены случаю. В этом отношении, больше, чем в каком-либо ином, важно, что именно мы имеем в себе. «В мире вообще немного можно раздобыть: он весь полон нуждой и горем, тех же, кто их избег, подкарауливает на каждом шагу скука. К тому же по общему правилу власть принадлежит дурному началу, а решающее слово — глупости. Судьба жестока, а люди жалки. В устроенном таким образом мире тот, кто много имеет в себе, подобен светлой, веселой, теплой комнате, окруженной тьмою и снегом декабрьской ночи. Поэтому высокая, богатая индивидуальность, а в особенности широкий ум, означают счастливейший удел на земле, как бы мало блеска в нем ни было»²⁵.

Счастье возможно только сейчас, в эту минуту, в настоящем. Но обычно мы никогда не задерживаемся в настоящем, утверждал Б.Паскаль. Мы вспоминаем прошлое, предвкушаем будущее, словно хотим поторопить его слишком медленный шаг. Мы так неосмотрительны, что блуждаем по не доступным нам временам и вовсе не думаем о том единственном времени, которое нам принадлежит. Мы так легкомысленны, считал Паскаль, что мечтаем только о воображаемых временах и без рассуждений бежим от единственно существующего в действительности. Это потому, что настоящее обычно ранит нас. Мы его прячем с глаз долой, потому что оно нас удручает, а если оно нам приятно, то жалеем, что оно ускользает. Мы пытаемся удержать его в будущем и предполагаем распорядиться такими вещами, которые отнюдь не в нашей власти, в том времени, до которого мы вовсе не обязательно доживем. Пусть каждый, призывал он, разберется в своих мыслях. Он увидит, что все они заняты прошлым или будущим. Настоящее никогда не бывает нашей целью. Таким образом, мы вообще никогда не живем, но лишь собираемся жить и постоянно надеемся на счастье²⁶.

Пока человек не нашел ничего святого в своей жизни, ничего, имеющего глубину, волнующую красоту в настоящий момент его существования, его жизнь поверхностна. Он может жениться, иметь детей, хороший дом и деньги; может быть умным и удачливым. Но его жизнь будет лишена того аромата мудрости и спокойствия, без которого все похоже на тень.

Индийский мудрец Джидду Кришнамурти (1895—1991) говорил, обращаясь к школьникам 10-12 лет, что основой правильной и счастливой жизни является образование, *реальное образование*. А быть реально образованным — значит не бояться, значит научиться жить без страха. Потом он обобщил свои идеи в книге «Начало обучения». «Быть реально образованным, — говорил он, — означает не приспособливаться к обществу, не имитировать, не делать того, что делают миллионы. Если вы чувствуете, что вам нравится делать это — делайте. Но будьте готовы к тому, что делаете — ссорам, ненависти, антагонизмам, разделением между народами, войнам — если вам действительно нравится жить таким образом. Если вы принимаете весь этот беспорядок, хаос вокруг вас, то вы — часть этого хаоса и нет никаких проблем. Но если вы скажете: я не хочу жить так, вы должны найти другой путь. Приспособливаться к тому, что есть, приказывает не разум, а хитрость. Вы должны быть образованны в каждом отрезке вашей жизни — внешне и внутренне. Это означает, что внутренне вы должны избавиться от страха. Понимание того, что такое страх,

делает наш разум интеллигентным. Эта интеллигентность показывает, как жить правильно в этом мире. Страх — это величайшая, может быть, самая великая проблема. Вы должны в целом понять ее, чтобы выйти из страха. Ты говоришь: я боюсь неизвестного, боюсь завтрашнего дня, будущего. Почему ты вообще думаешь о завтрашнем дне? Потому что отец, мать, соседи всегда спрашивают, что будет с тобой завтра? Они — пугливый народ, и ты попадаешь в эту же ловушку»²⁷.

Действительно, все вокруг страшно: мир становится все более и более населенным: в Индии рождается каждый год 20 или 30 миллионов человек, в Китае — еще больше. И все хотят работы, дома, престижа, детей, власти, денег. Но если человек смолоду пытается жить без страха, то потом, когда он вырастет, кем бы он ни стал — садовником, поваром или еще кем-нибудь, — он все равно будет счастлив.

Дети, говорил Кришнамурти, должны слушаться родителей, но послушание вызвано либо слепым повиновением, либо разумностью. Эта разумность не имеет ничего общего с механической привычкой к повиновению. Истинная любовь родителей к своим детям — в желании, чтобы они не приспособлялись слепо к требованиям старших, чтобы они обучались, вместо того чтобы имитировать истинное обучение. Если бы родители действительно любили своих детей, не было бы войн»²⁸.

Труд и игра

Во многих мировых религиях есть сюжет изгнания человека из рая, после которого он сам должен был в поте лица добывать хлеб свой, должен был трудиться. Согласно религиозным представлениям, человеку первоначально дано было все, что ему нужно было для жизни, он ни в чем не нуждался, получая от природы основные блага для своего существования в готовом виде. Так или почти так жили первобытные племена всех народов. Но как только та или иная популяция начинала увеличиваться, как только стало невозможно прокормить появившееся избыточное население, человек вынужден был трудиться, чтобы добывать в достаточном количестве то, что в ограниченном размере давала природа. С этого момента, собственно, и появился человек как таковой — как свободное существо, целесообразно планирующее свою жизнь. Труд стал формой существования человека. Ни одно животное не работает, ибо получает все необходимое от природы.

Работает только человек, и работа дает ему власть — пусть ограниченную — над природой: природой окружающей и природой собственной. Эта власть отличает его от других живых существ, дает ему свободу, ответственность за свою жизнь. До труда всю ответственность за человека «несла» природа.

Весь мир человек делает полем приложения своей деятельности: от клочка обрабатываемой земли до межзвездного пространства. Труд — одновременно и благо, и проклятие человека. С одной стороны, он должен трудиться всю свою жизнь, без отдыха и покоя, никогда не останавливаясь на достигнутом, ибо то, что достигнуто, побуждает его к новым достижениям, к новым завоеваниям и дальнейшему покорению.

природы. С другой стороны, труд дает ему пафос, веру в собственное могущество, возможность ощутить собственную свободу. Как Прометей похитил божественный огонь и дал его людям, страдая в результате последнего наказания и одновременно торжествуя, так и человек, вырвавшись из-под власти природы, бросив ей вызов, отказавшись от ее помочей, торжествует и одновременно страдает от непосильного бремени труда. Человек в труде сравнивает себя с Богом, поскольку творит вещи, которых в природе нет, и в то же время он не Бог и даже не божок, ибо все его завоевания компенсируются его потерями — отчуждением от природы, уничтожением и порчей земли, воды, воздуха, постоянным покушением на собственное здоровье.

Каких бы успехов ни достигал человек в результате своего труда, какие бы глобальные достижения ни совершал — поворачивая реки, изменяя климат, — природа все равно остается всевластной. Вся деятельность человека на фоне бесконечности природы исчезнет когда-нибудь под песком и пылью, так же как исчезали ранее целые культуры и народы.

В труде наиболее отчетливо проявляется самоотчуждение человека — он все свои силы, свои мысли, воображение вкладывает в труд, опредмечивает их и тем самым отчуждается от себя. Очеловечивание вещей есть одновременно овеществление человека. *Игра с прометеевым огнем небезопасна*²⁹.

Результатом любого труда является продукт, произведение. Производство — это не только ремесленное или производственное изготовление, сюда относятся также и художественно-поэтические произведения. Всякое произведение, считал Хайдеггер, — это вывод чего-либо из потаенности в открытость. Открытость (или непотаенность) — у греков называлась «алетейя», или истина. Всякий труд, всякая техника — это область выведения из потаенности, раскрытие истины. Современное слово «техника» происходит от древнегреческого слова «технэ», оно употреблялось и для обозначения ремесленного мастерства, и для высокого искусства.

Труд — это деятельность человека, но люди, по Хайдеггеру, часто видят в деятельности просто действительность того или иного события. Его действительность оценивается по его результату. «Но существо деятельности в осуществлении. Осуществить значит: развернуть нечто до полноты его сущности, вывести к этой полноте, *producere* — про-из-вести. Поэтому осуществимо, собственно, только то, что уже есть. Но что прежде всего «есть», так это бытие»³⁰.

Поэтому, считал Хайдеггер, нужно различать «технэ» и технику. Если первая пыталась вывести нечто из полноты его сущности, раскрыть истину вещи и тем самым тайну ее бытия, то современная техника — это прежде всего производство. Технэ — вид «истинствования», писал Хайдеггер, комментируя Аристотеля. Человек, строивший дом или корабль, выковылавший жертвенную чашу, выводил про-из-водимое из потаенности. Это раскрытие потаенного заранее собирает образ и материал корабля и дома в свете предвидимой законченности готовой вещи и намечает отсюда способ ее изготовления. «Решающая суть *τέχνη* заключается тем самым вовсе не в операциях и манипуляциях, не в применении

средств, а в вышеназванном раскрытии. В качестве такого раскрытия, но не в качестве изготовления, *téxniç* и оказывается про-из-ведением»¹¹.

Но современная техника есть нечто совершенно иное. Она также является раскрытием непотаенности, но не открытием бытия. Одно дело ветряная мельница, другое — современная электростанция. Одно дело индивидуальный крестьянский труд, другое — современное механизированное полеводство. Современный труд уже не столько утверждает господство человека и его свободу, сколько обнаруживает ту опасную ситуацию отчуждения человека от земли, от бытия, в которую человек попал. Для него закрывается возможность глубже и изначальное вникать в существо непотаенного, понимать свою связь с ним и через это — свое собственное существо.

Хайдеггер считал, что одной из сил, избавляющих человека от того самоотчуждения, к которому его привела специфика современного производства, современной техники, является искусство. Но кроме искусства одной из таких форм спасения является игра. Игра, как это ни странно, очень близко стоит к труду, существенно дополняет его, обогащает и расцветивает, очеловечивает его, препятствуя овеществлению человека.

Игра, так же как и труд, является основополагающим феноменом человеческого бытия. Обычно игру противопоставляют труду, в лучшем случае видят в игре тренировку перед серьезным делом или необходимое восполнение монотонной односторонней деятельности. Естественно считать, что только ребенку пристало жить игрой. Только в детстве у нас еще есть время для игры, а потом времени уже нет, ибо оно разлагается на «потом», «теперь», «уже». Чистое настоящее детства обычно считается временем игры. А для взрослых игра — только отдых, расслабление, нечто несерьезное.

Игра требует беззаботности, а это, на первый взгляд, не человеческое состояние, она — скорее удел животных. Но животные, строго говоря, не бывают ни беззаботными, ни озабоченными, так же как не бывают свободными или занятыми. Но очень часто, если не всегда, игра воспринимается играющими — будь то шахматисты или футболисты, будь то болельщики или замороженные хитросплетениями игры дети, — очень серьезно. Отношение «игра — серьезное» во все времена остается неустойчивым. Игра превращается в серьезное, а серьезное — в игру. «Игра похищает нас из-под власти привычной и будничной серьезности жизни, проявляющейся прежде всего в суровости и тягости труда, в борьбе за власть. Это похищение возвращает нас к еще более глубокой серьезности, к бездонно-радостной, трагикомической серьезности, в которой мы созерцаем бытие словно в зеркале»¹².

Игра может подниматься до высот прекрасного и священного, оставая серьезное далеко позади себя. Интенсивность игры не объяснить никаким биологическим анализом, и именно в ней кроется сущность игры, ее исконное качество.

Всякая деятельность совершается во имя определенных целей, для достижения результата, приносящего пользу. Цели нет только у игры, она совершается не ради счастливого будущего, она — сама по себе счастье. «...Признавая игру, признают и дух. Ибо игра, какова бы ни была

ее сущность, не есть нечто материальное. Уже в мире животных ломает она границы физического существования. С точки зрения детерминированно мыслимого мира, мира сплошного взаимодействия сил, игра есть в самом полном смысле слова «superabundans» («излишество, избыток»). Только с вмешательством духа, снимающего эту всеобщую детерминированность, наличие игры делается возможным, мыслимым, постижимым. Бытие игры всякий час подтверждает, причем в самом высшем смысле, супралогический характер нашего положения во Вселенной. Животные могут играть, значит, они уже нечто большее, чем просто механизмы. Мы играем, и мы знаем, что мы играем, значит, мы более чем просто разумные существа, ибо игра есть занятие вне­разумное»³³.

Игра, с точки зрения голландского историка и философа Йохана Хейзинги (1872—1945), старше культуры, человеческая цивилизация не добавила никакого существенного признака общему понятию игры. Игра, как и труд, выражает сущность человека. Но игре, в отличие от труда, присуще настроение окрыленного удовольствия, которое больше простой радости от достижения чего-либо конкретного. Здесь мы радуемся своей свободе. Во всех сферах деятельности человека проявляются явные или замаскированные формы игры. Игре причастны все возрасты, все время от времени погружаются в игру, испытывая освобождение, окрыленность, счастье — от детей до глубоких старцев. Игра охватывает все сферы человеческого существования. Играют в смерть, в похороны, в любовь, в труд. «Что было бы с влюбленными с их поистине бесконечной задачей без разыгранной шутки? Чем была бы война без авантюры, без правил рыцарской игры? Чем был бы труд без игрового гения, чем была бы политическая сцена без добровольного или принудительного фарса властителей? Иногда высказываемая во всех этих областях серьезность есть не более чем хорошо сидящая маска скрытой игры»³⁴.

Игра — всегда свободная деятельность. Игра по приказу — больше уже не игра. Благодаря своему свободному характеру игра выходит за рамки природного процесса и располагается поверх него как украшение. И в этом смысле игра — это не обыденная жизнь и не жизнь как таковая. Она — скорее выход из рамок этой жизни в специфический мир, имеющий собственное время и пространство. Все играющие знают, что они играют, а не живут, что все, совершаемое ими, совершается как будто взаправду. Но самозабвением, восторгом это «как будто» снимается. И дети, и животные не могут не играть, ибо так им повелевает инстинкт, к тому же, играя, они развиваются, но взрослый человек может и обойтись без игры, она для него — некое излишество. Он может играть, а может и отложить игру, поскольку она не диктуется внешней необходимостью. Лишь по мере развития культуры понятия долж­ности и обязанности привязываются к игре. Она становится постоянным сопровождением, приложением жизни. «Она украшает жизнь, она дополняет ее и вследствие этого является необходимой. Она необходима индивидууму как биологическая функция, и она необходима обществу в силу заключенного в ней смысла, в силу своего значения, своей вы­разительной ценности, в силу завязываемых ею духовных и социальных связей — короче, необходима как культурная функция»³⁵.

Игра всегда имеет собственное пространство: арена, стол, храм, экран, стадион — это отчужденная земля, обособленная территория, на которой свои правила и собственное время; это временные миры, игра рано или поздно кончается и может быть повторена в любое время. Элементы повтора, рефрена встречаются почти на каждом шагу в развитых игровых формах. Игра способна иначе наполнить время, чем все остальные феномены человеческого существования. В обыденной жизни время дано нам как бы взаймы, его никогда не хватает, оно заполнено нужными, необходимыми делами, а свободное время рассматривается только как время, не занятое трудом, оно легко оказывается опустошенным, незаполненным временем, которое может быть занято чем угодно. «Иначе обстоит дело, когда мы говорим, что у нас есть свободное время, поскольку мы играем. Свобода времени означает не пустоту, а творческое исполнение жизни, а именно — осуществление воображаемого творчества, смысловое представление бытия, в известной мере освобождающее нас от свершившихся ситуаций нашей жизни. Такое освобождение, конечно, не реально и не истинно, мы не избегаем последствий своих поступков, но, играя, человек может как бы отстранить от себя все свое прошлое и вновь начать с точки отсчета. Прошлое, которым мы не располагаем, вновь оказывается в нашем распоряжении. Это же можно сказать и о будущем: мы способны в игре к свободному предвосхищению, для нас нет препятствий, мы можем мысленно убрать их»³⁶.

Особое место занимает игра в сфере праздника и культа, в сфере священного. В несовершенном мире и сумбурной жизни она создает временное, ограниченное совершенство, ритм и гармонию, не достижимую в повседневной жизни. Праздник разыгрывается и ставится, как спектакль, внутри реально обособленного игрового пространства. Всякое священное представление не есть просто символическое воплощение, это прежде всего мистическое претворение. Оно сохраняет во всех аспектах формальные признаки игры, в результате которой человек приобщается к высшему порядку вещей, к высшему миру, освещающему обычную жизнь. Это истинный праздник в стихии свободы и радости. «Но с завершением игры действие его не прекращается, а излучает свое сияние на обычный мир вовне, учиняет безопасность, порядок, благоденствие группы, справлявшей этот праздник, покуда не наступат сызнова этот священный период игры»³⁷.

Праздник — это игра, которая совершается вне и над трезвым житейским морем повседневных нужд и серьезности. Переодевания, маски, карнавал — здесь люди отдаются непосредственному эстетическому воздействию, в котором перемешаны красота, угроза и таинственность. Атмосфера праздника сразу же выводит из обыденной жизни в иной мир, далекий от света дня — в сферу дикаря, ребенка и поэта, в сферу игры³⁸.

Вся человеческая культура возникает, согласно Хейзинге, из игры и в форме игры. Не игра перерастает в культуру, а в первоначальных формах культуры всегда есть нечто игровое. Но по мере развития культуры игровой элемент отступает на задний план. Он растворяется, ассимилируется в сакральной сфере, кристаллизуется в науке и поэзии, в правосознании, формах политической жизни. И в любой из этих сфер

игровой момент может проявиться в полную силу. Чем больше игра приносит пользы в практическом или теоретическом плане, тем полнее она растворяется в культуре.

Это особенно наглядно выступает в сфере языка. За каждым абстрактным понятием прячется образ, метафора, в каждой метафоре скрыта игра слов. Невнимательность к игре символов, метафорическим переносам и сближениям вещей закрывает путь к истокам мысли. В данном случае игра становится вполне серьезным принципом филологического или лингвистического исследования.

Ю. М. Лотман в «Беседах о русской культуре» писал о значении игры (в частности, карточной) в повседневной жизни. Человек, по его мнению, играет не с другим человеком, а со Случаем. Азартная игра — модель борьбы человека с Неизвестными Факторами. «Поэтому, — приводил он слова А. Пушкина, — страсть к игре есть самая сильная из страстей». Такие понятия, как «счастье», «удача», «милость», понимались русским дворянином XVIII-XIX веков как непредсказуемое нарушение непреложных законов. Игра превращала неожиданность в постоянно действующий механизм, ее ждали, ей радовались или огорчались, но не удивлялись. Многие видные умы того времени усматривали связь между азартной игрой и общей философией романтизма с его культом непредсказуемости, выпадения из общего неотвратимого закона.

Так, игра в карты была чем-то большим, чем стремлением к выигрышу как материальной выгоде. «...Выигрыш был не самоцелью, а средством вызвать ощущение риска, внести в жизнь непредсказуемость. Это чувство было оборотной стороной мундирной, пригвожденной к парадом жизни. Петербург, военная служба, самый дух императорской эпохи отнимал у человека свободу, исключал случайность. Игра вносила в жизнь случайность»³⁹.

Видимо, поэтому карточная игра как одна из немногих возможностей проявления свободной инициативы была постоянным мотивом романов и повестей А. Пушкина, М. Лермонтова, Н. Гоголя, Л. Толстого, Ф. Достоевского. Да и сами авторы в своей жизни отдали ей немалую дань.

Игра находится в стороне от всякого беспокойного стремления, даже если это игра в карты на деньги (если, конечно, играющие не профессиональные шулеры). Внутри сферы игры законы и обычаи повседневного мира не имеют силы. Это временная отмена обыденной жизни. Подлинная игра содержит цель в себе самой. Ее дух и атмосфера — радостное воодушевление, а не истерическая взвинченность.

Таким образом, можно подвести итог словами Е. Финка: «Если собрать все воедино: магическое соиздание видимости игрового мира, самосозерцание человеческого бытия в игре как «зеркале жизни», до-рациональную осмысленность игры, свобода времени ввиду обратимости всех решений в игре, охватываемость игрой всех других сфер человеческого существования, — то раскрывается праздничный характер игры как общий ее строй. Человек играет тогда, когда он празднует бытие»⁴⁰.

Этот праздник прерывает цепь отягощенных заботами будней, ограничен от их серого однообразия, возвышен как нечто необычное и

редкое. Но недостаточно, по мнению Финка, определять праздник через противопоставление будням. Праздник необходим и для них, и им необходима радость и вознесение. Боги приходят в человеческую игру и пребывают в ней, захватывая и завораживая нас.

Игра как праздник нужна будням, чтобы победить утилитаризм труда, чтобы человек мог не просто работать, а работать «играючи», а так может работать только мастер, художник своего дела. Для него работа — не тягостная обязанность, а возможность самовыражения, возможность выявления своей свободы. Только такой труд, сопряженный с игрой в самом глубоком смысле этого слова, с игрой как праздником бытия, и является человеческим трудом. Он очеловечивает мир, но не оеществляет человека.

В игре происходит размораживание эмпирического индивида, высвобождение фрагментарного человека из поглощающих его форм зависимости. «Игра является единственным основанием несводимости человека к «делам». Игра — не особый род деятельности, она протофеномен деятельности как таковой, чистого делания, просвечивающего как лик за множеством личин»⁴¹.

Фрагментарный, массовый человек — это человек вне игры, человек искусственный. А потому, анализируя феномен игры, мы прежде всего пытаемся выяснить одно: по-прежнему ли жив человек в человеке?

Вера

Вера — это возможность сверхчувственного опыта. Но что представляет собой такой опыт? Например, слушая прекрасное музыкальное произведение, человек, одаренный музыкальным чувством, слышит, кроме самих звуков и их сочетаний, еще что-то другое, что можно назвать музыкальной красотой. Как бы позади звуков и сквозь них мы воспринимаем еще что-то невысказанное, о чем в словах можно выразить только как слабый, несовершенный намек. Звуки воспринимают наше ухо, а то невысказанное, о чем они говорят, воспринимает непосредственно наша душа.

То же мы испытываем, наслаждаясь живой прелестью человеческого лица. Видимая форма, полагал С. Франк, здесь именно потому прекрасна, что воспринимается как совершенное выражение некоей таинственно незримой и все же опытно воочию нам предстоящей реальности. Звуки музыки, слова лирического стихотворения, образы пластических искусств, природы или человеческого лица, добрые нравственные поступки пробуждают в нашем сердце что-то иное, говорят нам о чем-то далеком, непосредственно не доступном, смутно различаемом; нашей души достигает весть о потустороннем, запредельном. До нашей души, согласно Франку, в самой ее интимной глубине доходит голос как бы издали, говорящий о некоем лучшем, высшем мире. Совершенно несущественно, называем ли мы это голосом совести или испытываем как голос, возвещающий нам волю Божью, — это только два разных названия для одного и того же. Важно только одно: мы испытываем в интимной глубине нашего сердца живое присутствие и действие некоей силы, о которой мы непосредственно знаем, что она

есть сила порядка высшего, что нашей души достигла некая весть издалека, из области бытия иной, чем привычный, будничный мир.

Таким образом, и эстетический, и нравственный опыт связаны с опытом религиозным. Но поскольку человек в большей степени чувственное существо, внимание которого, как правило, приковано к чувственно данному, видимому, осязаемому, то все незримое и неосязаемое склонно ускользать от него. Конечно, для глухих нет красоты в музыке, а для слепых — в живописи, но гораздо больше людей не глухих, но не музыкальных, не слепых, но не воспринимающих красоту зрительных образов, не ощущающих поэзию. Для очень большого числа людей сверхчувственный опыт — пустой звук.

Можно наслаждаться красотой и при этом воображать, что красота исчерпывается приятными эмоциями. Можно верить в Бога, но сомневаться в возможно встрече с ним, считать это иллюзией, чем-то призрачным, что только пригрезилось. Ведь Бог — не каменная стена, о которую можно, не заметив ее, разбить голову и в которой поэтому нельзя сомневаться. Он есть реальность незримая, открывающаяся только глубинам духа.

Вера «есть воля открывать душу навстречу истине, прислушиваться к тихому, не всегда различимому «голосу Божию», как мы иногда среди оглушающего шума прислушиваемся к доносящейся к нам издалика тихой, сладостной мелодии, — воля пристально вглядываться в ту незримую и в этом смысле темную глубь нашей души, где, по гениальному выражению Мейстера Экхарта, тлеет «искорка», и в этой искорке увидеть луч, исходящий от самого солнца духовного бытия»⁴².

Обычно под верой понимается некое своеобразное духовное состояние, в котором человек согласен признавать, утверждать как истину нечто, что само по себе не очевидно, для чего нельзя привести убедительных оснований, и поэтому возможно сомнение и отрицание того, во что веришь. Если принять такое определение, то останется непонятным — как возможно верить в этом смысле, для чего это нужно? Верить в недостоверное — либо обнаруживать легкомыслие, либо заставить, угаваривать, убеждать себя самого в том, что, собственно, остается сомнительным. Здесь абсолютизируется некое состояние искусственной загнипотизированности сознания.

В общем-то вся наша жизнь основана на такой вере: мы ложимся спать и верим, что ночь сменится днем, что мы проснемся и проснемся именно мы. Но доказать этого мы не можем. На каждом шагу мы руководствуемся верой в неизменность того, что мы называем законами природы, однако эта неизменность ничем не гарантирована, и наша вера в нее есть именно слепая, ничем точно не гарантированная вера. Чаще всего в приведенных случаях речь идет о вероятности, а не необходимости. У религиозных фанатиков вера является актом послушания, покорного доверия к авторитету.

Франк же считал, что вера по своей сущности — это не слепое доверие, а непосредственная достоверность, прямое усмотрение истины веры. Подлинная вера основана на откровении — на непосредственном самообнаружении Бога, Его собственном явлении нашей душе, Его собственном голосе, нам говорящем. Вдруг открываются замкнутые очи

души, и она начинает чувствовать за пределами земного мира проблески некоего небесного сияния, ее переполняют блаженство и мир, превышающие всякое человеческое разумение. Такая душа знает, что ее достиг голос Божий, и имеет — хотя бы на краткий миг — веру-достоверность. А кто этого никогда не испытывал, тот вообще не может почитаться верующим, хотя бы он признавал все освященные церковью авторитеты.

«...Вера в своем первичном существе есть не *мысль*, не *убеждение* в существовании трансцендентного личного Бога, как такового, а некоторое внутреннее состояние духа, живая полнота сердца, подобная свободной радостной игре сил в душе ребенка; и это состояние духа определено чувством нашей неразрывной связи с родственной нам божественной стихией бесконечной любви, с неисчерпаемой сокровищницей добра, покоя, блаженства, святости...»³³.

Внутреннее, скрытое в каждом человеке духовное измерение есть то «несказанное», по Франку, что человеческий язык выражает намеком в словах «Священное», «Святное», «Святыня», «Божество», «Бог». Это несказанное открывается лишь нерасколотой целостности нашей жизни — «целомудрию», тому «детскому» в нас, по сравнению с чем все «умное» и «сведущее» означает уже несовершенство. Это живое, интимно-внутреннее всеединство души называется сердцем, и в этом смысле Божество, полагал Франк, доступно только «сердцу». «Блаженны чистые сердцем, ибо они узрят Бога». Здесь о сердце говорится в том же смысле, как выше — о разнице между «памятью рассудка» и «памятью сердца».

Жить в вере, таким образом, — значит жить в постоянном напряжении всех своих сил, целиком жить в настоящем, жить сердцем, для которого любой предмет, любая внешняя данность открывается в ее несказанности, значительности, таинственной глубине. Вера — это горение сердца силой, которая по своей значительности и ценности с очевидностью воспринимается как нечто высшее и большее, чем я сам.

Вера не есть ни идея, ни система идей. Она есть жизнь и источник жизни, самосознание, которое само испытывается и действует как живая и животворящая сила. Веру нельзя заменить или ограничить знанием. В религии всякие попытки рационалистического анализа таинств вели к религиозному бессилию и бесплодию, а введение религии в пределы разума (у Канта, протестантов) приводило к тому, что вера вырождалась в морализм. Но и знание не может заменяться верой, нельзя верой решать научные проблемы. Если вера есть свободный подвиг, то научное знание есть тяжкий долг труда.

Вера — не только связь с невидимыми вещами, с Богом. Само существование внешнего мира утверждается лишь верой. Все, что лежит в основе знания, недоказуемо, исходное непосредственно не дано, в него верится. И все недоказуемое, непосредственное оказывается тверже доказуемого и выводимого. В основе знания лежит нечто более прочное, чем само знание. Доказуемость дискурсивного мышления есть вторичное и зыбкое. Знание питается тем, что дает вера. Обычному эмпирическому человеку окружающий его предметный мир кажется незыблемым и твердым, все же, относящееся к другим мирам, представляется неопределенным, проблематичным, сомнительным. У него так твер-

да вера в этот мир, что отношение к нему принимает, по Бердяеву, при-
 нуждающую, обязывающую, связывающую форму, т.е. нетворческую
 форму, форму знания.

Для понимания мира невидимых вещей нужна совсем другая духов-
 ная установка, нужна активность всей человеческой природы, общее ее
 напряжение, а не активность только одного интеллекта. Знание этого
 мира носит характер насильственный и безопасный, вера — свободный
 и опасный. В дерзновении веры человек как бы бросается в пропасть,
 рискует или разбить себе голову, или все приобрести. В акте веры че-
 ловек всегда стоит на краю пропасти, потому что вера не знает гаран-
 тий. Можно отдать все силы, всю энергию, стремясь приобрести опыт
 трансцендентного, испытать касание мирам иным — и все окажется на-
 прасным. Но без этой попытки все тем более напрасно. Когда есть
 только материальный мир, связанный законами необходимости, когда
 отсутствуют иные возможности, то все становится обыденным. Обы-
 денность допускает только вероятность. Обыденность — везде, где че-
 ловек еще полагается на свои силы, на свой разум, везде, где отсутству-
 ет вера. В акте веры есть *подвиг отречения*, которого нет в акте знания,
 это акт свободной любви, не ведающей доказательств, гарантий, при-
 нуждений. Мы верим в Бога не потому, что нам доказано Его бытие,
 что мы принуждены к принятию Его, что гарантированы залогом с не-
 бес, а потому, что мы любим Его⁴⁴.

Мы верим в то, что окружающий нас мир культуры, нашей европей-
 ской культуры XX века, сегодняшняя картина мира, поддерживаемая
 массой научных теорий, убеждений, мифов и предрассудков, стереоти-
 пов видения и шаблонов мышления массового общества, идеалами и
 ценностями, которые культивируются той или иной идеологией и
 средствами массовой информации, — это еще не весь мир, это его не-
 значительная поверхностная часть, это мир, который не захватывает
 нас своей внутренней значительностью, не изумляет, не вызывает вос-
 хищения или ужаса. Это мир, который воспринимается только рассу-
 ком, с помощью знаний и эмпирического повседневного опыта. Из
 этого мира *вырастает умозрительная философия*, философия обыден-
 ности. И только там, где мир сам вдруг открывается нам, где происхо-
 дит откровение мира мне, потому что мое сердце открыто ему, потому
 что моя вера убеждена в его сокровенной сущности, — там мир откры-
 вается как непостижимая тайна, там происходит мое прикосновение к
 миру. Нужно, считал Бердяев, распластаться в акте веры, отречься от
 себя, только тогда поднимаешься и обретаешь высший разум. В вере
 индивидуальный малый разум отрекается от себя во имя разума боже-
 ственного, и дается универсальное, благодатное восприятие.

Вера, по Шестову, — это не известное и чуждое умозрительной фи-
 лософии новое измерение мышления, открывающее путь к Творцу
 всего, что есть в мире, к источнику всех возможностей. Такая вера
 совершается вопреки разуму, она отменяет знание и потому дается
 только в сверхчеловеческом напряжении. Такая вера — мученичество.
 Вера начинается там — Шестов приводит слова Кьеркегора, — где кон-
 чается мышление, мышление *умозрительной философии*, ориентиро-
 ванное на принудительное знание. Вера есть парадокс, в силу кото-

рого отдельный человек стоит выше общего и находится, как отдельный, в абсолютном отношении к абсолютному.

Мир, открывающийся нам в вере, совсем другой — здесь все возможно, здесь нет никаких мертвых истин, превращающихся в камень, возвышающихся над Богом и человеком, здесь есть чудо, здесь есть спасение от гибели и смерти, ибо Бог здесь — источник всех истин и даже бывшее может сделать не бывшим. Человек жив будет только верой, ибо без веры, без существования с открытым к миру сердцем, без «большого» разума нет и жизни, есть только автоматическое сонное прозябание; все, что не от веры, есть грех, есть смерть. То, что вера приносит с собой, она приносит, с разумом не справляясь, с разумом не считаясь. Вера отменяет разум. Вера, считал Шестов, дана человеку не затем, чтобы поддерживать притязания разума на господство во Вселенной, но затем, чтобы человек сам стал господином в созданном для него Творцом мире. Вера ведет нас через то, что разум отвергает как абсурд, к тому, что разум полагает несуществующим. Разум учит человека повиноваться, вера дает ему власть повелевать. Умозрительная философия обрекает нас на рабство, экзистенциальная философия стремится прорваться через воздвигнутые разумом очевидности к свободе, при которой невозможное становится действительным⁴⁵.

Вера — источник жизни, и потому когда говорится, что единой верой жив человек, то это, видимо, надо понимать в том смысле, что только верующий жив, все остальные не живут в полном смысле этого слова, только вера спасает от сна и омертвения. Вера имеет дело с истинами-откровениями, и отсюда понятно, что истины такого рода больше всего боятся воплощения, передачи их и навязывания другим, боятся общеобязательности. Они суть только для меня, как дар, награда за напряженные усилия жить «большим» разумом, полнотою сердца, они существуют где-то на грани моего колебания между бытием и бездной, они трепещут и меняются, потому что они — живые истины и существуют только в те мгновения, когда я пребываю в этом живом состоянии.

Когда говорится, что будь у тебя веры с горчичное зерно, то сможешь и гору сдвинуть, то на самом деле «вера с горчичное зерно» — это очень много, недостижимо много для человека, который «впадает» в это мудрое состояние редко и на мгновение. Но в эти мгновения он и является верующим, посвященным в тайну, обладает верой-откровением, которая не имеет ничего общего с верой-доверием (доверие — значит «до веры»). В этом смысле истинно верующих так же мало, как и истинно любящих. Вера-доверие — это, по Шестову, только суррогат знания. Вера — другое, с его точки зрения, измерение мышления, в том смысле, что за какой-то чертой духовных усилий душа настолько перестраивается, что даже механизм мышления становится другим. Вернее, мышление сохраняется, а для механизма не остается места⁴⁶.

Люди без веры, полагал Шестов, — это обладающие сознанием камни, они мыслят, говорят и действуют по законам их каменного сознания, они-то и создали то окружение, ту среду, в которой приходится жить всему человечеству. Борьба с большинством очень трудно, почти невозможно, особенно ввиду того, что камни более приспособлены

к условиям земного существования и всегда легче выживают. Вера — всегда подвиг, всегда «безумие», которое только и может пробудить человека от оцепенения. Поэтому верующим душам предстоит великая и последняя борьба, которой нет конца. Царство Божие берется силой. И в этой борьбе будет тебе дано по вере твоей. Если ты веришь, что ты от Бога, то ты — от Бога, если веришь, что от обезьяны, то ты — от обезьяны.

Религиозный опыт, мистическое переживание своей причастности к тайнам бытия, к вечности, к незаменимости и неповторимости собственного существования в иерархии Вселенной является, как полагал Франк, еще и опытом эстетическим. Даже неверующий человек, замечал он, пытаясь выразить то, что ему стало доступно в опыте красоты и добра, вынужден употреблять такие слова, как «дивный», «чудесный», «неземной», «божественный». Опыт встречи с чистой, совершенной красотой, как и с чистой благодатью, кротостью, страданием, с подвигом самоотверженной любви, есть неизбежно, пусть зачастую смутное, предвосхищение религиозного опыта. Уныние от сознания безнадежности жизни, в которой царит нравственная неправда, при столкновении с великим произведением искусства или с величием духа сменяется вдруг ощущением, что есть все же на свете настоящая правда. С точки зрения П.Флоренского, существование «Троицы» А.Рублева и есть доказательство бытия Бога.

Бог — не архитектор мира, не творец мирового порядка, по крайней мере, говорил Франк, нам об этом ничего достоверного не известно. Но известно совершенно достоверно, что он создал меня, создал тогда, когда я, уверовав в высший смысл своего существования, стал искать его на путях своей души, бороться за свою человечность, пытаться жить по законам свободы и любви и, наконец, встретясь с Богом, почувствовал поднимающиеся во мне творческие силы, почувствовал красоту мира и любовь к людям — то есть вошел в состояние, которое в религии называется благодатью. И в достижении этого состояния, по Франку, — главная заслуга веры, заслуга воспитания в себе интереса и внимания к истине. Все остальное уже само дается религиозным опытом, раз мы только согласны его иметь, отказываемся от нашей слепоты и глухоты, от склонности пренебрегать им, проходить мимо него или отталкиваться от него. Вера, будучи опытом, есть нечто совершенно простое, легкое и естественное. Чтобы ее обрести, достаточно держать открытыми глаза души, достаточно отказаться от воли к цинической установке, перестать отворачиваться от истины¹⁷.

Осуществление веры, в широком смысле этого слова, совпадает, по мнению Франка, с понятием сознательной духовной жизни вообще. Оно означает работу по укоренению душевной жизни в просветляющем, преображающем, богочеловеческом начале духа. Для такого укоренения необходимо, как уже отмечалось выше, упорное напряжение воли, концентрация внимания, не отвлекаемого чувственными впечатлениями, на потусторонних глубинах бытия, на незримой реальности Бога. Это есть подлинный труд, борьба, глубокая и напряженная активность человека, подлинное творчество, в котором мы усилием творческой воли преображаем реальность, творим нечто со-

нершенно новое — преображенную реальность нашего существа, нового человека.

Часто люди под активностью понимают только внешнее делание, всяческие хлопоты, заботы, мероприятия, направленные на внешнее изменение земной реальности и нашей земной судьбы. Такие люди, полагал Франк, понятия не имеют о максимально напряженной активности, доступной человеку в глубинах его духа, и именно такое творчество есть духовная жизнь. В ней человек не просто получает определенные знания, добивается каких-либо внешних целей, но преобразует себя, достигает благодати, которая просветляет его существование и поддерживает его в этом свете, делая способным к любому конкретному виду творчества. Все это дается только через веру, понимаемую Франком как опыт, как самое интимное обладание, имеющее характер слияния с Богом, как нечто, что имеет в нашей земной жизни аналогию только с экстазом и блаженным покоем нашей души в объятиях любящего и любимого существа. Вера подобна блаженной достоверности тайной, скрытой от мира любовной связи.

Опыт человеческой жизни показывает, что именно в религиозной вере человек обретает основной источник и творческую силу для своей земной активности. Эпохи веры, приводил Франк слова Гёте, были эпохами творческими и плодотворными, тогда как эпохи безверия были бесплодными и пассивными. Поиски веры как источника творчества — прежде всего творчества, преображения человеком самого себя — и составляют смысл его существования, а обретение такую веру могут сказать о себе, что они действительно живут, наполнены жизнью. Быть с Богом, по Франку, — значит быть живым. Бытие с Богом — это бытие живое, неопределимое и сущностно неопределенное, творимое и творящее, вечно подвижное, пластическое, драматическое, несмотря на всю свою внутреннюю успокоенность. Поэтому воля к вере, упорство в отстаивании веры нужны, по мнению Франка, не для того, чтобы слепо доверять невозможному и бессмысленному, они нужны, чтобы упорствовать в сознании, что высшая очевидность имеет преимущество перед низкой. Когда человек достигает внутреннего преображения, духовной просветленности через усилия веры, то ему открывается реальность, которая по своей очевидности, ошеломляющей силе красоты и мудрости так захватывает и потрясает человека, что любые эмпирические факты его существования, все радости и невзгоды повседневной жизни кажутся чем-то случайным и совершенно не важным. Состояние веры отличается от состояния повседневной озабоченности, как поэтическое вдохновение — от физически тяжелого и бессмысленного труда. То, что называется вдохновением, говорил Франк, испытывается всегда как соприкосновение человеческого духа с некой высшей, сверхчеловеческой инстанцией, как прилив в душу сил неземного порядка. И одновременно действует и обратное соотношение: кто уже обладает религиозной верой, тот сознает ее как некий резервуар питающих душу сил добра и имеет неудержимую потребность выразить свою веру в переживаниях эстетического порядка¹⁶.

В наше время все более усиливается тенденция, ведущая к абсолютизации трагизма, потере смысла жизни и веры, она поддерживается

всем ходом нашей жизни, нашей истории. По Франку, основное впечатление от всего, что пришлось пережить европейскому человечеству, есть власть тьмы в мире. Силы зла и разрушения торжествуют над силами добра, слепая игра иррациональных сил полагает предел всем упованиям человека. Рабство, более жестокое, чем в древности, массовое истребление целых народов, циничное презрение к элементарным нормам права и правды — все это осуществилось с неслыханной легкостью в самый, казалось бы, просвещенный век. Так называемый культурный человек обнаружил себя жестоким, морально слепым дикарем. Бесспорным оказалось одно: в мировом бытии просто не дано никаких гарантий для торжества начал добра и разума, и «царство мира сего» с совершенной очевидностью представляется «царством тьмы».

Все большее распространение получает в наше время «скорбное неверие» — горькое сознание фактической власти тьмы в мире, то есть неверие в реальную силу идеальных начал, однако при сохранении «веры» в них самих, при сохранении почитания самой святыни и сознания обязанности служения ей. Согласно Франку, это одно из самых трогательных явлений духовной жизни нашей эпохи. Человек разочаровался не только в суетной вере утопизма, но и вообще в осуществлении в мире высших ценностей, он убежден, что добру и разуму в этом мире предопределено поражение. Это неверие содержит в себе элемент веры как бескорыстного почитания высшего священного начала. Это открытость души, стойкий отказ подчиниться злым силам мирового бытия, готовность к бескорыстному героизму. Скорбное неверие ничего общего не имеет с циническим неверием, поскольку в первом есть чувство святыни — сердцевина первичного существа веры. А вера, настаивал Франк, — это состояние сердца, а не мысль ума. Но, тем не менее, скорбное неверие есть в своей глубинной сути состояние гордого индивидуалистического героизма, здесь человек противопоставляет себя всей Вселенной. Здесь в иной форме возрождается идолопоклоннический культ человека. Скорбное неверие есть все-таки ущербная, умаленная вера. Через ее преодоление человек может прийти к подлинному религиозному опыту, к пониманию того, что существует другой, высший слой бытия, к пониманию единственно безусловного «догмата» христианской веры — веры в абсолютную ценность и божественный смысл любви, рано или поздно побеждающей зло и озаряющей мир божественным светом, который светит «во тьме».

Смерть

Смерть — важнейший фактор нашего понимания сущности жизни. Только взгляды в лицо смерти, мы начинаем любить жизнь. Если бы не было смерти, жизнь была бы бессмысленна. В древнегреческой мифологии самое страшное наказание, к которому боги могли приговорить человека, — это бессмертие. Что может быть страшнее бессмертия, хотя в тысячах книг, романов, трактатов бессмертие преподносилось как главная мечта человечества. Представьте себе, что вы бессмер-

тны — уже умерли все ваши родственники и друзья, дети и дети ваших детей, а вы все живете и живете, абсолютно одиноким и заброшенным в чужие, не понятные вам время и культуру.

В каждой культуре существует свое специфическое отношение к смерти и умершим. В Индии — как в древности, так и в наше время — умершего человека сжигают на костре, а пепел развеивают. В древне-египетской цивилизации был настоящий культ мертвых: набальзамированные египетские императоры до сих пор лежат в европейских музеях. Европейские кладбища — это сложнейшая архитектура памятников, надгробий, склепов.

Смерть, как и рождение, формирует границы человеческой жизни. Все, что вне этих границ, для человека не существует. Смерть сопровождает человека с момента его рождения. Какое бы время его жизни мы ни взяли, человек всегда достаточно зрел для того, чтобы умереть. Смерть представляет собой как бы тень человека, верную и привязчивую.

Человек в этом смысле — самое несчастное из животных, поскольку знает заранее о своей будущей смерти. Но в то же время это знание дает ему огромное преимущество, поскольку смерть организует человеческую жизнь, заставляет человека в краткие годы найти смысл и оправдать перед самим собой свое существование.

Смерть — не конец, а венец жизни, она с самого начала присутствует в жизни как ее упорядочивающий элемент. Но человек в обыденной жизни живет так, как будто он бессмертен. Он старается не думать о смерти, всячески отгоняет мысли о ней или же полагает, что смерть где-то очень далеко от него.

«Если бы смерть, — писал М.Монтень, — была подобна врагу, от которого можно убежать, я посоветовал бы воспользоваться этим оружием трусов. Но так как от нее ускользнуть невозможно, ибо она одинаково настигает беглеца, будь он плут или честный человек. ... и так как даже наилучшая броня от нее не обережет, ... давайте научимся встречать ее грудью и вступать с нею в единоборство. И, чтобы отнять у нее главный козырь, изберем путь, прямо противоположный обычному. Лишим ее загадочности, присмотримся к ней, приучимся к ней, размышляя о ней чаще, нежели о чем-либо другом. Будемте всюду и всегда вызывать в себе ее образ и притом во всех возможных ее обликах. Если под нами споткнется конь, если с крыши упадет черепица, если мы наколемся о булавку, будем повторять себе всякий раз: «А что, если это и есть сама смерть?» Благодаря этому мы окрепнем, сделаемся более стойкими...

Неизвестно, где поджидает нас смерть; так будем же ожидать ее всюду. Размышлять о смерти — значит размышлять о свободе. Кто научился умирать, тот разучился быть рабом. Готовность умереть избавляет нас от всякого подчинения и принуждения. И нет в жизни зла для того, кто постиг, что потерять жизнь — не зло»²⁹.

Мудрецы же с древних времен говорили: «Помни о смерти!». Для чего нужно помнить о смерти? Разумеется, не для того, чтобы отравлять себе жизнь и постоянно мучиться страхом. Помнить о смерти — значит каждый день жить так, как будто это последний день твоей жизни, ведь он и в самом деле может оказаться последним. Предполагается, что хоть

в последний день дурной человек постарается прожить по-человечески — не лгать, не воровать, не убивать.

Смерть, по мнению известного российского танатолога В.И.Стрелкова, — фундаментальное свидетельство нашего «неодиночества». Мы всегда находимся под ее пристальным взглядом. *Ощущая ее присутствие*, ее реальность за каждым поворотом, мы не позволяем себе распускаться, поддерживая себя на уровне, превышающем тот, к которому склоняет нас наша животная природа. Разумеется, это тяжкая ноша. Осознание нашей смертности требует от нас немалых усилий.

Смерть является необходимым условием жизни. Если человек живет, он тратит себя каждую минуту, каждую минуту умирает и только поэтому живёт. Смерть присутствует внутри каждого мгновения жизни. Для мертвого и смерти нет, он не может умереть, поскольку и не жил никогда. Смерть существует только для живого, не только как конец, а как постоянное предельное самоиспытание жизни, *предполагающее ее завершенность, целостность в любом акте, любом деле или поступке*. В реальной жизни и в реальном ходе самостановления человек постоянно тратит себя, каждую минуту умирает и тогда живет. Живет как понимающее существо. «Что-то вдруг умерло во мне», — часто говорит о себе человек, испытывающий *эмоциональные или нравственные потрясения*. У французов конец полового акта называется «маленькой смертью». Смерть равнообъемна жизни. Постигая смерть, мы не можем, считал Ж.Делёз, сказать, что она «преображает жизнь в судьбу, в «неделимое решающее» событие: можно, скорее, сказать, что смерть множится и дифференцируется, чтобы предоставить жизни единичности, то есть истины, которые жизнь считает полученными в результате своего сопротивления. ... Жизнь отныне состоит в том, чтобы занять свое место, занимать все свои места в кортеже под названием «умирание»»⁵⁰.

Эпикур говорил, что со смертью мы никогда не встречаемся: когда мы есть, смерти нет, когда смерть приходит, нас нет. В самом деле знание того, что мы смертны, — знание пустое и абстрактное. Реальных и постоянных смертей, конечно же, недостаточно, чтобы это знание стало полным и конкретным — до тех пор, пока мы не осознаем смерть как безличное событие, наделенное всегда *открытой проблематической структурой*. Делёз цитировал в «Логике смысла» Мориса Бланшо, согласно которому смерть самым тесным образом связана со мной, с моим телом, она укоренена во мне. Но при этом, она и не имеет ко мне абсолютно никакого отношения — ведь она есть нечто бестелесное, неопределенное, безличное, ее основание — *в ней самой*.

Смерть как событие, неотделимое от прошлого и будущего, на которое она разделяется, никогда не пребывая в настоящем, — безличная смерть, «неразличимое нечто, что я не могу уловить, ибо оно не имеет ко мне никакого отношения, что никогда не приходит и к чему я сам не иду». Личная смерть наступает в самом что ни на есть *грубом настоящем*. Поэтому всякое самоубийство — это, согласно Бланшо, желание совместить два лика смерти — делящуюся безличную смерть с глубоко личным актом. Но поскольку смерть никогда не бывает налично, то и самоубийца никогда с ней не встречается. Скорее он желает устранить

смерть как будущее, изъять ее из той части грядущего, которая выступает как сущность смерти⁵¹.

И тем не менее только смерть обуславливает наше существование. Мир существует лишь потому, что мы способны все разрушить и поставить существование под вопрос. «В силу этого мы и можем говорить: бытие существует, так как существует небытие; смерть — это дарованная человеку возможность, ее шанс, через нее нам доступно грядущее конечного мира: смерть для людей — самая главная надежда, их единственная надежда быть людьми»⁵².

Смерть очеловечивает природу, возводит существование к бытию: она — самое человеческое, что есть в нас самих; человек знает о ней потому, что он — человек, и он — человек потому, что в нем происходит становление смерти. Поэтому когда человек живет, то, сталкиваясь только с безличностью смерти, он страшится не ее самое, а невозможности умереть. Или того, что умирание будет длиться вечно. В некоторых религиях, писал Бланшо, это называлось проклятием возрождения: кто-то умирает, но умирает плохо, так как плохо жил, и оказывается обреченным воскреснуть, и воскресает до тех пор, пока, превратившись в человека вполне, не станет, умирая, человеком блаженным: то есть по-настоящему умершим.

Смерть предполагает высший уровень ответственности. Лишить человека его конечности — означает, помимо всего прочего, устранить этот уровень ответственности. Человек, будучи конечным существом, отличается от всех животных тем, что прилагает к своей конечности масштаб безусловного и бесконечного. Он должен жить так, говорит философия, как если бы впереди его ожидала вечность, только не в обыденном смысле, когда человек просто не думает о смерти, а в том смысле, что он брал и будет брать на себя задачи, для выполнения которых заведомо не хватит собственной жизни. В этом смысле творя, любя, делая добро, он прорывается в вечность, побеждает смерть.

Многие, бравшие на себя такие бесконечные задачи, остались жить в вечности, в прямом смысле этого слова. Сократ, или Эпикур, или Ницше, или Пушкин гораздо более живые, чем многие ныне здравствующие наши современники. Любой из них мог бы сказать словами Владимира Соловьева:

*...Средь суеты случайной,
В потоке мутном жизненных тревог,
Владеешь ты всерадостною тайной:
Бессильно зло. Мы вечны. С нами Бог.*

Смысл жизни

Человек на протяжении всей своей истории страдал от разлада между упованиями его сердца и слепым ходом мирового бытия, от дисгармонии между личным, духовным и безлично-природным началами бытия, от столкновения со слепыми силами человеческого мира, которые отличаются от природных еще большей разрушительностью при воздействии на человека. И в личной жизни глупость и бессмыслие человека аналогичны стихийно-космическим силам природы.

Но, собственно, только в XX веке трагическое мироощущение перестает быть уделом одиночек-мыслителей и получает все большее распространение. В XX веке становится очевидным, что попытки разрешения великих исторических задач во все периоды должны быть признаны сплошной неудачей. В исторической судьбе человека, полагал Бердяев, в сущности все не удалось и, видимо, никогда не будет удаваться. Не удался ни один замысел, ни одна задача и цель какой-либо исторической эпохи. Не удалось Царство Божие. Если оно было задано в историческом процессе как разрешение человеческой судьбы, то оно никогда не осуществлялось, не происходило даже приближения к этому осуществлению. Не удался Ренессанс, и то, что им создано, не соответствует его планам. Такие же неудачи постигли Реформацию, поставившую себе великую цель утверждения религиозной свободы и приведшую к крушению религии; Французскую революцию, создавшую вместо братства, равенства и свободы буржуазное общество, новые формы неравенства и ненависти людей друг к другу. Не удается, говорит Бердяев в 1920 году, социализм. Он вскроет новые внутренние противоречия человеческой жизни, которые сделают невозможным осуществление тех задач, которые выставило социалистическое движение. Он никогда не приведет человека к богатству, не осуществит равенства, а создаст лишь новую вражду между людьми, новую разобщенность и новые неслыханные формы гнета. Не удастся и анархизм, он никогда не осуществит той предельной свободы, к которой призывает, наоборот, может установить еще большее рабство. Никогда не удавалась в истории ни одна из революций, ибо они обычно кончались реакцией, хотя и происходило определенное осмысление пережитого опыта. Не удалось в истории и христианство: те задания, которые были поставлены христианской верой 2000 лет назад, никогда не были и не будут осуществлены. История и все историческое по природе своей таково, что никакие совершенные осуществления в ней невозможны. Но великий исторический опыт имеет глубочайший смысл, который раскрывается за пределами истории⁵³.

Однако это не основание, чтобы современному человеку упиваться трагедией своей жизни и приходить в отчаяние. Этим уничтожается самый смысл трагизма. Трагедия дана для ее преодоления: ей присущ динамизм, влекущий к ее разрешению. Всякая трагедия имеет исход, хотя бы он состоял в гибели трагического героя, что тоже есть преодоление трагедии. Трагедия, к которой пассивно привыкает человек, считая ее своим нормальным состоянием, вне которого ему ничего не ведомо, есть нелепое извращение самого существа трагедии. Сама возможность трагедии предполагает те глубины человеческого духа, в которых он, возвышаясь над ней, имеет прочную основу своего бытия в блаженном покое гармонии. Поэтому тенденция современного человека видеть в трагизме единственное, исчерпывающее содержание человеческой жизни есть нелепое противоречие, свидетельствующее о слепоте и отчаянии перед лицом невообразимого для него временного процесса творчества с его постоянно повторяющимися неудачами.

И все эти века до нашего времени такому трагическому мироощущению противостоит другое восприятие мира, основанное на вере в чело-

века, в его творческие силы, на примате деятельности над созерцанием, на примате динамизма, становления над законченно-неподвижным бытием. Назначение человека, с точки зрения подобного мировосприятия, в том, чтобы быть самодержавным хозяином собственной жизни и верховным властителем мира. Фактически для духовной жизни это означает, что человек осознал себя земным богом. Признавая только «этот» мир и себя самого — его частью и членом, — он вместе с тем уверовал во всеблагость и всемогущество себя самого, в свою способность и призвание покорить, усовершенствовать, одухотворить мир, частью которого он сам является. Отсюда — слепая, благодушно-оптимистическая вера в непрерывный умственный и нравственный прогресс, в легкую возможность осуществления царства разума, правды и добра, то есть «царства Божия» на земле.

Вера эта осуществляется в виде индивидуализма, атомизации общества, неограниченного роста народонаселения и неограниченного роста потребностей, что в свою очередь вызывает упадок религиозной веры, ослабление духовной жизни. Такая позиция человека привела, согласно Бердяеву, к созданию индустриально-капиталистической системы, которая изменила весь характер человеческой жизни, весь ее стиль, оторвав человеческую жизнь от ритма природы. Эта система, развиваясь с большой скоростью, создает химеры, направляющие человеческую жизнь к фикциям, которые производят впечатления реальностей. Много ли онтологически реального в биржах, банках, бумажных деньгах, в фабриках, производящих ненужные предметы или орудия истребления жизни, много ли реального в росте ненасытных потребностей? Повсюду раскрывается дурная бесконечность, не знающая завершения. Такая система могла возникнуть лишь в обществе, которое окончательно отказалось от христианского аскетизма, отвернулось от неба и занялось исключительно земным удовлетворением. Социализм, по Бердяеву, есть лишь дальнейшее развитие индустриально-капиталистической системы, окончательное торжество заключенных в ней начал и их всеобщее распространение. Капитализм и социализм одинаково сопровождаются упадком и угасанием духовного творчества, убылью духа в человеческом обществе⁵⁴.

Но как трагически-созерцательная, так и активно-деятельностная позиция страдают существенным недостатком: утратой понимания укорененности человека в бытии. Бытие в данном случае — это жизнь, то есть активность, творчество, процесс неустанного становления; но вместе с тем это вечная жизнь, она отличается законченной полнотой, то есть вечностью. «...К чему бы мы ни стремились, каковы бы ни были частные задачи, которые мы сами себе ставим, — говорит Франк, — мы в последнем счете стремимся к одному: к полноте и завершенности... Мы стремимся стать сами вечной, завершенной, всеобъемлющей жизнью»⁵⁵.

Это стремление неосуществимо, если мы ищем полноты бытия в таких благах, как богатство, власть, всеобщее признание, безмятежность наслаждений. Здесь мы одержимы никогда не утолимой жадной. Все дела человека ничтожны и суетны, если он сам ничтожен, если его жизнь не имеет смысла, если он не укоренен в некоей превышающей его

и не им сотворенной разумной почве. Вообще искать смысл в каком-либо деле — значит впадать в иллюзию, будто человек сам может сотворить смысл своей жизни. Чтобы искать смысл, нужно остановиться, сосредоточиться, ни о чем не хлопотать. Здесь «неделание» важнее самого важного и благотворного дела. Что бы ни совершал человек, какие бы технические, социальные, уметвенные усовершенствования ни вносил в жизнь, его завтрашний и послезавтрашний день ничем не будут отличаться от вчерашнего и сегодняшнего. Всегда в этом мире будет царить слепая случайность, человек всегда будет бессильной былинкой, которую легко погубить, всегда жизнь его будет кратким отрывком, в который не вместить осмысляющей жизнь духовной полноты, и всегда слепая страсть, глупость и зло будут царить на земле³⁰.

Подлинно нравственная установка знает только одну цель: творить добро, шлывать в мир силу добра и столь же неустанно бороться с грехом, злом, неустроенностью мира, с действующими в нем силами разрушения.

Все внешние критерии смысла человеческого существования, поиски этого смысла в истории, в природе обнаруживают свою несостоятельность. Вера в прогресс, в непрерывное совершенствование человечества, вдохновлявшая множество людей в последние два века, полностью разоблачена, ибо оказалось, что человечество не движется вперед, оно ни на шаг не приблизилось к осуществлению совершенного общественного строя, воплощению добра и разума в человеческих отношениях. Но история человечества — лишь часть космической истории, и здесь человечество со всех сторон окружают слепые и роковые необходимости космической природы, все хуже обстоит дело с природными условиями существования. Все это сковывает человеческую жизнь и заражает своей безнадежностью. Конечно, окружающий нас мир — не мертвая машина и не хаос косной материи, это великое живое существо, но все же незрячее и неразумное. Он, по мысли Франка, — слепой великан, который корчится в муках, терзается своими собственными страстями, от боли грызет самого себя. И поскольку человек есть только ничтожная его часть, а его душа лишь клеточка космической души, — человек безнадежно окован, захвачен в плен могучими слепыми силами космоса и вместе с ним обречен корчиться в бессмысленных муках, бессмысленно рождаться и бесплодно гибнуть в слепом процессе неустанного круговорота мировой жизни.

Сами наши поиски смысла уже дают осмысленность нашему существованию. Смысл жизни нельзя найти готовым, раз и навсегда данным, утвержденным в бытии. Смысл жизни не дан, а задан. Все готовое и существующее независимо от нас есть либо мертвое, либо чуждое и нам не пригодное. А смысл должен быть живым, ибо он смысл нашей жизни, и должен быть внутри нас, а не вовне. Поэтому его искание — это напряженное, волевое самоуглубление, полное труда и лишений, погружение в глубины бытия, это максимальное напряжение и раскрытие нашего существа, улаживание его в творческом процессе приобщения к нему. «...Искание смысла жизни есть борьба за смысл против бессмыслицы, и не в праздном размышлении, а лишь в подвиге борьбы против тьмы бессмыслия мы можем добраться до смысла, ут-

вердить его в себе, сделать его смыслом своей жизни и тем подлинно усмотреть его или уверовать в него»⁷. Поиск смысла — это укрепление в себе веры, которая есть напряженное внутреннее действие по преобразованию нашей жизни.

Таким образом, подлинно творческое и плодотворное дело совершается в глубине человека, и это глубоко внутреннее дело есть настоящее, основное дело человека, оно состоит в действенном утверждении себя в первоисточнике жизни, оно состоит в молитвенном подвиге обращенности нашей души к Богу, в аскетическом подвиге борьбы с мутью и слепотой наших чувственных страстей, нашей гордыни, нашего эгоизма.

Обычно, говорил Франк, про людей, занимающихся таким делом, думают, что они либо ничего не делают, либо заняты только своим личным спасением. Им противопоставляют общественного деятеля, занятого устройством судьбы множества людей. Но это рассуждение в корне ложно, ибо строится на непонимании сути подлинно производительного дела. Для того чтобы пропагандировать идеи и устраивать жизнь в согласии с ними, надо их иметь, для того чтобы творить добро людям и ради этого бороться со злом, надо иметь само добро. Без этого производительного труда и накопления невозможна жизнь.

В большинстве своем люди, по Франку, не понимают, что добро — не только естественное качество нашего поведения, что добро субстанциально и оно — реальность, которую нужно добывать, которой надо обладать, чтобы одаривать ею других людей. Но добывает и накапливает добро только подвижник, и каждый из нас — в той мере, в какой он есть подвижник, — и посвящает свои силы этому подвигу. Поэтому молитвенный и аскетический подвиг есть не бесплодное занятие, а единственное производительное дело в духовной сфере, подлинное созидание и добывание того питания, без которого люди обречены на голодную смерть. Наши политики, замечал Франк, из всего дела Сергия Радонежского любят с одобрением отмечать, что он благословил рать Донского и дал ей двух монахов из своей обители. Но они забывают, что этому предшествовали десятилетия упорного молитвенного и аскетического труда, что этим трудом были добыты духовные богатства, которыми питались в течение веков и доселе питаются русские люди, без него они не имели бы сил подняться на борьбу с татарами.

Таким образом, все человеческие стремления в конечном счете суть стремления к жизни, к обретению света и прочности бытия. И именно поэтому, считал Франк, все внешние человеческие дела, способы устройства и упорядочения жизни опираются на внутреннее дело — на осмысление жизни через духовное делание, возвращение в себе сил добра и правды.

Чтобы изменить жизнь, нужно усовершенствовать ее сразу, целиком, а во времени она дана лишь по частям; мы живем всегда лишь в малом, преходящем ее отрезке. Поэтому работа над жизнью в целом есть работа духовная, деятельность соприкосновения с вечным как сразу и целиком данным. Изменения в жизни происходят тогда, когда все свои дела и поступки соотносишь с вечностью, меряешь ее масштабом.

Дополнительная литература

- Бердяев Н.А. Эрос и личность. М., 1988.
- Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 томах. Т.1. М., 1994.
- Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. СПб., 1992.
- Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.
- О смерти и бессмертии. М., 1991.
- Русский Эрос или философия любви в России. М., 1991.
- Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990.
- Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. М., 1981.
- Токарчик В. Мифы бессмертия. М., 1992.
- Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994.

3. Проблема «живого человека»

Основная идея этой главы заключается в обосновании того обстоятельства, что быть живым совсем не просто. Быть живым — это не данность, а заданность. Человек должен стараться, усиливаться быть живым, то есть быть человеком в точном смысле этого слова.

Выше мы приводили рассуждения Г.Гурджиева, который считал, что подавляющее большинство людей имеют вполне развитую личность, но неразвитую сущность, сущность останавливается в своем развитии в ранние годы, и человек остается ребенком, хотя как личность может получить значительное развитие. И бывает так, что сущность умирает, но мертвый, в этом смысле, человек ходит, говорит, пишет научные статьи и т.п.

С точки зрения многих представителей современной философии и философской антропологии, идея борьбы с «мертвым» в себе, борьбы за то, чтобы быть живым, имеет отношение к каждому человеку. Нормальное состояние для «нормального» человека — это состояние «сна»: человек живет в автоматическом режиме, подчиняясь стандартам мысли, стандартам поведения, он все время оглядывается на образцы, авторитеты — все это усыпляет и омертвляет его. Можно даже утверждать, что «нормальный» человек — это машина. Все его дела, поступки, мысли, слова, убеждения, привычки являются результатом внешних влияний. Из самого себя человек не в состоянии произвести ни одной мысли, ни одного действия, все только случается с ним. Человек живет не так, как он хочет, а так, как с ним случается. Любовь, ненависть, женитьба, развод, страдания, смерть — все это тоже с ним только случается. В этом смысле человек постоянно «спит», он не мертвый, но он, в лучшем случае, полуживой.

«И приходит к ученикам и находит их спящими, и говорит Петру: так ли не могли вы один час бодрствовать со Мной? Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна. Еще отойдя в другой раз молился, говоря: Отче Мой! если не может сия чаша миновать Меня, чтобы мне не пить ее, да будет воля Твоя. И, приходя, находит их опять спящими, ибо глаза у них отяжелели. И, оставив их, отошел опять и помолился в третий раз, сказав то же слово. Тогда приходит к ученикам Своим и говорит им: вы все еще спите и почиваете? Вот приблизился час, и Сын Человеческий предается в руки грешников; встаньте, пойдем: вот приблизился предающий Меня».

Здесь, в Евангелии от Матфея, образом спящих учеников Христа как бы описывается архетип повседневного существования человека, который не может выдержать напряжения жизни, не может долго смотреть в лицо событию, в нем привычка размеренного повседневного существования гасит все страсти и тревоги.

«Нормальный» человек, справедливо утверждал Г.Гурджиев, не в состоянии остановить поток своих мыслей, он не может контролировать свое воображение, эмоции, внимание. Почти за каждым взрослым человеком стоят долгие годы несправедливой и безрассудной жизни: потворство всевозможным слабостям, безразличие к собственным ошибкам, стремление закрыть глаза на неприятные истины, постоянная ложь самому себе, самооправдание, порицание других и т. п. Реальный

мир скрыт от него стеной его собственного воображения. Он живет во сне, он спит⁵⁸.

Три вещи мешают ему проснуться: лень, страх и надежда. Особенность подлинно человеческого существования заключается в том, что ничего нельзя отложить на завтра: я здесь и сейчас, один на один с самим собой, должен что-то сделать, на что-то решиться, я сейчас должен противостоять глупости и насилию, я сейчас должен жить по совести, потому что совести не бывает завтра или вчера. Но, к сожалению, как точно выразился М.К. Мамардашвили, для большинства людей, особенно для российских, это требование невыполнимо. Для них основной девиз: Завтра! Все вместе! Может быть! Как писал Достоевский о такой ситуации: выажемся, выпачкаемся и потом каким-то неизвестным путем в один час и все вместе станем красивыми, добрыми и свободными.

Совесть — это состояние, в котором человек сразу чувствует все, что он обычно чувствует или может почувствовать. И поскольку у каждого человека тысячи противоречивых и разнообразных чувств — от скрытого понимания собственного ничтожества и всевозможных страхов до глупейших самообманов, самодовольства, самоуверенности и самовосхваления, — ощущать все это вместе не только болезненно, но буквально невыносимо. Если бы человек «мог ощутить весь стыд и ужас своего существования, это бы и было тем состоянием, которое называется «совестью»»⁵⁹.

Ленивый человек не может решиться сделать все здесь и сейчас, он постоянно откладывает любой, более или менее решительный поступок на завтра, он живет так, словно у него еще есть в запасе несколько жизней, он уверен, что рано или поздно наступят такие времена, в которых он сможет реализовать себя достаточно полно, ничем не рискуя, никак не изменяя свою обыденную, привычную жизнь. Ленивый все время удваивает время.

Но изменить свою жизнь, попытаться «проснуться» — это всегда риск, однако, не рискуя, человек остается машиной, заведенным автоматом. «В отношении жизни, — писал Ф. Ницше, — нужно допустить некоторое дерзновение и риск, тем более, что в худшем, как и в лучшем случае мы все равно ее потеряем. ...Никто не может построить тебе мост, по которому именно ты можешь перейти через жизненный поток, — никто, кроме тебя самого. Правда, есть бесчисленные тропинки и мосты, есть полубоги, которые хотят перенести тебя через поток; но только ценой тебя самого: ты должен был бы отдать себя в залог, потерять самого себя. В мире есть единственный путь, по которому никто не может идти, кроме тебя: куда ведет он? не спрашивай — иди по нему!»⁶⁰.

Человек должен понять, что он на самом деле, в строгом смысле этого слова, не существует, что он ничего не теряет, потому что ему нечего терять: он должен понять свое ничтожество. Но очень страшно решиться посмотреть на себя объективно. Собственно, это самый главный страх, который испытывает человек. Одна из самых трудно разделимых связей — тождество меня с самим собой. Именно это сцепление мешает нам видеть и понимать. Я должен отделиться от

своей социальной роли, своей маски, которая вовсе не есть я сам. Это моя маска боится остаться без работы, боится будущего, это она считает, что мир устроен именно так, как устроен, что в этом мире мне выделено определенное место и оно не может быть другим, это она убаюкивает и усыпляет мою совесть, мое стремление быть живым, мое стремление реализовать себя несмотря ни на какие обстоятельства, мое стремление жить, осуществляя максимум возможностей, на которые я способен как человек. Если я хочу жить и исполниться как живой в своем призвании, я должен расцепить тождество с самим собой.

Страх порождает надежду, что все образуется само собой, что люди станут лучше, правители — разумны, продукты дешевле и т.п. Надежда — как пучок сена перед мордой осла, который вечно идет за этим пучком. Надежда подрывает человеческие силы, извращает реальное положение человека в мире, приводит его к ложной вере в то, что изменять надо внешние обстоятельства, а не самого себя.

Для того чтобы существовать, быть живым, нужно стать самим собой, потому что все, что так называемый «нормальный» человек делает, о чем думает и к чему стремится, — это все не он сам. Нужно обрести себя, себя познать. «Как может человек знать себя? Он есть существо темное и сокровенное; и если у зайца есть семь кож, то человек может семидесять раз сдирать самого себя, и все же не сможет сказать: «вот это — подлинно ты, это уже не оболочка». К тому же такое раскапывание самого себя и насильственное нисхождение в глубины своего существа по ближайшему пути есть мучительное и опасное начинание. Как легко человек может при этом так повредить себе, что уж никакой врач его не исцелит!»⁶¹.

Философия прошлых веков, начиная со стоиков, ведет, по мнению Л. Шестова, упорную непримиримую борьбу с индивидуальным, живым существованием, во имя некоего абстрактного «человека вообще», носителя чистого разума. Со времен стоицизма такая идея поставлена на место реального, живого существа.

Однако люди, которые попытались убить в себе индивидуальность, раствориться в духе, оказывались уже ни на что не годными ни в этой, ни в иной жизни. Если человек отрицает свое Я как нечто ничтожное, незначительное, то он и сам в реальной жизни становится жалким, слабым и трусливым существом, заслуживающим только презрения. Хорошо еще, замечал Шестов, если природа безмерно богата и не боится никаких жертв. Но что, если она бедна «индивидуальным», и люди, преодолевающие свое Я, совершают величайшее преступление? Природа должна, видимо, ненавидеть таких учителей мудрости, которые подрывают в корне все смелые попытки самодетельного бытия⁶².

Человеку могут быть открыты высшие истины, если он сумеет возвыситься над своей единственностью, единичностью, над своей «случайной» индивидуальностью. Добродетель теоретика-мыслителя заключается в том, что он отрекается от себя, перестает быть человеком, которому что-либо нужно, и становится только познающим субъектом, мыслящим духом, высшей ступенью развития мирового разума, лучшим представителем человечества. Все философы, по Шестову, спо-

койно жертвовали и живым человеком, и живым Богом в убеждении, что если есть наука, то больше ничего и не нужно. Еще недавно, писал Шестов, люди строили величественную башню, которая называлась современной культурой, но вдруг разразилась мировая война, и от гордой башни европейской цивилизации остались одни развалины. И человечество живет не в свете, а во тьме. Да человеку свет и не доступен. Человек может построить башню, но до Бога не доберется. «Добраться может только «этот человек»... — тот единичный, случайный, незаметный, но живой человек, которого до сих пор философия так старательно и методически вытаскивала заодно со всем «эмпирическим» миром за пределы "сознания вообще"»⁶².

Не только до Бога, но до любой истины может добраться только живой, конкретный человек. Это особенно наглядно выступает в различии между знанием и пониманием. В науке XX века появилось удивительное явление — разрыв знания и понимания. Люди знают «как», но не понимают «почему». Можно обладать огромными знаниями и быть мелочным, эгоистичным, придирчивым, низким, завистливым. Оказалось, что можно очень многое знать, совершенно ничего не понимая: не понимая основы, источника, альтернативы своих знаний. В науке это приводило к парадоксам и научным революциям, в результате которых вырабатывалось новое понимание. Но прийти к новому пониманию может только живой человек.

Если знание уходит далеко вперед от бытия, оно становится теоретическим, абстрактным, неприменимым к жизни, а фактически вредным, оно лишь приносит новые затруднения и беспокойства. Знание, не находящееся в согласии с бытием, — это всегда знание одной вещи, знание деталей без знания целого. Преимущество знания перед бытием, наблюдаемое в современной культуре, есть выражение забытости того, *что уровень знания определяется уровнем бытия*. В границах данного бытия улучшение качества знания совершенно невозможно. Происходит накопление информации одной и той же природы в пределах уже известного.

Если знание получает перевес над бытием, человек знает, но не может делать, и наоборот. Но если человек много знает, но ничего не может делать, это значит, что человек не понимает того, что знает. Для него нет разницы между одним и другим родом знания. Но и развитие бытия без знания является другой крайностью: человек может сделать много, но не знает, что и зачем делать. В сфере практики просто знать и знать, как делать, — разные вещи. Знание того, как сделать, не создается одним знанием.

Знание не дает понимания, и понимание не увеличивается благодаря росту знания. Понимание зависит от отношения знания к бытию, это равнодействующая знания и бытия. Так, в разные периоды своей жизни я понимаю одну и ту же идею, одну и ту же книгу по-разному. Знание мое при этом не изменяется. Не изменился, скажем, сюжет «Войны и мира», который я знаю достаточно подробно со времен средней школы. Но одно дело читать Толстого в 16 лет, а другое — в тридцать и в сорок. — каждый раз это будет другой Толстой. Изменилось бытие и, следовательно, понимание. Человек не может сказать, что что-то знает,

если знает только умом. Он должен почувствовать всем своим существом и тогда поймет.

Не знание делает человека живым, а отношение к бытию, его само-бытность. Связь с бытием дает понимание. Понимание — это существовательная сторона содержания знания. Нет никаких знаний вообще, никаких законов вообще, любое знание всегда знание чье-то: это я понял, это меня осенило, это я пережил. Истина всегда живая, она всегда принадлежит конкретному человеку, который к ней пробился, который понял не так, как понимали другие, понял по-своему. Потом мое откровение, мое понимание может стать знанием, но это уже будет мертвое знание: оно всем понятно, оно безлично, оно может быть легко передано от одного человека к другому, оно малоценно. Духовный прогресс — это всегда движение от одного понимания к другому.

Есть вещи или положения, которые предполагают невозможность знания. То есть знания ничего не дают, не спасают, на все случаи жизни знаний, рецептов не напасешься. Можно сказать, что философия культивирует «трансцендентальный инстинкт»: ты должен инстинктивно чувствовать, что твое понимание не вытекает ни из знаний, ни из предшествующей культуры, ни из образования, — все это необходимые, но недостаточные вещи. Эта увиденность мира в проблеске света возникает из темноты, которая у меня есть. Темнота — это прежде всего невозможность знания, невозможность делать что-то знанием. Можно ли получить, писал Мамардашвили, понимание того, что нечто благородно, что нечто есть добро, из какого-нибудь правила, из общего определения. Это ведь каждый раз надо самим устанавливать. Это означает, что я должен заново воссоздать. Необходимость воссоздания чего-либо — чувства, понимания, и его «не данность» и есть темнота, и она у каждого индивидуальна. Каждая общая истина для каждого из нас непонятна по-своему. Мы ее по-своему, в своей уникальной ситуации должны разрешить новым ее возрождением применительно к конкретным явлениям, состояниям.

Я могу один раз, десять раз прочитать философский или художественный текст, но ничего не почувствую. Почему мысль Ницше или Паскаля не может перейти мне в голову? Да потому, что меня не было там, где рождалась мысль Паскаля. Ведь это не просто слова и не просто сообщение — это чужое понимание, которое должно стать моим, оно должно родиться заново в моей душе. Понять — значит найти свое место в мире, ибо мое понимание становится составной частью мира, оно добавляется к сложности мира, после моего понимания мир становится другим. Новое понимание рождается не усилием моей мысли и не ухищрением моего разума, оно достигается изменением моего бытия. Усиливаясь понять, я попадаю в другую структуру существования, я вообще начинаю существовать, т.е. иметь отношение к бытию. Тот, кто своим собственным пониманием открыл новые горизонты мира и стал частью этого мира, тот существует совершенно по-иному, чем обычный человек. Несмотря на свою физическую смерть, Платон или Ницше для нас существуют более реально, чем многие наши современники.

Никакой возможности научить чему-нибудь действительно серьезному и глубокому другого человека нельзя, он должен сам понять, ибо

научение — это не перекладывание знаний из одной головы в другую. Нельзя понять за другого, точно так же, как нельзя умереть за него. Понять можно только самому, и только будучи живым человеком.

Та истина, считал Шестов, которой служили Гераклит и Парменид, не только существует, но и живет, и как живая она не бывает себе равной, она не всегда на себя похожа. Нет никаких истин вообще, есть истина, добытая живым человеком в его личном опыте. И только в этом случае она будет истиной, а не абстрактной научной или философской идеей. Истина сделана не из того материала, из которого формируются идеи. Она живая, у нее есть свои требования и вкусы, она больше всего боится того, что на нашем языке называется воплощением, — боится так, как все живое боится смерти. Оттого ее может увидеть только тот, кто ищет ее для себя, а не для других. Истина, точно клад, манит, зовет, но не дается в руки. Она есть некое живое существо, которое не стоит равнодушно и пассивно перед нами и не ждет пассивно, когда мы подойдем и возьмем его. Мы волнуемся, мучаемся, рвемся к истине, но истине что-то нужно от нас. Она тоже зорко следит за нами и ищет нас. И если она еще не сбросила с себя таинственного покрывала, то не по забывчивости или рассеянности. Это нужно помнить всякому ищущему — иначе его искания никогда не выйдут за пределы положительного знания⁴¹. Если нет живого человека, а есть только абстрактная схема, то нет и истин, которые заслуживали бы серьезного отношения. Истины могут быть только моими.

Каждый мыслитель, приводил Шестов слова Ницше, больше боится быть понятым, чем непонятым. В последнем случае, может быть, страдает тщеславие, в первом — его сердце, его любовь к людям. Он всегда жалеет их, говоря: «Чтобы понять меня, нужно вынести столько же, сколько вынес я». Иначе истина никогда в руки не дается.

М.Фуко считал, что если мы можем назвать философией такую форму мысли, которая задается вопросом: что позволяет субъекту постигать истину, ту форму мысли, которая стремится определить условия и предельные возможности постижения истины субъектом, — то духовностью можно назвать тот поиск, ту практическую деятельность, тот опыт, посредством которого субъект осуществляет в самом себе преобразования, необходимые для постижения истины. Тогда духовностью можно назвать совокупность тех поисков, практических навыков и опыта, которыми должны быть очищение, аскеза, отречение, обращение взгляда внутрь самого себя, *изменения бытия*, представляющие — не для сознания, а для самого субъекта, для его бытия — ту цену, которую он должен заплатить за постижение истины.

1. Ценой постижения истины является обращение субъекта.

2. Истина не может существовать без обращения или преобразования субъекта. Это преобразование совершается через любовь, через аскезу.

3. Результат постижения истины — ее возвращение к субъекту. Истина — то, что озаряет субъекта⁴².

Современная история истины ведет отчет с того момента, когда познание, и лишь оно одно, становится единственным способом постижения истины, когда философ или ученый или просто человек, пытающийся найти истину, становится способным разбираться в себе самом

посредством лишь одних актов познания, когда больше от него ничего не требуется — ни модификации, ни изменения его бытия. С той минуты, когда бытие больше не подвергается пересмотру необходимостью постижения истины, мы вступаем в новую эру взаимоотношений субъективности и истины.

В современную эпоху истина уже не в состоянии служить спасением субъекту. Знание накапливается в объективном социальном процессе. Субъект воздействует на истину, однако истина не воздействует больше на субъект. Связь между доступом к истине и требованием преобразования субъекта и его бытия им самим была окончательно прервана, а истина стала представлять собой автономное развитие познания.

Фуко различал педагогику и психологию. *Педагогика* — передача такой истины, функцией которой является снабжение субъекта способностями, знаниями, которых он до этого не имел и которые должен будет получить к концу педагогических отношений. *Психология*, которая возникла еще в античности, — это такая передача истины, функцией которой будет не снабжение субъекта какими-либо знаниями, а скорее изменение способа существования субъекта, превращение его из запоминающего и обучающегося автомата в живую личность. Поэтому античная психология называлась еще *paideia* — термин, означающий органическую связь воспитания и образования. Результатом психологии является живой человек в полном смысле этого слова, способный к любому виду деятельности, а не просто образованный специалист.

Но в христианстве произошел существенный сдвиг, поскольку его учителя утверждали, что истина происходит не от того, кто наставляет душу, она дается по-другому, основная цена истины приходится на долю того, чья душа нуждается в руководстве. Греческо-римская психология была близка педагогике. «В христианстве же происходит разрыв между психологией и педагогией, поскольку оно требует от души, находящейся под психологическим воздействием, то есть от ведомой души, говорить ту истину, которую может сказать лишь она одна, которой обладает она одна и которая является одним из основополагающих — хоть и не единственным — элементом той операции, посредством которой изменится способ ее существования; в этом заключается суть христианского признания»⁶⁶.

Чтобы достичь истины, достичь Бога, надо быть живым, ибо Бог есть Бог живых, а не спящих и не оглядывающихся на общезначимые поверхностные истины. Хотя бы раз в жизни, хоть на мгновение человек должен проснуться, почувствовать себя в своей стихии человечности, почувствовать себя живым. Это бывает тогда, когда недосказанные и противоречащие всему нашему «опыту» истины врываются в сознание и отстаивают занятое ими место с той непреклонной настойчивостью, которая исключает всякую возможность спора и борьбы с ними. Тогда люди не спрашивают мудрецов-философов и перестают проверять себя испытанными критериями истины. Они просто знают что-то новое, и еще знают, тоже вопреки философии, что вовсе не то знание истинно, которое можно всем передать, которому можно научить. И такое знание, конечно, нужно. Но не оно самое главное.

Основная черта живого человека — это непостоянство, и привилегией непостоянства он более всего дорожит, непостоянство — это жизнь и свобода. Для других непостоянство в ближнем совершенно невыносимо. И даже для самого человека непостоянство — самое опасное свойство. Все упражнения, все воспитание души сводятся к тому, чтобы привить себе твердые навыки, создать себе то, что называется характером. Даже искусство требует школы. Чтобы стать виртуозом, нужно решиться ограничить свои интересы только одной какой-нибудь областью. И все люди волей-неволей становятся в большей или меньшей мере специалистами, т.е. отказываются от многого, чтобы добиться малого и хоть как-нибудь просуществовать. «Познание себя» сводится к тому, чтоб, игнорируя, подавляя в себе все непостоянное, свободное, изначально божественное, подчинить себя исторически создавшимся правилам и масштабам...»⁶⁷.

«Человек вообще» — это бессмыслица, доставшаяся нам в наследство от рационалистической философии. Это тень, призрак, неодушевленная абстракция. Если Сократа, Платона и Аристотеля объединить в общее понятие «человек» — тогда конец всякой метафизике. Не может быть и речи о человеке вообще, если метафизические судьбы разных людей различны, если один предназначен для мира эмпирического, а другой — умопостигаемого. Есть Платон, Аристотель, Сократ, Александр Македонский, конюх Александра Македонского, но каждый из них отличается от другого в гораздо большей степени, чем от носорога, павлина, кипариса или кочана капусты»⁶⁸.

Мы никогда не имеем дело с миром застывших и окончательных форм, к которым мы должны только приспособляться. В таком мире мы не могли бы жить. Жизнь, подчиняющаяся спущенным сверху принципам, — не жизнь, а смерть. Человек сам себе закон. «Дважды два четыре, — говорил Достоевский, — есть начало смерти». Людям готова истина не нужна, они отворачиваются от богов, чтобы предаться самостоятельному творчеству, творчеству индивидуальному, которого и требует от нас природа, и только через него она открывает свои тайны, живые истины, которые впоследствии омертвляются, превращаются в законы, принципы, становятся общим местом, банальностью и в конечном счете не подпускают человека к миру. Живой, страдающий, любящий, верующий человек — это тот разрыв в застывшем объективном мире законов и принципов, через который проглядывает мир иной, и в этом мгновенном проглядывании оказывается для метафизически зоркого человека «миром мгновенных, чудесных и таинственных превращений».

Для живого человека, считал Мамардашвили, мир не был однажды создан, чтобы потом существовать и пребывать. Мир в действительности — непрерывно творится. Нам кажется, что мы находимся в мире наблюдаемых вещей, которые существуют сами по себе, и в этом мире развивается наша психологическая жизнь, совершаются шаги нашего познания, шаги нашей судьбы. Но на самом деле наши шаги совершаются в другом мире, в том мире, который непрерывно заново воссоздается.

В этом плане можно согласиться с Ницше в том, что христианство — это сказки, выдумки, ерунда, в той мере, в какой оно не выра-

стает из души каждого. Вера в Христа не имеет никакого значения, если ты не породил заново образ Христа, идя из своей темноты. Устойчиво только то, что порождено каждым. Или порождено заново. Реальность есть то, что сотворено заново. И то, что сотворено заново, реально. Мир воспроизводится и длится, потому что воссоздается каждый раз в каждой точке. Но поскольку каждый раз мир творится заново, то это предполагает определенный метафизический закон — еще ничего не случилось, нет никакого «было», а есть только «есть». Мы говорим о мире, в котором в определенном смысле еще ничего не случилось. Мы находимся в такой точке. Все случится только с моим участием. Агония Христа будет длиться вечно, и в это время нельзя спать. Не спать — значит полностью присутствовать⁶⁹.

Мир требует нашего полного присутствия. «Полностью присутствовать» — это и значит быть живым. Только тогда, когда я присутствую полностью, для меня есть красота, есть понимание, есть истина, есть Бог. Наше полное присутствие является произвольным. Мы не можем его извлечь из законов, из качеств вещей, не можем получить наблюдением. Я понял, что это добро, не потому что приложил общее правило к данному конкретному случаю, сравнил и получил потом результат путем дедукции. Свое знание нельзя получить путем вывода. Оно произвольно и неконтролируемо. Произвольно то, чего нельзя вызвать, что вызывается только тогда, считал Пруст, когда мы до этого участвовали в воссоздании и строительстве⁷⁰.

Поэтому реальность — это еще и полное мое присутствие. Поскольку полное присутствие — почти невозможная вещь, всегда часть нашей души спит или омертвела, всегда прошлое висит над нами, закрывая мир, делая его внешне понятным, упорядоченным и скучным, делая его миром привычки, то мы только в очень редкие минуты просвета чувствуем себя живыми. Прошлое есть вся наша аккумулированная память. Акт этой памяти в настоящем творит наши надежды и страх перед будущим. Жить без надежды и времени можно только в состоянии любви — к миру, к окружающим людям, потому что любовь вне времени, она не есть то, что будет или было. Любовь — это возможность полного присутствия.

Еще мы полностью присутствуем в минуты опасности, находясь на краю пропасти или сталкиваясь с чем-то, грозящим смертью. Там мы, конечно, не спим и пытаемся мобилизовать свои силы. Но на самом деле мы в любую минуту находимся лицом к лицу с кризисом нашей жизни, она все время висит на волоске, мы в любую минуту можем «заснуть», стать неживыми, непонимающими, стать полностью автоматами, живущими в мире привычки. И мы привыкаем к этому состоянию или остаемся безразличными, или оставляем другим решать наши проблемы, а потом оказывается, что эти другие также слепы и также «мертвы», как и мы.

На самом деле целостность жизни существует в каждый момент. Каждый момент — вызов. Встретить этот вызов неадекватно, полностью не присутствовать — это кризис жизни. Перестать быть автоматом — значит перестать жить в мире привычки, перестать руководствоваться страхом или надеждой, ложными потребностями и ложны-

ми интересами. «Будь ничто. — писал Дж. Кришнамурти, — будь пустыней в себе, надеясь с помощью других найти воду. Будь пустым, бедным, несчастным, исудовлетворенным, свободным от интересного или важного, надеясь обогатиться через других. ...Семьей, нацией, любящими, разными фантастическим верованиями надеются покрыть эту пустыню словно цветами. Так они ловятся на крючок на все эти вещи, все это приносит боль и неопределенность, а пустыня кажется еще суше, чем ранее. Но и избегая привязанностей, мы все равно остаемся в той же сухой пустыне»⁷¹.

Таким образом, единственная ценность, которую мы ищем во всех проявлениях себя и окружающего, — это живое. Реальная человеческая психология строится, по мнению М. Мамардашвили, на оживлении того, что мертво. Мы оживляем мертвые слова, мертвые жесты, мертвые конвенции. Единственное наше трепетное и волнующее отношение ко всему этому в действительности сводится к тому, что за всеми симуляторами и привидениями, за вещами мы ищем жизнь. И себя как живущего.

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

Живой человек всегда находится в таком месте, где нет пространства и времени, нет вещей самих по себе добрых и красивых, благородных и возвышенных, нет удвоения мира. Есть маленькая мерцающая точка индивидуального сознания в темных безднах.

Это особенно относится к философски мыслящему человеку, который должен постоянно преодолевать настоящее, вырываться из его оков, из его стереотипов, из огромного количества усыпляющих и успокаивающих своей массивностью и надежностью знаний, которые существуют в каждую эпоху, из сложившихся представлений о жизни и смерти. Надо быть судьей всему тому, что сложилось, затвердело и омертвело. «Суждение старых греческих философов о ценности жизни говорит бесконечно больше, чем современное суждение, потому что они имели вокруг себя и перед собой самое жизнь в ее пышнейшем расцвете, и потому что у них настроение мыслителя не затемнялось раздором между желанием свободы, красоты, величия жизни и влечением к истине... Современный же мыслитель, повторяю, всегда будет страдать от невыполнимого желания: он будет требовать, чтобы ему сперва показали снова жизнь — настоящую, красную, здоровую жизнь, и лишь затем он сможет произнести о ней свой приговор. По меньшей мере в отношении самого себя он будет считать нужным быть живым, прежде, чем иметь основание признать себя справедливым судьей»⁷².

Теперь почти все на свете определяется самыми грубыми и злыми силами — эгоизмом приобретателей и военной тиранией, и кто, спрашивал Ницше, в таких условиях захочет быть стражем и рыцарем человечности? Кто водрузит образ человека, в то время как все чувствуют в себе лишь себялюбивые вождения и собачью трусость? Кто является живым и насколько вообще возможно быть живым в силу неотвратимости смерти, которая заставляет цепенеть каждого?

Человек стремится к жизни в простом элементарном смысле слова, который, однако, отличается от обыденного. Жизнь означает не продолжительность жизни, а интенсивность, ощущение себя живым. И это самое высшее и самое прекрасное состояние, доступное человеку.

Дополнительная литература

Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мераб Мамардашвили. Необходимость себя. М., 1996.

Мамардашвили М.К. Если осмелиться быть // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992.

Некрасова Е.Н. Живая истина: Метафизика человеческого бытия в русской религиозной философии XX века. М., 1997. Гл. III.

Заклучение

Книга эта пишется в самом конце XX столетия и представляет собой обзор основных философско-антропологических концепций этого века. Естественно, возникает вопрос — насколько изменится эта проблематика в следующем веке, что будет представлять из себя человек ближайшего и не очень близкого будущего. Возникнет ли новая «форма» человека, будет ли эта форма синтезом «человека и кремния», возникнут ли совершенно новые человеческие качества, или массовый человек без качеств станет типичным представителем рода «человек» — все эти вопросы скрыты сейчас для нас непроницаемой тьмой будущего. Нам остается лишь надеяться, что человек следующего века отделается наконец от иллюзий, от которых не удалось отделаться человеку предшествующего времени — иллюзий высшей гарантированности его существования, иллюзий счастливой предопределенности его жизни, прогресса ума, доброты, совести. Возможно, рано или поздно человек перестанет смотреть на свой мир как на проходную в некую высшую потусторонность, научится жить без иллюзий, полагаясь только на себя, на свои сущностные силы, принимая на себя ответственность за все, что случается в мире. Тогда и только тогда Бог сможет помочь ему.

Наш период истории, полагал философ-мечтатель Теодор Розак, требует от нас большего, чем простое выживание. Он требует регенерации жизни на более высоком, более тонком, более трепетном уровне бытия, требует великого качественного скачка, результат которого можно предначертать только в фантазии. Нужна новая концепция жизни, не концепция человека — создателя орудий труда, а человека — создателя новых видений. Только последние могут раздвинуть для нас горизонты будущего, не данные ни в каком опыте. «...Рождаящаяся тема нашего века ... слышится теми, кто начинает смотреть на себя как на незавершенное животное, призванное развернуть ошеломляющие возможности»¹³.

Эти же «ошеломляющие возможности» имел в виду Ницше, когда писал, что много цепей было наложено на человека, чтобы отучить его от зверских привычек. С тех пор он стал мягче, нравственнее, радостнее и умнее остальных животных, но до сих пор все еще страдает от того, что так долго носил цепи. Когда пройдет и эта боль, будет достигнута великая цель — полное отделение человека от животных. Мы теперь, считал Ницше, находимся в самом разгаре этой работы освобождения от цепей и достижения истинной человечности. «...Кто может прочувствовать историю всего человечества как *свою собственную* историю, тот ощущает в невиданных масштабах всю человеческую тоску — тоску больного, который мечтает о здоровье, тоску седого старца, который мечтает о пролетевшей юности, тоску влюбленного, которого разлучили с его возлюбленной, тоску мученика, который разуверился в своем идеале...; но нести в себе весь этот груз чужой тоски, *найти в себе силы*, чтобы нести ее и еще к тому же оставаться героем, который на заре следующего дня, возвещающего новую битву,

приветствует восходящее солнце и свое счастье... и все это принять к себе в душу — древнейшее, новейшее, потери, надежды, завоевания, победы человечества; и все это носить в Одной душе, и слить в одном Едином чувстве. — это должно даровать такое *счастье*, какого еще не знал ни один человек. — божественное счастье, пронизанное властью и любовью, исполненное слез и смеха... И будет имя тому божественному чувству — *человечность!*»⁹.

Примечания

- ¹ Sartre J.-P. *Das Sein und das Nicht*. Hamburg. 1954. S.29.
- ² Sartre J.-P. *Op. cit.*, S. 83.
- ³ См.: Heidegger M. *Der europäische Nihilismus*. Pfullingen. 1967. S. 95.
- ⁴ Цит. по: Вознесенский А. *Собрание сочинений*: В 3 т. Т.1. М., 1983. С. 437.
- ⁵ См.: Торо Г. *Уолден, или жизнь в лесу*. М., 1979.
- ⁶ Бхагавадгита. Ашхабад. 1977. С. 89.
- ⁷ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // *Ницше Ф. Сочинения*: В 2 т. Т.2. М., 1990. С.45.
- ⁸ См.: Торо Г. *Уолден, или жизнь в лесу*.
- ⁹ Монтень М. *Опыты*: В 3 кн. Кн. 3. М., 1991. С. 37–38. И еще одно рассуждение Монтеня: Когда человек жалуется, что он сегодня весь день пробегадельничал, ничего не совершил, то ему можно ответить: «Как? А разве ты не жил? Просто жить — не только самое главное, но и самое замечательное из твоих дел. «Если бы мне дали возможность участвовать в больших делах, я показал бы, на что способен». А сумел ты обдумать свою повседневную жизнь и пользоваться ею, как следует? Если да, то ты уже совершил величайшее дело. Природа не нуждается в какой-либо особо счастливой доле, чтобы показать себя и проявиться в деяниях. Она одна и та же на любом уровне бытия, одна и та же за завесой и без нее. Надо не сочинять умные книги, а разумно вести себя в повседневности, надо не выигрывать битвы..., а наводить порядок и устанавливать мир в обычных жизненных обстоятельствах. Лучшее наше творение — жить согласно разуму. Все прочее — царствовать, накапливать богатства, строить — все это, самое большое, дополнения и довески. ...Лишь мелкие люди, которых подавляет любая деятельность, не умеют из нее выпутаться, не умеют ни отойти на время от дел, ни вернуться к ним». (См. Монтень М. *Опыты*: В 3 кн. Кн. 3. М., 1979. С. 304.)
- ¹⁰ Достоевский Ф.М. *Полн. собр. соч.*: В 30 т. М., 1973. Т.8. С. 328.
- ¹¹ «...Если кто-то любит нечто, — писал Н.Кузанский, — ибо оно достойно любви, то он радуется тому, что в любимом обнаруживаются бесконечные и невыразимые основания для любви. ... красота любимого совершенно неизмерима, бесконечна, неограниченна и непостижима». (Кузанский Н. *Книги пророка* // Кузанский Н. *Соч.*: В 2 т. Т.1. М., 1979. С. 367.)
- ¹² Паскаль Б. *Рассуждение о любовной страсти* // *Философия любви*. Ч. 2. Антология любви. М., 1990. С. 231.
- ¹³ См.: Соловейчик С. «Агу» и «бука» // *Новый мир*. 1985. № 3. С. 196.
- ¹⁴ Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. *Духовные основы общества*. М., 1992. С. 325.
- ¹⁵ Фрейд З. *Неудовлетворенность культурой* // Фрейд З. *Избранное*. Лондон. 1969. Т. 1. С. 330–331.
- ¹⁶ Лосев А.Ф. Ветупительная статья к первому тому сочинений Платона. // Платон. *Сочинения*: В 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 70.
- ¹⁷ Бердяев Н.А. *Философия свободы*. С. 81.
- ¹⁸ См.: Фромм Э. *Искусство любви* // Фромм Э. *Душа человека*. М., 1992. С. 159–164.
- ¹⁹ Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. *О назначении человека*. М., 1993. С. 119–120.
- ²⁰ См.: *Second Penguin Krishnamurti Reader*. L., 1979. p. 64.
- ²¹ Бердяев Н.А. *О назначении человека*. С. 102.
- ²² См.: Бердяев Н.А. *Мирозерцание Достоевского*. С. 48–49.
- ²³ См. там же. С. 68.

- ¹⁴ Булгаков С.Н. Л.Н.Толстой // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 251.
- ¹⁵ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М., 1990. С.29—30.
- ¹⁶ См.: Паскаль Б. Мысли. С. 90.
- ¹⁷ Krishnamurti J. Beginning of the learning. L., 1978. p.155.
- ¹⁸ Krishnamurti J. Beginning of the learning.p. 259.
- ¹⁹ См.: Fink E. Grundphänomene des menschlichen Daseins. München, 1979. S. 245.
- ²⁰ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 192.
- ²¹ Хайдеггер М. Вопрос о технике // Там же. С. 225.
- ²² Fink E. Grundphänomene des menschlichen Daseins. S.373.
- ²³ Хейзинга Й. Homo ludens: Опыт определения игрового элемента культуры // Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 13.
- ²⁴ Fink E. Grundphänomene... S. 403.
- ²⁵ Хейзинга Й. Homo ludens. С. 19.
- ²⁶ Fink E. Op. cit. S. 413.
- ²⁷ Хейзинга Й. Homo ludens. С. 25—26.
- ²⁸ См.: Там же. С. 39.
- ²⁹ Лотман Ю.Н. Беседы о русской культуре. СПб., 1994. С. 154.
- ³⁰ Fink E. Op. cit. S. 414.
- ³¹ Сигов К.Б. Игра как проблема философской антропологии: Автореф. дис. канд. филос. наук. Киев. 1990. С. 12.
- ³² Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 253—254.
- ³³ Франк С.Л. С нами Бог. С. 259.
- ³⁴ См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 46.
- ³⁵ См.: Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия: (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992. С. 215.
- ³⁶ См.: Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 658.
- ³⁷ См.: Франк С.Л. С нами Бог. С. 254—255.
- ³⁸ См.: Франк С.Л. С нами Бог. С. 237.
- ³⁹ Монтеи М. Опыт: В трех книгах. Кн.1. М., 1991. С. 132—134.
- ⁴⁰ Делёз Ж. Фуко. С. 125.
- ⁴¹ См.: Там же. С. 208.
- ⁴² Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 48.
- ⁴³ См.: Бердяев Н.А. Смысл истории. М. 1990. С. 156—157.
- ⁴⁴ См.: Бердяев Н.А. Новое Средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т.1. С. 421.
- ⁴⁵ Франк С.Л. Реальность и человек. С. 149.
- ⁴⁶ См.: Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 161—162.
- ⁴⁷ Франк С.Л. Смысл жизни. С. 197—198.
- ⁴⁸ См.: Успенский П.Д. В поисках чудесного. С. 179.
- ⁴⁹ Там же. С. 181.
- ⁵⁰ Ницше Ф. Несвоевременные размышления // Ницше Ф. Странник и его тень. М., 1994. С. 9.
- ⁵¹ Ницше Ф. Несвоевременные размышления. С. 9.
- ⁵² См.: Шестов Л. Власть ключей. С. 123.
- ⁵³ Шестов Л. Власть ключей. С. 34.
- ⁵⁴ См.: Шестов Л. На весах Иова: (Странствование по душам) // Шестов Л. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т.2. С. 158—159.
- ⁵⁵ См.: Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. М., 1991. С. 287.
- ⁵⁶ Фуко М. Там же. С. 311.
- ⁵⁷ Шестов Л. На весах Иова. С. 212.
- ⁵⁸ См.: Там же. С. 228—229.
- ⁵⁹ См.: Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. С.115.

⁷⁰ См.: Там же. С. 91.

⁷¹ Second Penguin Krishnamurti Reader. L., 1979. p.260.

⁷² Ницше Ф. Несвоевременные размышления. С. 26—27.

⁷³ Розак Т. Незавершенное животное: Форпост эпохи Водолея и эволюция сознания // Человек и общество. Вып. 4. М., 1992. С.178.

⁷⁴ Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб., 1993. С. 457—458.

Литература

- Агаши Э. Человек как предмет целостного познания // О человеческом в человеке. М., 1991.
- «Антропологический поворот» в философии XX в. Видное. 1987.
- Бабушкин В.У. Типология человека в свете современного научного знания // Философское понимание человека. Вып.2. М., 1988.
- Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Я и Ты. М., 1993.
- Бубер М. Я и Ты // Там же.
- Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986.
- Григорьян Б.Т. Человек: его положение и призвание в современном мире. М., 1986.
- Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Сочинения. М., 1989.
- Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // Н.А.Бердяев о русской философии: В 2 частях. Ч. 1. Свердловск. 1991.
- Бердяев Н.А. Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли) // Там же.
- Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993.
- Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Гл.1 // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995.
- Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Сочинения. М., 1989.
- Бергсон А. О непосредственных данных сознания // Бергсон А. Сочинения: В 4 т. Т.1. М., 1994.
- Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998.
- Брюнинг В. Философская антропология: Исторические предпосылки и современное состояние // Западная философия: Итоги тысячелетия. Екатеринбург. 1997.
- Губин В.Д. Человек и его бытие в природе, истории и культуре. М., 1992.
- Гуревич П.С. Философская антропология. М., 1997.
- Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991. № 2.
- Делёз Ж. Фуко. М., 1998.
- Делёз Ж. Логика смысла // Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*, Екатеринбург. 1998.
- Делёз Ж. Ницше. СПб., 1997.
- Кон И.С. Открытие «Я». М., 1978.
- Кюн Р. Возвращенное тело: радикальная субъективная феноменология, примененная к исследованию телесности // Философия человека: традиции и современность: В 4 ч. Ч.2. М., 1991.
- Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М., 1992.
- Леонтьев К.Н. Чем и как либерализм наш вреден? // Там же.
- Лотман Ю.Н. Беседы о русской культуре. СПб., 1994.
- Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. М., 1991.
- Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. М., 1995.
- Марков Б.В. Философская антропология. СПб., 1998.
- Мерло-Понти М. Человек и противостоящее ему // Человек и общество: проблемы человека на XVIII Всемирном философском конгрессе. Вып.4. М., 1992.
- Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992.
- Михайлов Ф.Т. Загадка человеческого Я. М., 1976.

- Мэмфорд Л. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
- Некрасова Е.Н. Метафизика человеческого бытия в русской религиозной философии XX века. М., 1997.
- Ницше Ф. Несвоевременные размышления // Ницше Ф. Избр. произведения: В 3 т. Т.2. М., 1994.
- Ницше Ф. Воля к власти // Там же. Т.1.
- Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т.1. М., 1990.
- Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Там же.
- Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Там же.
- Ницше Ф. Сумерки кумиров... // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб. 1993.
- Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т.2. М., 1990.
- Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1997.
- Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991.
- Паскаль Б. Мысли. М., 1995.
- Подорога В.А. Феноменология тела. М., 1995.
- Проблема человека в современной философии. М., 1989.
- Рикер П. Какого рода высказывания о человеке могут принадлежать философам // О человеческом в человеке. М., 1991.
- Розанов В.В. Природа и история. СПб., 1900.
- Розанов В.В. Религия и культура. Сборник статей // В.В.Розанов Т.1. Религия и культура. М., 1990.
- Розанов В.В. Мимолетное. 1915 // Розанов В.В. Собрание сочинений. Мимолетное. М., 1994.
- Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М.Достоевского. М., 1996.
- Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т.1. М., 1990.
- Успенский П.Д. В поисках чудесного. М., 1992.
- Философское понимание человека. Вып. 2. Сб. обзоров. М., 1988.
- Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
- Франк С.Л. С нами Бог // Там же.
- Франк С.Л. Душа человека: Опыт введения в философскую психологию // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.
- Франк С.Л. Реальность и человек. СПб., 1997.
- Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.
- Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. Избранное. Лондон. 1969. Т. 1.
- Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1991.
- Фромм Э. Здоровое общество // Психоанализ и культура. М., 1995.
- Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990.
- Фромм Э. Искусство любви. М., 1993.
- Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. М., 1991.
- Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.
- Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.
- Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс // Кентавр. М., 1994. № 2.
- Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти, сексуальности. М., 1996.
- Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997.
- Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

- Хейзинга Й. Homo ludens. М., 1992.
- Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
- Шелер М. Человек и история // Там же.
- Шелер М. Ordo amoris // Там же.
- Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт догматического мышления. Л., 1991.
- Шестов Л. На весах Иова // Шестов Л. Сочинения: В 2 томах. Т.2. М., 1993.
- Шестов Л. Афины и Иерусалим // Там же. Т. 1. М., 1993.
- Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М., 1990.
- Юнг К. Психологические типы. М., 1993.
- Юнг К. Архетип и символ. М., 1991.
- Юнг К. Воспоминания, сновидения, размышления. М., Львов, 1998.
- Юнг К. Либи́до, его метаморфозы и символы. СПб., 1994.
- Юнг К. Психология бессознательного. М., 1994.
- Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
- Gehlen A. Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. B., 1944.
- Gehlen A. Seele in technischen Zeitalter. Hamburg, 1957.
- Gehlen A. Anthropologische Forschung. Hamburg, 1964.
- Gehlen A. Urmensch und Spätkultur. Frankfurt a/M, 1964.
- Fink E. Grundphänomene des menschlichen Daseins. München, 1979.
- Grundprobleme der großen Philosophen (Scheler, Hönlingswald, Cassirer, Plessner, Merleau-Ponty, Gehlen). Göttingen, 1991.
- Haefner G. Philosophische Anthropologie. 2 Aufl. Stuttgart; Berlin; Köln, 1989.
- Heidegger M. Der europäische Nihilismus. Pfullingen, 1967.
- Krishnamurti J. Beginning of the learning. L., 1978.
- Krishnamurti J. Second Penguin Krishnamurti Reader. L., 1979.
- Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. P., 1990.
- Merleau-Ponty M. Die Prosa der Welt. München, 1993.
- Merleau-Ponty M. La visible et l'invisible. P., 1971.
- Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung zur Anthropologie. Berlin; Leipzig, 1928.
- Plessner H. Lachen und Weinen. Ahmen, 1941.
- Plessner H. Diesseits des Utopie. Düsseldorf; Köln, 1974.
- Sartre J.- P. Das Sein und das Nicht. Hamburg, 1954.

Указатель имен

А

- Августин Блаженный 10, 95, 138
- Александр Македонский 11, 89, 168, 215
- Аммельман Г. 26
- Анаксагор 13
- Аристотель 13, 128, 187, 215

Б

Баратынский Е. 178

Бахофен И.Я. 120, 122

Беда Достопочтенный 15

Белый А. 68

Бердяев Н.А. 6, 84, 86, 103, 87, 90, 126, 128, 133-136, 138, 153, 155, 171, 174, 177, 181, 182, 195, 203, 204, 221

Бёме Я. 147

Бланшо М. 201, 202, 222

Больк Л. 14

Больнов О. 98

Босх И. 151

Бруно Дж. 10

Бубер М. 9, 10, 59, 60, 78, 79, 141

Буева Л.П. 6

Булгаков С.Н. 90, 153, 183, 222

Бычков В.В. 155

Бюхнер Л. 117

В

Вагнер Р.	147
Валери П.	54
Ван-Гог В.	151
Вебер М.	66
Виалар П.	163
Вознесенский А.	221
Г	
Гален К.	25
Галилей Г.	10
Гартман Н.	14, 102, 126
Гартман Э. фон	111
Гваттари Ф.	123, 124, 155
Гегель Г.В.Ф.	67, 95, 159, 161
Гелен А.	6, 98, 107-109, 154
Гельвеций К.А.	5
Гельмгольц Г.	117
Гераклит	41, 213
Гёте И.В.	75, 130, 132, 169, 174, 198
Гловер Э.	27, 78
Гоголь Н.В.	191
Голдинг У.	73
Григорьян Б.Т.	8
Гумилев Л.Н.	64, 65
Гурджиев Г.	30, 51, 53, 164, 208
Гуревич П.С.	8
Гуссерль Э.	148

Д

Дарвин Ч.Р.	14, 21, 117, 127, 131, 132
Декарт Р.	31, 45, 139, 148, 161
Делёз Ж.	61, 62, 79, 124, 141, 143, 144, 146, 147, 149, 150, 155, 156, 201, 222
Демокрит	43
Дефо Д.	61
Диотима	116
Дмитрий Донской	206
Дорст Ж.	76, 80
Достоевский Ф.М.	72, 73, 80, 84-88, 90, 91, 140, 153, 169, 177, 181, 183, 191, 209, 215, 221
Дюбуа-Реймон Э.Г.	117
Е	
Ельцин Б.Н.	80
И	
Иванов Вяч. Вс.	85, 153
К	
Кандинский В.	68
Кант И.	8, 13, 31, 46, 98, 99, 127, 137, 141, 148, 180, 194
Кастро Ф.	66
Кафка Ф.	222
Кеплер И.	10, 43
Кимелев Ю.А.	8
Кон И.С.	79
Конфуций	122
Коперник Н.	10
Крез. царь	184

Подорога В.А.	8, 36, 55, 78, 79
Пруэт М.	55, 216
Пушкин А.С.	11, 68, 135, 167, 191, 202
Р	
Рембрандт Х. ван Р.	72
Ремизов А.М.	68
Рикардо Д.	118
Розак Т.	219, 223
Розанов В.В.	32-34, 78, 85, 126, 127, 131-133, 136-138, 153-155
Ротхакер Э.	98
Рублев А.	197
Руткевич А.М.	8
С	
Сартр Ж.-П.	62, 160, 166, 221
Серафим Саровский	135
Сергий Радонежский	206
Сигов К.Б.	222
Сократ	116, 147, 168, 178, 202, 215
Соловейчик С.	172, 221
Соловьев В.С.	171, 202
Соломон	164
Солон	184
Степин В.С.	8
Стрелков В.И.	201
Т	
Теннис Ф.	62
Толстой Л.Н.	67, 72, 183, 191, 211, 222

Торо Г.	163, 166, 221
Турнье М.	61, 62
Тютчев Ф.И.	
У	
Успенский П.Д.	78, 79, 222
Ф	
Ферлингетти	144
Фехнер Г.	75
Финк Е.	191, 192, 222
Флоренский П.А.	69, 135, 136, 155, 197
Фокин С.Л.	144
Франк С.Л.	41-43, 56-58, 62, 63, 65, 78, 79, 83, 84, 126-130, 132, 135, 138-140, 153, 155, 156, 172, 180, 192-194, 197-199, 204-206, 221, 222
Фрейд З.	27, 28, 31, 36, 54, 78, 111-118, 120, 121, 123, 124, 150, 154, 172, 173, 221
Фромм Э.	18, 19, 65, 78, 79, 117-120, 122, 154, 155, 174, 175, 209, 221
Фуко М.	8, 79, 111, 122-124, 141, 142, 144-146, 148-151, 155, 156, 213, 214, 222
Х	
Хайдеггер М.	8, 49, 79, 93-96, 126, 141, 148, 154, 156, 161, 167, 174, 187, 188, 221, 222
Хаксли О.*	160
Хенгстенберг Г.	98
Хёйзинга Й.	189, 190, 222
Хомяков А.С.	62
Хорни К.	78
Ч	
Чехов А.П.	168

Ш	
Шекли Р.	169
Шекспир В.	167
Шелдон Л.	26
Шелер М.	8, 11, 13, 78, 79, 98-103, 124, 106, 107, 109, 154
Шеллинг Ф.В.	147
Шестов Л.	126, 130, 131, 155, 195, 196, 210, 211, 213, 222
Шопенгауэр А.	147, 184, 222
Э	
Эйнштейн А.	10, 68, 177
Экхарт М.	193
Эпиктет	12
Эпикур	163, 201, 202
Ю	
Юнг К.Г.	12, 25, 28, 29, 37, 38, 70, 78, 80, 111-118, 154, 155
Я	
Ясперс К.	15, 48, 66, 78-80

Содержание

Введение	5
Часть первая. Философская антропология о сущности человека.....	9
1. Антропология как фундаментальная философская наука.....	9
2. Происхождение и сущность человека.....	17
3. Типологии человека в философской антропологии.....	25
4. Антропология о телесных и духовных основаниях личности.....	32
5. Метафизика и социология человеческого бытия.....	45
Попытка метафизического описания.....	45
Социологический анализ природы человека	49
6. Человек и его основные отношения	54
<i>Я и Ты (Проблема Другого)</i>	54
<i>Я и Мы (Проблема общества)</i>	62
<i>Человек и культура</i>	67
<i>Человек и природа</i>	74
Примечания.....	78
Часть вторая. Антропологическая проблематика в философии XX века: истоки и перспективы.....	81
1. Традиционная антропология и ее критики.....	83
2. Немецкая антропологическая школа.....	98
<i>М. Шелер: поиски специфичности человеческого бытия</i> ...	98
<i>Сущностное различие человека и животных</i>	99
<i>Порыв и дух</i>	102
<i>Хельмут Плеснер: эксцентричность человека</i>	103
<i>Три закона человеческого существования</i>	105
<i>А. Гелен: неспециализированность человека</i>	107
3. Психоаналитические концепции человека.....	111
<i>З. Фрейд и К. Юнг</i>	113
<i>Э. Фромм о комплексе Эдипа</i>	117

<i>Постструктурализм о машинерии бессознательного</i>	122
4. Метафизическая антропология русских мыслителей.....	126
<i>Человек и бытие</i>	126
<i>Происхождение и сущность человека</i>	131
<i>Философская антропология</i>	135
<i>Микрофизика поверхности</i>	142
<i>Смерть человека</i>	149
Примечания.....	153
Часть третья. Онтология человеческого бытия.....	157
1. Фундаментальные характеристики человека.....	159
<i>Несводимость</i>	159
<i>Непредопределенность</i>	164
<i>Незаменимость и неповторимость</i>	166
<i>Невыразимость</i>	168
2. Основополагающие феномены человеческого бытия.....	170
<i>Любовь</i>	170
<i>Творчество</i>	176
<i>Счастье</i>	184
<i>Труд и игра</i>	186
<i>Вера</i>	192
<i>Смерть</i>	199
<i>Смысла жизни</i>	202
3. Проблема «живого человека».....	208
Заключение.....	219
Примечания.....	221
Литература.....	224
Указатель имен. Составитель И.А. Осиновская.....	227