

Философское
Образование

**ОСНОВАНИЯ
ИНДИВИДУАЛЬНОГО
БЫТИЯ**





РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР
ПРОБЛЕМ НЕПРЕРЫВНОГО ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
ПРИ УРАЛЬСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ
ИМ. А.М. ГОРЬКОГО

Серия
«Философское образование»

Редакционный совет серии:

В.В.Ким (председатель), В.И.Копалов, И.Я.Лойфман,
К.Н.Любутин, Л.А.Мясникова, В.И.Плотников,
В.Д.Толмачев (редактор-координатор), Н.Н.Целищев,
Л.П.Чурина (ученый секретарь)

РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. А.М.ГОРЬКОГО
ИНСТИТУТ ПО ПЕРЕПОДГОТОВКЕ И ПОВЫШЕНИЮ КВА-
ЛИФИКАЦИИ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ ГУМАНИТАРНЫХ И
СОЦИАЛЬНЫХ НАУК
МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР ПРОБЛЕМ НЕПРЕРЫВНОГО
ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
УРАЛЬСКАЯ АССОЦИАЦИЯ ВЫСШЕГО ГУМАНИТАРНОГО
И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Серия
«Философское образование»
Выпуск 24

ОСНОВАНИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОГО БЫТИЯ

Екатеринбург
Издательство «Банк культурной информации»
2002

УДК 821.161.1-96:111:130.1:17.021.2:159.923(066),2002"О.
ББК 87.21:87.7в
О-75

*Печатается по решению Межвузовского
центра проблем непрерывного гуманитарного образования*

Авторы:

К.Н.Любутин, Д.В.Пивоваров; С.М.Шалотин; Е.Г.Трубина;
М.А.Фадеечева; Р.Л.Лившиц; Л.А.Мясникова; Н.К.Эйнгорн; В.А.Панпурин;
В.Л.Круткин; И.А.Серова; Ю.И.Мирошников

Ответственный за выпуск
Н.Н.Целищев

О-75 Основания индивидуального бытия / Рос. филос. о-во и др. — Екатеринбург: «Банк культурной информации», 2002. — 144 с. — (Сер. «Филос. образование» / Ред. совет: В.В.Ким (предс.) и др.; Вып. 24). ISBN 5-7851-427-X

Выпуск посвящен проблемам индивидуального бытия человека, жизненного самоопределения и жизнотворчества. Рассмотрение ведется на категориально-понятийном уровне, едином для гуманитарного образования в средней и высшей школе. Для философов, обществоведов, культурологов.

УДК 821.161.1-96:111:130.1:17.021.2:159.923(066),2002"О.
ББК 87.21:87.7в

Научный редактор:

И. Я. Л о й ф м а н, доктор философских наук, профессор

Рецензенты:

кафедра философии и культурологии Института по переподготовке и повышению квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук при Уральском государственном университете им. А.М.Горького;

А. В. Г р и б а к и н, доктор философских наук, профессор

© Коллектив авторов, 2002
© С.И.Недвиг, оформление обложки, 2002
© Банк культурной информации, оформление, серия, 2002

ISBN 5-7851-427-X

К.Н.Любутин, Д.В.Пивоваров

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ИНДИВИД В СУБЪЕКТНО-ОБЪЕКТНОМ ИЗМЕРЕНИИ

Бытие общества и образующих его социально – исторических общностей, социальных групп реализуется посредством индивидуальной материальной и духовной деятельности людей. В этом смысле Маркс замечал: «Общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, знают ли они это или нет»¹. Субъектом и объектом практического, познавательного и ценностного отношения выступает индивид, материальное существо, обладающее сознанием. Сущность индивида, как и общества, представляет собой совокупность всех общественных отношений. Речь идет именно о сущности человека. Между тем в литературе до сих пор встречается неверное толкование формулы Маркса, заключающееся в отождествлении человека в целом с совокупностью общественных отношений. «Человек — совокупность общественных отношений и их творец»², — пишут, например, А.Ф.Шишкин и К.А.Шварцман. Конечно, человек — творец общественных отношений. Но сказать, что человек есть совокупность человеческих отношений, значит отбросить проблему субстрата, носителя этих отношений. Подобная точка зрения смазывает, в частности, вопрос о соотношении социального и биологического в человеке.

СУБСТРАТ И СУЩНОСТЬ ИНДИВИДУАЛЬНОГО СУБЪЕКТА

Философия практики, выводя сущность отдельного человека из его принадлежности к надындивидуальной, именно общественной системе, отнюдь не абстрагируется от проблемы субстрата, от того, к чему социальные отношения «привязаны». «...Первый конкретный факт, который подлежит констатированию, — пишут Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии», — телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе... Всякая историография должна исходить из этих природных основ и тех видоизменений, которыми они, благодаря деятельности людей, подвергаются в ходе истории»³. Природные основы человека шире, чем биологическое начало, которое непосредственно предшествует социальному. Биологическое начало образует важнейшую часть человеческого материального субстрата, причем диалектика развития такова, что биологические процессы, предшествуя социальным, в свою очередь, испытывают «видоизменения» под влиянием социального фактора. Маркс полагал: «Бытие людей есть результат того предшествующего процесса, через который прошла органическая жизнь. Только в известной стадии этого процесса человек становится человеком. Но раз человек уже существует, он, как постоянная предпосылка человеческой истории, есть также ее постоянный продукт и результат,

и *предпосылкой* человек является только как свой собственный продукт и результат»⁴.

Человек, будучи социальным в сущности образованием, остается как живое существо частью природы, имеет соответственные анатомические и физиологические системы и функции. Социальный обмен веществ человека с природой не устраняет биологического обмена. В структуре человеческого субстрата в качестве природных свойств Б. Г. Ананьев, например, выделяет возрастные, половые, конституционно-соматические, нейродинамические и другие свойства. Анатомическое строение человека, ряд нервно-физиологических структур (лобные доли мозга и т. д.) представляют собой в известном смысле продукт труда, социально-исторической практики. Следовательно, человеческое биологическое отличается (хотя и в рамках единого вида материи) от животного-биологического. По нашему мнению, человеческий индивид, этот объект общественного развития, в качестве непосредственного материального носителя общественных отношений, субъекта, не тождествен человеческому живому телу. Мы согласны с мнением В. В. Орлова: «Человек — материальное существо надбиологического уровня (включающее, разумеется, специфически человеческую биологию как свою основу)»⁵. Его материальный субстрат — не просто человеческое тело, а человеческое тело, усиленное материальными орудиями, от орудий труда до орудий социально-преобразующей деятельности и духовного производства. Это значит, что не только сущность человека (совокупность всех человеческих отношений), но и ее носитель, субстрат, в своем специфическом смысле формируется лишь в рамках общественной системы и вместе с ней. Человек, таким образом, является материальным социально-природным образованием.

Взаимодействие социального и природного чрезвычайно многосторонне, его верное методологическое объяснение способствует решению конкретно-научных и практических проблем, начиная с инженерно-технических и заканчивая медицинскими.

Известно, что под влиянием труда и возникшей из потребности общения речи мозг обезьяны превратился в мозг человека. Параллельно с развитием мозга шло развитие его ближайших орудий — органов чувств. Его описание представляет большую теоретическую трудность для частных наук и философии. На этот счет в отечественной философской литературе существует ряд точек зрения.

Во-первых, признается как бы рядоположенность биологического и социального в человеке. О. В. Лапшин, например, пишет: «... Человек есть, с одной стороны, живое существо функционирующее по определенным биологическим законам, с другой — существо общественное, производящее, обладающее мышлением и речью»⁶.

Во-вторых, соотношение социального и природного истолковывается в духе концепции непосредственного тождества природного и социального. Весьма последовательно этот взгляд проводится в работах Г. В. Мокроносова и А. М. Мосорова. «Среди философских идей К. Маркса и Ф. Энгельса, лежащих в основе материалистического понимания общественной жизни, — пишут они, — есть одна очень важная и мало изученная фундаментальная идея. Это идея о тождественности (в диалектическом смысле этого слова) *индивидуальной* жизнедеятельности людей и содержания общественных отношений». В развитии этого тезиса обнаруживается склонность авторов к абсолютному отождествлению указанных моментов. «Единство социального и природного начал в личности имеет полную слитность и лучше говорить не об их един-

стве, а об их непосредственном слиянии в одну всецело социальную сущность». А.М. Мосоров и Г.В. Мокроносос полагают, что признавать «разделение социальной реальности живого человека на две половинки — биологическую, оставшуюся от какой-то якобы несоциальной основы личности, и личностную» — значит совершить ошибку, ибо «нет в жизни человека биологической стороны, за пределами социального началу»⁷. Короче говоря, по мнению А.М. Мосорова и Г.В. Мокроносова, человек во всех своих проявлениях — социальное и только социальное существо. М.Б. Туровский, поддерживающий подобную теоретическую позицию, пишет: «Организм человека, по сути дела, никакое не биологическое образование»⁸. Нам представляется, что названные авторы неправомерно отождествляют содержание категорий «личность» и «человек».

В-третьих, развивается взгляд, согласно которому человек — существо биосоциальное. Биологическое в нем «снято» социальным, т.е. сохранено в подчиненном виде⁹. Методологической предпосылкой данной точки зрения служит марксистская концепция соотношения видов и форм движения материи. На наш взгляд, в истолковании этой концепции было бы вернее говорить о человеке как существе социально-природном, а ведущую роль социального относить не только к сущности человека, но и к его субстрату. Можно сказать, что все в человеке как *человеке* социально. Иное дело, что человек остается и живым существом, занимая определенное место в эволюции живой материи, и природным компонентом в целом. Мы согласны с выводом И.И. Елкина и К.Е. Тарасова: «В такой же степени как не существует «физико-биологической» или «химико-биологической» формы движения материи, а имеются физическая, химическая и биологическая формы (причем низшие формы существуют в высших, более сложных формах в опосредованном, в «снятом» виде), так и не существует «биосоциальной» формы движения материи, а имеются биологическая (свойственная растительному и животному миру) и социальная (свойственная человеческому обществу)»¹⁰.

Социальная форма движения материи возникает на основе предшествующих форм движения и реализуется через них. В связи с этим представляет интерес трактовка соотношения биологического (природного вообще) и социального, предложенная В.В. Орловым. «Человек... имеет не двойственную биологическую и социальную, но *интегральную социальную природу*... Природа человека, таким образом, характеризуется многосторонними взаимодействиями и взаимосвязями ее различных уровней и на этой основе единством, которое есть социальность»¹¹. Эта трактовка предотвращает упрощенное понимание субстрата и сущности человека, позволяет понять сложную опосредованность социального и биологического, социального и природного. Она подтверждается выводом частных наук (Б.Г. Ананьев, Н.П. Дубинин, А.Н. Леонтьев и др.).

Индивид как субъект и объект в субстратном смысле представляет собой систему, где действуют природные и социальные закономерности: их соотношение есть соотношение высших и низших форм движения материи. Такого рода вывод позволяет избежать биологизаторского подхода к человеку и грубой социологизации. Соотношение социального и биологического имеет несколько аспектов, в литературе выделены и исследуются социологический, социально-филогенетический, социально-онтогенетический, социально-космический аспекты¹². Надбиологический, социальный фактор, связанный с принадлежностью человека к обществу, играет ведущую роль в детерминации человеческого развития с субстратной и личностной сторон. Но в субстратной системе индивидуального субъекта сохраняет влияние, хотя и под-

чиненное, биологическая детерминация. Физиологическая деятельность протекает на основе законов, общих с законами живого вообще. Скажем, «законы наследственности у человека ничем не отличаются от аналогичных законов у животных. Нет сомнения, что генетическая информация у человека записана в молекулах ДНК. Это следует из фактов, добытых цитогенетикой и молекулярной генетикой человека, показавших генетическую роль хромосом и молекул ДНК, в которых локализованы гены человека»¹³.

Усвоение культурных результатов каждым отдельным индивидом, формирование его как субъекта в сущностном и субстратном смысле идет на генетической основе физиологически закрепленных задатков. Но эти задатки обеспечивают лишь возможность формирования человека, которая только по мере приобщения индивида к деятельности в сфере социального и по мере воспитания, «распредмечивания» унаследованного содержания превращается в действительность. Как на уровне совокупного, так и на уровне индивидуального субъекта социальное (трудовое) и природное (в частности, биологическое) с субстратной стороны опосредуют друг друга при ведущей роли социального. Диалектика социального и биологического в индивидуальном субстрате прослеживается даже онтогенетически. «Наблюдая в течение ряда лет одного и того же человека, можно видеть утолщение костного вещества и уменьшение костно-мозгового пространства по мере увеличения стажа физической работы и обратное соотношение их при смене профессий и переходе с физического труда на канцелярский. При этом раздражители внешней среды воспринимаются организмом биологически, поэтому внешне воздействия на скелет приводят к биологической перестройке костной структуры. Но характер и величина этих воздействий на скелет определяется социальными факторами — видом и интенсивностью труда, образом жизни и др.»¹⁴.

Биологическое предпосылкой социального, социальная детерминация в рамках индивидуального субстрата подчиняет биологическую и модифицирует ее. Социальная детерминация вызвала появление органов и закономерностей, присущих лишь человеку как живому существу: вторую сигнальную систему, специфический настрой терморегулирующих процессов и т. п. Академик П.К. Анохин подчеркивал: «Мы должны принять во внимание, что мозг человека во всех его деталях, как теперь выяснилось, до микропроцессов и даже до молекулярных процессов включительно приспособлен именно к речевым и мыслительным операциям. Это именно то, чего добивается кибернетика, — найти такие параметры в работе мозга, которые могут быть моделированы в различных электронных схемах. Иначе говоря, биология человека — это не биология вообще, как, например у обезьяны. Это — *специфическая человеческая биология*. ... Мы знаем в биологии человека много черт специфически человеческого характера. Так, например, миелизация соответствующих центров речи происходит задолго до того, как появляется речь, специфическая речевая функция человека»¹⁵.

Относительно изменений биологического субстрата индивидуального субъекта, видовой эволюции человека среди специалистов-ученых существуют различия во взглядах. Антропологи А.Л. Быстров, М.Ф. Нестурх, Я.Я. Рогинский полагают, что видовая эволюция человека закончилась. По мнению психолога Б.Г. Анянueva, в биологическом субстрате субъекта происходят эволюционные сдвиги, причем, «не только в регуляторах органов (следовательно, органов-орудий), но и в самих органах, тканях и биохимических основах жизнедеятельности»¹⁶. Близкое к этому мнение высказывает Н.П. Дубинин: «Признание того, что социальная эволюция человека еще долго будет стро-

иться на основе динамичной, но в целом для всего человечества устойчивой генетической системы наследственности, отнюдь не превращает генотип человека в нечто неизменное, извечно данное после появления готового человека. Дело лишь в сроках. Если социальная эволюция в наши дни идет скачками и все ускоряется, то это неприложимо к генетической эволюции человека»¹⁷.

Мысль о завершенности эволюции человеческого биологического субстрата методологически мало продуктивна. Она не способствует организации целенаправленных исследований в этом плане, противоречит уже достаточно многочисленным фактам. Сторонники такой точки зрения по существу отвлекаются от ведущей роли социального начала в становлении человека как субъекта. Сторонники признания неизменности человека в биологическом плане, как удачно подмечает Х.Ф. Сабиров, допускают фактически равную самой себе, лишнюю развития антропологическую основу, на которой возвышается изменяющаяся социальная сущность. Между тем «в процессе исторического развития появляются все новые и новые формы социальной деятельности людей и, следовательно, новые способности. Может ли неизменный материальный субстрат стать носителем этих новых способностей? По-видимому, нет. Так возникает проблема исторического развития биопсихического механизма человека»¹⁸.

Преодоление антропологизма в диалектико-материалистической философии связано не только с принципиально иным пониманием сущности индивидуального и общественного субъекта. Скачок от обезьяны к человеку, от стада обезьян к человеческому обществу означал формирование человеческого биологического субстрата — человеческого тела со специфической анатомией и физиологией. Но субстратная сторона индивидуального субъекта не ограничивается человеческим телом, в субстратном плане субъект-индивид носит конкретно-исторический характер и выступает в качестве живого существа, усиленного материальными орудиями: от орудий преобразования природного объекта и орудий социально-исторической практики до материальных орудий, используемых в процессе познания. Диалектико-материалистическому подходу к человеку как субъекту чужда односторонность — абсолютизация субстратного или сущностного моментов. Оба они охватываются, как нам представляется, понятием «человеческая природа». Напомним принципиальное положение Маркса и Энгельса: «Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека», что они обожествляли и с чем боролись»¹⁹.

Формирование и изменение субстратной стороны индивидуального (и общественного) субъекта связано с формированием и развитием материальных производительных сил, но формирование и развитие материальных производительных сил неотделимо от формирования и развития производственных отношений в целом, что и образует сущностную сторону «человеческой природы». Индивид выступает в качестве объекта воздействия и в качестве субъекта-носителя субстратных и сущностных социальных свойств. В конечном счете материальной и духовной деятельностью индивидуального субъекта живет и коллективный субъект.

Характеризуя индивидуальный субъект с сущностной стороны, мы характеризуем его как личность. По отношению к типологическому социологическому аспекту данный уровень — уровень индивидуализации обществен-

ных отношений и проявляющихся в них объективных и субъективных свойств. Это сфера исследований с позиций прикладных социологических дисциплин и психологических наук, опирающихся на философское и общесоциологическое, классово-типологическое понимание личности. Со стороны единичного субъекта личность, по мнению П.Е.Кряжева, есть индивидуальное бытие общественных отношений, мера присвоения индивидом конкретно-исторической социальной сущности. Диалектика общего, особенного и единичного в системе развивающихся личностных свойств, доказывает П.Е.Кряжев, есть единство общения и обособления, соотношение этих моментов — общесоциологический закон, проявляющийся конкретно-исторически²⁰.

Итак, сложная развивающаяся система личностных свойств реализуется в конечном счете в деятельности индивидуального субъекта. Исследование этих свойств на современном уровне может быть только комплексным. Произвольная экстраполяция выводов, полученных на одном уровне, например, на философско-социологическом, на другой, скажем, на индивидуально-психологический, ведет к ошибкам. Подобных ошибок не избежал автор в целом содержательной работы о личности Т.М.Даутов, считающий, что «рассматриваемая категория (личности — К.Л., Д.П.) не может характеризовать любой человеческий индивид. Личностью является лишь тот индивид, в котором наиболее полно представлено общественное в целом на данном этапе его развития»²¹. Этот тезис не может не привести к явным теоретическим несообразностям, вроде следующей: «Личность является единичным бытием общественных отношений, ее сущность содержится вне ее единичного существования, в объективных общественных отношениях, существующих независимо от индивида и определяющих его природу»²². Конечно, общественные отношения первичны для каждого индивида, становящегося субъектом, но вместе с тем они существуют только благодаря деятельности «единичностей», всех прошедших в истории поколений и существующих масс. Общественные отношения образуют не внешний фон, а внутреннюю структуру коллективного и индивидуального субъекта.

По нашему мнению, признавая биосоциальность индивидуального субъекта в целом, нельзя распространить этот признак на личностные свойства человека, зачислять в структуру личности наследственно-биологические компоненты. Мы не можем в этом плане принять точку зрения К.К. Платонова, Е.А.Ануфриева, Т.В.Колбиной, Я.Щепаньского, включающих в интегральную целостность личности биологические элементы, врожденные рефлекссы, физиологические процессы, в том числе нервные²³. Биологические структуры и функции человека — это не структуры и функции личностного порядка, они лишь условие формирования личностных свойств, как биологическая активность индивидуального субъекта — предпосылка социальной его активности. История свидетельствует, что одна и та же видовая биологическая организация человека несла и несет различные по типам личностные свойства, различные по типам общественные отношения. Включить биологические элементы в структуру личности — значит подменить понятие личности понятием человека вообще, смешать философский и социологический уровни структуры индивидуального субъекта. Трудно поэтому согласиться с Б.П.Парыгиным, который, оттеняя интегральный характер понятия личности, пишет: «Личность — это интегральное понятие, характеризующее человека в качестве объекта и субъекта биосоциальных отношений»²⁴. Нам более приемлемой кажется позиция В.П.Тугаринова, как раз полемизирующего со сторонниками включения биологических характеристик человека в понятие личности²⁵.

Итак, комплексное исследование развития и структуры индивидуального субъекта включает в себя философско-социологический анализ сущности и субстрата, «материального базиса» социализации индивида²⁶. Без такого анализа сам процесс социализации раскрыть во всей полноте невозможно.

ИНДИВИД КАК СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ ПРАКТИЧЕСКОГО ДЕЙСТВИЯ

Ведущие социальные характеристики человека определяются тем местом, которое занимает индивид в системе общественного разделения труда, классовых и иных отношений. Впитывая в себя — стихийно и сознательно — данные отношения, индивид становится личностью, приобретает те социальные-типовые и единичные черты, которые делают его компонентом определенной социальной группы и неповторимой индивидуальностью. Следовательно, проблема субъекта как индивида предполагает, помимо анализа соотношения социального и биологического, анализ диалектики индивидуального, группового (классового) и общечеловеческого. Индивид включается в систему общественных отношений разных видов и уровней, он овладевает орудиями материального и духовного производства. Лишь на этой основе возможна деятельность данного индивида в той или иной сфере материальной и духовной культуры, выступает ли эта деятельность как воспроизводство или творческое создание нового. По отношению к субъекту-индивиду объектом является любой предмет (в том числе и продукт духовного производства), на который направлена практическая или познавательная деятельность человека. Объектом для него оказываются другие люди, объектом для себя выступает и он сам. С этой точки зрения нельзя признать достаточно обоснованной позицию Б.Ф. Ломова. «В случае деятельности основу ее определенной составляет отношение «субъект — объект», «субъект — предмет». Но здесь возникает вопрос: исчерпывается ли реальная жизнь индивида, его общественное бытие только системой отношений «субъект — объект». По-видимому, все-таки нет. Социальное бытие человека включает его отношение не только к предметному миру (природному и созданному человечеством), но и к людям, с которыми этот человек вступает в прямые или опосредствованные контакты. В своем индивидуальном развитии человек овладевает тем, что создано человечеством, не только через деятельности, но и через общения с другими людьми»²⁷. Как видно, категория «объект» относится автором статьи только к природному предмету. Мы уже говорили об узости такой точки зрения. Б.Ф. Ломов далее обозначает отношение человека к человеку как систему «субъект — субъект». Но это лишь одна сторона. Человек остается и для другого, и для себя самого также и в качестве объекта всей многосторонней целенаправленной деятельности.

Связь субъекта-индивида с объектом (материальным и духовным) многогранна, она изучается целым комплексом наук от физиологии человека до философии. Социализация индивида, его формирование как личности, а далее жизнь в обществе — это человеческая деятельность, в основе многообразных форм которой находится практическое воздействие на объект, будь то предметно-чувственная трудовая деятельность или практическая деятельность в сфере общественных отношений и т.п. Индивид как объект воздействия разного характера и различных субъектов (семья, другие общности) по мере формирования в личностном плане становится субъектом практического присвоения орудий материальной деятельности и общественных отношений. Объект воз-

действия и субъект присвоения — человеческий индивид — становится личностью, носителем конкретных видов деятельности, деятельным субъектом.

Структура личности как индивидуализированного бытия общественных отношений — это структура деятельности. Применительно к формированию человеческого индивида встает задача научиться действовать практически, ибо опыт такой деятельности не наследуется. Он закреплён в орудиях деятельности, а относительно предметно-чувственной деятельности по преобразованию природного объекта — в орудиях труда. А.Н.Леонтьев, много лет изучавший процесс социализации индивидов, широко использующий при обобщении эмпирического материала труды основоположников диалектического материализма, пишет: «Орудие есть не только предмет, имеющий определенную форму и обладающий определенными физическими свойствами. Орудие есть вместе с тем общественный предмет, т.е. предмет, имеющий определенный способ употребления, который общественно выработан в процессе коллективного труда и который закреплён за ним... Поэтому владеть орудием — значит не просто обладать им, но это значит владеть тем способом действия, материальным средством осуществления которого он является»²⁸.

Мы пока отвлекаемся от духовной стороны формирования индивида-субъекта. Важно подчеркнуть, что овладение материальным орудием и способом материального воздействия в рамках конкретно-исторического отношения к природным объектам есть реальное наследование общественно-приобретенного опыта и формирование производящего индивида. А.Н.Леонтьев приходит к выводу, что человеческие способности складываются в процессе овладения индивидом преобразованными предметами и что материальный субстрат способностей составляют прижизненно формирующиеся устойчивые системы рефлексов²⁹. Только распремечивание материализованного социального содержания формирует индивидуальный субъект, субъект опредмечивания своих человеческих способностей. Человек становится субъектом труда, изменяет природный материал, производя сам себя в качестве субъекта трудовых операций, развивая свои искусственные органы. С технологической стороны всестороннее развитие человека — это изменение характера труда по мере изменения материально-технической базы. Если, как полагал Маркс, крупная промышленность делает всеобщим законом производства признание перемены труда, то это тем более справедливо относительно автоматизированного производства. Когда «неорганическое тело» индивидуального субъекта оказывается автоматизированной системой, человек выходит из непосредственного процесса производства. Разумеется, возможности, которые несет в этом плане научно-техническая революция, могут быть реализованы только при отношениях людей, основанных на коллективном владении средствами производства.

Итак, человеческий индивид, объект воздействия общества, социальных групп, отдельных людей по мере присвоения и освоения мира объектов, преобразованных практически, становится субъектом практической деятельности, в исходном плане — субъектом труда. Распремечивание материальной культуры, начиная с орудий труда, означает именно присвоение объективированных в них существенных сил коллективов людей, совокупного субъекта, в рамках которого формируется и действует индивид. Материальные орудия, техника в целом, оставаясь объектом присвоения и познания, в конкретно-исторической форме, связанной с социально-классовой структурой общества, выступают как важнейший компонент материального субстрата субъекта целеполагающей материальной деятельности, выступают своей субъективной

стороной. С помощью техники индивидуальный (равно как и совокупный) субъект реально осуществляет практическую активность, изменяет объект и самого себя. В этой активности и раскрывается индивидуальность субъекта. «Присвоение определенной совокупности орудий производства, — писали Маркс и Энгельс, — равносильно развитию определенной совокупности способностей у самих индивидов»³⁰.

Человек — субъект труда — главная производительная сила общества. Всесторонность его развития начинается с труда, трудовые функции характеризуют объективные условия соединения личности с трудом, профессия же — качества самого субъекта³¹.

Вместе с тем человеческий индивид является субъектом и объектом отношений к другим людям. Только посредством этих отношений возможна его трудовая активность, он — объект воздействия других людей в различных сферах внутриобщественных отношений от экономических до моральных, он — носитель такого рода отношений, их преобразующий агент и творец. Через непосредственное общение индивид включается в общность, класс, в общественное целое, а общественные отношения реализуются через общение людей. «Именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу, их взаимное отношение в качестве индивидов, — отмечали Маркс и Энгельс, — создало — и повседневно воссоздает — существующие отношения»³¹. В развитие этих идей Л.П. Буева справедливо, на наш взгляд, связывает специфику общения с индивидуализированным бытием общественных отношений, их личностно-психологической конкретизацией. Там, где человек, группа, общность переходит от отношения к природному миру к отношению к себе подобными, субъектно-объектное взаимодействие приобретает свойство субъект-субъектного. «Система субъектно-объектных отношений включает в себя три типа связей: субъект — объект; субъект — субъект; объект — объект»³².

Практическая деятельность в сфере общественных отношений возможна для субъекта через социальный институт, который становится специфическим орудием социальной деятельности, позволяющим субъекту-индивиду подниматься до целенаправленного практического воздействия на объект. С этой точки зрения, субъектом социально-исторического действия является не любая личность. Человек, лишенный материальных средств, даже при понимании тенденций общественного развития, актуально не реализует свою возможность. Вернее, может реализовать в виде одиночного акта, значение которого при отсутствии массового действия остается просто бесследным. В социально-исторической сфере действия индивидуального субъекта получают общественное значение только внутри совокупного субъекта как действия, совершаемые с помощью материальных орудий преобразования (прогрессивный субъект) или консервирования (реакционный субъект) бытия социальных общностей. Социальные институты, будучи также объектами присвоения, познания, становятся органами совокупного и в определенной мере — индивидуального субъекта практического действия. По мере возрастания роли трудящихся масс в историческом преобразовании общественной жизни возрастает и объективная роль каждого человека.

Отдельный человек становится субъектом исторического действия именно через объединение, закрепленное той или иной организацией, с другими людьми, причем это объединение предполагает определенный уровень осознания потребности действия. Вне этого индивид остается объектом воздействия, как остается объектом класс в целом, если хотя бы некоторая конкретно-историческая его часть не обладает сознанием и организацией.

СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ ИНДИВИДУАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ

Практическая деятельность индивида, опосредованная целеполаганием, невозможна без познания. В процессе познания индивид предстает как гносеологический субъект, активно воспроизводящий свойства объекта с помощью чувственных и рациональных форм. Объектами познания индивида оказываются материальные и духовные образования, на которые познавательная деятельность направлена. Подчеркнем еще раз, что было бы ошибочным истолковывать гносеологическую связь субъекта и объекта вообще на уровне индивида, в частности, в качестве коррелятивной связи. Объект познания (он шире объекта практического действия), если брать исходную его часть — материальный объект, существует вне и независимо от сознания познающего субъекта, вне и независимо от субъекта. Материальная сторона самого субъекта познания первична относительно его сознания. Идеальные же объекты существуют в виде субъективной реальности.

Гносеологическое единство субъекта и объекта, разрешение постоянно возникающих между ними противоречий есть процесс. В конечном счете объект дан человеку в ощущениях, являющихся источником познания. Следует подчеркнуть, что ощущения выступают в качестве единственного источника познания как при усвоении индивидом результатов коллективного познания (чтение книг, прослушивание лекций и т. д.), так и при исследовании неизвестных свойств и законов того или иного объекта. В последнем случае активность гносеологического субъекта раскрывается в виде целенаправленной переработки чувственных данных в мышлении. Гносеологию интересуют объективные закономерности познания, сформировавшиеся исторически, та сторона отношения познания к миру, которая представляет общественное в индивидуальном. Этим, в частности, отличается гносеологический подход от психологического.

Категории субъекта и объекта применительно к гносеологии успешно разрабатываются отечественными и зарубежными философами. Нам представляется целесообразным обратить внимание на следующее. В общем виде человеческое познание движется от конкретного, чувственного к абстрактному и от него к конкретно-всеобщему, выраженному в понятиях. При этом как форма чувственного, так и формы рационального моментов познания оказываются специфическими культурными образованиями, которые формируются у каждого отдельного человека при усвоении им достижений практической и познавательной деятельности предшествующих поколений.

Мы говорили, что обусловленные жизненными потребностями действия в предметном мире и общение с людьми — единственный путь создания индивидуального субъекта. Овладевая в процессе общения языком, усваивая содержание общественного сознания, индивид формирует свое сознание. Человеческая техника складывается в предметном действии только опосредованно, через общение. Исходное содержание, формы и средства познавательной деятельности, созданные обществом, усваиваются индивидуальным субъектом. С познавательной стороны общение важно как раз в том смысле, что оно «есть взаимодействие людей, содержанием которого является взаимное познание и обмен информацией с помощью различных средств коммуникации»³³. Субъект индивидуального действия развивается одновременно как субъект познания. Деятельность с помощью орудия позволяет усвоить закрепленные в орудии практические операции, общение посредством материальных знаков, прежде всего языковых, позволяет усвоить идеальное их со-

держание и приемы познания, тем самым давая возможность развить индивидуальное сознание и познание.

Как показали исследования А. Н. Леонтьева и его учеников, формирование индивидуальных умственных действий есть процесс интериоризации, преобразование предметных действий в идеальные действия. Практика опосредует появление познавательной деятельности как в историческом, так и в онтогенетическом развитии человека. Непосредственно-чувственный деятельный контакт индивида с предметным миром, с другими людьми и развертывающееся оперирование знаками вызывают к жизни собственно человеческое чувственное и понятийное отражение. Знак, в частности словесный знак, в качестве материального предмета несет обобщенное отражение объекта и его значение. Производство знаков и обмен знаками — превращенная форма практики, проявление субъектной активности, ибо объект в конечном счете дан субъекту в формах деятельности. Знак заменяет объект, но специфика его в том и состоит, что, заменяя объект, он сообщает знание о нем. Знаковые свойства раскрываются в познавательной ситуации. В отличие от модели сходен с оригиналом, объектом не сам материальный предмет-знак, а вызываемый им образ, образующий значение этого знака. Значение есть не просто содержание понятия, оно, скорее, фиксирование практической отдачи от предмета, отраженного в понятии. Человек овладевает значениями слов, только оперируя предметами и знаками. Он открывает для себя общественный опыт и становится субъектом действия и познания, осваивающим мир, творчески изменяющим его.

Социальность индивидуального субъекта обнаруживается уже в том, что ребенок развивается только с помощью взрослых, индивид существует посредством общества. Общественные условия, классово-групповые и иные факторы влияют на конкретное содержание формирующегося сознания индивида через микросреду. «Нормальный ребенок начинает удовлетворять свои простейшие потребности, обучается ходить, обслуживать себя, говорить и даже мыслить в процессе подражания окружающим его людям, — пишет А. И. Мещеряков. — Развитие ребенка, лишенного зрения, слуха и речи, показывает, что все многообразие человеческого поведения и психики не является врожденным и не развивается спонтанно, а возникает в общении с другим человеком»³⁴.

Мы говорили, что трудно согласиться с мнением о биологической неизменяемости современного человека. Однако одно дело — признавать такую изменяемость, иное — подменять социальные факторы биологическими. Приведем высказывание И. М. Забелина: «В будущем ребенок человека, в каких бы условиях он ни воспитывался, сможет сохранить человеческие способности, не превратиться в зверя, сам, без посторонней помощи освоит азы человеческого поведения (только азы, конечно), и, главное, не утратит способности к речи, прямохождению и т. д. В этом смысле человеку предстоит подтянуться до уровня своих биологических предков, но само по себе закрепление простейших способностей человека явится лишь началом значительно более глубокого и сложного процесса»³⁵. Между тем никаких данных, подтверждающих тезис о биологической наследуемости общественно-исторического опыта, знаний и т. п., нет, социальное наследуется социально, в материальной и духовной культуре. Сугубо же произвольные теоретические допущения, не подкрепленные фактами, отнюдь не способствуют решению научных проблем.

Итак, в процессе социализации индивида возникает «родовая» индивидуально-познавательная деятельность. В основе ее — индивидуально-предмет-

ная деятельность и общение, прежде всего знаково-речевое, воспроизводящее общественно-исторический опыт человечества, совокупного субъекта действия и познания. Познание индивидуального субъекта активно, оно отражает природные и социальные объекты, тем самым получает относительно практики регулятивное значение, полагает цель. Диалектика абстрактного и конкретного (общий закон познания), раскрывающаяся в общественном познании как диалектика эмпирического и теоретического моментов, применительно к индивидуальному познанию выступает прежде всего как диалектика чувственного и рационального знания. Подобно органической связи общественного и индивидуального познания, внутренне неразрывны аспекты «эмпирическое — теоретическое» и «чувственное — рациональное».

Структура и содержание чувственной и рациональной познавательной деятельности субъекта определены практически. «Глаз, — писал Маркс, — стал *человеческим* глазом точно так же, как его объект стал общественным, *человеческим* объектом, созданным человеком для человека»³⁶. Пронизанная мышлением человеческая чувственность в гносеологическом плане определяется конкретно-исторически еще и тем, что органы чувств индивидуального субъекта оснащаются приборами: усилителями, анализаторами, преобразователями³⁷. Технические устройства в огромной степени расширяют пределы непосредственного наблюдения, а также, как мы уже говорили, характер наглядности, которая неотделима от моделирования. Но сколь бы ни менялся характер наглядности, исходной гносеологической формой связи субъекта с объектом остается ощущение, чувственное познание как непосредственный субъективный образ объективного мира. Отрицание за чувственным познанием индивида роли источника познания неизбежно ведет к идеализму.

Изучению взаимодействия субъекта и объекта на уровне чувственного познания философы уделяют большое внимание. Раскрывается специфика активности субъекта в чувственно-гносеологическом плане. Данные частных наук используются для развития понимания ощущений как субъективного образа объективного мира, образа, зависящего от качественного своеобразия объекта и особенностей нервно-физиологической организации, технической оснащенности субъекта.

Генетически первичное чувственное знание существует в познавательной деятельности субъекта только в единстве с рациональным знанием. Рациональное познание индивида связано с приобщением к «априорной» по отношению к нему развивающейся системе знания коллективного субъекта и обогащением ее на основе эксперимента, эмпирического материала. Наиболее полно сущность рационального познания индивида раскрывается в научно-теоретической деятельности, носителем которой является коллектив ученых, совокупный субъект. Переработка чувственных данных в понятия воплощает активность индивидуального субъекта познания, обусловленную практически. Возникающее понятие, система понятий, способы оперирования ими отражают объект в его существенных связях сквозь призму практических действий. Практика в превращенном виде через структуру познавательной деятельности входит в понятие объекта. Познавая закономерности, которым подчинен материальный объект познания, субъект познает предметный мир, еще непосредственно не вовлеченный в сферу практического изменения.

Познавательное отношение субъекта к объекту на уровне индивида есть психическая деятельность, функция индивида, имеющего мозг и включенного в надиндивидуальную систему, в общество. Движение познания от чувственно-конкретного к абстрактному и от него к конкретно-всеобщему —

это идеальное движение, «пересадка» в голову человека материального, переработка его в функциональном плане.

Функциональная природа идеального получает подтверждение в свете данных современных наук. Идеальное существует субъективно и именно в качестве функции породившей его материальной системы. Вне этой системы, вне материального носителя и материального воплощения оно не существует. Ни носитель, ни средства воплощения сами по себе не содержат идеального. Д.И.Дубровский пишет: «Посредством идеального образа личность не только создает некоторый объект, но сознает, что она создала этот объект. Подобное отражение составляет характерную черту идеального. Отсюда следует, что категория идеального характеризует лишь определенную разновидность психических явлений, осознаваемую личность в том интервале, в котором они протекают. Что касается подсознательно (бессознательно) протекающих психических явлений, то они не могут быть причислены к категории идеальных»³⁸. В плане идеального речь идет о декодировании информации, переводе ее в сферу сознания, отражения самого отношения субъекта и объекта. Извлечение информации, например, из нервных импульсов, возникающих под влиянием светового излучения, применительно к зрительному отражению было охарактеризовано Марксом так: «Световое воздействие вещи на зрительный нерв воспринимается не как субъективное раздражение самого зрительного нерва, а как объективная форма вещи, находящейся вне глаз»³⁹.

Объективная форма вещи — это ее образ. Разумеется, образ чувственно-наглядный и понятийный отличаются друг от друга, но в главном они едины. Они являются продуктом активного творческого отражения объекта, воссозданием генетических и структурных закономерностей объекта идеально. Образ объекта существует только в отношении субъекта к объекту, объект же существует независимо от познающего субъекта. Образ в своем появлении детерминирован практической и нервно-физиологической деятельностью, взаимодействием индивидуального и коллективного сознания. Он вызван к жизни практически обусловленной потребностью достичь максимально большего идеального единства субъекта и объекта, от чего зависит достижение их единства в практике. Характеризуя образ гносеологически, Ф.И.Георгиев замечает: «Субъективный образ — это не простая копия оригинала, механический слепок с объективных вещей, а противоречивый процесс теоретического мысленного овладения действительностью, т.е. познание, органически связанное с преобразованием. Следовательно, речь идет о различных уровнях соответствия между образом и отображением, а именно, о гомоморфном, изоморфном и адекватном. Высшим для гносеологического содержания образа является понятие адекватности, поскольку оно глубже и полнее отражает объект познания, но путь к адекватности — это долгий и в принципе бесконечный путь»⁴⁰. Адекватность образа, адекватность теоретического содержания субъекта объекту фиксируется в понятии объективности истины, диалектика процесса достижения адекватности — как диалектика абсолютного и относительного в истине.

В познавательной деятельности индивида объективированное общественное знание превращается в идеальное свойство. Общественное сознание и познание существуют в качестве идеальной деятельности только посредством индивидуального субъекта, субъективно. Философия практики преодолела гносеологическую абсолютизацию индивидуального и общественного субъекта. Подобная абсолютизация, правда, встречается в текущей литературе. Помимо приведенных ранее примеров, можно воспроизвести такой тезис: «Дей-

ствительное сознание — это функционирующее сознание: и не в голове индивида, не под черепной коробкой, а в деятельности человека, осуществляемой на основе достигнутого обществом уровня, нашедшего свое отражение в культуре и соотнесенно в знаково-предметных формах, составляющих материал, на базе и средствами которого только и осуществляется познавательная деятельность⁴¹. Можно подумать, что сознание есть функция деятельности самой по себе, а не функция мозга деятельного человека в общественной системе. На односторонность трактовки сознания как предметной деятельности обратил внимание А.Г.Спиркин, справедливо заключив, что подобная точка зрения тяготеет к вульгарному материализму в его бихевиористской разновидности⁴².

Сложнейшим познавательным актом для индивидуального субъекта оказывается познание социальных объектов. Энгельс однажды заметил: «Люди, хвалящиеся тем, что сделали революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что делали, — сделанная революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать. Это то, что Гегель называл иронией истории, той иронией, которой избежали немногие исторические деятели»⁴³. И, конечно, ирония такого рода — вовсе не следствие личного несовершенства того или иного человека как познающего субъекта. Основа истинного познания индивидуальным субъектом социальных объектов — теоретическое обобщение массы социальных фактов, а социальными фактами являются общественные действия личностей.

Истина в гуманитарном познании — не только соответствие знания какому-то событийным фактам. Это не только отражение. Это выражение, оценка фактов субъектом с позиций своих интересов. Вот почему, как справедливо напоминал польский философ Е. Топольский, мы постоянно переписываем историю: меняются внеисточниковые знания⁴⁴. Следовательно, «социальная истина не есть простая констатация фактов: так было или есть в реальности. Социальная истина — это и «прорыв» в мир ценностей, выражение идеала, идеализация возможностей»⁴⁵.

А.П.Белик делает вывод: «Видимо, понадобились тысячелетия, чтобы сформировать узловые пункты, ступеньки оценочной деятельности: благо — пагуба, польза — вред, добро — зло, красота — безобразие, правда — ложь, истина — заблуждение и др. Появление имущественного неравенства, классов, денег и государства усложнило и затруднило этот процесс... сделало отношения между общностями людей, их членами и даже родственниками исключительно напряженными в силу недоверия и вражды. Регулирование отношений, оценка поступков стали делом особых групп людей-специалистов (судьи, служители культа). Потребовалось физическое (тюрьмы, полиция, войско, палачи) и духовное (божий гнев, кара) насилие, чтобы поддерживать хотя бы относительный порядок в отношениях между соотечественниками»⁴⁶.

ИНДИВИД, ЦЕННОСТНОЕ ОТНОШЕНИЕ И СМЫСЛ ЖИЗНИ

Практическое и познавательное взаимодействие субъекта и объекта на уровне индивида, как на иных уровнях, включает в себя в качестве необходимого момента ценностное отношение, имеющее объективный и субъективный аспекты. Ценностное отношение и оценка, как мы говорили, — важнейшее звено в механизме взаимоперехода практической и познавательной деятельности субъекта. Объективная сторона этого отношения и на уровне индивида вырастает из практики, субъективная — из оценки объекта, его значе-

ния с точки зрения человеческих потребностей. «Объект и субъект ценностного отношения также существуют и онтологически, материально (в реальном бытии) и в отражении (познание и оценка), — подчеркивает А.Ф.Еремев. — Но свойства объекта и в том и в другом случае проявляются и познаются (оцениваются) не как таковые, а только через их значение для субъекта»⁴⁷. Указанные свойства выступают как ценности. Ценностный характер приобретают и духовные образования, также подвергающиеся оценке. Естественно, что ценностное отношение и оценка совокупного субъекта реализуются посредством действий индивидуального субъекта.

Принимаемая нами точка зрения позволяет избежать онтологизации ценностного отношения, тем более расширительно-натуралистического его истолкования, свойственного, в частности, В.А.Василенко. Вместе с тем эта точка зрения далека от сведения ценностного отношения к оценкам. Мы не можем согласиться, например, с мнением Ю.В.Согомонова: «Всякий контакт с миром сопровождается определенной человеческой оценкой окружающей действительности, которая может быть названа как «ценностное отношение» к нему. Это «ценностное отношение» в свою очередь выражается, в частности, в известном эмоциональном состоянии человека, которое может быть определено как приятное или неприятное ощущение»⁴⁸. отождествить ценностное отношение и оценку — значит утратить специфический объект оценочного отражения. Между тем оно фиксирует не содержание объектов как таковое, а способность объектов удовлетворять потребности субъекта. Другое дело — и в этом Ю.В.Согомонов прав, — что социально вызванная у объектов способность удовлетворять потребности субъекта отражается оценочно, т.е. первоначально в эмоциях, в плане положительного — отрицательного, полезного — вредного. Эмоции человека — источник оценочного отражения. Эмоции и вырастающие из них высшие эмоционально-чувственные переживания дают основу оценочным суждениям.

Индивидуальное практическое отношение субъекта к объекту общественно обусловлено. Ценностное отношение субъекта-индивида к объекту как сторона предметно-чувственной и социально-исторической практики — момент ценностного отношения совокупного субъекта, класса, общества в целом. В качестве ценностей (или «антиценностей») перед конкретно-историческим индивидом выступают средства материального производства, техника в целом, предметы материальной культуры вообще. Ценностные свойства раскрывают социально-политические институты как орудия социального преобразования, развития и регулирования. В классовом обществе класс и индивид практически находятся в классово-ценностном отношении к этим институтам. Если средства материального производства не являются классовыми, хотя они как ценности используются в классовом обществе в классовых целях, то орудия социально-исторической практики классовы по своему существу. Этим определяется практическое ценностное отношение индивида к указанным объектам. Что касается «ценности жизни» (по терминологии В.П.Тугаринова), природы со всеми ее естественными богатствами, биологического бытия человека, то они должны рассматриваться в качестве фундаментальной предпосылки ценностей культуры.

Таким образом, свойства преобразованных предметов природы и социально-политических институтов раскрываются во взаимодействии индивида с ними через ценностные значения, практическую отдачу относительно потребностей индивида как субъекта. Действительность, совокупность объектов раскрываются в виде совокупности значений, оказывающих регулятив-

ное влияние на поведение индивидуального субъекта. Объективные значения определяют активность субъекта в трудовой, социально-политической и познавательной сферах. Однако это влияние необходимо предполагает соответствующее отражение, именно оценку.

Существует мнение о том, что отражательно-оценочная способность исторически предшествует отражательно-образной. Такого мнения придерживается С.Х. Раппопорт⁴⁹; подобную точку зрения развивает К.К. Платонов, замечая: «Более простыми и интимно связанными с физиологическими формами отражения и потому доступными более просто организованной нервной системе являются не ощущения, а эмоции»⁵⁰. Генетически первичным признается эмоциональное отражение, которое несет различие полезных и вредных для организма, в том числе человеческого, свойств. Содержательное знание детерминировано оценочно — потребностью регулировать человеческую деятельность. Эта точка зрения справедлива, видимо, применительно к филогенезу человека; в онтогенетическом же развитии субъекта отражательно-оценочная способность и отражательно-образная формируются одновременно и в единстве. Как пишет А.Н. Леонтьев, уже на начальном этапе овладения речью, когда слово выступает лишь в виде сигнала, происходит анализ и обобщение объектов, через значение слова начинает усваиваться закрепленный в нем общественный опыт. Это значение ориентирует формирующийся субъект на практическое действие, которое детерминировано потребностью, объективным несоответствием между ним и наличным бытием. Подобное несоответствие, по мнению Г.Х. Шингарова, «всегда вызывает возникновение эмоций и чувств. С этого момента и начинается деятельность личности»⁵¹.

Индивидуальный субъект активно усваивает содержание оценочного познания, закрепленного в различных видах общественного сознания, вытекающие из оценок нормы, будь то оценки и нормы политические, нравственные, эстетические и т.д. Сквозь призму этих заданных обществом духовных образований он оценивает мир объектов, причем сами указанные продукты духовного творчества наряду с наукой приобретают значение великих ценностей для человека, если они служат реализации потребностей общественно-го прогресса. Они образуют сложную систему ценностных установок, систему ценностной ориентации индивидуального субъекта, с помощью которого общество, социальная общность, класс детерминируют социальные действия и познание человека, а человек ориентирует свою деятельность. Ценностная ориентация, механизм, связывающий познание и деятельность субъекта, включает в себя установку. Д.Н. Узнадзе отмечал, что при наличии «какой-нибудь потребности и ситуации ее удовлетворения в субъекте возникает специфическое состояние, которое можно охарактеризовать как готовность, как установку его к свершению определенной деятельности, направленной на удовлетворение его актуальной потребности»⁵². Ценностная ориентация субъекта относительно материальных и духовных объектов в классовом обществе носит идеологический характер, она формируется под влиянием политического, нравственного, философского, художественного и других видов общественного сознания, цементирует единство духовного мира индивидуального субъекта. Оценки объективируются в соответствующих материальных средствах, закрепляются в знаковых системах от естественного языка до языка искусства и социальных институтов.

Оценки придают личности индивидуального субъекта подлинно осмысленное отношение к миру объектов, формируют смысл познания и практи-

ческой деятельности субъекта. Смысл жизни и деятельности субъекта связывает непосредственный мотив с целью. Научный анализ развития действительности, прежде всего социальной, придает ценностной ориентации, смыслу жизни индивида, т. е. жизненной установке, творческое направление, мобилизует его активность на преодоление трудностей, решение социальных задач. Здесь субъективное содержание соответствует объективным тенденциям. Польский психолог К. Обуховский хорошо обосновал мысль о том, что потребностью смысла жизни является необходимой потребностью взрослого человека. К. Обуховский определяет эту потребность как «свойство индивида, обуславливающее тот факт, что без возникновения в его жизнедеятельности таких ценностей, которые он признает или может признать сообщающими смысл его жизни, он не может правильно функционировать»⁵³.

Взаимодействие субъекта и объекта на уровне индивида осуществляется внутри совокупного субъекта и посредством его. История раскрывается как непрерывное изменение «человеческой природы», как усвоение «всего того, что действительно ценно в исторически унаследованной культуре — науке, искусстве, формах общения и т. д.»⁵⁴. Антагонизм между богатством способностей общества и бедностью способностей индивидуального субъекта ликвидируется. Практическая, познавательная и ценностно-ориентационная деятельность человека развивается в русле возрастающего гармонического единства. Сколь бы ни был сложен и длителен во времени этот процесс, история подтверждает прогноз Маркса: «Универсальность индивида не в качестве мыслимой или воображаемой, а как универсальность его реальных и идеальных отношений»⁵⁵.

Главный вопрос человеческой экзистенции: что есть и для чего Я? Смысл жизни — тождественная духовному бытию человека определенность, мера целостности внутреннего мира и интегральный параметр истории переживания людей. Это понятие характеризует *духовную целостность* человека и в этой целостности обнаруживает свое виртуальное значение, свою временную наполненность, свой вектор изменения, развития или исчезновения. Будучи ясно осознан или только бессознательно переживаем индивидом, смысл жизни служит своего рода бесплотным хронометром индивидуальной экзистенции, посредством которого периоды истории собственного духа так или иначе оцениваются в форме трихотомии: истинная, неистинная или бессмысленная жизнь. Иными словами, смысл жизни сопряжен с управляющим диагнозом *душевного здоровья*, понимаемого не узко психиатрически, но как притягательное или, напротив, отчужденное отношение человека к своему ничтожному, по сравнению с вечностью, но все-таки поддающемуся растяжению или сжатию времени. Овладеть этим временем или потерять его — значит обрести здоровый или болезненный дух. Анализ проблемы смысла жизни никогда не перестает быть актуальным, сколько бы о ней не было написано или сказано. Подобно вечно актуальной медицинской диагностике человеческого здоровья это интеллектуальное занятие представляет собой своеобразную метафизическую психиатрию. С целью анализа смысла жизни строились важнейшие и до сих пор сохраняющие известную валентность философские системы. Нынешний неподдельный интерес возрос особенно в силу потребности людей отыскать взамен утерянных новые духовные ориентации и идеалы.

Характеристика смысла жизни как показателя духовной целостности человека чрезвычайно важна для рационального проникновения в трудно уловимую, казалось бы, эфемерную и призрачную, но тем не менее субстанциональную реальность смысложизненных отношений. Эти отношения далеко

не всегда и не полностью осознаются и обычными людьми, и специалистами; их трудно рационально эксплицировать, выразить языком научных теорий или идеологических доктрин, поскольку иррациональная сторона этих отношений необходима существованию. «Дух», «духовное», «духовная жизнь», «жизнь в духе» — термины, сложившиеся для обозначения оттенков тотального качества внутреннего мира человека, людей, общества. Это качество, вопреки распространяемому с известных пор мнению, несводимо ни к границам общей для животного и человека психики, ни к идеальному отражению внешнего мира, ни к субъективной реальности сознания и знания. Ошибочную тенденцию устранять понятие духа из категориального аппарата философии либо отождествлять его с понятием «психическое», «сознание», «идеальное», т.е. лишать классического философского и теологического значения, стали, наконец, подвергать совершенно справедливой критике⁵⁶.

Полагаем, понятие «духовное» в самых общих чертах феноменологически описывается диалектикой сознательных и бессознательных состояний, т.е. поддается рациональному объяснению как сущностный процесс и результат взаимовывечивания двух основных сфер внутреннего мира человека — «сознательного» и «бессознательного». В итоге противоречивого взаимоотражения (рефлексии) этих сфер рождается тотальное качество духовности, несводимое ни к каждой из них, ни к простой сумме и через многочисленные взаимооборачивания и конфликты консолидирующееся в целостный поток внутреннего Я. Духовное объемлет собой все феномены внутренней жизни человека, взятого не только как субъект, но и как страдающее от своего или чужого целеполагания существо.

В свою очередь, каждая из названных сфер — сознательное, подсознательное и бессознательное — суть относительно автономные системы внутри целостного духовного мира, причем каждой свойственны собственные противоречия и локальные меры тождества специфических противоположностей. Поясним сказанное. Преодолевая сопротивление объекта, человек выступает как субъект, осознающий в этом процессе свое собственное бытие и противопоставляющий его образу объективной реальности. Труд человека не есть ни деятельность «вообще», ни какая-либо конкретная разновидность деятельности, т.е. взаимодействия субъекта и объекта. Труд является субъективной стороной всякой деятельности, будь то практика, познание или общение. Объектная сторона деятельности, в свою очередь, вносит в характер труда коррективы, изменяя его качество, а подчас отчуждая труд и сводя на нет его эффективность. Возникающий во взаимодействии субъекта и объекта иррациональный компонент отражается либо в иллюзорных идеальных образах сознания, либо в форме неосознаваемых переживаний. Человек как субъект дополняется страдающим существом, обе эти стороны человеческого существования детерминируют целостную духовность.

Сфера сознательного представлена в общем и далеко не в полном виде противоречием чувственного и рационального. Мерой диалектического тождества чувства и разума является знание, возвращающееся в ранее противоречивую трудовую операцию в форме идеальных образов цели и средств действия.

Сфера бессознательного образуется, по-видимому, таким ее основным противоречием, как противоборство инстинктов агрессии и страха, диалектическое тождество которых реализуется в *установке*. С этой точки зрения установка — мера тождества самозащиты и нападения, она регулирует ин-

стинкт положительными (экстраполяция, риск) и запретительными (сублимация, табуирование) психологическими стереотипами.

Сфера подсознательного сложнее. Подсознательное — оценочный посредник между сознательным и бессознательным, имеющий два полюса. Подсознательное, обращенное в сторону бессознательного, при помощи превращенного сознательного оценивает человеческие влечения и отращения, образуя на этом полюсе *веру*. Вера снимает в себе противоположности любви и ненависти, регулирует поведение обратными связями, которые принимают форму надежды и смирения. Своим вторым полюсом — *полюсом совести* — подсознательная оценка приятия и неприятия внешних и внутренних событий обращена в сторону сознательного. Совесть управляет человеком посредством инициирования праведных и раскаянных состояний. Как и в вере, в этом процессе взаимопроникают и трансформируются сознательное и бессознательное. В данном случае речь идет не о генетической, а о функциональной взаимосвязи сфер духовного мира.

Таким образом, духовная жизнь человека схематически представлена взаимоотношением знания (меры сознательного), установки (меры бессознательного) и оценочными подсознательными состояниями веры и совести. Разумеется, предложенные корреляции весьма гипотетичны, и мы не настаиваем на их истинности — ведь информации о природе бессознательного и подсознательного пока явно недостаточно для однозначных обобщений. Мы не ставим целью описание конкретных структур духовного мира. В первую очередь для нас важно выявить принципиальную неоднородность, полиэлементность системы духовного мира, структурное многообразие его подвижной сущности. Иначе говоря, дальнейший разговор требует учета следующей обобщенной *структуры духовного: установка (бессознательное) — вера и совесть (подсознательные оценки) — знание (сознательное)*.

Составляя изменяющуюся сущность внутреннего мира человека, локальные противоречия (чувства — разум, любовь — ненависть, сублимация — экспансия и т.д.) и системные противоречия между знанием, совестью, верой и установкой действуют как внутренние причины становления и развития индивидуального и общественного духа, определяют его собственный временной ритм и поведенческие реакции на те или иные события. Взятые вместе и не сводимые к конфликтам внутри труда и сознания, они обуславливают перманентное становление смысложизненных отношений индивида к себе, внешнему миру, к другим людям, ответственны за принципиальную незавершенность сущности человека, за напряженность, подчас трагическую, душевных состояний. Вера, надежда, любовь, страх, сублимированные состояния и т.п. слабо выразимы с помощью дискурсивных приемов логического мышления и требуют особых, отличных от научных методов их познания и описания. Художественные опыты Л.Н.Толстого, Ф.М.Достоевского и других гениальных писателей свидетельствуют, что невозможно научить другого человека в полной мере осознанно открывать смысл собственной жизни; посредством ярких примеров и мифологем можно лишь стимулировать такого рода поиск, очерчивать его векторы. Обречены скорее всего на неудачу и могут квалифицироваться как наивно-самонадеянные попытки отдельных философов выявить миру какую-либо простую и категорическую формулу смысла жизни, выразить этот атрибут человеческой духовности несколькими изреченными мыслями.

Реальная сущностная противоречивость духовности человека обуславливает альтернативные подходы к анализу смысла жизни, парадоксы и антиномии при его объяснении. Даже на исходный вопрос, что же понимать под

смыслом жизни, существуют самые разные ответы. Одни авторы определяют его как осознание человеком своего отношения к миру и к самому себе (С.Халназаров), другие — как осознание человеком основного содержания своей собственной жизни (В.Н.Чернокозова, И.И.Чернокозов), третьи — как сам процесс осмысления жизни, моральную установку личности и направленность ее деятельности (Б.Н.Попов), четвертые — как способность (потенцию) человека подвергать свои действия и общественные процессы разумной оценке (В.А.Капранов), пятые отождествляют смысл жизни с некой объективно существующей или намеренно поставленной целью жизни (В.П.Тугаринов, Л.Н.Коган), шестые усматривают его в способности человека содействовать реализации необходимых людям закономерностей общественного развития (Г.Ф.Костенко).

Все эти оценки так или иначе связаны со взглядом на человека и его духовный мир как на нечто разумное, рациональное, сознательное. Несомненно, смысл жизни сопряжен со способностью осознавать его. Это необходимое условие. Вместе с тем подобное осознание недостаточно, оно должно дополняться учетом иррационально-переживательной стороны человеческой экзистенции. По-видимому, неверно абстрагировать из смысла жизни его сознательный компонент, а затем отождествлять неделимое целое с такой односторонней абстракцией, тем самым лишая его системного качества. «Всякое содержание получает оправдание лишь как момент целого», — писал Гегель⁵⁷. Именно такого рода целое представляет собой смысл жизни; осознание жизни — только элемент этого целого, в котором другие элементы (бессознательное влечение и антипатии) высвечиваются в трансформированном и преображенном виде. Они переживаются, но далеко не всегда и не в полном объеме осознаются и вербализуются.

Если в марксистской философии иррациональная сторона человеческой жизни явно недооценивалась, то в философии жизни, экзистенциализме и в иных направлениях философского иррационализма, напротив, рациональная выразимость смысла жизни ставится под сомнение либо вообще отрицается. А. Камю выносил смысл жизни за пределы самой жизни, усматривая его существенное определение в смерти. Б.У.Хергемёллер считает этот вопрос исключительным предметом веры; при ответе на него выявляются феномены смерти, удивления, страха, радости и скуки. Поскольку в подобном контексте вопрос о смысле жизни есть экспликация и рефлексия страха, постольку наиболее правдоподобной теорией смысла жизни может быть агностическая этика⁵⁸.

В разумных пределах агностическая этика может оказаться демократичнее, нежели рационалистически-нормативная концепция с ее плохо обоснованными и в то же время опасно категоричными предписаниями, как и ради чего должен жить человек, какие «тождественные общественно значимому смыслу жизни» цели он должен себе ставить. Если агностическая этика требует бережно относиться к каждому человеку, к каждому конкретному проявлению жизни, исповедуя терпимость, свободу идей, религии и т.д., то этика долженствования осуждает любое отклонение от априорно известного идеала. Например, сторонники рационалистической этики утверждают, что в осуществлении коммунистического прогресса и состоит конкретная цель каждого советского человека, сокровенный смысл его существования. Подобные сентенции вызывают улыбку или насмешку читателя, но не отзываются в нем ощущением открытия своей подлинной жизни. Агностическая этика в силу своей демократичности никогда не становилась основанием классовой идеологии. Парадокс неистинности всякой идеологии, по-видимому, заклю-

чается в экстраполяции слабопознанных смысложизненных определений, в которых заинтересована какая-то часть общества, на всех без исключения членов общества.

Так или иначе необходимо дополнять марксистскую тенденцию рационализировать смысл жизни и рассматривать человека преимущественно как целеполагающее существо (как субъекта) противоположной тенденцией — иррационализировать смысл жизни и рассматривать человека как страдающее существо, как экзистенцию. Эта актуальная задача не сводится к простому и эклектичному соположению указанных тенденций, т.е. некритическому объединению марксизма и экзистенциализма. Речь идет о диалектическом синтезе рациональной и иррациональной сторон в объяснении человека и смысла его жизни. Именно такая философско-атеистическая работа, возможно, является долгосрочным социальным заказом.

Как следует из сказанного выше, духовный мир человека и субъективный фактор — понятия далеко не синонимичные. Пора, наконец, теоретически и идеологически различать: а) человека как субъекта, т.е. носителя направленной во вне и преобразующей внешний мир активности; б) человека как страдающее, переживающее существо, экзистенция которого имеет сравнительно самостоятельную ценность. Принципиально важна дифференциация мира человека на две относительно автономные, хотя и тесно связанные между собой сферы: а) внешний материальный мир, состоящий из объектов практики и других людей, в который индивид причинно включен в качестве элемента природного и социального целого; б) внутренний личностный мир индивида, самоценный микрокосм персональной духовности. Изначально односторонни любые концепции смысла жизни и социальной справедливости, учитывающие лишь какую-то одну — внешнюю или внутреннюю — сторону жизни человека и провозглашающие в качестве основной и отвечающей интуитивному критерию социальной справедливости задачи человеческой жизни: либо служение обществу, либо сосредоточенное познание и развитие личной духовности. Единство, доминирование, борьба и тождество этих противоположностей индивидуальной жизни всегда исторически конкретны, равно как и исторически изменчивы индивидуальное осознание собственной жизни и общественно принимаемые критерии социальной справедливости.

Между тем широко распространены концепции, сводящие содержание смысла жизни к внешним, поведенческим актам субъекта, так и противоположные теории, извлекающие смысл жизни изнутри человеческого Я. Одни авторы полагают, что «смысл жизни заключается в объективной направленности и объективных результатах жизнедеятельности человека»⁵⁹. При этом самое главное проявление смысла жизни могут усматривать либо в труде, либо в служении обществу, либо в борьбе за существование и выживание, либо в самопожертвовании в пользу Бога или конкретного человека, либо в конформистском вписывании индивида в сложившиеся социальные структуры, либо в запечатлении памяти о себе в потемках и т.д. Другие философы, акцентируя внимание на страдающем человеке, конкретизируют понятие смысла жизни как самопознание (Сократ), или как метафизическую совесть (Хайдеггер), или как сохранение своей уникальности и независимости от внешних обстоятельств и социальных влияний (Ясперс), либо как ощущение своей бесприютности в мире, отчаяние и «болезнь к смерти» (Кьеркегор) и т.д. Обобщенный взгляд на смысл жизни «изнутри человека» сформулировал Сенека: «Добьемся же, чтобы время принадлежало нам. Но этому не бывать, покуда мы сами не будем принадлежать себе»⁶⁰.

Все эти концепции, повторяем, односторонни, ибо рассматривают человека либо как субъекта, либо как страдающее существо. Между тем судьба индивидуального человека существенно определяется уникальной динамикой двух противоположных тенденций.

Первая тенденция заключается в самосохранении и двустороннем (внешнем и внутреннем) саморазвитии индивида путем экспансии вовне в качестве субъекта. Биография человека-субъекта, в свою очередь, определяется конкретным противостоянием ему других субъектов. Стремление быть универсальным субъектом и превращать другое и других исключительно в объекты собственной деятельности имеет реактивные и нередко иррациональные последствия (другие субъекты, вообще говоря, желают того же). Итогом является ограничение индивидуальной экспансии какой-то определенной атомарной сферой деятельности, профессии. Именно в ней индивид может обрести частично-реальный (либо преимущественно направленный вовне, внешний, либо комплексный — внешний и внутренний) смысл своей жизни. В зависимости от того, удалось или не удалось индивиду остаться по отношению к этой внешней специфической области своей деятельности фактическим субъектом, он осознает рано или поздно внешнюю сторону своей жизни как неудачно сложившуюся. Ведь и в узко-специфической профессиональной «нише» ему противостоят другие субъекты, стремящиеся стать «первыми», «лучшими». Таким образом, исходная пансубъективность и эгоцентричность индивида претерпевает эволюцию в результате конкуренции с аналогичной позицией противостоящих ему иных индивидов; индивид становится частичным субъектом. Перемена профессиональной деятельности может в какой-то степени противодействовать деградации индивидуальной пансубъективности и временно возрождать смысложизненный повышенный интерес к внешним формам активности. И тем не менее для большинства людей история их субъективности складывается противоположно пропагандистскому тезису о движении общества к идеалу всесторонне развитой личности.

Неудача внешней субъективной биографии подчас компенсируется смещением смысложизненных интересов значительной части людей в сферу духовной экзистенции. Для одних такое погружение в себя оказывается весьма болезненным, для других — желанным и спасительным, для третьих — трагическим и даже катастрофическим. Осознают или не осознают такой переход люди, он тем не менее совершается в их духовном мире в какие-то возрастные или переломные периоды их эволюции. Стабилизация или перерождение духовного мира человека зависит от глубины и модальности принятия или неприятия подобного перехода от субъективных ценностей к ценностям внутреннего мира и самосознания. Люди с «самопогруженной» смысложизненной доминантой представляют собой общественную ценность, это вовсе не «второй сорт» по сравнению с удачливой «пансубъективностью». И дело здесь не только в том, что из их среды нередко выходят талантливые представители так называемых свободных профессий и гуманитарного духа, сколько в самоценности жизни вообще, развивающейся через дифференциацию свойств ее носителей, через взаимообогащающий контакт «различных». Без борьбы за право быть первым субъектом немыслима реальная история человечества, однако эта борьба сама обретает смысл лишь при условии гарантии права на самоценность страдающего человека и в контрасте с ним.

Больным и несправедливым является то общество, официальная идеология которого превозносит пансубъективность и внешний активизм и прини-

жает человеческое достоинство страдающего индивида. В сущности, идеалистическими оказываются идеологические призывы «занять официально требуемую смысложизненную позицию», поскольку они игнорируют объективный процесс дифференциации смыслов жизни людей одного и того же общества, как, впрочем, не опираются на постоянно изменяющееся знание того, что такое смысл жизни. Реальные прототипы литературных героев Павла Корчагина и Ильи Обломова взаимодополняют, а не исключают друг друга в демократическом, прогрессивно развивающемся социуме. В сущности эти герои — лишь разные фазы биографии обобщенного человека, самоценные в том и в другом случае. Нередко в судьбе того или иного человека происходит челночная эволюция от субъективности к страдательности и снова к субъективности, а от нее — к новой страдательности.

Вторая тенденция, необходимо определяющая судьбу человека, состоит в том, что индивид объективно остается только элементом социального целого, вынужден подчиняться целому в качестве выполняющего социальную роль и объекта социального управления. Эта сторона биографии человека как страдательного существа (с положенным в него извне содержанием) детерминирует смысл его жизни как бытие-в-подчинении-обществу, как самопожертвование в пользу других людей и организаций. Прежде всего человек отдает ту или иную, но всегда значительную часть своей свободы государству. Существенный признак государства состоит в публичной власти, отделенной от массы народа, государство отнимает часть индивидуального содержания, чтобы потом перераспределить отнятое либо в пользу меньшинства, либо уравнительно, но непременно с выгодой для себя. «Что же касается государства или правительства, — писал К. Маркс, — то, как известно, оно дает только по видимости. Прежде надо ему дать, чтобы оно дало»⁶¹. К. Маркс доказывает, что государство есть посредник между человеком и свободой человека и признает самого человека лишь окольным путем; что государство есть важнейшая причина отчуждения человека от самого себя. «Государство претендует на то, чтобы составлять для своих граждан все; оно не признает над собой никакой власти и вообще выдает себя за абсолютную власть»⁶². Существование государства и, следовательно, отчуждения человека — одна из основных объективных причин проявления иррациональной стороны человеческой практики. Эта практическая иррациональность обуславливает реальность иррациональной сферы человеческой духовности, размывает четкость и осознанность смысложизненных отношений индивида.

Социальная роль в форме бытия-в-подчинении-обществу исполняется тем или иным человеком хорошо или плохо в зависимости от реакции на эту роль его субъективно-практических и экзистенциально-духовных установок. Внешне успешное выполнение навязанной обществом роли еще не означает добровольное ее принятие и превращение роли в «свое притягательное внутреннее». Внешняя ангажированность подчас оборачивается внутренним одиночеством, отталкиванием самосознанием (этой крайней стеной внутреннего Я, в которой есть только одна дверь — в небытие) нежелаемого внешнего содержания. Подчас духовное одиночество может быть притягательным и сознательно выбранным, являясь реакцией на идущее извне отражаемое индивидом содержание. В иных случаях оно бывает вынужденным — как иррационально-рациональный перевес индивидуальной духовности над отраженным содержанием внешнего мира. Однако довольно часто внешние обстоятельства и практическая конъюнктура одерживают победу, трансформируя индивидуальную духовность в конформистском направлении. В подобных

случаях конформизм есть плата развитой духовности за подавление чувства одиночества. Впрочем, гипертрофированная субъективность (пансубъективность) также влечет за собой духовное одиночество, которое лишь по видимости можно вуалировать показным конформизмом, маской толерантного вождизма. Наконец, слабо развитая индивидуальная духовность без особых внутренних конфликтов с самой собой становится на «общественно значимую позицию», и конформизм для нее — вполне естественное состояние духа, уверенного в том, что он служит «общему благу».

Обе тенденции (с одной стороны, это диалектика индивидуальной субъективности и страдательности, с другой — объективная подчиненность индивида социальному целому) нужно брать в единстве и противоречии, если мы хотим рационально реконструировать во многом ускользающий от теоретического анализа смысл жизни. Вероятно, прав В.Н.Шердаков, полагая, что прорыв к истинному себе, к своему смыслу жизни — не дело научной теории и даже собственного сознания, поскольку, во-первых, действительной сферой переживания смысла жизни служит обыденное сознание, а во-вторых, часто человек живет вопреки собственному пониманию своего смысла жизни⁶³. Осознанность своего бытия нетождественна духовности, жизнь бывает осознанной, но почти бездуховной.

Иррациональные моменты реального смысла жизни (вроде жизни вопреки осознанно сформулированному смыслу своей жизни) постоянно выталкивают рациональный теоретический анализ данного предмета на поверхность феноменологического описания, позволяя научной мысли погружаться лишь в одну — сознательную — сторону сущности духовного, либо умозаключать об этой сущности отдаленно, опосредованно и чаще всего поверхностно путем исследования внешнего поведения человека и учета его вербальных самооценок. В изучении смысла жизни сложилась научная специализация. Одни ученые стремятся раскрыть общую онтологию смысла жизни, склоняясь либо к трактовке его как судного (как реальный ретроспективно постигаемый итог жизни индивида или общества), либо к представлению о бытии человека и его смысле как актуализации некой антропологической биопрограммы, либо сосредоточиваясь на объективно-должном, нормативном аспекте проблемы. Социологи суммируют ответы респондентов и классифицируют смысловые ориентации по основаниям их целей, направленности и социально-групповой ценности («жить ради удовольствия, ради детей, ради интересного дела, приобщиться к вечности»). Социальные психологи изучают корреляции между смысловыми установками, поведением и психологическими нормами⁶⁴. Количество рационально познанных аспектов проблемы возрастает, но тем не менее никому не удастся научным путем воспроизвести целостное качество ни индивидуального смысла жизни, ни смысла общества и его истории.

Беда многих исследователей проблемы заключается в легком соскальзывании на иную тему — на разговор не о смысле, а о значении жизни, о ее материальных основаниях и тенденциях развития. Хотя значение и смысл тесно связаны друг с другом, и анализ смысла жизни предполагает также анализ значения жизни, тем не менее это разные реальности. В результате некритического отождествления смысла и значения возникли три альтернативные точки зрения.

1. Человечество не имеет никакого предназначения, оно — ошибка природы; человек всегда остается поэтому наедине с неразрешимым вопросом о смысле своего бытия, ибо бытие его бессмысленно.

2. Назначение человека в мире имеет надприродный и внебиологический смысл; коль скоро разгадка проблемы не достигается в мире телесном, несмотря на напряженные ее поиски, остается верить в бессмертную душу, освобожденную от тела и приобщенную к бесконечности мировой субстанции.

3. Человеческое стремление к бесконечности удовлетворяется отождествлением индивидуального человека с обществом; конечность (смертность) отдельного человека вплетается в вечное существование человечества, и смысл существования человека поэтому состоит в служении обществу, потомкам.

Несомненно, становление смысла жизни отдельного индивида во многом зависит от выбора им того или иного решения проблемы предназначения человечества. Но реальный смысл не сводится к осознанию этого решения и не предопределяет интегральную целостности индивидуальной духовности, равно как не оказывает решающего влияния на повседневное поведение и предпочтения человека. Из всех аспектов смысла жизни (общеонтологического, общественно-исторического и индивидуального) главным нам представляется все-таки индивидуальный аспект, поскольку именно в индивиде как микрокосме общества смысл жизни получает свое окончательное и действительное существование. Сколько людей, столько и разных смыслов жизни, и теоретическое подведение их под общий знаменатель есть операция, лишь скользкая по поверхности, хотя и неистребимая.

Исправляя собственную ошибку, мы признаем, что в прошлом путали смысл жизни со значением жизни, выводили общий смысл из космического предназначения человека. «С прогрессом общества увеличивается масса человечества, его многочисленность, неизмеримо растут социальные емкости информации, осваиваются все более мощные пласты разнообразной энергии. Как универсальный представитель живого, человек стремится распространить жизнь в космическом пространстве, освоить массу и энергию для безграничного увеличения массы жизни. Технический прогресс в этом смысле есть универсальное средство саморазвития жизни в космическом пространстве путем постепенного превращения первой природы в «мир человека». В свете таких воззрений ...проясняются объективные основания для определения реального смысла жизни как направления общественного развития»⁶⁵. В свете сегодняшнего собственного экзистенциального опыта эти прежние соображения представляются нам наивно-оптимистическими и поверхностными.

Гораздо более адекватными предмету являются методы исследования смысло-жизненных отношений в художественной литературе и искусстве. Являясь открытой моделью, произведение искусства не претендует на объяснение духовного мира всех людей, всего человечества и в то же время (вот парадокс!) находит заинтересованный душевный отклик очень многих людей — гораздо больший, чем научные трактаты. Дело здесь не столько в широкой доступности художественного языка и элитарности языка науки, сколько в принципиальном различии искусства и науки в их подходе к изучению человека. Препарируя духовный мир человека, абстрагируя из него устойчивые структуры и схемы поведенческих реакций, наука фактически убивает жизнь, не может пока подняться с уровня ее анализа до уровня целостного синтеза. Напротив, лучшие образцы литературы и искусства каким-то путем позволяют читателю или зрителю воссоздать внутри себя целостные образы жизни — причем описываемая жизнь воспринимается не в форме внешнего объекта, а переживается на личностной основе самого читателя или зрителя.

Находясь в эстетическом отношении к искусственным или естественным предметам внешнего мира, человек способен чувственно-сверхчувственно

обнаруживать в этих предметах скрытую под вещественным субстратом печать человеческого, даже если такой печати (в естественных предметах) вовсе нет. Когда разные люди начинают «видеть» в одном и том же предмете свое эстетическое отображение, обмениваясь по этому поводу одобрительными высказываниями, то вольно или невольно они начинают и друг на друга смотреть как на самих себя, полагая, что и в других происходит то же, что и в них. Правда, практика непосредственного общения подчас развеивает иллюзию предполагаемой одинаковости людей, т.е. противостоит объединяющему воздействию искусства. И все-таки именно открытость произведения искусства позволяет воспринимающему его человеку как бы переносить материализованные размышления художника о смысле жизни внутрь себя, достраивать художественную модель собственным духовным материалом. До сих пор наука, имеющая тенденцию вырабатывать принципиально объективное значение, не располагает подобными методами трансляции смыслоразнозначного знания.

Весьма интересными в этом отношении являются художественные произведения Ф.М.Достоевского и Л.Н.Толстого, полные смысложизненных парадоксов и наблюдений над собой и своими героями. Художественными средствами великие писатели обосновывают рационально-иррациональную природу смысла жизни: без твердого представления о себе, о том, для чего ему жить, человек не согласится жить; но вместе с тем он руководствуется какими-то более глубокими и мало зависимыми от осознания себя духовными импульсами, строя свое поведение, «Не то, что мы называем наукой, определяет жизнь, а наше понятие о жизни определит то, что следует признать наукой», — писал Л.Н.Толстой.

В то же время он утверждал, что процесс поисков смысла жизни никогда не завершается, но он, Л.Н.Толстой, видит его в крестьянском труде, в близости к земле как матери жизни⁶⁶. Не навязывая крестьянский труд как идеал другим людям, Л.Н.Толстой воспроизвел диалектику своих исканий целостности духа, как бы говоря, что и читателю, пробужденному его искусством, тоже предстоит пройти в поисках Я собственный путь. Насколько это художественное пробуждение смысложизненного интереса разнится от отталкивающего категорических императивов официальных философов (твой смысл должен состоять в том-то и том-то)!

Одна из самых иррациональных проблем человека может быть сформулирована следующим образом. Разум и труд радикально отличают человека от животного, но они же приносят ему сознание своей противоречивости и принципиальной незавершенности. С одной стороны, человек непрерывно творит новые потребности, что обычно не свойственно животным. Изменяющиеся потребности неисчерпаемы, и только бесконечность, казалось бы, может удовлетворить индивида. Человек потенциально ориентирован на бесконечный прогресс, и ответ «жить, чтобы повторить жизнь и опыт своих предков» его мало устраивает. С другой стороны, только человек знает, что он конечен, и осознание приближающейся смерти обостряет смысложизненную проблему. Две характеристики — стремление к бесконечности и знание своей конечности — составляют конфликт духовной экзистенции. Не выходит ли, что человек рождается лишь для того, чтобы, осознав бесконечность своих потенциальных потребностей, узнать об их принципиальной неосуществимости в полном объеме? Как решить эту трагическую задачу?

Некоторые марксисты решают ее так. Человек существует ради общества, ради целого и должен подчиниться этой идее, адаптировать к ней свой смысл

жизни. Проблема индивидуального бессмертия имеет только иносказательное решение: человек остается в памяти других, после него живущих потомков, и если хочет такого бессмертия, то должен прожить в соответствии с выше сформулированной максимой. Что ж, такой ответ несомненно содержится в себе момент истины. Однако человек — не только рациональное, но и чувственно-иррациональное существо. Не только для общества, но и для себя лично он, бывает, желает реального бессмертия. Многим людям кажется жутким предстание себя в виде бабочки-однодневки, через миг жизни которой пролетает неизвестно куда — в бесконечность — идущая магистраль общественного развития. Кроме того, смещение акцента в вопросе о смысле жизни с индивидуальной плоскости в плоскость общественного прогресса мало что проясняет, пока не осознаны конечные цели самого общества, а они остаются очень неопределенными.

Выходит, «жить ради прогресса общества» — далеко не вся истина. Более того, мы хорошо знаем, куда на практике ведет формула «жить будущим других людей» — к государственно-феодальному социализму, культу личности и бюрократическому государству, к перераспределению неодинаковых результатов труда по-разному относящихся к жизни индивидов через «общий котел», к глубокому застою всего общества и, следовательно, составляющих его людей.

Есть и другая марксистская формула: цель общественного прогресса — индивидуальный человек, его здоровье, счастье и полнокровное развитие. Эта формула демократичнее и социалистичнее, а потому предпочтительнее. Не уравнивая людей в материальном отношении и открывая путь к индивидуальной инициативе, она наряду с принципом коллективизма предполагает рискованную личную ответственность за начатое дело, развитие субъективности. Общество — не муравьиный организм, в котором отдельный муравей есть всего лишь подвижная клетка целого, но не субъект. Подлинным субъектом общества является человеческий индивид, кооперирующийся с другими равноправными индивидами. Но таковым он может быть только в демократическом обществе. Недемократическое же общество в эпоху НТР обречено на застой и деградацию, поскольку лишается своего подлинного субъекта. Ибо, как верно сказал поэт А. Вознесенский, «все прогрессы реакционны, если рушится человек». Рационалистическая формула смысла жизни «жить ради общества», будучи односторонней, становится социально опасной, когда ее прямолинейно проводят на практике, пренебрегая самооценностью индивида. Однако не менее опасна и альтернативная формула «индивид превышает всего», на деле оборачивающаяся принципом «человек человеку волк». Нужно искать новую, демократическую формулу, синтезирующую в себе и индивидуальную предприимчивость, и коллективизм.

Три основных варианта соотношения общества и индивида диктует логика: а) часть больше целого, б) часть меньше целого, в) часть диалектически равна целому. Эти три варианта примеривались в качестве формы социального устройства общества. Первый из них дал государственно-феодальный социализм периода культа личности, второй несет уравнивательный государственный социализм, третий может дать такой демократический социализм, который обеспечивает право личной инициативы (субъектности) и сохранение коллективистского духа. В рамках третьего варианта перспективно видится достижение справедливого баланса двух рассмотренных выше тенденций духовности человека, тождества человека как субъекта и экзистенциально-страдательного существа. С практической точки зрения задача заклю-

чается в реализации двух основных принципов: а) принципа инициативной смешанной (государственно-кооперативной) экономики при абсолютной собственности государства на землю; б) принципа свободы совести, дающего всем людям право на духовное развитие. Сегодня справедливо такое соотношение общества и индивида, которое приводит к ускоренному общественному прогрессу не за счет уменьшения, а за счет реального увеличения свободы материальной и духовной инициативы человека. Похоже, что для значительной части общества притягательна формула: смысл жизни — в свободе, в познании и преобразовании природы, общества и своего внутреннего мира. Хотя и не для всех; иные видят свой смысл жизни в бегстве от свободы, в добровольном подчинении сильному.

Актуальным является развитие смысложизненной проблематики (в связи с выяснением рационального и иррационального ее аспектов) с точки зрения эволюции индивидуального смысла жизни. Смысл жизни человека может неоднократно существенно изменяться на протяжении его жизни, временами как бы вообще исчезая. Поэтому чересчур сильной абстракцией представляется взгляд каждого человека как на носителя вполне определенного и сохраняющегося в течение всей жизни смысла жизни. Забытый нами как оригинальный мыслитель Е. Дюринг обращал на это обстоятельство серьезное внимание в своих современно звучащих педагогических исследованиях. Так, в четвертом издании книги «Ценность жизни» (1891) он писал: «Поэтому было бы большой ошибкой признать в детском существовании лишь средство для достижения более зрелой жизни. Мир ребенка представляет самостоятельную сферу страданий и радостей и, как таковая, она особенно достойна нашего внимания. Воспитание справедливо имеет в виду лишь цели позднейшей жизни, но, быть может, наступит время, когда взгляд, что ребенок есть нечто большее, чем простой объект воспитания, сделается общепризнанным. Отсюда становится совершенно понятно существование некоторой вражды между точкою зрения педагогов и детским пониманием... В понимании ребенка кроется большая доля правды, он чувствует, что никакой более зрелый возраст не возвратит ему тех минут, которые будут отняты из его детской жизни... Если же ребенок свободно пользовался жизнью и испытал все впечатления своего возраста, то и в случае преждевременной смерти он, по крайней мере, не окажется лишенным того количества жизненного наслаждения, которое предоставлено природою его возрасту»⁶⁷.

Проследивая разные возрасты человеческой жизни, Е. Дюринг фиксирует качественное изменение смысложизненных отношений. Выходит, что у человека в течение жизни может быть несколько смыслов жизни в единстве их рациональных и иррациональных компонентов. Следовательно, конфликт поколений не поддается исчерпывающему рациональному анализу.

Итак, смысл жизни, играя важнейшую роль в тотальной саморегуляции духовного мира человека, не может быть сведен ни к его постижению индивидуальным разумом или рациональной наукой, ни к диктуемым обществом нормам и идеалам поведения, ни к его внешним проявлениям в форме эмпирических поступков. Рациональное и иррациональное составляют в своем взаимном отражении сущностные стороны духовной жизни человека и смысла жизни.

С. М. Ш а л ю т и н

ЧЕЛОВЕК-ИНДИВИД: ЕГО СУЩНОСТЬ

Наивысшее, чем может обладать человек,
это сознание своей сущности.

Гегель

1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Слово *человек* полисеманлично. Оно, даже если ограничиться только научным и философским словоупотреблением, имеет как минимум три смысла. Под ним зачастую понимают человечество в качестве некоторого целого, как, например, в словосочетании *человек и природа*. *Человек* может означать совокупность всех людей (человеков), т.е. именовать класс, состоящий из индивидов, которые этот класс образуют. Наконец, под словом *человек* можно иметь в виду отдельного представителя этого класса — конкретного индивида. Проблема сущности последнего нас и интересует в данной работе.

В человеке-индивиде, о котором идет здесь речь, часто вычленяют различные структурные образования (например, личность) или дают некоторый исчерпывающий перечень его составляющих (чаще всего это *тело, душа, дух*). В дальнейшем изложении индивид рассматривается как некоторое целое в том смысле, что автор в этой работе не стремится поместить искомую сущность в одно из таких образований или составляющих или распределить ее между ними. Это не значит, что с точки зрения автора такой проблемы не существует. Она здесь просто не рассматривается. Здесь лишь намечается определенный подход к исследованию сущности индивида — отдельного представителя класса *человек*.

Но что это собственно значит? Почему возникает вопрос о сущности индивида? Конечно, никто не отрицает существование различий между людьми, неповторимости каждого человека, однако природа этих различий и даже сама необходимость их могут трактоваться и действительно трактуются по-разному.

Прежде всего необходимо своеобразие человеческого индивида зачастую фиксируется вне всякой связи со специфическими особенностями класса *человек*. Оно дедуцируется из общелогического отношения: *общее — единичное*. «...Неповторимость свойственна личности не в силу того, что она — человеческая личность — пишет Э.В.Ильенков, — а постольку, поскольку она *нечто единичное вообще* (курсив автора)... В мире нельзя обнаружить не только двух одинаковых личностей... Известно, что современная физика исключает самую возможность существования в мире двух абсолютно тождественных микрочастиц (электронов, фотонов, протонов и т.п.). Единичное есть единичное и тут уж ничего не поделаешь¹». Отметим прежде всего фактическую ошибочность последних утверждений: запрет Паули (который, по-видимому, служит автору основанием для такого утверждения, другие основания найти невозможно), во-первых, касается не всех

частиц, а только частиц с полуцелым спином, во-вторых, не их существования вообще, а их существования в определенных системах. Важнее, что с точки зрения автора сам факт неповторимости человеческой личности (и индивида) есть только частный случай соотношения *класс — элемент*. Такой подход, однако, ошибочен. Уравнивание отношения *общее — единичное* для класса *человек* с этим отношением в классах иной (особенно неорганической) природы несостоятельно логически.

С точки зрения общих требований формальной логики для образования класса достаточно наличия у некоторой совокупности элементов общего признака. Это требование, разумеется, сохраняет силу и для класса *человек*. Однако для него не менее существенно наличие внутреннего несходства, которое в общем случае логического класса факультативно. Родовая сущность человека может реализоваться лишь через разнообразие отдельных индивидов, т.е. род *человек* это не просто множество одинаковых экземпляров. Это класс специфических, самобытных «экземпляров». Более того, один из важнейших признаков, определяющих принадлежность «экземпляра» к классу как раз и заключается в способности этого «экземпляра» к генерированию собственной самобытности, а значит, и отличия от других. Сам класс *человек* был бы невозможен, если бы между его «элементами» имелось бы сходство и не было бы различий. Элементы в этом случае не были бы людьми.

Однако хотя неповторимость индивида и не признается критикуемым автором в качестве важнейшей *специфической* черты *класса* человек, он не только признает, но и подчеркивает само наличие этой неповторимости. Но остается вопрос: насколько различия между индивидами существенны? Не представляют ли они собою лишь поверхностные проявления каких-то иных сущностей, например того воплощенного в них сходного, которое объединяет их в класс или той целостности более высокого уровня, к которой они принадлежат?

Абстрактно говоря, такая постановка вопроса вполне возможна.

Физик, выяснив сущностные характеристики некоторого класса частиц, например электронов, т.е. определив присущие им массу, спин, время жизни, электрический заряд, тип взаимодействия, в котором они могут участвовать, не ставит вопроса об индивидуальной сущности каждого из них. Его при решении тех или иных исследовательских задач могут интересовать специфические *состояния* электронов. Эти состояния у разных электронов могут быть (а для электронов в атоме обязательно бывают) различны, и каждый электрон может переходить из одного состояния в другое. Однако при всем варьировании *состояний* электрон — разумеется, пока он остается электроном — не изменяется в своей *сущности*, т.е. по фундаментальным физическим характеристикам, определяющим его принадлежность к классу электронов и тем самым его поведение. И нет никакой проблемы индивидуальной сущности электрона.

Почему же возникает проблема специфической сущности человека-индивида? Почему нельзя и здесь ограничиться фиксацией принадлежности индивида к классу *человек* и при необходимости изучать лишь смену состояний этого индивида?

Ответ на этот вопрос тем более необходим, что имеются взгляды, не усматривающие или даже отвергающие наличие специфической внутренней сущности индивида. В истории философской мысли они наиболее ярко выражены в гегелевской системе, для которой всеобщее — в конечном счете мировой дух — имеет безусловный примат над единичным. Гегель прекрасно видит наличие различий между индивидами. Он исследует их взаимные

отношения в гражданском обществе. Однако этот индивид воплощает собою не свою сущность. Гегель считал, что нравственность, нравственное (а он, как известно, под ними понимал все органически присущие обществу институты — семью, гражданское общество, государство, в которых объективирован мировой дух), «...нравственные определения суть субстанциональность, или всеобщая сущность индивидов, которые относятся к ним только как нечто акцидентальное. Есть ли индивид (даже индивид вообще, а тем более конкретный индивид — С.Ш.), объективной нравственности безразлично, она одна только есть пребывающее и сила, управляющая жизнью индивидов (курсив мой — С.Ш.)...»². Нравственные силы, поясняет Гегель, управляют жизнью индивидов и имеют в них как в своих акциденциях свое представление, являющийся образ и действительность. Таким образом, согласно Гегелю, индивиды лишь акцидентны, случайное проявление нравственности (т.е. по-гегелевски понимаемых общественных отношений), которая и является всеобщей сущностью индивидов, управляющей их жизнью. Индивид является орудием, органом социальной тотальности, в которую он, как часть в целом, включен³.

Взгляды, близкие (в рассматриваемом аспекте) к гегелевским имеют хождение и в отечественной философской литературе. В цитированной выше работе Э.В. Ильенков писал, что поскольку через бесконечное количество отношений каждый индивид на земном шаре связан с каждым другим, постольку индивиды — это «...специфические частички — «органы» одного и того же коллективного тела, одного и того же социального ансамбля — «организма»...»⁴, совокупности общественных отношений.

По сути эта концепция отвергает внутреннюю сущность отдельного индивида⁵. Эта сущность находится вне его, в ее отношениях с другими. Личность согласно этой концепции — это «телесная организация» того коллективного целого («ансамбля социальных отношений»), частичкой и «органом» которого и выступает каждый человеческий индивид⁶. Таким образом, индивид — это орган (почти винтик) коллективного общественного целого. Отсюда легко выводимо, что его сущность сводится к его роли, функции, заданной этим целым. И что бы автор не писал в других местах, из его концепции следует отсутствие у индивида специфической сущности. Очевидно, что эти взгляды имеют логической основой гегелевское понимание соотношения между общим и единичным (что фиксирует и сам автор) и связанную с ним гегелевскую трактовку единичного человека как случайного воплощения мирового духа, реализующего в нем свою необходимость. С этой точки зрения, подвергнутой глубокой критике Киркегором и последующими представителями «неклассической философии», индивид, его сущность, жизненный путь не должны быть удостоены философского исследования. Именно в этом русле, пытающемся начисто свести индивидуальное к социальному, лежало и распространенное до недавнего времени в отечественной литературе отрицание права философской антропологии на существование.

Однако, чтобы ответить на вопрос о сущностном характере индивидуальной неповторимости, надо уточнить самое понятие сущности.

Сущность любой системы — это относительно устойчивая минимальная совокупность ее определенностей, обуславливающая ее поведение, множество ее возможных состояний. Если рассматривать систему с точки зрения ее функционирования, то сущность детерминирует простую смену этих состояний. Сущность системы в качестве развивающейся есть минимальная совокупность ее определенностей, обуславливающая траекторию или вектор ее

развития. Если, однако, учесть не однозначный, а стохастический характер такой детерминации, то разумней говорить не о траектории развития, а о множестве траекторий, заключенных в некоторой области. Такое понимание сущности, на наш взгляд, может хорошо работать применительно к человеку — роду, сообществам и индивиду (его личности). Сущности тех или иных человеческих сообществ, как и индивидов, суть минимальные устойчивые совокупности их определенностей, детерминирующие возможности (возможные траектории их функционирования и развития), которые они содержат. Существенно различающиеся сообщества имеют различные векторы развития, и изменение вектора развития выявляет или проявляет изменение сущности. Аналогичным образом деятельность и поведение личности, ее поступки, вектор ее развития определяются ее сущностью.

Совокупности возможностей, которыми обладают различные индивиды даже в идентичных внешних обстоятельствах, весьма различны. Эти совокупности суть не множества абстрактно существующих и не специфических для данного индивида возможностей. Это то реальное пространство, сложившееся в психике индивида с большей или меньшей долей личного вклада в его построение, в рамках которого он выбирает свои поступки. Различия между этими пространствами существенны. В этом проявляется наличие у индивидов индивидуальных сущностей. Признанием существования последних не только не исключается, но даже предполагается наличие между ними и существенного сходства, обусловленного принадлежностью к роду *человек*, определенным цивилизационным и иным общностям, взаимоотношением, взаимодействием людей друг с другом в рамках этих общностей.

Итак, выявить сущность индивида — это значит найти ту минимальную относительно устойчивую совокупность его определенностей, которая детерминирует его деятельность, выборы, решения, поступки. Однако эта совокупность, так сказать, «глубоко эшелонирована» внутри индивида и, возможно, за его пределами. Поэтому первая задача заключается не в том, чтобы найти всю (даже минимальную) детерминирующую совокупность, а лишь совокупность, детерминирующую поведение и деятельность индивида ближайшим образом. Иными словами, речь может идти на исходной (логически) фазе решения проблемы только о выявлении по отношению к индивиду его сущности первого порядка.

2. ПЕРВОПОРЯДКОВАЯ СУЩНОСТЬ ИНДИВИДА

Исходным для выяснения первопорядковой сущности индивида является положение об опосредованности психикой всей его деятельности. Здесь, в психической сфере непосредственно выбираются цели деятельности, средства для их достижения, принимаются решения — вообще поведенческие акты индивида формируются в его психике. Психика, как известно, включает в себя не только осознанное, но и подсознательное.

В области осознанного наиболее непосредственное воздействие на поведение человека оказывает *ценностная сфера*. Первое, что определяет выбор индивидом своего поступка — это система или по меньшей мере некоторая сумма ценностей, которых он придерживается. Она включает в себя прежде всего совокупность высших ценностей, с которыми индивид сопоставляет свои решения и поступки. Ценности служат мерой для оценивания личности как себя, так и других. Им присуща различная степень осознанности. Индивид не обязательно может дать словесное описание содержания своей ценностной сферы и даже конкретных ценностей, которых он придерживается. Однако и в такого

рода случаях он может определить, соответствуют его или чужие решения и поступки принимаемым им ценностям. Индивид, переживая, рефлектируя или действуя, почти никогда не дедуцирует ни свою оценку, ни свой поступок из принимаемых им высших ценностей. К каждому данному периоду своего развития в его духовном мире имеется некоторая «готовая к употреблению» совокупность не только ценностей, но и готовых оценок, которые он накладывает на конкретную ситуацию и определяет свой поступок.

Так же, как в сфере теоретического разума посредством совокупности категорий дискретизируется внешний мир и синтезируются предметы этого мира, так и в сфере практического разума аксиологические категории являются орудием дискретизации мира практических действий и синтеза поступков. Ценностный мир конкретного человека индивидуален. Поскольку индивид всегда включен в определенные общности, постольку его ценностный мир включает в себя в той или иной форме групповые (цивилизационные, этнические, классовые и др.) ценности. Тем не менее ценностная структура духовного мира человека — объем множества ценностей, входящих в этот мир, их конкретное содержание, иерархия ценностей, конкретные принимаемые нормы и образцы поведения и т. д. — всегда своеобразны, что доказывается главным образом различием поведения людей в одинаковых ситуациях.

Духовный мир человека наряду с ценностной имеет интеллектуальную составляющую. На наш взгляд (это — мнение, и автор его не считает доказанным), эта составляющая в первопорядковой сущности индивида, хотя и важна, но не имеет самостоятельного значения. Интеллект индивида имеет два аспекта: во-первых, это интеллектуальные способности и, во-вторых, это совокупная информация (в самом широком смысле этого слова), которой на уровне осознанного располагает индивид. Интеллектуальные способности участвуют в сущности детерминации поведения личности наряду с другими психическими качествами индивида. Об этом речь пойдет ниже. Информация же, знания, которые включает интеллект, активны лишь постольку, поскольку освоены ценностной сферой. Для того чтобы знания работали в процессе деятельности, прежде всего необходимо, чтобы информация вообще, знания как таковые были ценны. Но этого мало. Чтобы конкретные знания работали (в том числе и знания о ценностях), требуется, чтобы они были ценны в качестве орудий деятельности. Информация, не проникшая в ценностную сферу или не принявшая в себя оценки, исходящие из этой сферы — мертвый груз, чуждый индивиду и не влияющий на его деятельность. С другой стороны, содержание интеллекта, взаимодействующего с ценностной сферой, оказывает существенное воздействие на деятельность человека. Оно принадлежит сущности индивида, а поскольку его содержание индивидуально, постольку содержание интеллекта — фактор, обуславливающий сущность конкретного индивида.

Таким образом, важнейшая составляющая индивидуальной сущности человека — это его ценностная сфера, включающая систему ценностей, в том числе и ценностно ассимилированное содержание интеллекта.

Поведение индивида детерминируется, однако, отнюдь не только его духовным миром, представленным областью осознаваемого. Индивид — носитель и подсознательной психики, влияющей на его поведение и всю деятельность. В подсознательном содержится значительный слой, имеющий биологическое происхождение. Биологическое лишь постольку становится элементом подсознательного психического, поскольку оно влияет на поведение личности индивида. Требования цивилизации в ее различных пространственных

и временных вариантах далеко не всегда и не во всем, как известно, гармонизируют с биологической природой человека. Отсюда, как показал еще Фрейд, возникают конфликты между сознательной и подсознательной сферами человека, регулируемые цензором — суперсознанием. В подсознательном содержатся и многие комплексы, отложившиеся там в результате их вытеснения из сознательной сферы под воздействием того же цензора.

Среди биологов, занимающихся генетикой человека, имеется в известной мере экспериментально подтвержденный взгляд, согласно которому существует генетическая предрасположенность к определенным видам поведения (См.⁷⁾ Такого рода предрасположенность (если она действительно существует) зафиксирована не только непосредственно в геноме индивида, но и в его подсознательном психическом и воздействует на поведение.

Как бы ни был сознательно продуман предстоящий поступок, в окончательном решении принимают участие импульсы, идущие от подсознания, и поскольку содержание последнего, как и содержание ценностной сферы, относительно устойчиво, постольку оно является постоянным детерминирующим фактором, т.е. принадлежит первопорядковой сущности индивида. При этом относительная роль системы ценностей и подсознательной сферы в качестве детерминант поведения и деятельности в большой степени зависит как от содержания каждого из них, так и от уровня регулирующей системы цензора.

Третьей составляющей этой сущности является совокупность психических качеств индивида, особенно воли и интеллектуальных способностей. Входя в первопорядковую сущность индивида, они в ней выполняют функцию реального механизма, обеспечивающего переход от сущности к явлению. (Никакая совокупность определенностей системы не может выполнять функций ее сущности, если она не содержит в себе механизмов собственного воплощения в явлении). Подчеркнем, что к сущности принадлежат именно психические качества, а не психические состояния личности. Последние, не будучи устойчивыми, сами не могут оказывать устойчивого влияния на поведение и деятельность.

Относительно устойчивые специфические для каждого индивида *система ценностей, содержание подсознательного и психические качества* образуют ту *первпорядковую сущность* индивида, которая *непосредственно* детерминирует его деятельность и поведение.

Ни одна из этих составляющих не действует изолированно от других. Само соотношение между сознательным и подсознательным, их относительный вклад в принятие решений в той мере, в какой они устойчивы, тоже принадлежат этому же уровню сущности. Результат их взаимодействия — если воспользоваться метафорой Фрейда, понесет ли лошадь (подсознательное) седока или он ее обуздает — во многом зависит от психических качеств индивида.

Первпорядковая сущность не представляет собою ни морфологическое, ни даже постоянно существующее физиологическое или психическое образование, постоянно она обладает лишь виртуальным существованием. Однако она не есть и некая мистическая «эссенция», созданная исследователем для удобства анализа. Можно предположить, что она формируется как реальность всякий раз, когда индивид стоит перед необходимостью решать или выбирать.

Хотя первпорядковая сущность, как она здесь была очерчена, на наш взгляд, и детерминирует непосредственно деятельность и поведение инди-

вида, из этого не следует, что эта детерминация однозначна. Поступок, выбор или решение не являются однозначной дедукцией из этой сущности, названной на конкретные обстоятельства. Дело не обстоит так, что имеется формула, в которую содержание первопорядковой сущности входит в качестве константы, а обстоятельства представлены как переменные, и, если их значение заданы, то предзадан и поступок. Такой формулы нет. Совокупность *система ценностей + обстоятельства* или даже *система ценностей + содержание подсознательного + психические качества личности + обстоятельства*, как правило, не является полной, она недостаточна ни для оценки ситуации, ни для принятия однозначного решения.

Это значит, что, хотя и не всегда, поступок определяется сущностью лишь апофатически, т.е. ограничивается область, за пределы которой индивид, находясь в полном здравии, не выйдет. Внутри сущности происходит борьба между мотивами, исходящими от разных ценностей, занимающих различное место в индивидуальной ценностной иерархии, а также между сознательно принимаемой системой ценностей и содержанием подсознательной сферы. Исход этой борьбы зависит не только от сущности индивида, но и от его конкретных состояний, которые самой сущностью не заданы и носят по отношению к ней случайный характер.

Анализ состояний индивида, которые в рамках заданной сущности (а иногда за пределами этих рамок) воздействуют на поведение, не является задачей данной статьи. Отметим лишь, что различные компоненты ценностной сферы, как и содержание подсознания, могут в конкретных обстоятельствах быть в различной степени активизированными в зависимости от состояний индивида, обусловленных актуальными или предшествующими событиями. Психические качества индивида тоже не определяют однозначно психические состояния, которые могут меняться в зависимости от биологических факторов и различного рода привносящих моментов. В сущности содержится лишь устойчивое, она поэтому определяет не каждый отдельный поступок, а линию поведения, или вектор развития, от которых возможны многочисленные отклонения флуктуационного характера. Следует также иметь в виду, что эти флуктуации могут порождаться стохастическими процессами внутри сущностной сферы.

Далее, сущность вообще, а первопорядковая в особенности, лишь относительно устойчива. Первopядковая сущность определяет (с учетом неоднозначности) решения индивида в тот или иной период его жизненного пути. По отношению к конкретному выбору она есть нечто стабильное, ставшее. Однако она видоизменяется, в частности преобразуясь под воздействием собственных выборов, решений и поступков индивида, т.е. ее развитие в известной мере самодетерминировано, иначе говоря, выбирающий индивид активно участвует в созидании собственной сущности (см. подробнее в прим.⁸).

Сущность первого порядка — это сущность именно первого порядка, и она сама обусловлена, детерминирована более глубоко лежащими факторами. К ним относятся генотип индивида и совокупность отношений (отноюдь не только социальных), в которых находится (верней, в которые вступил) индивид на своем жизненном пути. Можно ли при этом говорить о существовании некоторой единой сущности второго порядка — проблематично. Во всяком случае ее нет в индивиде как реального образования, детерминирующего первопорядковую сущность. Скорее всего, правомерно говорить о совокупности более или менее независимых друг от друга факторов, ее обуславливающих и в ней синтезирующихся.

Е. Г. Трубина

ЖИЗНЬ ИНДИВИДА КАК ТЕКСТ: КАНОН БИОГРАФИИ

«То, что могло бы меня сподвигнуть на написание произведения долгого дыхания, было бы, я слишком уверен, недостойно жизни: жизни, от которой захватывает дух» (А. Бретон)¹. Приведенный пассаж — один из множества ему подобных, суть которых — в преклонении перед жизнью, причем в данном контексте уместным было бы написание этого слова с большой буквы: Жизнь, а также в ощущении заведомой неполноценности по сравнению с нею литературного произведения. Осмысление последнего на основе понятия *мимесиса* предполагает отношение к жизни как к референту, началу первичному, всякое отражение которого в тексте (уже в силу того, что жизнь в этой логике всегда *есть* до того, как становится предметом изображения), в той или иной степени уступает оригиналу. Смысл восторга перед жизнью, смешанного, впрочем, со страхом перед нею, коренится в ощущении власти жизни, основанной на одном из непреложных ее законов — непредсказуемости, той роли, какую в жизни играет *случайность*. Эти ощущения, столь распространенные на рубеже XIX и XX столетий, не только ознаменовали собой переход от классического типа философствования к неклассическому, но и преломились во множестве различных, порой полярных умонастроений, школ, традиций. Одним из результатов их противоречивого взаимодействия становится более или менее радикальный отказ от понятия мимесиса в осмыслении отношений между жизнью и *произведением*, причем место последнего в теоретическом дискурсе последних десятилетий прочно занял *текст*².

Если во многих попытках ее осмысления жизнь фигурировала как начало заведомо надличностное, и именно в этом качестве непостижимое, то как же дело обстояло с жизнью индивидуальной, данной каждому из людей? Нас будет интересовать та из множества сторон этой проблемы, которая связана с попытками постижения индивидуальной жизни в тексте, на основе текста, в качестве текста. Предметом наших рассуждений станут биографические тексты. Какие надежды возлагались наукой и культурой на биографию? Какое место занимала биография в контексте рождения новой, интерпретационно-герменевтической парадигмы гуманитарного знания?

«ПРОНИКНОВЕНИЕ В ЧЕЛОВЕЧЕСКУЮ ЖИЗНЬ И ЕЕ ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ОБЛИК»: ПОДХОД В. ДИЛЬТЕА

Глубокий анализ взаимосвязи жизни как всеобщего начала с жизнью индивидуальной дан В. Дильтеем³. Самая примечательная особенность этого анализа — последовательность, с какой мыслитель, постулировав совокупность черт жизни как таковой, пытается обосновать, скажем так, *вторич-*

ность индивидуальной жизни, рассматривая ее как некое начало, сквозь которое эти общие характеристики *проявляются*. Так, выдвинув в качестве одного из всеобщих свойств жизни *формообразование*, Дильтей обращается к жизням индивидов с точки зрения того, насколько выражено в них это свойство, и заключает: «Если мы глубже всмотримся в жизнь, то обнаружим формообразование, присущее и самым низким натурам. Наиболее отчетливо формообразование проявляется в исторической судьбе выдающихся людей; но невозможно столь убогая жизнь, которая не содержала бы в своей жизни формообразования»⁴.

Предпосылкой введения отмеченного понятия является, по Дильтею, категория *значение*, фиксирующая «отношение элементов жизни к целому, коренящемуся в сущности жизни». Здесь анализ Дильтея усложняется тем, что он рассматривает постижение «значения» в двух планах: в плане бытия отдельного человека и всего человечества. В первом плане значение, состоящее во взаимосвязи прошлого, настоящего и будущего, может быть достигнуто только по смерти индивида: «надо бы ждать конца жизни, чтобы лишь в минуту смерти обозреть целое»⁵, во втором — в плане всего человечества, или, как еще называет его Дильтей, «совокупной жизни», значение познается по тому влиянию, какое данный человек либо его произведения произвели на жизнь всего человечества.

В этих рассуждениях еще ни слова не сказано о биографии, но образ биографа уже явственно витает над сказанным: кто, как не биограф, в состоянии дожидаться «конца жизни» предмета своего исследования? Кто, как не биограф, рискнет оценить значимость данной судьбы, назвать своего героя влиятельным либо великим, исходя из того, как сказались его деяния в совокупной жизни? Наконец, что есть тезис Дильтея «моменты его жизни (имеется в виду жизнь выдающегося человека, курсив здесь и ниже мой — Е.Т.) имеют определенное значение для *всей* жизни»⁶, как не принцип работы биографа, состоящей, среди прочего, в том, чтобы продемонстрировать упомянутое значение, идет ли речь о непосредственном влиянии его героя на судьбы народов, либо о том нравственном уроке, какой содержит для потомков его жизнь. Заметим, что и в данном тезисе сквозит убежденность Дильтея в том, что индивидуально важно в силу его связи со всеобщим, личностное — в его связи с надличностным (или межличностным).

Настойчивость, с какой мыслитель постулирует взаимоувязанность жизни в ее пространственном и временном, смысловом и ценностном измерениях, прорастает из провозглашенной им необходимости противостоять психологии и философии брентановско-гуссерлианского толка, которую он связывает с тенденцией видеть в жизни лишь обособленное, мыслить атомистически⁷.

Провозглашенный Дильтеем принцип «каждый фрагмент обладает двояким значением, будучи членом более широкого целого»⁸, особенно приложим к *истории*, которую мыслитель трактует как «реализацию жизни в течение времени или в одновременности»⁹. Обратившись к истории, Дильтей демонстрирует, что именно в ее пространстве, в любой ее точке, обнаруживается связь между всеобщим («универсализацией исторической жизни») и индивидуально-личностным («глубинами человеческой природы»). Это такое пространство, в котором индивид живет в одном, исторически определенном мире, влияние которого его формирует, но на который индивид сам оказывает воздействие¹⁰. Конкретизацией этой общей схемы является, по Дильтею, воздействие на данного индивида «со стороны уже сформировавшегося индивида»¹¹.

Дело, по-видимому, обстоит так, что те, чьи жизни еще не завершены и в силу этого не приобрели того главного смысла, единственной возможностью которого является их завершение, смерть, посредством обращения к биографиям становятся объектами воздействия других людей, чья жизнь уже этот смысл обрела. Представим на момент, что наши гипотетические «те», претерпевшие воздействие со стороны «других людей», жизнь которых стала материалом биографии, извлекли из них столь значимые жизненные уроки, что тоже, в конечном итоге, стали предметом биографических повествований. Не будет ли эта, преувеличенная, конечно, картина, примером ярко выраженной автономии биографического текста по отношению к жизни тех, кто в конечном итоге оказывается лишь материалом для все новых и новых биографий?

Резонным будет представить, как *уже* написанные биографии вступают в неслышимый диалог с *еще* не написанными биографиями (побуждая тех, кто их читает, так или иначе их учитывать в системе собственных действий, задавая ценности, конструируя смыслы, влияя на планы). Отсюда недалеко до тех представлений о тексте, которые фигурируют в сегодняшнем теоретическом дискурсе. Согласно последним, ни один конкретный текст не существует как замкнутое целое, его смысл получает свое значение только в пространстве интертекстуальности, образованной множеством подобного рода сочинений, либо же сочинений, относящихся к определенной эпохе и т.д. Согласимся, что постулат о невозможности постижения смысла индивидуального феномена без обращения ко всеобщему, частью которого он является, нам знаком по рассуждениям Дильтея, с той оговоркой, что там, где у немецкого философа в *начале* века речь идет о *жизни*, у структуралистов, теоретиков литературы и социологов чтения *конца* века речь идет о *тексте*. Текст не замкнут, начинающая его заглавная буква и финальная точка — лишь условности. Французский социокритик Клод Дюше заметил, что, к примеру, «утопический текст составляет все множество утопических сочинений той или иной эпохи или даже трансисторический комплекс всех утопических сочинений»¹². Понятно, что по аналогии можно представить себе и «трансисторический комплекс» всех биографических сочинений.

Кстати сказать, Дильтей в своем очерке биографии, вопреки провозглашенной им невозможности биографии без обращения к тому или иному историческому времени, рисует скорее, так сказать, родовые черты биографии, годящиеся для всех времен.

Примечательно, что единственный в его тексте пример биографии — Шлейермахера (созданной, как известно, самим Дильтеем) — показывает основоположника герменевтики отнюдь не как продукт и агента «исторического мира» (как можно было ожидать), но как обладателя такого высшего сознания, которое его над этим миром поднимает¹³. Дильтей сам дает нам разгадку этой своей непоследовательности: допуская, что индивидуальную жизнь невозможно постичь, не дождавшись ее конца, он то же допущение распространяет и на самое историю: «Надо бы ждать *конца истории*, чтобы обрести полностью материал, необходимый для определения ее значения»¹⁴. Здесь можно усмотреть следы полемики Дильтея с той версией критической философии истории, иначе говоря, эпистемологии исторического знания, которая сложилась в XIX веке и в которой первоначально преобладала парадигма естественных наук. Это проявлялось (и такого рода настроения сохранились в XX веке в неопозитивистской и постпозитивистской версиях) в господстве идеи единства науки, убеждения, что познание исторического прошлого состоит в причинном объяснении событий, при этом все причин-

ные объяснения одинаковы по своей природе. Объяснить события в жизни людей означало вывести их из явлений социологических, психологических, а также, в конечном итоге, биологических и химических. Именно против такого рода редукционизма выступили во второй половине XIX века ряд немецких мыслителей, неокантианцы и В. Дильтей, доказывая, что история, подобно другим гуманитарным дисциплинам, следует своим собственным, нередуцируемым правилам. Она изучает конкретные события и изменения ради них самих, а не обращаясь к ним лишь как к примерам общих законов, и ее целью является не столько объяснение, сколько понимание человеческих действий. В ходе критики позитивистских идеалов науки и знания вместо научного способа познания был провозглашен исторический способ как приложимый не только к истории как дисциплине, не только к экономике, праву, политической теории, основным разделам философии, но и к индивидуальной человеческой судьбе. Раз знание о человеческой деятельности имеет по преимуществу исторический характер, то не существует неисторического понимания природы человека.

Понятие «историчности» (широко используемое в рамках феноменологической и герменевтической традиций в целом) фиксирует фундаментальную черту человеческого существования: люди не просто существуют в истории: их прошлое, включая их социальное прошлое, преобразуется в их представлениях о себе и о своем будущем. Поэтому некоторое, нетематизированное переживание прошлого является конститутивным для личности, независимо от того, будет ли оно тематизировано, т.е. выразится в научной дисциплине. Дильтей был убежден, что, для того чтобы достичь знания в гуманитарных дисциплинах, необходимо использовать способы понимания, используемые в исторических исследованиях. Поэтому гуманитарные науки не должны искать какие-либо законы. Знание в них носит интерпретативный характер и укоренено в конкретных исторических обстоятельствах. В силу этого оно с неизбежностью субъективно и контекстуально. Дильтеем отвергаются какие-либо обращения к универсальным законам человеческого развития на том основании, что все в истории уникально и специфично.

Тем не менее Дильтею и близким ему по духу Дройзену, Ортеге-и-Гассету было свойственно убеждение, что источником связности, целостности истории, Жизни и жизни индивида является некоторая «идея» — истории, жизни и т.д. В рассмотренном выше сведении Дильтеем жизни индивида к жизни как таковой этот момент, как нам кажется, проявился отчетливо.

Это понятие близко аристотелевской энтелехии, внутренне присущему самим вещам принципу, который обуславливает прохождение ими определенных ступеней исторической эволюции. В отличие от представлений историков Просвещения, осмысливавшим изменение с точки зрения той или иной совокупности неизменных качеств изменяющегося объекта и не делавшим особого различия между изменением вещей и народов, этот провозглашенный Дильтеем и другими подход был чрезвычайно плодотворным. Вместе с тем в рассуждениях Дильтея явно видны следы реификации этих понятий. Так, приведенные выше его рассуждения о формообразовании свидетельствуют, что он это понятие рассматривал как нечто, лежащее в самой реальности, усматривая в ней не только изменяющиеся объекты и исторические описания этих изменений, но и некоторые идеи (скажем, идею жизни), которые тем или иным образом определяют эти объекты..

Однако тот факт, что Дильтей не в состоянии был задать достаточное теоретическое обоснование вводимых понятий, не отменяет его заслуги в исто-

ризации понятий культуры и общества, составившей, наверно, самое значительное достижение философии и социально-гуманитарных наук XIX века, как не отменяет и того, что понятие идеи жизни и истории составляет первичный и незаменимый логический инструмент для понимания исторических и биографических сочинений. Вместе с тем мы сегодня понимаем, что прошлое не содержит одновременно и исторические феномены и исторические идеи, жизни индивидов и некую Жизнь как таковую. Последние не существуют нигде, кроме языка, используемого для репрезентации прошлого либо индивидуальной жизни. Не случайно такое движение современной историографии, как нарративизм, настаивает на принципиально лингвистическом, по преимуществу, повествовательном характере истории как дисциплины. Задача историка — искать и показывать в прошлом связность. Поскольку метафизические предпосылки, на которых основывалось историческое письмо, утратили свою достоверность, история потеряла свою цельность, связность и рассыпалась на фрагменты. Язык историка не отражает, но *вносит* связность в прошлое.

Примерно такую же линию рассуждений мы находим в сегодняшних рассуждениях по поводу биографии. Связность, взаимосогласованность действий человека не содержится в глубине его личности, как принято было считать в рамках традиционной метафизики и психологии (дань такому представлению отдает и Дильтей), но придется им по мере того, как жизнь этого человека делается предметом биографии. Поистине «надо ждать конца жизни» человека, чтобы превратить хаос его состояний, противоречивость его поступков, фрагментарность его сознания в согласованное и внутренне непротиворечивое целое.

Ирония истории проглядывает в том, что в каком-то смысле мы «конца истории», упоминаемого Дильтеем, дождались, если вспомнить констатации Ф. Фукуямы и многих других. Если в целом в размышлениях Дильтея сквозит уверенность в постижимости истории, то сегодня преобладающее настроение в отношении возможности найти в истории смысл и доминирующее направление — глубокий пессимизм. Это объяснимо: травмы двух мировых войн, сталинизм, разрушение окружающей среды, обусловленное индустриализацией, угроза ядерной катастрофы... Во введении к своей книге «Конец истории и последний человек»¹⁵ Ф. Фукуяма проводит различие между историей с маленькой буквы (течение событий во времени) и историей с большой буквы (смысл этих событий, понятых как единый эволюционный процесс). Иначе говоря, в его рассуждениях мы видим то же различие большого и малого, индивидуального и всеобщего, целого и его частей, о котором толковали до сих пор. Следует, однако, заметить, что рассмотрение биографии в ее связи с историей ставит перед исследователем ту самую трудность, перед которой оказался Дильтей: если всякая биография исторична, будучи порождена данным, выражаясь словами мыслителя, историческим миром, то насколько правомерно толковать о некоторой «трансисторической» биографии вообще, оценивая, соответственно, те или иные ее модификации сквозь призму некоторых, *в принципе* присущих ей черт. Положим, если мы соглашаемся с тем, что всякая биография изображает жизнь героя в развитии, то вправе мы или нет именовать биографией описание жизни ветхозаветных пророков или античных героев, которые развития в историческом смысле не претерпевали?

Попытаемся, имея в виду отмеченную сложность, схематически проследить, как изменялся жанр биографии по мере усложнения культурных пред-

ставлений об индивидуальном существовании человека. Влияли ли на жизнеописания, и если да, то каким образом, возникновение и эволюция достаточно сложной сети понятий, с помощью которых в культуре фиксируются те или иные стороны индивидуального существования? Последовательность наших рассуждений образует примерно следующая схема: характеры — личности — души — индивиды — субъекты- «постсубъекты» (индивидуальность как многообразие субъектов).

АНТИЧНОСТЬ: ХАРАКТЕРЫ

«Мы пишем жизнеописания, а не историю; замечательные деяния далеко не всегда являются обнаружением доблести или порока. Незначительный поступок, слово, шутка часто лучше выявляют *характер* (курсив мой — Е.Т.), чем кровопролитнейшие сражения, великие битвы и осады городов. Как живописцы, не заботясь об остальных частях, стараются схватить сходство в лице и глазах, в чертах, в которых выражается *характер* (курсив мой — Е.Т.), так да будет позволено и нам глубже проникнуть в проявления души и с их помощью очертить облик жизни... а описание великих деяний и битв предоставим другим»¹⁶.

Слово «характер» является ключевым в отношении авторов античности к великим индивидам, жизнь которых они воссоздавали. «Битвы и осады городов» представляли для биографа (по сравнению с историком) интерес второстепенный: они занимали его лишь постольку, поскольку помогли оттенять те или иные качества характера его героя. Вместе с тем определяющее жизнь античности в ее классическом периоде начало *публичности* предопределяло изображение жизни как изначально посвященной социуму, публичному пространству. Этим объясняется то, что в античных биографиях мы почти не найдем деталей детства героев, эпизодов их домашней жизни, их взросления. В центре античных биографических повествований — взрослый, сложившийся мужчина, характер которого выступает как начало, заведомо стабильное и потому полностью предопределяющее его поступки. У Плутарха и Светония как одних из главных античных биографов «характер» выступает и основанием сравнения между собой исторических деятелей: у первого в «параллельных жизнеописаниях» греческий и римский герои образуют пару, в частности, в силу близости своих характеров, у второго — последовательное описание черт характера и последствий их проявления в жизнях римских императоров образует основание строгой рубрикации, в соответствии с которой эти жизни изложены.

Наиболее существенными представляются следующие черты античной биографии. Во-первых, то обстоятельство, что такого рода биография имела дело по преимуществу с неизменным характером героя, предопределяло *второстепенность задачи изображения жизни героя во времени*. Хотя почти каждое жизнеописание освещало какие-то детали детства и воспитания героя, начало активной деятельности, его приход к власти, свершения, гибель или смерть, в нем полностью отсутствовало то, что в современной теории литературы называется развитием характера героя: как именно он созревал, как именно изменялся, какие жизненные уроки извлекал из обретенного опыта. М.Л. Гаспаров обращает внимание на следующие слова Светония, поясняющие его авторские намерения: «Обрисовав его жизнь (речь идет о биографии Августа на рубеже между его взрослением и началом самостоятельной деятельности — Е.Т.), я остановлюсь теперь в подробностях, но не в последова-

тельности времени, а в последовательности предметов (курсив М.Г.), чтобы можно было их представить нагляднее и приятнее»¹⁷.

Во-вторых, воссоздаваемые в жизнеописаниях черты характера также составляли некий стабильный набор, приближаясь тем самым к таким внешним параметрам индивидуального существования, как занимаемые посты, военные предприятия, постройки, а также наружность, образованность и пр. Такими чертами характера были прежде всего жестокость, зависть, алчность, лихо, напротив, милосердие, доброта, щедрость. При этом «в зависимости от того, насколько сказывались эти черты личности на государственных делах, их характеристика попадает то в раздел о государственной деятельности (Тиберий, Калигула, Нерон. Веспасиан), то в раздел о частной жизни (Цезарь, Клавдий)»¹⁸.

Упомянутое изображение частной жизни было тем самым подвергнуто под живописание публичной персоны: «частная жизнь императора... как бы раскрывает перед читателем задатки властителя в частном человеке и позволяет предугадывать по чертам характера черты политики (курсив мой — Е.Т.)»¹⁹. Впечатление неизменности какой-либо черты характера лишь усиливается изображением многообразия ее проявлений: у Светония рубрика о жестокости Калигулы делится на подрубрики «жестокость за делами» и «жестокость на отдыхе», а первая из этих подрубрик — на «жестокость в поступках» и «жестокость в словах». Получается, что именно та или иная черта характера античного императора (в данном случае — жестокость) составляет основание его поступков, обуславливая в конечном счете тот или иной исход дела.

В-третьих, для античной биографии, начиная с такой ее прайформы, как риторический «энкомий», введенный в литературу Исократом и представлявший собой прославление чьих-либо деяний и нравственных качеств²⁰, свойственна функция *экземпляристости*. Одной из своих задач биографы считали задание высоких образцов поведения «в назидание потомкам». Пожалуй, именно в выполнении этой задачи они преуспели более всего, обусловив существование в культурной памяти уже двух тысячелетий величественных примеров героизма и самопожертвования, преданности родине и праву. Однако эта задача ставила перед биографами нелегкую проблему правдивости жизнеописаний. Если моралист Плутарх из благих побуждений не чурается преувеличений, как изображая достоинства, так и в живописании пороков, то Светоний склонен, скрупулезно собирая дурные и хорошие черты в характере, рассматривать, перевешивают ли достоинства героя его недостатки или нет.

В-четвертых, хотя античная биография не лишена психологизма (тем же Гаспаровым, к примеру, отмечаются и ее способность увидеть, и «как в одной душе уживались высокий дух и низкие пороки», и «то сложное переплетение причин и следствий, в котором хорошие и дурные поступки с одинаковой необходимостью вытекают подчас из одних и тех же мотивов»²¹), все же по преимуществу героические античные характеры (или аллегорические фигуры поучительных сочинений) лишены глубокой личностной черты — воли, свободной воли. Они совершают свой выбор, исходя из своей природы, повинувшись своему характеру или особенностям того идеального типа, который они олицетворяют. Во множестве мест мы находим следы того, что это наследованные героем черты характера предопределяют линию его жизни, то, как он поступает (и как не поступает): «уже тогда не мог он обуздать свою природную свирепость и порочность» (Светоний о Калигуле, С. 110), «природная его свирепость и кровожадность обнаруживалась и в большом и в малом» (о Клавдии, С. 146), «от природы он отличался редкостной добро-

той» (о Веспасиане, С. 209), «много и других жестоких и зверских поступков совершил он под предлогом строгости и исправления нравов, а на деле — только в угоду своим природным наклонностям» (о Тиберии).

Наряду с обусловленностью жизни характером допускаются и воздействие высших сил. К примеру, как бы ни были подчас приземлены некоторые описания Плутарха, мы находим в его текстах немало свидетельств тому, что он не сомневался в божественном влиянии на жизнь своих героев, повествует ли он о физическом столкновении Брута со своим злым гением за ночь до своей смерти или о Ликурге, в пожилые годы вознесенном на небо, после того как он оставил правление Спартой и покинул город.

Интересен следующий момент: покровительствующий ли бог или неизменный характер лежит в основе действий героя, в античных жизнеописаниях довольно сложно отыскать прямые указания на то, кому приписывается ответственность за происшедшее. В то же время имеется довольно много косвенных свидетельств того, что именно разным чертам характера своих героев склонны были приписывать ответственность за случившееся античные биографы. Это подводит нас к одному из самых существенных (и важно-му для рассмотрения эволюции биографии) отличий между античной и христианской культурой. Оно заключается в осмыслении ответственности. Постольку, поскольку в христианстве имеет место идея Суда, приговаривающего навеки к райскому блаженству или к адским мукам, причем в аду предстоит томиться *всему* человеку, даже если источником его грехов и причиной наказания была только его какая-то ключевая *часть*, к примеру, тот же характер, это предопределило радикальный пересмотр представления о человеке. Именно все, что различалось и было структурировано в практике приписывания ответственности за происшедшее с человеком *разным* чертам характера, должно было быть собрано воедино в некий объединенный центр ответственности, в *единство*.

ХРИСТИАНСТВО: ЛИЧНОСТИ

Понятие личности потребовались для объединения способности человека к выбору со способностями к действию. Тем самым получалось, что если характер мог быть расположен в континууме сил и талантов (то есть, например, характер данного человека мог быть сочтен более сильным, нежели другого), то личность первоначально представляла собой квалификацию по типу «все или ничего». Имеется в виду, что человек или был вменяем или не нес никакой ответственности, или имел обязательства или нет. Степени наказания рассматривались только после того, как была определена ответственность личности. Христианская теологическая концепция наказания с очевидностью укоренена в правовом контексте, который, в своих римских истоках, не рассматривал каждого человека как персону. Христианство же наделило *каждого* человека волей, особым качеством персоны, делающим каждого человека в отдельности одинаково подготовленным к восприятию божественного приговора. Обосновав единство и равенство всех перед грядущим Страшным Судом, христианство изменило и понимание личности²².

Подготовка этого культурного сдвига запечатлена в ближневосточной литературе, прежде всего в Ветхом завете. Идет ли речь о Аврааме или Иакове, Давиде или Иосифе, мы видим как в повествованиях сосуществуют воля этих личностей и воля Бога, часто корежащая их жизни, обрекая их на несчастья и унижения, но и служащая источником личного божественного вдохновения

этих людей. «В каждой значительной фигуре Ветхого завета, от Адама до пророков, воплощен момент этой вертикальной связи. Бог избрал и подготовил этих людей для своих целей... и, однако, избранничество и готовность не совпадают; готовность создается постепенно и постоянно, историческим путем в течение всей земной жизни того, кого коснулось избрание. Вот почему выдающиеся фигуры Ветхого завета, от Адама до пророков, намного богаче внутренним развитием, многим более нагружены историей своей жизни и настолько как индивидуальности яснее очерчены...»²³.

Показывая, что Бог постоянно пересоздает своих сынов, извлекая из них «такие формы, которых никак не предвещала их юность»²⁴, Э. Ауэрбах усматривает в героях ветхозаветных повествований «печать личности, свидетельствующую о долгом становлении, полнокровном развитии». Это отсутствие заданности в жизни героев, невозможность превратить повествования Ветхого завета в источник плоских назиданий совершенно не исключают того факта, что некоторые из них были созданы с политическими целями.

Показательна в этой связи предпринятая библеистом А. Рофэ попытка типологии ветхозаветных повествований о пророках²⁵. Для наших целей интересно, что Рофэ считает *жизнеописанием (жизнью)* как раз простые, не нагруженные политическими обертонками, легенды (цикл о Елисее в Третьей и Четвертой Книгах Царств). В свою очередь, *биографией* Рофэ считает цикл рассказов о пророке как политическом деятеле (книга Иеремии). Ветхозаветная биография исторична в то время как житие, в силу своей близости легенде, условно.

Если культурный интерес к чертам характера был по преимуществу социальным, будучи обусловленным публичным характером жизни римской античности, то интерес к личностям — прежде всего моральный. В глазах Бога все люди похожи; существует один идеальный тип, на основе которого все они подлежат суду. Достоинства и недостатки их профессиональных занятий, как и достоинства и недостатки выполнения людьми ролей сыновей и мужей, оказываются второстепенными для оценки того, в какой мере люди следуют моральному закону.

В силу глубокой символичности христианского мирозерцания оно склонно было усматривать глубокое родство человека и текста (как хорошо известно, христианство строилось вокруг единственного текста — библейского). У преп. Максима Исповедника находим трогательное поучение о том, «как и каким образом Священное Писание называется человеком». В нем идет речь о том, что Священное Писание «в духовном смысле» постигается как человек, тело которого составляет Ветхий Завет, а душу, дух и ум — Новый, или иначе: «телом всего священного Писания, Ветхого и Нового Заветов служит историческая буквальность Его; душой же — смысл написанного, который и является целью устремлений ума». Смертность человека в его «видимой части» здесь сравнивается с «преходящей явленностью буквы», а его не видимое глазу бессмертие — с сокровищем в букве духом, «бытие которого непреходяще»²⁶.

Как же воплощался в «преходящей явленности буквы» дух индивидуального существования человека христианской эпохи? Вот это противопоставление «духа» и «буквы» в существовании индивида и предопределяет главную трудность, с которой мы здесь сталкиваемся. — преобладание в это время не биографической, но агнографической литературы, строгие каноны которой исключали изображение той самой «души», которая и считалась главным достоянием человека, благодаря которой он и исполнялся «по образу и подобию».

Агиография как «литературное средство непосредственного созерцания

христианского идеала в исторических лицах и житейских подвигах»²⁷ была предназначена к трансляции образцов праведного поведения. Назидательная функция житий святых предопределяла известное безразличие агиографа к реальным деталям жизни канонизированного церковью индивида. Помимо того, что из описываемой жизни «выбирались только те черты, в которых осуществлялась общая схема христианского идеала; черты, в которых не светился этот идеал, были лишними для составителя жития»²⁸. Агиограф полагал, что воссоздание становления святого, конкретных исторических деталей его существования вполне компенсируется тем, что описываемая жизнь укладывается в общий канон поучения: «А из какого града или веси и от каких родителей произошел такой светильник, того мы не обрели в писании, Богу то ведомо, а нам довольно знать, что он горнего Иерусалима гражданин, отца имеет Бога, а мать — святую церковь, сродники его — всеночные многослезные молитвы и непрестанные воздыхания, ближние его — неусыпные труды пустынные»²⁹.

В.О.Ключевскому принадлежит и известная формула, заключающая в себе специфику агиографического жанра: «житие относится к исторической биографии так, как иконописное изображение к портрету». Развитие этой мысли находим в рассуждениях современного богослова А.И.Сидорова по поводу расхождений в источниках о жизни преп. Максима Исповедника: «В качестве иконы «Житие» преподобного точно улавливает существенные черты личности святого — его безукоризненную добродетельность и особенно удивительное смирение; неистребимую жажду ведения.. и «любомудрие»³⁰.

Житию, легендарному жизнеописанию мученика недостает сложности, какую содержит всякая историческая ситуация, здесь канон жанра спрямляет все зигзаги реальной жизни, неясное сводит к однозначности, хаос мотивов в душе человека сводит к назидательной однозначности. В этом отношении раннесредневековые апокрифы, средневековые жития составляют разительный контраст каноническим евангелиям. Неслучайно моральную силу своей реформационной теории Лютер усмотрел в опосредованной лишь Писанием, а не священниками, связи индивида и Бога. Вместе с тем нельзя забывать, что на протяжении всей средневековой культуры решающим для нравственного воспитания становится формирование намерения человека отринуть земные заботы в пользу перспективы спасения. Культура нуждалась в трансляции образцов такого рода переоценки ценностей и в итоге породила большое количество историй *обращения* личности к Богу. Корпус агиографической литературы также служил упомянутой задаче.

Христианское понимание биографии получило новое глубокое развитие в XIX—XX вв., обусловив, в частности, православно-аскетическую (С.Булгаков) концепцию, согласно которой вся жизнь человека должна быть посвящена поиску фундаментальной *темы* и последующему ее исполнению. Поступление в качестве жизненного идеала соответствия слова и поступка, мысли и высказывания, идеи и биографии привело к складыванию самобытной традиции философии «другого» (С.Франк, В.Соловьев, М.Бахтин), в рамках которой именно «другой» осмысливался как начало, предназначенное судить о жизни и судьбе данного «я».

МОДЕРНОСТЬ: Я

Именно на период Нового времени, «модерности», приходится как складывание субъективности, так и оформление в рамках документальной лите-

ратуры биографического и автобиографического жанров в их современном виде³¹. Под «модерностью» понимается социальный проект, берущий свое начало в эпохе Просвещения и квинтэссенцией которого является общество либеральной демократии. Иначе модерность именуют современной культурной формацией, как бы подытожившей две революции Нового времени — промышленную и французскую. Культурное самопонимание модерности определяет, по словам, Ф. Джеймсона, «модель глубины». Культура модерности основывается на диалектической модели сущности и явления, фрейдовой модели скрытого и явного, экзистенциалистской модели аутентичного и неаутентичного, семиотической модели означающего и обозначаемого³².

Внутренний образ личности возникает и формируется через значения, которые человек извлекает из взаимодействий. Вертикальная устремленность мыслей христианина сменяется горизонтальной озабоченностью индивида тем, каков он в глазах других. Одним из ярких проявлений этой тенденции является складывание жанра автобиографии, в рамках которого тот или другой индивид, движимый желанием увековечить правду о себе в глазах сограждан и потомков, решался без утайки поведать о прожитом. Не касаясь здесь проблемы того, каким образом строилось влияние и взаимовлияние биографии и автобиографии, обратимся к тем моментам развития собственно биографического жанра, которые свойственны периоду модерности.

Одним из первых его проявлений стал жанр «характеров», «портретов», мемуаров, сложившийся во Франции в XVII—XVIII веках. Создатели этого жанра были озабочены не столько последовательным рассмотрением жизни своих героев во времени, сколько изложением повседневных наблюдений за жизнью света, мотивов людского поведения вкуче с размышлениями над «уделом человеческим» в целом. Вершина мемуарной традиции — творчество Луи де Сен-Симона — кажется нам интересным как образец реализации весьма своеобразных принципов изображения человека: во-первых, уверенности мемуариста, что за глубоком отпечатком, налагаемым на того или иного вельможу, его социальной ролью, его статусом, положением при дворе, можно так или иначе усмотреть его глубинную сущность, роднящую его со всеми людьми, с общими условиями человеческого существования; во-вторых, отсутствие в этом, еще несовершенном и не до конца сложившемся варианте биографического жанра соблюдения, так сказать, презумпции единства личности, взаимосогласованности всех ее черт и поступков.

Сен-Симон описывает свой визит к герцогу Орлеанскому. «Передо мной был человек с налитым кровью лицом, опущенной головой и тупым взглядом. Он явно не замечал меня. Его слуги сказали ему. Он медленно повернул ко мне голову и, с трудом ворочая языком, спросил, что меня к нему привело»³³. В своем анализе сцены визита Сен-Симона к впаавшему в глубокий маразм регенту Ауэрбах справедливо отмечает, что, придя к герцогу, портретист увидел лишь близкого к смерти человека, что всему изображению свойственно стремление заглянуть в «темные глубины» человеческого существа. Мы видим здесь проявление свойственной модерности в целом модели глубины, когда подробное изображение внешности, поведения, событий, происходящих с героями, необходимо мемуаристу, чтобы воссоздать глубинные мотивы, истинные причины их поведения, глубинную сущность их жизни.

«Ему чужда мысль об организации материала в соответствии с каким-либо этическим или эстетическим представлением о порядке... Все, что приходит ему в голову о предмете, все это он валит в одну кучу... Это взаимопроникновение тела и духа... совершенно нерасчленимо и неотделимо, политическое,

социальное положение человека («кресло, пурпур, благосклонность, мягкость, деликатность, благочестивость, знания» — все в одной плоскости)...»³⁴.

Сходное наблюдение находим у Л. Гинзбург. Теоретик литературы фиксирует непоследовательность, с какой мемуарист описывает смертный час своих героев, когда суетность и озабоченность земными проблемами мгновенно уступает место глубоким христианским порывам: умирающий стремится выполнить все предписанные обряды (исповедь, отпущение грехов, причастие: «в рационалистической литературе одни свойства приличествовали галантным приключениям (светская сфера), другие — дипломатическим интригам (государственная сфера), третьи — часу смерти. *Приводить их в единство автор не считает нужным* (курсив мой — Е. Т.)»³⁵. Последнее замечание показательно как выражение ключевой черты отношения к личности в модерности, главного требования, адресуемого со стороны культуры к личности — обладание *единством*, тем или иным вариантом *стабильной индивидуальности*, некоторого личностного ядра либо стержня, которое должно просматриваться сквозь внешнюю линию поведения человека, его наружность и пр.

Постепенное становление биографии сопровождалось размыванием строгих канонических рамок рационализма XVII—XVIII веков, обусловливающего притягивание живых людей к неким обобщенным литературным и социальным типам. Тип, к которому возводится человек, и произвольно излагаемые свойства его характера при посредстве психологического мастерства, с каким создавались портреты и мемуары, уступали место более тонким описаниям, рисующим сложную диалектику внешнего и внутреннего, случайно-го и исторически закономерного.

Вместе с тем доминирующая линия развития биографии в период модерности была обусловлена позитивистской историографией. Это выражалось как в том, что содержание биографии представляют собой последовательно расположенные события, так и в том, что биографическое повествование часто более заинтересовано в отражении событий и достижений человека, чем его характера, испытываемых им внутренних психологических сложностей. Его предмет — история человека. Его задача — воссоздать жизнь некогда жившего человека. Критерий его успешности — живость и точность представленной в ней картины жизни. Воплотившись в таких канонических сочинениях, как «Герои, культ героев и героическое в истории» Т. Карлейля (1841) и «Представители человечества» Р. У. Эмерсона (1850), посвященные Платону и Сократу, Сведенборгу и Лютеру, Монтеню и Шекспиру, Наполеону и Гете, биографии становятся сферой изображения образцового, репрезентативного, предполагающего подражание великим историческим типам. Наряду со следованием правилам хорошо рассказанной истории (упорядоченность, занимательность, элемент неожиданности, соразмерность и др.), биографы здесь следуют античной традиции, усиливая значимость биографии как поучения: в воссоздаваемых ими деяниях отражаются добродетели. Поэтому биографов интересовали лишь герои, великие личности, те, в которых получали сверхординарное развитие качества доблести, самоотверженности, ума (либо их комбинация). В силу этого шансы рядовых людей стать героями биографии были и остаются невелики.

Биография модерности ориентируется главным образом на достижения, на успех, на общественное признание, обретаемое ее героем. В ней поэтому царит мужчина, жизнь которого оформляется по типу стандартной истории успеха, путь к которому, конечно, не был гладок. Можно сказать, что одна из черт биографии, которая и обуславливает ее непреходящую популярность —

изображение и прославление индивидуального успеха конкретного человека. Дело обстоит так, как будто успехи великих людей прошлого и знаменитостей сегодняшнего дня являются непреходящим источником надежды для большинства людей, проводящих первую часть своей жизни в мечтах об успехе, а вторую — примиряя себя с несбывшимся.

В качестве источника ролевых моделей поведения, в качестве образца для подражания такого рода повествования функционировали прекрасно, обусловив, однако, и противоположную тенденцию. Индивид начинает активно сопротивляться типологизации, осязающая задаваемые образцы как связывающие его свободный выбор, его собственное жизнестроительство. Контраст между внутренним и внешним человеком становится здесь контрастом между индивидуумом и социальной маской, между природой и культурой.

Интегрированность личности начинает связываться с ее отличием от других; эта идея, всегда имплицитная в понятии индивидуальности, подкрепленная необходимостью гарантий прав человека, ограждающих его от вмешательства других людей в рамках общества, становится доминирующей. То, что особенно ярко проявилось в феномене романтизма, задало впоследствии одну из доминирующих стратегий самопонимания. Она проявляется в том, что индивид стремится найти свою сущность в пиковых, высших переживаниях, проявляющих его истинное «я». Особенностью этих переживаний становится их яркость, завершенность, замкнутость на себя в каждом случае, когда они происходят. В то же время они не обязательно последовательно связаны один с другим на протяжении какого-то периода времени или с любым внешним индивиду порядком.

Пути биографов разделились тогда, когда индивидуализация существования поставила такую интересную задачу, как исследование *мотивов*, приведших к тем или другим действиям личности. Биографы устремились «внутрь» человеческой души, пытаясь воссоздать ее становление. Независимость «объекта» биографии с самого начала представлялась как форпост индивидуальности, имплицитно противопоставляемой силам буржуазной культуры..

В начале XX века Честертон, автор замечательных биографий Фомы Аквинского и Чосера, Браунинга и Стивенсона, первую главу своей биографии Франциска Ассизского посвящает размышлениям о том, как именно следует писать его биографию³⁶. Мыслитель полагает, что «в наше время, в нашей стране возможны три способа. Первый — рассмотреть святого как «историческое лицо», «воплощение общественных добродетелей», «единственного в мире демократа», «первого героя гуманности» и т.п. Ирония, с какой Честертон рисует такой модернизаторский взгляд на своего героя, объясняется, возможно тем, что в ту пору как раз не было недостатка в рационалистических повествованиях о людях, живших в эпохи, далеко отстоящие от XIX—XX вв. Их авторы (среди которых названы Ренан, М. Арнольд) не пытались ни понять, ни вникнуть в существо действий своих героев, спешили оценить их сквозь призму завоеваний западной цивилизации, отбрасывая как неизбежную случайность их верования, убеждения. Честертон признает, что такого рода подход будет, конечно, и «объективным, и ученым», и недостаток его будет состоять «лишь» в том, что «писать историю святого, обходя Бога» есть то же, что «писать о Нансене, ни словом не упоминая Северный полюс».

Второй, как считает Честертон, крайний подход состоит в обратном — в изображении Франциска как истово верующего человека. В итоге настоящим героем книги станет «религиозный энтузиазм», такую биографию не поймут,

да и чтобы написать ее, нужно самому быть равным Франциску: «только святой может описать жизнь святого»³⁷.

Третий же путь, избранный биографом, состоит в изображении пути святого в расчете на «беспристрастного и любознательного современного человека», в попытке объяснить «непонятное через понятное». То, как излагает вкратце биограф свой подход, кажется нам вполне универсальной формулой: «Этот человек действительно жил на свете, и многим из нас по душе его жизнерадостность, его милосердие и щедрость. Но были у него и некоторые другие качества, ничуть не менее искренние, которых мы не понимаем и даже боимся. Однако это человек, а не семья и не племя. *То, что несовместимо для нас, вполне совместимо для него* (курсив мой — Е.Т.). Не можем ли мы, используя то, что мы знаем, понять эти, другие стороны, столь темные для нас и до смешного непохожие на все, что любят теперь»³⁸.

Обратим внимание на этот довод: *То, что несовместимо для нас, вполне совместимо для него*. С нашей точки, зрения он показателен в том отношении, что мыслитель-биограф как отдельную свою задачу выдвигает доказательство совместимости, взаимоувязанности, согласованности в пределах одной личности тех черт, которые *сегодня* кажутся противоречащими друг другу, некогда составляя, однако, личностное единство, объясняющее, «почему трубадур, чье сердце зажгла любовь, сторонился женщин, почему он радовался огню и бросался в снег»³⁹.

Если ранее рассмотренный нами Сен-Симон совершенно не был озабочен объяснением того, как могли сочетаться в одной личности противоречивые качества, то современный биограф увязывает уникальность своего героя с его личностной интегрированностью, какими бы странными ни казались сегодняшнему читателю ее основания.

Биография модерности более всего заинтересована в том, чтобы раскрыть мечты и мысли индивида, посмотреть на его жизнь сквозь призму его самооправданий и самообмана. Биографам надлежит воздерживаться от любви либо ненависти к предметам своего изображения. Их задача — воссоздать приватную мифологию индивидуума, иначе говоря, беспристрастно рассмотреть его поступки и дела в свете основных мотивов, желаний и мечтаний, которые образовывали частную, подспудную Я-концепцию данного индивидуума. Биография строится в соответствии с ключевым для культуры модерности расчленением субъективности на «Я» и «меня» (Г.Мид), различением совокупности социальных ролей, выполняемых индивидом в социальном мире, с одной стороны, и его потаенного, приватного Я, с другой стороны, иначе говоря, социальной маски и прячущегося за ней индивидуального лица. Раз дела и поступки человека очевидны для окружающих (в отличие от его мотивов), раз за благообразностью обращенной к публике части Я скрывается, считается, «реальное» Я человека, то именно оно вкуче с глубинными мотивами личности и привлекает к себе главный интерес биографов. Это обстоятельство ставит перед биографом нелегкие проблемы этического и правового свойства.

Собственно, и до настоящего времени одна из преобладающих формул биографии такова: биограф находит в детстве своего героя некий момент истины и показывает, что момент этот был сокрыт от самого героя и его близких до такой степени, что все (включая и самого героя) объясняют его успех совсем другим. И другая похожая формула состоит во внимательном взглядывании в документы и действия изображаемого лица с тем, чтобы найти в них повторяющиеся мотивы и проблемы, скрытые от окружающих. В переходах

от очевидного до скрытому от глаз непосвященных (и обратно) к своим традиционным функциям запечатлевающего, увековечивающего и оценивающего исследователя-писателя биограф прибавляет еще и функцию своего рода психоаналитика (в той мере, в какой он обращается к неким скрытым, лежащим в детстве героя, источникам его взрослых поступков и проблем). Эти источники часто и составляет некоторое травматическое переживание. В итоге получается, что успех героя биографии часто сочетается с такими глубокими психологическими проблемами и травмами, что с неизбежностью возникают вопросы о природе самого успеха. Это могут быть проблемы, очень близкие читателю такого рода биографии, который особым успехом похвастаться не может, но, наоборот, безуспешно пытается справиться со своими собственными психологическими сложностями. Такого рода биография идет в направлении, обратном традиционному

НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ

Воссоздание жизни индивида и продуцирование смысла в форме биографии — это влиятельная сила формирования и реформирования культурной памяти. Сегодня, когда мы больше не рассматриваем настоящее как конечный пункт общепринятого повествования о прогрессе, тот взгляд на историю, который обуславливал акцент *традиционной биографии* на великих людях и их великих делах, кажется достаточно ограниченным. Становится очевидным, что традиционные биографии, при всем вносимом ими существенном вкладе в трансляцию необходимых социуму и культуре личностных образцов, ограничивали полноту культурной памяти, вытесняя из нее тех, кого культура модерности не рассматривала в качестве заслуживающих внимания.

Не случайно нарастающее с каждым годом появление все новых и новых историй все новых и новых маргинализированных в прошлом людей расценивается как средство восстановления справедливости по отношению к этим людям, подчас как единственно возможное средство. Биография тем самым становится способом бросить вызов культурной памяти, средством пересмотреть ее. Текст жизни, подобно истории, открыт. Именно это обстоятельство обеспечивает биографии устойчивый интерес широкой публики (даже тогда, когда жанр биографии ставится под сомнение в рамках некоторых влиятельных исследовательских парадигм).

Атака на субъекта и субъективность, на феномен авторства, предпринятая в течение 60—90-х гг. в структуриализме и постструктуриализме, своим неизбежным следствием имела сомнения в правомерности жанра биографии. Последний своим предметом имел ту самую автономную, целесообразно действующую личность, фантомность и неразрывность которой с исторически ограниченным этапом цивилизационного развития Запада акцентировалась указанными течениями. В теоретическом дискурсе место независимого субъекта заняли социальные структуры, языковые коды и цепи сигнификации. Не случаен поэтому акцент на скрытых от глаз непосвященных идеологических функциях биографии, в частности, компенсаторной: в ситуации, когда реальным субъектом социума и культуры становится масса, биографии как истории о независимых, преуспевших, прославившихся личностях, восполняют смутное сознание другими собственной ущербности. Но еще задолго до воцарения постструктуриализма немецкий критик культуры Зигфрид Кракауэр подверг жанр атаке почти с этих же самых позиций. Он показал,

что биографии выполняют в социуме вполне определенную идеологическую роль, продуцируют иллюзии автономности индивида в рамках массовой культуры.

Провозглашенные Р. Бартом и М. Фуко «смерть автора» и «исчезновение субъекта» и последовавшая за этим широкомасштабная критика понятия «субъект» как одного из краеугольных камней «проекта модерности» имела три основных следствия. Во-первых, пересмотру подверглось восходящее к Декарту убеждение, пронизывающее собой все традиционное биографическое письмо, что индивид един и целостен, что в силу этого он на протяжении всей жизни в состоянии поступать и мыслить последовательно. Во-вторых, усилился скепсис в отношении «автора» как объяснительного понятия. В-третьих, была осознана культурная релятивность образцового великого белого человека, царившего в биографических штудиях модерности. Биографическая литература пополнилась биографиями и автобиографиями женщин, афроамериканцев, индейцев, гомосексуалистов и пр. Однако, к сожалению, сегодня мы наблюдаем, что справедливое в своей основе стремление расширить рамки культурной памяти, включив туда не слышные прежде голоса и не замечаемые ранее жизни, как и многое другое, подчиняется неумолимой логике потребительского общества: читая иное биографическое повествование, созданное в самые последние годы, трудно решить, двигало ли его создателем (или его героем) искреннее стремление, положим, к восстановлению культурной справедливости, заполнению исторической брешки либо чистый коммерческий интерес.

М. А. Фадеичева

ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕЧНОСТИ

- Да на вас что-креста, что ли нету?
Нашего, краснокожего, лопаете. И не совестно?
— А вы из нашего отбивных не наделали?
Энточьи кости-то лежат?

Е. Замятин. Арапы

Рассуждения о человеке, его месте и отношении к миру, его сущности, природе и особенностях представляют собой *topos* (общее место) всякой философии с древности до наших дней.

Предметом философии всегда оказывается человек и его свойства. Философия как любовь к мудрости и есть любовь к человеку, а вся история философии может быть переписана заново как история философских концепций человека. Концепции эти столь многообразны, что возникает проблема их упорядочения.

Одно из заметных различий — западный и восточный способы философствования. Особенности географии и специфика менталитета порождают особое понимание и отношение к человеку. Западный способ философствования отличается беспрепятственным вниманием к человеку и к тому, что его отличает — человеческому, человечности. Восточный способ философствования более склонен к вечности, а человек для него — палка, вставленная в колесо бытия. Не случайна и традиционная постановка вопроса: «проблема человека в западной философии». Для Запада человек — всегда проблема, он противоречив и неестественен, занимает неудобное место между природой и культурой, культурой и цивилизацией. Для Востока человек — не проблема, он естественен и занимает именно то место, которое ему отведено, он просто есть.

Мыслитель Востока не анализирует, не расчленяет, описывает, не прикасаясь, просто смотрит, внимательно наблюдает и погружен в размышления. Здесь не нужно концептуализировать и интеллектуализировать. В размышлениях о человеке и его свойствах его не интересуют выводы, здесь важно состояние. В буддистской философии постижение сущности человека есть состояние просветления — сатори. Однажды к Мастеру пришел монах, чтобы узнать, где находится вход на путь к истине. Мастер спросил его: Слышишь бормотание ручья? — Слышу, — ответил монах. — Вход здесь, — сказал Мастер. Это — восточная притча о внутренней мудрости, которая и есть ключ ко всем моральным сокровищам, источник беспристрастной любви, человечности и милосердия.

Западная ментальность отличается интеллектуализмом и вербализмом. Не случайно Анри Бергсон считал, что философ вынужден говорить всю жизнь, чтобы выразить нечто невыразимо простое. На Западе все, в конечном счете,

сводится к интеллекту. Западный мыслитель активен и аналитичен, анализирует человека, рассматривает, измеряет, может даже «открутить ему голову», чтобы узнать, «мыслит ли человек при помощи мозга?» Здесь человек и человечность подвергаются аналитическим операциям, чтобы подкрепить знаковый философии поисковый рефлекс «что такое?».

Проблема человека и человечности представляется преимущественно проблемой западной философии. Современные поиски гуманизма и человечности в западной традиции имеют древние исторические корни. «Чего ты не любишь сам — не делай другим. В этом — вся Тора, а остальное — пояснения». Так сформулировал основной принцип иудаизма в I в. до н.э. мудрец Гилель. «Двоим лучше, нежели одному; потому что у них есть доброе вознаграждение в труде их. Ибо, если упадет один, то другой поднимет товарища своего. Но горе одному, когда упадет, а другого нет, который поднял бы его. Также, если лежат двое, то тепло им; а одному как согреться? И если станет преодолевать кто-либо одного, то двое устоят против него,» — сказано в Екклесиасте. (Екк 4, 9—12). Возлюби ближнего своего как самого себя, «и так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки». (Мф. 7, 12). Человечность, к которой призывает Новый завет, — не новость, но продолжение и развитие ветхозаветных гуманистических заповедей.

Основоположителем гуманизма часто представляют Протагора с его знаменитым «Человек — мера всех вещей». Однако известный пассаж Протагора первоначально относился к проблемам гносеологии, в частности к проблеме истины и мнения. «Человек есть мера всех вещей: для реальных — их реальности, для нереальных — их нереальности». Со временем и за непонятностью вторая часть высказывания забылась, мысль Протагора переместилась из области гносеологии в область аксиологии и стала великим в своей абстрактности слоганом гуманизма: «Человек — мера всех вещей».

Спутанные корни гуманизма и человечности проросли в двух разных направлениях — к объективно-всеобщему и к субъективно-индивидуальному. Античный полноценный и цельный человек-микрокосм, человек как таковой, человек вообще конституировался в принцип, вошел в систему социальных ценностей с помощью философии эпохи Возрождения. Гуманизм родился в творчестве Франческо Петрарки, Колуччо Салютати, обнаружил свои гражданские черты у Леонардо Бруни, Джаноццо Манетти, Маттео Пальмиери и светскую ориентацию у Паджо Браччолини, Франческо Филельфо, Лоренцо Валлы, Леона Батиста Альберти... С тех пор последовательно утвердился смысл принципа гуманизма: человек есть высшая ценность, человек может быть только целью, но не средством. Служение на благо человечества, принцип общего блага, — этим измеряется любая человеческая деятельность, ценность знания, содержание культуры.

О гуманизме написано много. Невозможно перечислить все историко-философские прецеденты гуманистических идей. Исторически изменяющийся мотив гуманизма завершился марксистским аккордом: «Свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех». Этот идеал человечество вынашивает уже шесть веков. Но сколько ни говори «гуманизм», человеческими отношениями от этого не станут. Признаком и смыслом любого идеала является его недостижимость. Если воплощено нечто, то оно перестает быть идеалом. Как только гуманистический идеал реализуется в действительности, так человечество прекратит свое существование. Но он потому и не реализуется, что в нем, возможно, зашифрован социальный код самосохранения че-

ловечества. Однако принцип, идеал не был бы столь живуч, если бы не находился в чем-либо своего проявления. Гуманизм — это идеал и принцип, возведенный в статус всеобщего. Человечность — его реальное бытие и конкретное проявление.

Обычно гуманизм и человечность употребляются как синонимы, как понятия с одинаковым объемом и содержанием, ведь *humanus* (лат.) это и есть человеческий, человечный. Однако обнаруживаются семантические и аксиологические тонкости, к пониманию которых подталкивает сама социальная реальность.

В интерсубъективной реальности, в реальной экзистенции гуманизм выступает как человечность. И если гуманизм — это признание ценности человека вообще, то человечность — это признание ценности ближнего, того, кто реально соседствует в повседневности. Если гуманизм может существовать в виде принципа, описанного в трактатах и документах и не существовать в действительности, то человечность может существовать только в отношении. Человечность встречалась до провозглашения принципа гуманизма, проявлялась и после него.

Методологическим ключом в обособлении человечности от гуманизма может служить типологизация философского знания по модусам человеческого бытия в мире, по выбору предельных оснований человеческого бытия. Именно с пониманием человека, определением его сущности связаны специфические ожидания проявления человеческого. То есть философский образ человека определяет образ человечности. (См.: Двадцать лекций по философии. Екатеринбург, 2001. С. 72—74). Нет смысла пересказывать все подходящие теории, достаточно некоторых реконструкций.

Особый интерес представляет натуралистический способ философствования, в рамках которого человек выступает существом естественным: в нем все — от природы, ради природы и через природу осуществляется. В поисках природной человечности Ж.-Ж. Руссо провозгласил лозунг «Назад к природе». Ведь человек по природе хорош, добр, справедлив, и только общество делает его злым, лживым и коварным. Здесь специфически человеческое — это и есть природное, и человечность должна проявляться в таком же естественном, природном отношении непричинения вреда ближнему и разумного употребления дальнего. «Ворон ворону глаз не выклюет». В основе всех человеческих отношений лежит «инстинкт взаимности» (А. Гелен), который призван обеспечить некую целесообразную человечность. Однако инстинкт взаимности превращается в социальные нормы и институты — неестественные, а значит, бесчеловечные.

Только человеку кажется, что схватки между самцами смертельны. Страшный треск лбов и рогов — это только демонстрация превосходства сильного, за ней всегда остается реальная возможность сохранить жизнь слабому, уцелеть. Не так ли у человека? К сожалению, природа человека подвела. Она обделила его, не дав ни страшных клыков, ни потрясающих воображение рогов. Обделила в связи с этим и механизмом торможения внутривидовой агрессии. И, как писал К. Лоренц об агрессии или так называемом зле, разум, мораль, культура оказываются слабыми ограничителями внутривидовой агрессии у *Homo sapiens*. Зато, как считал Г. Плеснер, природа щедро одарила человека чувством тревоги перед чужим. По-видимому, это природное чувство и лежит в основе так часто встречающейся ксенофобии.

Человек по отношению к природе — существо избыточное. Эта избыточность заключена в культуре. И человечности здесь нет места, ибо сама при-

рода ее не предполагает. Природного человеческого отношения, как правило, нет, хотя есть принцип гуманизма — достояние культуры. И есть исключения из общего правила, связанные с непричинением зла ближнему не только физического, но и нравственного, ибо человек — существо разумное.

Если в натурализме человеческое — это и есть естественное, то с точки зрения теоцентризма, где человек — существо божественное, в широком смысле — сверхъестественное, человеческое связано с воплощением божественного идеала. Например: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный» (Мф 5, 48). Приобщение к божественному и есть путь к человечности. Человечность — отношение к ближнему как ценности возможно через отношение к сверхъестественному, которое выступает посредником во всех человеческих отношениях. Ближний с этой точки зрения — не реальный человек, живущий рядом, он так же абстрактен, как и человек вообще — персонаж принципа гуманизма. Здесь отношение человечности так же иллюзорно, как принцип гуманизма. Рассуждения о «всеединстве» Вл. Соловьева, «общем деле» Н. Федорова, «феномене человека» Пьера Тейяра де Шардена и прочие очень далеки от религиозных идеологий в их реальном действии. Именно в русле религиозной практики костры и религиозные войны были и до сих пор являются мощными актами человечности и свидетельствами в пользу гуманизма по отношению к своим против чужих. Деление на своих и чужих осуществляется по вероисповедальному признаку. Но прежде любви к своему должна быть любовь к своему Богу, поэтому реальное человеческое отношение подменяется ирреальным божеским отношением.

С точки зрения социоцентризма во всех его проявлениях человек существо социальное, неестественное, человеческое в человеке — то, что в нем от общества, а человечность заключается в делании ближнему добра. Содержание добра определяется обществом. Общество не есть простая сумма индивидов. Скорее, индивид — это разность после вычитания из общества всех остальных. Ламетри считал, что добродетель заключается во всем том, что полезно обществу. Гегель видел предназначение человека в служении государству. Стало быть, человечность как делание добра и есть принесение пользы обществу или становление общественной полезности отдельного человека, индивида. Знаменитый тезис Маркса, что сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду, что в своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений, означает сведение индивидуального к социальному, человеческого к общественному, человечности к утилитарности.

Человечность не свойственна человеку ни как существу природному, ни как существу божественному, ни как существу социальному. С позиций натурализма, теоцентризма, социоцентризма сущность человека предшествует его существованию, объективно-всеобщее в человеке препятствует конкретным проявлениям человечности как субъективно-индивидуального. Эти парадигмы не предполагают постановки проблемы человечности как отношения на уровне индивидуального бытия. Они остаются в рамках привычной постановки проблемы гуманизма и ее предельно абстрактного решения на уровне всеобщего.

К осмыслению феномена человечности близки философские концепции, многообразные по содержанию и объединяемые исходным пониманием человека как существа индивидуального, уникального, полноценного и цельного, суверенного и самодетерминированного. В них человеческое существование предшествует сущности человека. Об этом и писал Ж.-П. Сартр в сво-

ей работе-манифесте «Экзистенциализм — это гуманизм». Человек сначала существует, является в мире, а потом осуществляется. Сущность человека без существования индивида — ничто. Единственный мир — это мир человеческого субъективности. Поэтому Сартр выступает против абстрактного гуманизма — теории, рассматривающей человека как цель и высшую ценность, за другую разновидность гуманизма — реализацию себя по-человечески, самоосуществление в конкретных отношениях и действиях. По сути, здесь речь идет о человечности. В отношении человечности формируются теоретические абстракции, питаемые личным опытом, а личный опыт подсказывает, что достижение человечности весьма проблематично. Это все равно, что «искать черную кошку в темной комнате». Отсюда проистекает антропоцентрическая грусть: все хорошо, когда все хорошо. Человечность исчерпаема, достаточно только поместить человека в сложную ситуацию, испытывающую его и его отношение к другому. Экзистенциализм закономерно обнаружил невозможность и противоречивость бытия человечности. Поэтому его герои, находившиеся в некрасивых ситуациях, выглядели столь непривлекательно.

Ницше также был разочарован в «человеческом, слишком человеческом» как своекорыстном, ограничивающем любое проявление человечности, несмотря на то, что люди всегда пытаются придать любому делу «блеск веколлобия, благородства, любвеобилия, самопожертвования». Не случайно и Фейербах, описывая отношения Я и Ты, провозглашая, что человек человеку Бог, отвлекся от всех конкретных человеческих качеств и свойств. Его «туизм» (для человеческого отношения так же, как и для греха, нужны двое) — это отношения человечности между абсолютным Я и абсолютным Ты.

Итак, гуманизм — всеобщий принцип, человечность — его конкретное воплощение. Гуманистических теорий и идей множество, исследований человечности мало. Это объясняется тем, что человечность — это реальное отношение. Отношение изучать всегда сложнее, чем вещи и свойства, его еще нужно обнаружить. Человечность — это отношение между субъектами, в качестве субъекта выступает не социум, не социальная группа, не коллектив, но конкретный человек, персона, физическое лицо. Это всегда межличностное отношение, отношение между Я и Ты, где тон задает Я, оно возможно только между двумя: Я — Ты, Я-Ты1, Я-Ты2 и т.д., но никогда невозможно сразу со всеми. Отношение человечности устанавливается только со своим, своим-иным, но не чужим. Чуждое, чужое не может входить в это отношение. Человечность предполагает взаимную открытость, а чужое вызывает, прежде всего, настороженность, опасения, тревогу. Чужого вокруг больше, своего-иного оказывается так мало, что гораздо легче отапливать Вселенную, чем свой собственный дом, гораздо легче рассуждать о народе, человечестве, чем проявлять реальную заботу о члене семьи. Реальное бытие человечности весьма противоречиво.

Человечность, осуществляясь, все время подвергается испытанию со стороны природы, социума, индивида. Субстанцией человечности является свобода, осознанное признание права на существование своего-иного. Субстратом человечности является толерантность (от лат. — *tolerantia* — терпение) — способность терпеть иное мнение, верование, поведение. Отсюда следует формула человечности: Я терплю Тебя, пока Ты не ограничиваешь, не стесняешь мою свободу. «Свобода махать руками кончается там, где начинается нос ближнего», — говорит классик. Этим ограничивается экзистенциальное пространство человечности. Пространство человечности дискретно, прерыв-

но. Проявления человечности локальны, выражаются как акт, как великодушный жест, как «жизненный порыв». Проявления человечности стихийны и спонтанны. В интересубъективной реальности могут встречаться лишь оазисы человечности, большая часть из этих оазисов — миражи в пустыне человеческих отношений.

Редкость человечности связана со стихийностью ее проявлений. Принцип гуманизма был сформулирован просвещенным сознанием в качестве принципа всеобщего бытия. Человечность как основной принцип индивидуального бытия, выросший из осознанных психологических установок и отрефлексированных ценностных ориентаций также присуща только развитому, просвещенному сознанию.

Человечность — большая редкость среди человеческих отношений. Она — скорее исключение, чем правило, скорее случайность, чем закономерность. Это побочный продукт человеческой жизнедеятельности, иногда встречающееся явление, которое не оказывает никакого заметного влияния на ход человеческой истории.

Мир описан в парных полярных категориях. Принято считать, что есть гуманизм и его противоположность — антигуманизм. Вернее было бы говорить о различных теоретических формах и практических проявлениях мизантропизма. Что же противоположно, противостоит человечности, вытесняя ее из бытия повседневности? Введение понятий с отрицательными частицами и приставками: бесчеловечность, античеловечность не прояснит сути дела. Если за противоположность человечности принять равнодушие, то это потребует дополнительных размышлений о душе, соотношении душевности и человечности и т.д. Больше подходит в качестве противоположности, которая существовала до человечности и в гораздо большем количестве, — безразличие или индифферентизм. Индифферентизм и есть безразличное отношение. Человечность как отношение может быть только там, где развита личность. Вряд ли можно было представить человечность в отношениях первобытного племени. Человечность как отношение может быть только там, где видят отличия, где различают. Индифферентизм существует везде, где игнорируют личность, где не видят различий, где не интересно и не важно неповторимое уникальное человеческое существо.

Концентрационный лагерь — жесткий пример человеческого индифферентизма: в условиях выживания мало кого интересует другой. В. Франкл отмечал, что очень немногочисленны были люди, которые выбрали для себя возможность сохранить свою человечность в лагере. В условиях несвободы и выживания человечность невозможна. Только в условиях свободы развивается субъективная неповторимость, реализуется человеческий проект, возлагается на человека ответственность за его существование, ведь, как заметил Сартр, человек — «не мох, не плесень и не цветная капуста».

Р. Л. Лившиц

ДУХОВНОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЛИЧНОСТИ

Он вышней волею небес
Рожден в оковах службы царской;
Он в Риме был бы Брут, в Афинах Периклес,
А здесь — он офицер гусарский.

А. С. Пушкин

СУЩНОСТЬ ДУХОВНОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ

Между первым криком и последним вздохом пролегает человеческая жизнь. На этом временном промежутке человек, с одной стороны, выступает как объект социального влияния, с другой, как субъект самосозидания. Взаимодействие этих двух векторов образует ту равнодействующую, которая, непрерывно изменяясь по направлению и величине, создает индивидуальную траекторию жизни, иначе именуемую судьбой¹.

В данной траектории достаточно отчетливо обнаруживается два плана: внешний и внутренний. Первый — социально-профессиональное становление и развитие человека. Появляясь на свет, человек застает некоторую систему общественных отношений, систему социальных позиций. В достаточно простых социальных системах набор этих позиций невелик и жестко задан. Как правило, в таких системах факт рождения в определенном социальном слое предопределяет род занятий человека и его место в системе отношений. В наиболее отчетливом виде это наблюдается в тех социальных системах, где существует кастовый строй (древняя Индия, например). Социальный прогресс, находящий свое внешнее выражение во все большей дифференциации функций, тысячекратно увеличивает количество социальных позиций и вместе с тем в огромной степени расширяет возможности выбора человеком своего социально-профессионального статуса. Разумеется, при анализе данной закономерности нельзя отвлекаться от социальных реалий, прежде всего, от социально-классовой структуры общества. Совершенно очевидно, что рождение в Южном Бронксе или Гарлеме — не самое благоприятное начало жизненного пути, оно дает крайне мало шансов на занятие в будущем престижной и высокооплачиваемой должности. Как ясно и то, что выходцы из высших классов не соблазняются миссией официанта в ресторане и тем более уборщика мусора. Вопрос о выборе жизненного пути, планах, идеалах, желаниях молодежи и реальных шансах их реализации крайне важен и чрезвычайно актуален, но мы не станем в него углубляться, поскольку внешний план самоопределения не является предметом нашего интереса. Нас не интересует в данном случае, как для себя человек решает проблему «Кем быть?» Цель настоящей статьи — проанализировать внутренний план самоопределения человека, рассмотреть вопрос о том, как он решает для себя вопрос «Каким

быть?». Иначе говоря, мы ставим своей задачей рассмотрение проблемы духовного самоопределения личности.

Духовное самоопределение заключается в выборе между различными вариантами жизненной стратегии. Когда человек выбирает, каким видом транспорта лучше добраться до работы, он решает задачу тактическую. На работе, обдумывая, как легче и проще выполнить поставленную перед ним задачу, он также пребывает на уровне тактики. Возвращаясь после работы домой, он решает вопрос о том, что следует прикупить к ужину. И это тоже тактика. И в свободное время, выбирая куда пойти: в театр, на рыбалку или в гости к друзьям, он остается в пределах жизненной тактики. Но если основные сферы жизнедеятельности личности относятся к уровню тактики, где же тогда стратегия? А она — в самой тактике. Стратегия не существует как нечто отдельное от тактики. Стратегия опосредуется тактикой, тактика определяется стратегией. Стратегия — уровень деятельности, на котором ставится и решается вопрос о том, зачем, во имя чего, во имя каких высших целей предпринимается некоторое действие или определенная последовательность действий. Так, рабочий, приступая к выполнению производственного задания, может видеть в нем хороший шанс проявить собственную смекалку, усматривать в нем интересную задачу, требующую творческого усилия. Но может смотреть на него иначе: как на способ хорошо заработать. В этом задании объективно содержатся оба аспекта: и трудность выполнения, и приличный размер вознаграждения. Личность субъективно относится к этой объективной данности, что выражается в том, что она отдает предпочтение либо той, либо другой стороне. И это предпочтение определяется ее представлениями о должном и сущем, о добре и зле, о праведном и грешном, в конечном итоге — ее пониманием смысла жизни.

Так, для рабочего, который превыше всего ценит деньги, привлекательность нового производственного задания заключается главным образом в возможности хорошо заработать. Человек с другой системой ценностных ориентаций смотрит на дело иначе. Его увлекает «свободная игра творческих сил», он чувствует прилив творческого вдохновения, ему хочется утвердиться в глазах людей и самоутвердиться в собственных глазах в качестве мастера, которого «дело боится». Это вовсе не значит, что рабочий, нацеленный в первую очередь на заработок, не способен увлечься сложностью задачи. Точно так же это не означает отсутствия у рабочего с иным мировоззрением материального интереса. Весь вопрос в системе предпочтений, в субъективной иерархии смыслов и ценностей. Уровень тактики — это уровень ближайших целей деятельности. Стратегия же связана с конечными, последними, смыслжизненными целями и, соответственно, ценностями².

Понятие жизненной стратегии может быть эксплицировано также через понятие мироотношения. В отечественной философской литературе, а также в литературе стран ближнего зарубежья, понятию мироотношения уделяется явно недостаточное внимание. Преимущество отдается понятию мировоззрения, на анализе которого сосредоточены усилия исследователей³. Не вдаваясь в дискуссию по вопросу о сущности и структуре последнего, отметим, что, с нашей точки зрения, наибольшими эвристическими возможностями обладает концепция, представляющая мировоззрение как совокупность идеалов, принципов и убеждений личности⁴. В этих элементах «светится» двойственная природа мировоззрения: с одной стороны, оно есть отражение реальности, с другой, — программа ее преобразования. На уровне практически-духовном мировоззрение представлено в идеалах, познавательно-теоре-

тическом — в принципах, деятельностно-практическом — в убеждениях. В то же время и то, и другое (отражение реальности и программа ее преобразования) характеризует личность со стороны понимания, переживания ею действительности, но не с точки зрения ее внутренней установки. Человек, будучи «захвачен» миром, одновременно есть его особая, противостоящая ему часть. В понятии мировоззрения не в полной мере выражается именно этот момент — момент «отдельности» бытия человека, момент его «противоположности» миру.

Каждый индивид принадлежит к человеческому роду. Человеческий род противостоит природе как особая материя, законы функционирования и развития которой несводимы к другим уровням организации материального мира. В человечестве, взятом как целое, в предельной абстракции, личностное начало совершенно угасает, редуцируется до нуля. Но это чрезвычайно бедный теоретический срез социальной реальности. Как только мы вступаем на почву конкретного анализа социальных явлений, мы тотчас обязаны учесть «личностный фактор». И эта необходимость тем больше, чем ближе мы подходим в своем исследовании к эмпирическому индивиду. Реальный живой человек во всем богатстве своих социальных ролей и функций не может быть сведен к голой социальности. Разумеется, он социален как с точки зрения формирования, так и с точки зрения существования. Индивидуальное развитие человека заключается в ассимиляции им социальных условий и обретении собственного места в социуме. Эволюция от новорожденного до зрелого человека происходит не как реализация генетической программы, а как процесс сугубо социальных, протекающий в соответствии со специфическими закономерностями.

В своей повседневной жизни человек погружен в субстанцию социальности всякий миг от рождения до смерти. Он мыслит, чувствует и действует как представитель общества, и не имеет значения, сознает он этот факт или нет. Человек выполняет определенные функции в социальной системе и играет в ней те или иные роли, но сам он не является ни просто носителем функции, ни исполнителем роли. Он обладает уникальной способностью субъективно отнестись⁵ к той реальности, в которой он живет и действует. Животное реализует в своей жизнедеятельности определенную программу, вытекающую из его видовой принадлежности. Оно испытывает страх в ситуации опасности и положительные эмоции, если встречается с благоприятными факторами среды. Здесь имеет место один ряд детерминации. Человек, в отличие от животного, живет на пересечении, по меньшей мере, двух рядов детерминации. Один ряд идет извне — из социума и природы. Другой — изнутри самого человека, из его сознания, воли, чувства и т.п. Поэтому поведение животного более или менее предсказуемо, а поступки каждого конкретного человека сугубо индивидуальны; внешний наблюдатель не может их предвидеть, во всяком случае, предвидеть на сто процентов. Чем более неординарна ситуация, тем менее уверенно можно предсказать, какой именно поступок совершит тот или иной конкретный индивид. В философии экзистенциализма с ее учением о пограничной ситуации, о том, что человек проявляется только на изломе, в момент судьбоносного выбора, данный факт получил свое классическое отражение. Следует подчеркнуть, что субъективное отношение человека к действительности есть результат его работы над собой (или, наоборот, отсутствия такой работы). Формирование личности — это всегда драма выбора между разнонаправленными, а то и противоположными устремлениями⁶.

Таким образом, в понятии мировоззрения акцент делается на представле-

нии человека о мире и о самом себе, а в понятии мироотношения центр тяжести смещен в другую сторону: мироотношение есть позиция личности в мире.

Итак, сущность духовного самоопределения личности заключается в выборе определенной жизненной стратегии, определенного мироотношения.

ТИПЫ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ

Все разнообразие возможностей духовного самоопределения, открывающихся перед личностью в процессе онтогенеза, сводится к двум основным случаям: она может выбрать либо жизнь в модусе духовности, либо существование в модусе бездуховности. Первое означает, что личность занимает позицию открытости навстречу миру. Но что такое «открытость навстречу миру»? С представлением о человеке как существе, открытом миру, мы встречаемся в философских построениях М.Шелера. Но его подход существенно отличен от нашего. М.Шелер размышляет о человеке на уровне его (человека) родовой определенности. Поэтому ему важно выявить отличие человека от иных живых существ, определить место человека в универсуме, специфику бытия человеческого рода. Это философско-антропологический уровень анализа. М.Шелер констатирует, что животное (не говоря уже о растении) привязано к наличной ситуации. «У животного, — пишет он, — высоко- или низкоорганизованного — всякое действие, всякая реакция, которую оно производит, исходит из физиологической определенности его нервной системы, которой в области психики подчинены импульсы влечений и чувственное восприятие»⁷. Совершенно иначе относится к окружающей действительности человек. «Но существо, имеющее дух, способно на поведение, прямо противоположное по форме»⁸. Поведение человека, как подчеркивает классик философской антропологии, не детерминируется его физиологией, человек управляет своими влечениями (подавляя их или, наоборот, растормаживая), человек, в отличие от животного, способен изменить предметность какой-либо вещи⁹. «Там, где это поведение имеет место однажды, оно способно по своей природе к безграничному расширению — настолько, насколько простирается «мир» наличных вещей. Таким образом, человек есть X, который в безграничной мере может быть «открыт миру»¹⁰.

Открытость, о которой говорит М.Шелер, свойственна всякому индивиду, она есть родовое качество человека. Но если мы спускаемся с горних высей предельных абстракций на уровень, более близкий к земле, то обнаруживаем, что люди при всем их фундаментальном сходстве все-таки различны. И одно из таких существенных различий связано с их субъективным отношением к миру. Для рассмотрения вопроса на этом уровне абстракции понимание открытости М.Шелером мало что дает.

Значительный интерес для нас представляет теория В.Франкла, ибо он стремится создать не общефилософскую, а философско-психологическую концепцию человека. И в этой его концепции понятие открытости является одним из ключевых, смыслообразующих. Как он его понимает? Если внимательно проанализировать тексты знаменитого психолога, мы увидим, что для него открытость это, во-первых, самотрансценденция человека и, во-вторых, способность к присутствию. По представлению В.Франкла, «сущность человеческого существования заключается в его самотрансценденции. Быть человеком значит всегда быть направленным на что-то или на кого-то, отдаваться делу, которому себя посвятил, человеку, которого он любит, или богу, которому он служит»¹¹. И далее: «Духовная данность «соприсутствует» иной

данности. Это соприсутствие нельзя представить только в пространственном измерении, поскольку оно носит не пространственный, а «фактический» характер¹². Смысл концепции В.Франкла, в частности, тот смысл, который он вкладывает в понятие открытости, нельзя в полной мере выявить, не учитывая, против кого он выступает, какие идеи отвергает. А идейным противником является З.Фрейд, рассматривающий человека как пассивный объект, детерминируемый внешними импульсами (инстинктами). Человек, согласно В.Франклу, обладает способностью свободно полагать свою сущность, он есть существо не творимое, но творящее. В сущности, в основе понимания В.Франклом открытости лежит идея самозаконности человека, его способности к самоосуществлению в противовес концепциям, изображающим человека как существо, направляемое и управляемое извне.

Концепция В.Франкла обладает, на наш взгляд, значительным эвристическим потенциалом. Так, понятие самотрансценденции может быть конкретизировано через понятие интереса (познавательного и эмоционального). Самотрансценденция, далее, предполагает волевое усилие, также внутренний рост и развитие. Понятие соприсутствия раскрывается через такие понятия, как сочувствие, сострадание, сопереживание, совместное воление, мышление в унисон с другим человеком. Тот открыт другому человеку, кто обладает способностью поставить себя на место этого другого, понять его мысли, проникнуться его чувствами и испытать его желания¹³. Конечно, каждая из названных позиций нуждается в специальной конкретизации. Так, необходимо проанализировать, что понимается в данном случае под познавательным и эмоциональным интересом и чем такой интерес отличается от интереса в социологическом смысле. Требуется остановиться на вопросе о том, что такое сочувствие и сострадание¹⁴, мышление в унисон с другим человеком и т.д. Процесс экспликации любого понятия в принципе бесконечен, но не бесконечно существование каждого отдельного человека. Это противоречие неразрешимо, зато его можно обойти, поставив на определенном этапе размышления точку. Проблема состоит в том, чтобы поставить точку вовремя. Если сделать это слишком рано — рассуждения будут иметь вид недостаточно обоснованных. Чрезмерно детальная экспликация может привести к тому, что суть потонет в подробностях.

Если понятие духовности эксплицируется через понятие открытости личности навстречу миру, то вполне логично бездуховность связывать с закрытостью, отгороженностью от мира.

Закрытость — антипод открытости. Если открытость предполагает движение изнутри личности вовне, т.е. самотрансценденцию, то закрытость исключает такое движение. Закрытость означает замкнутость в себе, внутреннюю безжизненность. Если открытость осуществляется в актах сочувствия, сострадания, согласного мышления (мышления в унисон) и т.п., то закрытость — в эмоциональной и интеллектуальной глухоте. Если открытость предполагает интерес к внешнему миру и к другому человеку, то закрытость — отсутствие такого интереса. Открытость неотделима от способности поставить себя на место другого; закрытость имеет место тогда, когда такая способность не развилась или атрофирована. Если личность «закрыта», другой человек выступает в качестве только объекта, но не как субъект¹⁵.

Понятие закрытости можно было бы также эксплицировать через понятие самоотчуждения. Это последнее не следует путать с отчуждением в социологическом смысле. Отчуждение, трактуемое социологически, есть нечто такое, что навязано индивиду извне.

ВНЕШНЯЯ ДЕТЕРМИНАЦИЯ И САМОПОЛАГАНИЕ

Выбор, осуществляемый личностью, происходит не в вакууме, а в определенных конкретных обстоятельствах, в конкретных условиях. Было бы преувеличением утверждать, что эти условия и обстоятельства абсолютно не зависят от воли и желания личности, от ее деятельности. История складывается как результат действий громадного числа индивидов, каждый из которых малая, но не бесконечно малая величина. С наступлением социальной зрелости человек вливается в массу действующих субъектов и оказывает влияние на социальную среду. Однако в контексте рассматриваемой нами проблемы этим эффектом можно пренебречь. Для целей настоящего исследования условимся считать, что внешние условия бытия личности от нее не зависят. Важнейший философский вопрос, от решения которого зависит видение перспектив воспитания человека и трактовка многих теоретических и практических проблем, — это вопрос о взаимодействии объективных факторов и субъективного воления в духовном самоопределении.

Эмпирическая реальность дает нам обильный материал для самых различных, а то и противоположных решений данного вопроса. Так, знакомясь с биографиями лиц, населяющих «места не столь отдаленные», легко прийти к выводу о том, что духовное самоопределение личности детерминируется внешними факторами, ибо заключенные в своей основной массе выросли в так называемых неблагополучных семьях. Безотцовщина, пьянство родителей, грубость нравов в непосредственном окружении и т. д. — вот условия, в которых обычно формируется личность с антисоциальными установками. У молодого Ф.Энгельса мы находим обстоятельное научное описание подобной неблагоприятной среды. На основании изученного обширного массива фактов он приходит к выводу о том, что свойственные рабочим пороки пьянства и распущенности являются следствием их угнетенного положения. Вот соответствующее высказывание Ф.Энгельса: «Другим крупным пороком многих английских рабочих, наряду с невоздержанностью в потреблении спиртных напитков, является распущенность в отношениях между полами. И этот порок вытекает с неизбежной, железной необходимостью из общего положения этого класса, представленного самому себе, но лишенному средств, необходимых для того, чтобы надлежащим образом использовать свою свободу»¹⁶. Но факты говорят о том, что социальные пороки проявляются во всех странах и во всех общественных системах. Они есть и в богатых странах, и в бедных, и там, где существует демократия, и там, где господствует тирания, и тогда, когда имеется резкая социальная дифференциация, и тогда, когда ее нет. Лентяи, опустившиеся люди встречаются и среди известных своим трудолюбием немцев, и даже среди фанатически трудолюбивых японцев. Из какой «неизбежной, железной необходимости» вытекают социальные пороки в условиях, принципиально отличных от тех, которые с такой глубиной и столь сочувственно по отношению к простым людям изображены Ф.Энгельсом? С другой стороны, как объяснить факты взлетов духа в условиях, которые, казалось бы, должны известны человека на уровень животного существования? Классический пример такого взлета — история создания Даниилом Андреевым громадного мистического трактата «Роза мира». Д.Андреев сочинил его в тюрьме, будучи лишен возможности записывать свои мысли. И он вынужден был запомнить все свое сочинение, чтобы потом, выйдя на свободу, запечатлеть его на бумаге. Можно в этой связи сослаться на пример Андрея Туполева, активно творившего в сталинской «шарашке». А массовый героизм со-

ветских людей, явленный миру во время Великой Отечественной войны? Разве он не является доказательством того, что духовный подъем возможен в самых ужасных, самых бесчеловечных условиях?

Итак, перед нами классическая антиномия. Основываясь на фактическом материале, мы можем с одинаковой степенью доказательности и убедительности утверждать, что духовное самоопределение личности детерминировано внешними условиями и что оно от этих условий не зависит, являясь результатом ее субъективного воления. Можно, конечно, следуя по пути, предложенному Кантом, увидеть в этой ситуации признак ограниченности нашей способности познания. А можно предложить другой ход мысли: каждая из сторон антиномии есть частичная истина, отражающая какую-то одну грань феномена. В таком случае у нас нет оснований для эпистемологического пессимизма, но есть задача синтеза двух частичных истин, задача нахождения обобщающего утверждения, снимающего односторонность каждого из противоположных тезисов.

С нашей точки зрения, вся совокупность эмпирических данных может рассматриваться как доказательство того, что духовное самоопределение личности есть результат свободного выбора жизненной стратегии. Но свободного не в смысле независимости от внешних условий, а в смысле способности самоопределиваться как благодаря, так и, самое главное, вопреки им. Человек — не пассивный восприимчивый внешних условий, он — активный субъект, преломляющий эти условия через свой внутренний мир. И от его воли (и, разумеется, труда) зависит, плыть ему по течению, подчиняясь обстоятельствам, или против течения, преодолевая их.

Факты свидетельствуют о том, что основная масса людей выбирает первый путь, из чего следует вывод о необходимости создания таких внешних условий (социальные и экономические порядки, правовое регулирование, система воспитания и образования и т. п.), которые облегчали бы самоопределение личности в социально позитивном направлении. Отсюда вытекает вывод о несостоятельности скептической и тем более нигилистической позиции в вопросе о необходимости внешнего устройства мира¹⁷. Но надо отдавать отчет в том, что никакие самые благоприятные условия не в состоянии блокировать возможность самоопределения личности в социально негативном ключе. Думать иначе означало бы впадать в утопизм.

ЭТАПЫ ДУХОВНОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ

Духовное самоопределение начинается одновременно с социализацией. Когда ребенок произнес первое слово, он, сам того, конечно, не сознавая, приступил к духовному самосозиданию. В процессе такого самосозидания его подстерегает немало трудностей и опасностей, на жизненном пути человека ждут искушения и соблазны, ему придется попадать в разные нравственные коллизии, принимать трудные решения, сталкиваться с непреодолимыми обстоятельствами и т. п. При всей индивидуальности процесса духовного самоопределения личность неизбежно проходит через возрастные этапы: детство, юность, зрелость, старость. Законы возраста объективны и неотменяемы. В интересующем нас отношении это находит свое выражение в том, что на разных этапах жизненного пути человеку приходится решать разные проблемы. В зрелые годы нас волнуют не те проблемы, что были самыми главными в юности, а на склоне лет человек размышляет о вещах, которые казались ему не очень интересны тогда, когда он находился в расцвете сил.

Изменение смысложизненных ориентаций в онтогенезе рассмотрено в новейшей отечественной философской литературе И. Я. Лойфманом¹⁸. Как он показал, в юности «главной является проблема перспективы существования, определения цели и идеала жизни, указывающих путь к будущему и к совершенству»¹⁹. В зрелые годы человек задается вопросом о подлинности своего существования²⁰. «На данном этапе отношения индивида и общества, подлинность бытия осознаются сквозь призму свободы и ответственности»²¹. В старости человек осмысливает прожитую жизнь, что «предполагает формирование ретроспективы существования, решения вопросов, какой я есть (в потоке истории), каким я желал бы остаться в памяти потомков»²².

Вступая в жизнь, человек обнаруживает, что в мире существует Другой. Обществом выработаны принципы взаимоотношения людей, определенные социальные нормы, регулирующие эти взаимоотношения. Личность обязана определиться: принимать эти нормы как свои или отвергнуть как чужие. И сделать это безотлагательно, не позднее чем на этапе вступления во взрослую жизнь. Именно в юности человек формирует в основном свою жизненную позицию по вопросу об отношении к Другому²³. И тем самым по вопросу о своем месте среди людей, цели жизни и идеале, к которому следует стремиться. На этапе зрелости более актуальны другие проблемы. В этот период человек оказывается в ситуации выбора между наслаждениями и удовольствиями, даруемыми жизнью, и общественно полезной и ответственной деятельностью. В чем состоит подлинная жизнь: в преодолении искушения ради социально значимой цели или в том, чтобы брать от жизни все радости, которые она в состоянии дать? Возраст человеческой осени заставляет задуматься об итогах, актуализирует проблему Вечности. Осознавая ретроспективу, человек пытается понять, что он оставил для потомков, каким сохранится в их памяти и сохранится ли. Жизнь состоит из непрерывного ряда последовательно совершающихся мгновений. Всякий миг человек действует (или бездействует), исходя из своего понимания ситуации, преследуя определенные цели. Выбор, который должен человек осуществить, это выбор ценностных ориентиров — либо раствориться в мгновении, либо отнестись к нему как к пьедесталу вечности. В старости остается подвести «сухой остаток»: что в конечном счете получилось.

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ

Первый смысложизненный выбор, который человек должен сделать, — это выбор своего отношения к Другому. Другой существует в двух основных ипостасях: в своей непосредственной единичной данности и как представитель той или иной социальной общности. В духовном онтогенезе личность «обнаруживает» сначала Другого в первом его качестве, а вслед за этим — и во втором качестве. Формирующаяся личность стоит перед проблемой самоопределения по отношению к Другому. Фактически это проблема самоопределения по отношению к ценностям гуманизма. Не вдаваясь в обсуждение вопроса о том, в чем заключаются эти ценности, какова их иерархия и т. п., отметим, что личность оказывается перед выбором из двух возможностей: принять гуманистические принципы в качестве внутреннего императива или отвергнуть их. Выбор в пользу первого варианта жизненной стратегии означает выбор благожелательно-приемлющего отношения к Другому. Но Другой существует не сам по себе, не в качестве изолированного, вне мира ютя-

щегося существа, а как представитель рода человеческого. Иначе говоря, в Другом для меня репрезентирован весь мир. Следовательно, благожелательно-приемлющее отношение к Другому открывает человека навстречу миру, в акте такого раскрытия происходит выход человека за свои пределы, т.е. самотрансценденция. Выбор в пользу гуманизма оказывается, таким образом, выбором жизни в модусе духовности. Если это так, иной выбор, т.е. отвержение гуманистических ценностей, ведет человека в ледяную пустыню бездуховности²⁴.

Другой никогда не существует сам по себе, изолированно от общества. Он в своем индивидуальном бытии репрезентирует общество в целом. Поэтому самоопределение в отношении к Другому тождественно для личности самоопределению по отношению к обществу. Вступая в мир, человек оказывается в определенных социальных условиях, от его воли не зависящих. К числу этих условий относятся и принципы организации индивидов в социальные общности. В протестантских социальных системах (шире — на Западе) это индивидуализм, в так называемом традиционном обществе, т.е. обществе, не прошедшем стадию атомизации наподобие той, которую пережила Западная Европа в период Реформации²⁵, — коллективизм. Главная ценность индивидуализма — это свобода. Ее трактовка претерпела известную эволюцию. Если в «классическом» индивидуализме (А.Смит, Дж.Локк) акцент делается на негативном аспекте свободы, т.е. на принципе невмешательства государства в дела индивида, то в современных версиях индивидуалистической философии подчеркивается необходимость обеспечения государством безопасных и комфортных условий для жизнедеятельности индивида²⁶. Главная ценность коллективизма — защищенность индивида, обеспечение гарантированного минимума жизненных условий.

От человека, еще раз повторим, не зависит, в каком обществе появиться на свет: в том, где исторически торжествует индивидуализм, или в обществе коллективистском. Но отношение к существующей реальности — прерогатива человека. Личность в своем индивидуальном развитии самоопределяется: разделить ей ценности, господствующие в обществе, или принять другие, отличные от них. Дилемма такова: либо коллективизм с его видением человека как части социального целого, либо индивидуализм с его представлением об обществе как совокупности наделенных равными правами и равными достоинствами индивидов. Человек включен в систему социальных отношений через «малое общество»: семью, род, клан, сельскую общину, трудовой коллектив и т.п. Личность, выбравшая коллективизм, мыслит о себе как о части целого, ощущает себя представителем этого целого. Помыслы и чувства индивидуалиста сосредоточены на нем самом.

Внимательный анализ феномена индивидуализма позволяет выделить в нем различные исторические формы и разнонаправленные тенденции. Так, Г.Зиммель выявил существование двух исторических форм индивидуализма. На заре буржуазной цивилизации «рвущийся к самоосуществлению индивидуализм имел своим фундаментом представление о природном равенстве индивидов. Все ограничения были для него искусственными порождениями неравенства; стоит отбросить их вместе с их исторической случайностью, несправедливостью, подавлением, как явится совершенный человек»²⁷. Затем на смену этой исторической форме индивидуализма, где равенство обосновывалось свободой, а свобода — равенством, приходит другая форма, связанная с совершенно иной расстановкой акцентов. «На место этого равенства, выражающего глубочайшее бытие человечности, но которое только дол-

жно быть реализовано, новый индивидуализм ставит неравенство. Там равенству нужна была свобода, здесь неравенству не хватает только свободы для того, чтобы одним своим присутствием определить человеческое существование»²⁸. Г. Зиммель, как видим, вскрыл тот факт, что индивидуализм амбивалентен: в нем, с одной стороны, заложен потенциал протеста против несправедливости, угнетения подавляющих человеческую индивидуальность ограничений, с другой стороны, он же может служить идейным обоснованием необходимости и полезности подавления одной личностью другой.

Но если амбивалентен индивидуализм, то это означает, что не так уж прост и коллективизм. В этом последнем также можно выделить разнонаправленные векторы. Один вектор связан с нивелированием личностных особенностей, ограничением, а то и подавлением личной инициативы, самостоятельности, предприимчивости, ответственности. Другой — с заботой о каждом члене коллектива, признанием за ним права на социально гарантированный минимум благ, обеспечивающих удовлетворение базовых жизненных потребностей, поощрением инициативы, направленной на социально полезные цели.

В процессе духовного самоопределения человек не может также избежать выбора отношения к собственной телесности. Проблема заключается в том, что тело человека является источником искушения и соблазна. Поддаться искушению, сделать угождение телу смыслом жизни — значит пойти по пути гедонизма. Гедонистическая жизненная стратегия не оставляет места для духовного саморазвития, следование ей превращает целостное человеческое существо в орган обслуживания чрева или гениталий. Все помыслы такого человека сосредоточены на телесных отправлениях, на том, чтобы извлечь из них максимум наслаждений. И чем сильнее он стремится к наслаждению, тем дальше от него цель. Каждое удовлетворенное желание порождает потребность в еще более остром, еще более пряном наслаждении. Отдаваясь с энергией и энтузиазмом радостям плоти, гедонист через некоторое время обнаруживает, что он попал в зависимость от них. Гедонистическая жизненная стратегия ведет к тому, что человек превращается в раба витальных влечений. Не он уже использует собственную плоть для извлечения радости, а плоть использует его самого. Гедонист становится узлом, точкой проявления витальных стихий, теряя тем самым право на субъективность. Он превращается в объект, в вещь наряду с другими вещами. И потому выпадает из самой субстанции социальности, образуемой «по определению» субъектами социального взаимодействия. Происходит отторжение личности от гуманистических ценностей. Гедонизм — разрушительная по отношению к другим и по отношению к самому себе жизненная стратегия. Хорошо известен из истории пример Казановы, который поставил своеобразный эксперимент: жил целиком в соответствии с принципами гедонизма²⁹. Это обернулось трагедиями для великого множества людей, оказавшихся жертвами его необузданной тяги к наслаждениям. Да и сам Казанова, перевалив порог сорока лет, стал стремительно превращаться в дряхлую развалину. Итак, гедонистическая жизненная стратегия антигуманна и разрушительна. Следовать ей — значит существовать в модусе бездуховности.

Так что же — да здравствует аскетизм?

Но аскетизм — это ложное разрешение проблемы. Аскет ставит своей целью подчинить плоть собственной воле, обрести над нею абсолютную власть. Но в мире, где властвует объективная закономерность, это невозможно. И потому аскет в мыслях привязывается к тем телесным радостям, от которых он стремится отказаться. Подавленные влечения властвуют над человеком не

менее эффективно, чем те, которым человек угождает. Лев Толстой в рассказе «Отец Сергей» описал это явление настолько убедительно и реалистично, что это избавляет нас от дальнейших пояснений на сей счет. Аскетизм оказывается, таким образом, антиподом гедонизма лишь по видимости. По сути своей аскетизм — это гедонизм, переведенный из плана реальности в план воображения.

Экзистенциальная ситуация человеческой жизни — ситуация выбора между потаканием плоти и ее обузданием. Выбор в пользу «потакания» — антигуманен, деструктивен и саморазрушителен. Выбор «обуздания» таит в себе опасность «привязаться» к плоти отрицательным образом (через постоянное помышление о плоти и только о плоти). Чтобы сохранить свободу по отношению к собственной витальной природе, человек должен, с одной стороны, жить в согласии со своим телом, удовлетворяя его потребности; с другой, он принужден смирять свои влечения, не давать им переходить грань, за которой удовольствие превращается в обязанность. И подсказать, где пролегает эта грань, может человеку его разум.

Таким образом, мы приходим к выводу, что понятие «аскетизм» обозначает два весьма различных явления: подавление человеческого естества, негативным образом влияющее на психическое и физическое состояние индивида, и ограничение телесных влечений рамками социально признанной и морально одобренной нормы. Понятно, что только первую разновидность аскетизма можно квалифицировать как вытесненный в область воображения гедонизм.

В процессе духовного самоопределения перед личностью встает также проблема выбора между жизнью в модусе бытия и существованием в модусе обладания. Иначе говоря, это проблема выбора между противоположными жизненными стратегиями: ориентацией на саморазвитие и стремлением к увеличению объектов обладания.

Человек, выбравший существование в модусе обладания, хочет он того или нет, неизбежно включается в гонку за символами материального преуспевания. Его помыслы и чувства сосредоточены на приобретении вещей. Когда предмет очередного вождления стал объектом обладания, настоящего удовлетворения все равно не наступает, ибо существует другая вещь в том же роде, но только более совершенная, престижная и, соответственно, более дорогая. Жажда обладания все равно не утолена. Потратив время, силы, нервы, труд на приобретение очередной вещи, человек через малый промежуток времени открывает для себя эфемерность достигнутого успеха. Нельзя останавливаться и сделать передышку, надо продолжать гонку. Потребление из средства, обеспечивающего нормальную жизнь, становится основным содержанием жизни. Человек в своих делах, помыслах и чувствах оказывается прикованным к миру материальных благ. Как афористично выразился Габриэль Марсель, «наша собственность нас поглощает»³⁰. Смыслжизненные приоритеты такого человека пропитываются духом бездушной расчетливости и холодного прагматизма.

Потребительская ориентация не ведает границ, она стремится весь мир сделать объектом обладания. Но мир, превращенный в объект вождления, сливается с субъектом настолько, что последний сам становится вещью в ряду вещей. Человек утрачивает собственно человеческое качество, перестает быть, говоря словами Н.А. Бердяева, «экзистенциальным центром мира». Мир, сведенный к функции быть объектом потребления, не есть подлинный мир. Микроскоп может быть употреблен как молоток, но микроскоп все-таки не моло-

ток. Аналогичным образом мир как обитель человечества и как само человечество не допускает произвольных манипуляций с собой. Человек принадлежит миру, но мир не может принадлежать отдельно человеку. Мир вечен и бесконечен, индивид же смертен и ограничен в пространстве.

Потребительство сказывается самым прямым и непосредственным образом на взаимоотношениях человека со своими ближними. Превращая их в орудие обеспечения собственных интересов, он низводит Другого до положения вещи. Тем самым уничтожается возможность истинно человеческого отношения, возможность эмоциональной близости и духовного взаимообогащения. Общение как процесс взаимораскрытия личностей навстречу друг другу сменяется безличным функционированием элементов системы. Потребительская жизненная ориентация ведет к атрофии способности непосредственного переживания красоты, мощи и величия природы.

Хотя в настоящее время принцип обладания повсеместно теснит принцип бытия, по большому счету стратегия потребительства бесперспективна.

Негативное отношение к существованию в модусе обладания не означает апологии бедности. Чтобы человек мог жить в модусе бытия, он должен прежде всего жить. Жить, а не прозябать в нищете. Гуманистическое мировоззрение признает за каждым человеком право на нормальные материальные условия жизни. Налаженный быт, достаток, комфорт — все эти простые, хоть и не просто достижимые вещи, для полноценной жизни отнюдь не излишни. Нет состояния более унижительного и оскорбительного для человека, чем состояние материальной необеспеченности.

Выбор в пользу стратегии бытия не освобождает человека от заботы о хлебе насущном. И не только о хлебе, но и обо всем остальном, что входит в понятие нормальных условий жизни. Единственное, от чего избавляется личность, решившая «быть», а не «обладать», — так это от того, чтобы ограничивать свой жизненный горизонт забором собственной дачи.

В процессе духовного самоопределения человек встает также перед выбором между жизнью «на фоне вечности» и ориентацией на сиюминутность (растворение в миге).

Данный выбор имеет, как нам представляется, два плана: обыденно-жизненный и стратегический. Говоря о первом, мы имеем в виду простую и очевидную вещь: каждый человек должен как-то организовать свою жизнь во времени, т.е. планировать ее.

Самоопределение личности в потоке времени во втором смысле (стратегический план) означает не планирование, а нечто иное: выбор смыслозначимых приоритетов. Жизнь человека включает в себя немало такого, что не предполагает необходимости принимать решения. Например, если от вашего дома до работы можно добраться только автобусом такого-то маршрута, у вас нет предмета для размышлений и колебаний. В жизни каждого человека существуют, образно говоря, такие единственные маршруты. Но не они составляют особенное содержание конкретной человеческой жизни. Сфера подлинной жизни личности начинается там, где заканчивается область «автоматически предопределенных» действий.

Каждый данный миг человек пребывает в определенной точке своей жизненной траектории, своего, так сказать, эволюционного трека. Эта точка и есть настоящее. То, что было до нее, — прошедшее. Между прошедшим и прошлым нет абсолютного совпадения. Объективно, конечно, дело обстоит так, что все, что прошло, — осталось в прошлом. Субъективно, однако, только то прошедшее, которое покрывлось паутиной времени, воспринимается как

прошлое. Оставить нечто в прошлом — значит расстаться с ним, покинуть его, признать его невоспроизводимость. Над прошлым мы не властны, но в наших силах — извлечь из него уроки на настоящее и будущее.

На пути обретения зрелости каждый человек проходит через открытие неизбежности смерти, открытие не может не влиять на жизненную программу личности, следовательно, и на ее мироотношение. Осознав конечность земного бытия, человек рано или поздно оказывается перед выбором между двумя жизненными стратегиями: жить ради мгновения или стремиться продлить свою жизнь за пределы физического существования. Что значит жить мгновениями? Это значит отдаваться радостям земного бытия, не принуждать себя к отказу от удовольствий, благ, наслаждений. Выбор в пользу мгновения предслагает гедонизму. Конечно, гедонизм в стиле Казановы — крайний, совершенно исключительный случай. Обычный, так сказать, массовидный гедонизм, имеет гораздо менее демонический вид.

Установка «живи мгновением» может проводиться разными способами. Одно дело — бомж, влачащий жалкое существование на социальном дне. Другое — преуспевающий делец, умело реализующий многоходовые комбинации. Есть немалая разница и между законопослушным гражданином, который тихо сидит в своей квартире и «не высовывается», и вором, подбирающим к этой квартире ключи. Эти социальные типы находятся на разных общественных полюсах. Но с точки зрения осуществляемой жизненной стратегии они тождественны.

Альтернативная жизненная стратегия требует соразмерять каждый свой поступок с вечностью, требует постоянно иметь в виду вопрос о сверхмысле своей деятельности.

Религиозно мыслящие теоретики обычно вменяют в вину атеистам нежелание и неспособность соизмерять поступки с вечностью. Это обвинение свидетельствует о том, что для них никакой иной концепции вечности, кроме религиозной, не существует. Иначе говоря, теологи склонны отождествлять идею вечности с ее религиозной интерпретацией. Однако такое отождествление не следует из фактов и не вытекает из общих посылок атеистического мировоззрения. Отрицание бессмертия души не влечет отрицания вечности как таковой. Оно лишь означает иное понимание последней. Вечность трактуется в атеистическом мировоззрении как непреходящее содержание человеческих деяний. Индивид живет и действует в обществе в системе определенных социокультурных детерминант. Жизнь дает человеку единственный шанс внести свой вклад в сокровищницу национальной и мировой культуры. Для атеиста жить «на фоне вечности» значит в повседневных делах и заботах не забывать о сверхмысле своего бытия. Что я могу сделать для того, чтобы память обо мне сохранили потомки? Чтобы внести свой вклад в доставшуюся нам от предков и наследуемую потомками социокультурную среду? Именно эти вопросы задает себе атеист, не желающий мириться с перспективой абсолютного исчезновения. Человек, лишивший себя надежды на воскресение после смерти, нуждается в другом источнике надежды, в другом способе оправдания своего бытия. Таким источником является для него ощущение своей причастности к миру во всех его многообразных проявлениях и на всех уровнях. Человек появляется на земле лишь однажды; с его смертью распадается триединство тела, духа и души. Но человек не является изолированным социальным атомом, он — клеточка органического целого, именуемого человечеством, обществом, народом, нацией и т.д. Это целое возникло до него и останется жить после него. Получив от предыдущих поколений

материальные и духовные богатства, человек несет ответственность за то, чтобы их сохранить и приумножить. Как писал А. Швейцер, «этика есть безграничная ответственность за все, что живет»³¹. Эта ответственность объективна, как объективна ответственность пассажира самолета за безопасность в полете. Воспринята ли, понята ли, прочувствована ли эта ответственность человеком — вот в чем заключается вопрос. Как жить — расточая цивилизационный ресурс или, наоборот, созидая, стремясь внести свой вклад в приумножение общественных богатств? Человек, который не ставит перед собой таких вопросов, живет без мысли о вечности. Тот, который ими задается, живет «на фоне вечности».

Атеистический гуманизм не может обещать человеку, что осуществление человеком своего предназначения на земле будет непременно оплачено блаженством (или хотя бы удовольствиями, приятными ощущениями). Возможно, конечно, и такой вариант: упорный созидательный труд принес уже при жизни признание, уважение и почет, славу, достаток. Но гарантии тут никакой нет. История полна примерами того, как признание приходило после смерти, как гении умирали в безвестности и нищете. Поэтому неуспех сам по себе еще не означает, что жизнь человека с точки зрения осуществления ее сверхсмысла складывается неудачно. Тактический проигрыш не обязательно ведет к стратегическому поражению. С другой стороны, сиюминутный успех может препятствовать в перспективе всей жизни подлинной самореализации личности. Человек, живущий с мыслью о вечности, вполне отдает себе отчет об относительной ценности земного успеха.

Другие по живому следу
Пройдут твой путь за пядью пядь
Но поражения от победы
Ты сам не должен отличать³².

Человек, живущий на фоне вечности, оказывается перед необходимостью решить для себя вопрос о том, каковы его реальные возможности продлить собственное бытие за границы физического существования. Что он в состоянии сделать для этого? Если перед такой проблемой оказывается человек, наделенный талантом, тем более выдающимся, ответ довольно прост: не разменивать свой талант на пустяки, на ремесленнические поделки, как бы хорошо за них ни платили, трудиться с максимальным напряжением, «хвалу и клевету приемля равнодушно», не поддаваться на искушения, отвлекающие от Дела. Если же талант незначителен или его вовсе нет? Хорошо было Пастернаку: природа наделила его огромными способностями, среда и воспитание эти способности отшлифовывали, ему оставалось совсем немного: разумно ими пользоваться. Ну а как жить тому, у кого нет подобных данных? Кто не наделен даром слова, острым и глубоким умом, способностью видеть вещи в необычном свете? Пастернак — поэт, и уже в силу этого обстоятельства ему обеспечено место в истории литературы. Но поэтом может быть один из миллиона, да большое количество поэтов просто и не нужно. Кто-то должен стать варить, кто-то роды принимать, а кто-то подметать улицы. Поэты, как и все прочие граждане, имеют право на то, чтобы ходить по чистым улицам. И в процесс варки стали, и в важнейшее дело родовспоможения можно внести усовершенствования. Так что перед людьми, работающими в рутинных, хорошо освоенных видах деятельности, в принципе существует возможность изобрести нечто такое, что сохранит их имена для потомков³³. Но довольно трудно представить себе изобретение, которое привело бы к револю-

ции в деле подметания улиц. Так что же — дворникам надеяться не на что? Вечность не про них? Их удел — промелькнуть поденкой в вихре истории и сгинуть, не оставив следа?

На наш взгляд, оснований для пессимистически-фаталистических ответов на эти вопросы нет. Социальное положение, род занятий и другие объективные факторы не являются непреодолимым препятствием для продления жизни за грань физического существования. В сущности, вопрос «зачем я живу?» тождествен вопросу «а что от меня останется потомкам?» Воля человека в соединении с упорством и трудолюбием может переломить обстоятельства. Александр Маресьев вернулся к штурвалу истребителя после ампутации обеих ног. Николай Островский написал свой жизнеутверждающий роман, будучи глубоким инвалидом. Примеры такого рода можно множить и множить. Но было бы неверно считать, что человек в состоянии превозмочь любые обстоятельства. Если бы врачи нашли у Александра Маресьева гипертонию, его не допустили бы до летной работы. Николай Островский, как оказалось, наделен даром слова. Не будь у него этого дара — мир никогда не увидел бы романа «Как закалялась сталь». У каждого человека существует спектр возможностей самореализации, и этот спектр у дворника и поэта различен. Но он всегда есть. И от человека зависит правильно оценить свои возможности и в рамках этих возможностей предпринять максимум усилий для того, чтобы выиграть спор с вечностью. При этом надо помнить, что абсолютная вечность — удел немногих счастливых, чей вклад в мировую культуру актуален на протяжении веков и тысячелетий. Таких людей не может быть много «по определению». Но сделать так, чтобы благодарная память о тебе сохранялась хотя бы столько, сколько живут люди, которые тебя лично знали, — это в силах каждого.

Выбор жизни с мыслью о вечности содержит в себе определенный элемент трагизма. Он ставит человека перед реальной возможностью не успеть реализовать свое жизненное предназначение. Более того, этот выбор почти всегда ведет к неудовлетворенности достигнутым. В указанной связи вспоминается притча, приведенная М.А. Лифшицем в прижизненном собрании своих сочинений. «Один американский писатель рассказывает поучительную историю. Жил некогда человек. Когда пришел к нему ангел смерти и сказал: «Пора!», он удивился: — Как? Ведь я еще не жил. Я только создавал себе условия для будущей жизни... — Чем же ты все это время занимался? — спросил ангел. И человек описал ему свои случайные дела. — Это и была жизнь! — сказал ангел, увлекая его за собой»³⁴. Сам М.А. Лифшиц выиграл спор с вечностью. Значит, его дела были не так уж случайны. Лишь бытие того, кто живет мгновением, действительно, «случайно и неукоренимо» (М.М. Бахтин). Итак, жить с мыслью о вечности — значит отказаться от погони за сиюминутными удовольствиями и радостями, от суетного стремления «отхватить» как можно больше от пирога богатства и почестей, значит всеми силами, с упорством и трудолюбием стремиться к полной самореализации в предложенных жизнью обстоятельствах, если нет возможности их изменить. Жить на фоне вечности — значит жить с чувством ответственности перед всеми прошедшими и будущими поколениями за сохранение и приумножение цивилизационного ресурса.

Л.А.Мясникова

ПОСТИЖЕНИЕ ПОДЛИННОСТИ БЫТИЯ Я «САМ ПО СЕБЕ» И «В МИРУ»

Кто скажет, что я такое?
И как мне про это узнать?

Альберто Казйро

Узел жизни, в котором мы узнаны
и развязаны для бытия.

О.Мандельштам

Обычно толчком к вопросу о смысле своего бытия и своего собственного Я оказывается конфликт индивида с действительностью. Нужна ситуация, чтобы «внешний человек» задумался о самом себе, о своей жизни. Это может быть потеря благосостояния, здоровья, близкого человека, статуса, просто раздор с окружающими. Но так или иначе человек чувствует, что «что-то не так», что все прежние жизненные ориентиры, ценности, основания рушатся и нельзя уже на них опереться, нельзя больше жить так, как он жил. Индивид в такой ситуации подобен тени самого себя, ибо внешние одеяния, которые составляли его плоть, его самость, исчезли. Он оказался бестелесным, без внешнего одеяния и маски, он — человек-невидимка. И тогда появляется выбор: либо попытаться вновь найти опору во внешнем плане, приспособиться к окружению, облачившись в новую маску, в новые одежды, т.е. стать кем-то, выполнить какую-то функцию; или же идти к себе, к постижению (т.е. к осознанию и обретению) себя самого по себе, своего подлинного Я и на этой основе найти смысл своего бытия.

Первый путь требует счастливого стечения обстоятельств и не является гарантией от возможности нового крушения. Второй — путь трудной духовной внутренней работы над собой, изменения себя и своей позиции.

Путь к себе лежит в сфере духовной. Но если индивид ориентировался на внешнее существование, на окружение, на внешний мир — «постав» (М.Хайдеггер), то духовность оказывается выхолащенной, она не составляет сути ни внешнего мира, ни внутреннего человеческого самобытия. Индивид руководствовался в своих действиях нормами, законами, предписаниями, т.е. внешней оболочкой, а не духовными основаниями. Как же войти в сферу духовности и, тем более, найти ее в себе?

Внешний конфликт является лишь знаком неблагополучия, толчком, который может привести человека к его подлинному Я, а может и не привести. Приводит он его к себе лишь перерастая во внутренний конфликт в себе самом. Здесь та сфера, где он может попытаться найти ростки духовности. Разлом личности — начало рождения индивидуальности. Человек в себе самом как бы выявляет личину, которую принимал за личность, и ту часть, которая и составляет основу его личности — свое индивидуальное, подлинное Я.

Внешняя личина оказывается при этом персонифицированной в какой-либо негативной, порабащивающей индивида силе: «Черный Человек» С. Есенина, «Черт» Ивана Карамазова у Ф. Достоевского. То есть «мое другое Я», мое чуждое Я или, как говорил В. Высоцкий, «не мое мое другое Я». Это не добрый гений или даймон Сократа, а дух отрицательного плана, демонического свойства. Внешняя сила, полагающая человека, уже переносится во внутреннюю душевно-духовную сферу... В виде злого духа, негативного начала подобная сила начинает обличать индивида, говорит жестокую правду о нем.

Читает мне жизнь
Какого-то прохвоста и забулдыги,
Нагоняя на душу тоску и страх.
С. Есенин

Попытка избавиться от этого страшного гостя-собеседника, уничтожить его равносильна стремлению задавить свою совесть, пусть даже выступающую поначалу в качестве чуждой мне силы. Эта попытка может обернуться сделкой со злым духом, передачей личности в его власть, т.е. полным отчаянием что-либо в себе изменить, примирением с этой невозможностью и с признанием того, что «пусть я плох, живу несправедливо, но и все не лучше». Другой вариант состоит, видимо в том, что, уничтожив «Черного человека», индивид остается один на один с самим собой:

Никого со мной нет,
Я один...
И разбитое зеркало...
С. Есенин

Тогда человеку приходится, подобно Дориану Греку, в конце концов надеть на свое лицо гадкую личину, которую персонифицировал «злой дух», понять что это и есть его собственный образ. Узнав свою греховность, неподлинность, оставшись наедине с собой, индивид может осознать себя как особое Я. Скорее всего, он не захочет больше быть этим гадким Я. Захочет избавиться от него, стать другим, Но «мука всегда остается в том, что невозможно избавиться от себя самого, — и человек вполне обнаруживает всю иллюзорность своей веры в то, что от этого Я можно избавиться»¹.

Можно попытаться найти внутри себя иные духовные ростки, «добрый дух». Любая экстремальная жизненная ситуация может стать для индивида пограничной, но далеко не всегда таковой является. Вспомним «Постороннего» А. Камю: смерть матери, убийство человека вполне могли бы стать для основного персонажа пограничными, поставить его перед самим собой, но не стали. Только неизбежность и близость собственной смерти, смертный приговор приводят к постижению того, что жизнь — высшая ценность, что Я — уникальный мир, что со смертью Я рушится целый мир. Смысл жизни, смысл бытия осознается со всей остротой. Жизнь наполнилась смыслом, стала одухотворенной. Я пришло к своей подлинности. Пограничная ситуация обнаруживает не только наше «злое», «чуждое», «черное», негативное Я, но и светлое жизненное, смыслодержущее начало в нас. Пограничная ситуация предполагает борьбу, столкновение разных наших ипостасей и в конечном итоге победу той или иной нашей собственной самости. Осознание своей греховности или неподлинности — начало пути к себе подлинному, раскаяние в грехе и в своей неподлинности — еще один шаг к себе, к постижению себя-мира, к постижению причастности своей к абсолюту: «Через грехи взыс-

кует тварь господь», — утверждал Н.Гумилев. К выводу о том, что доктрина индивидуального греха «безвозвратно рассеивает толпу»², приходит С.Кьеркегор. Грех всегда индивидуален. Признать себя греховным, раскаяться в грехе — прийти к себе самому, к подлинно индивидуальному началу в себе, к своему Я в свете духовности.

Если же человек стремится найти свое подлинное Я, то пограничной ситуацией, сигнализирующей о связи конечного, конкретного индивида с абсолютным, всеобщим, может стать любая жизненная ситуация, любой предмет. Куст чертополоха возле забора, покосившаяся избушка, старушка у дороги, влюбленные, «шарик голубой» и плачущая девушка из обычного ряда предметов и образов вдруг способны стать символами вневременного и всеобщего.

Поиск подлинного своего Я, смысл своего бытия, т.е. имманентных оснований, похож на путь к Замку Ф.Кафки. Герой Кафки идет к замку и никак не может в него попасть, обыденнейшие ситуации оборачиваются скрытыми смыслами и вычлениают символ жизни — искания и вечной неоднозначности привычного и повседневного. Смысл жизни и подлинность бытия — не в грязном, личном, лживом сущем, не в наличности, а в поисках того светлого образа, который будет, главное — идти вперед и искать в этом пути смысл и подлинность жизни.

И действительно, многие поколения *ищут* смысл, делают *поиск* смыслом жизни. Беспокойство, выход за пределы как «вечный путь», убежание вперед. Это антипод догмата, учения, следования штампам и стереотипам, стремления к растворению во внешнем бытии «как все». Но возникает вопрос: «А что же искать?» Что же хочет индивид найти на пути искания? Что собой представляет подлинное Я как предмет искания? Какой смысл бытия ищется? Если Я, к которому стремится индивид, не он сам, а некое воображаемое, желаемое идеальное Я, то, приближаясь к этому искомому подлинному Я, надо уже иметь его образ. Но Я, создаваемое в воображении — удаление от своего Я, уход в абстракцию. Обуздание себя оказывается несвободой или вновь приспособлением к внешнему бытию, надеванием маски. Худшим вариантом «делания себя по образу и подобию» оказывается, к примеру, пастор в фильме Бергмана «Фанни и Александр». Отказ от жизни, ориентированной на житейские блага, на повседневность, отказ прощать маленькие человеческие слабости и погоня за вечностью, духовностью, совершенством легко выражается в сатанинскую гордыню, деспотизм, тиранию, пестует злую духовность, превращает человека в отвратительнейшее существо. Возомнив себя «богом-человеком», «сверхчеловеком», такой индивид чувствует себя над людьми. Обычные люди с их маленькими земными радостями кажутся жалкими, грешными, несовершенными. Индивид уже присвоил себе право говорить и творить суд от имени Бога. «Где станет бог — там уже место божие! Где стану Я, там сейчас же будет первое место... и все дозволено. И ша-ба-ш!» (Ф.Достоевский). Такой человек ушел от себя, от своего человеческого, от своей человеческой природы, от своей подлинности. Он уже не может радоваться, любить, наслаждаться жизнью, он убил в себе «непосредственного», «естественного» человека, стал «почти Богом». И вот уже Полиграф Полиграфович Шариков метит в боги, если путь ему не прегражден, то он уже «отец народа», «вождь мира», диктатор, а все иные — слепые исполнители его воли. То есть ищущий себя в идеале, вынесенном вперед, вне себя, высшей точкой которого оказывается Бог, или универсум, или абсолют, приписывает себе право быть Богом, Абсолютом, Совершенством. «Идеей Бога

воспользовались как приправой к идее важности человека, для того чтобы важничать перед Богом³ и перед другими «непосредственными» людьми. Формула «по образу и подобию Божиему» переродилась в «почти-Бог» или «высший над людьми», «всемогущий и единовластный». Такой индивид чувствует себя абсолютно правым, безгрешным, совершенным, но тем самым он далеко ушел от себя — человека, от своего Я.

Путь, поиск, переход к своему Я начался как бегство от внешнего мира, а привел к новому, более страшному догмату и штампу. В таком случае, может быть, подлинность Я заключается не в конечной цели, рабом которой становится ищущий человек, а в самом искании, в вечном процессе? То есть цель оказывается не конечной и фиксированной, а подвижной, пролонгированной. Тогда человек —

Ловец в пучине бытия
Стоцветных перлов ожидания!
В. Брюсов,

а смысл жизни в самом пути, в искании. Только в искании — в вечном убегаении от каких бы то ни было догматов и заданностей обретается подлинное Я человека. Неукорененность индивида оказывается, на первый взгляд, синонимом свободы. Хотя человеку порой трудно, больно, страшно оставлять знакомое окружение, стены, близких, он стремится «стереть личную историю» (К. Кастанеда), выйти за рамки себя-стереотипа, себя, определенного другими и окружением.

И все же уходить! Как письма
Ненужные, перечеркнуть окрестность
И прочь идти... Куда же? В неизвестность,
Где чуждая и милая страна
Как занавес пусть распадется местность,
А там что будет: сад или стена, —
Идти!

Р.-М. Рильке

Такой вечный странник вряд ли способен обрести благодать, вряд ли найдет подлинного себя. Ему не на что опереться. Он живет вечным вызовом и убегаением. Он ищет смысл бытия, ищет себя подлинного. Но если «ты слишком много ищешь», то «из-за чрезмерного искания не успеваешь находить»⁴. Глаз перестает замечать окружающее. Человек бежит от настоящего, стряхивает его с себя, как дорожную пыль. Но и конечный пункт искания тоже не определен. Ищущий становится рабом искания.

Жизнь не в счастье, жизнь в исканье.
Цель не здесь — вдали всегда.

В. Брюсов

Все действительно рассыпается, расплывается в марево, в иллюзию. Сам индивид тоже оказывается фантомом.

Любой подлинности, в том числе подлинности Я, нет вне настоящего, вне «здесь» и «теперь». «Живой действительный мир — это единственный, однажды удавшийся и все еще без конца удачный замысел воображения. Вот он длится, ежесекундно успешно», — восхитился действительной, настоящей жизнью Б. Пастернак. «Сегодня я живу и живут около меня люди; сегодня есть дело воли и жизни»⁶, поэтому непозволительно пробегать мимо «се-

годня», мимо мира и мимо окружающих. Нельзя найти свою подлинность в окружении, в опоре на других и на наличную суету. Нельзя найти подлинность Я в опоре на абстрактную вечность или идею, вне наличности настоящего, вне жизни.

На онтологическую, семантическую, этимологическую близость наличности и подлинности, истинности, одинаково выразимых словом «настоящее» — указывал неоднократно М.Хайдеггер.

Очевидно, без наличия сущего, без жизни в наличной ситуации конкретного человека нельзя даже ставить вопрос о подлинности (истинности) его бытия. «Здесь» и «теперь», в суетном мире, в окружающей нас наличности, во временном повседневном существовании любой живущий человек способен постичь, в чем же подлинность его бытия.

Предпосылкой смысла жизни является само конкретное существование конкретного человека, его собственная жизнь — судьба. Чтобы ставить вопрос о подлинности бытия, надо жить-быть, а не бежать от жизни, от мира, от окружения. «Чтобы искать смысл жизни — не говоря уже о том, чтобы найти его, — надо прежде всего остановиться, сосредоточиться и ни о чем не «хлопотать»⁷, — советовал С.Л.Франк. Чтобы найти себя, надо тоже на какой-то миг остановиться, сосредоточиться, соотносить внешнее свое бытие и внутреннее самобытие. «Смысл жизни должен быть в нас, мы сами, своей жизнью должны являть его»⁸, ибо «в нас самих или на том пороге, который соединяет последние глубины нашего Я с еще большими последними глубинами бытия есть Правда, есть Истина, Абсолютное бытие»⁹.

Итак, живя в наличной ситуации, нельзя ее игнорировать, но одновременно подлинность своего существования нельзя обеспечить только из внешнего наличного порядка вещей. Тем более, что наличное состояние общественного бытия далеко не всегда приемлетса индивидом. Оно может противостоять моей внутренней устремленности, может быть бессмысленным, нелепым, чуждым индивидуальным устремлениям.

«Нет блага выше самой жизни — но только *подлинной жизни* -как осуществления и изживания, творческого раскрытия абсолютных глубин нашего существа»¹⁰. «Моя подлинность» (= абсолютные глубины моего существа) и подлинность бытия или его смысл теснейшими образом связаны, переплетены. Это два полюса для обозначения феномена самобытия индивида, фиксируемого в форме «я существую», соединяющиеся в качестве — «Я подлинно существую» = «Я подлинное существую». Видимая бессмыслица или сутолока сущего, суета необходимы «как преграда, которую надо преодолеть»¹¹. Сущее поставляет индивиду пограничные ситуации, через которые он постигает себя самого и осознает свое бытие, т.е. постигает его смысл. Сущее через конкретные и конечные вещи вещает о вечном, о Бытии — вообще о скрытых смыслах. Поэтому нужно не искать, проходя мимо, а бережно вглядываться в настоящее, чтобы увидеть его подлинность, чтобы увидеть свою подлинность.

Понять свое Я можно вращаясь в герменевтическом круге. Увидев бессмыслицу внешнего и подлинность себя, ориентированного исключительно на внешнее существование, на внешний свой образ, — идти к себе внутреннему. В себе внутреннем увидев разные начала (свое — чужое), — вновь определять свое Я через наличное бытие в кругу других, в мире. При этом и свое внутреннее Я и бытие в мире с другими оказываются уже иными, нежели при вхождении в круг. Если человек уже вступил в сферу духовного постижения себя и своего бытия, то он уже нечто нашел, так как «в духовном

бытии всякое искание есть уже частичное обладание, всякий толчок в закрытую дверь есть тем самым ее раскрывание»¹². Выходит во внешнее наличное бытие-с-другими после ухода в себя индивид уже в ином измерении. Бытие-с-другими уже не сводится к «общественному бытию», к бытию в окружении. На первый план выходит не общее, инвариантное, а «мое собственное существование» в сфере бытия-с-другими. Необходимо постичь соединение моей уникальности и всеобщности в конкретности моего бытия. Необходим новый виток в герменевтическом круге, новое продвижение к себе подлинному и подлинному бытию. «Эволюция состоит в том, чтобы бесконечно удалиться от самого себя в делание своего Я бесконечным, — и бесконечно приближаться к самому себе, делая это я конечным»¹³ — это и есть совмещение всеобщего и конкретного, т.е. обретение индивидуальности и ее постижение.

Сколько копий сломано в споре о том, бог или червь есмь человек? А верно, видимо, то, что «бог — слишком бог, червь — слишком червь» (М. Цветаева). Человек же именно человек. Он не может жить и определять себя лишь из собственных внутренних эманаций, из безудержного ничем не ограниченного творчества, как не может полностью уйти в ограничение и «знать свой шесток».

Мечта о том, что «и станем мы когда-нибудь богами, простыми, человеческими богами» (Жозе Терра) — идеал, развертывающий лишь одну ипостась — всеобщность, заключенную в индивиде, неограниченность, «эксцентричность», возможность выхода за любые, установленные границы, т.е. трансцендентность. Эта величайшая возможность человека означает еще и его способность и потребность выхода к другому как к всеобщности, т.е. к «Ты» и к миру, к не-Я, обладающему своими собственными законами, своей собственной самостью и через вещь, вещающему о самости и одновременно о родстве с моим существованием.

Но тогда моя неограниченность тесно связана с моим особым местом в бытии-с-миром, в бытии-с-другими, т.е. она имеет возможность определения (возможность пределов) через «другого», через «вещь», через то, что «не-я», но при-родно мне, родственно, что для меня родное и близкое. В человеке чудно слиты безграничность и ограниченность, всеобщность и конкретность. Человеческая жизнь, природа человека такова, что он одновременно «сам по себе» и «в миру». А наше русское «в миру» — в совместной близости с людьми и с природой во всем многообразии их состояний, соотношений.

Многообразие отношений предполагает и лад и разлад, однако неизбежно строится на вере в жизнь, на доверии к жизни. «Кто верит в жизнь, тот верит чуду, и счастье сам в себе несет...» (М. Волошин). Обретение смысла жизни, подлинности бытия — счастье, которое в нас самих, но в нас — подлинных и близких, в близости, открытости. Открытость же предполагает нечто прочное и устойчивое, что не разрушается от любого внешнего воздействия, а воспринимает его, отвечает на него и, изменяя себя, не изменяет себе. Это способность, готовность души «к тайному искусству — во всякую минуту, среди всяких переживаний, чувствовать, вдыхать в себя Единство»¹⁴, прикосновение к самому бытию в самобытии. Вращение в круге бытия, в переходе от Я к не-Я к Я захватывает все фундаментальные основания-отношения индивида: с миром, с родом, с другими и с самим собой. Постичь себя подлинного и найти опору своего бытия в себе самом нельзя без выхода в иные отношения и в конечном итоге — ко всеобщности и абсолюту, к непостижимо-му до конца, но предчувствуемому и постигаемому в любом человеческом

акте существования Бытию. Чтобы найти меру себя в себе самом, надо ее соотнести с мерами иного порядка. Становление подлинного Я — и трансцендирование и сохранение постоянства, целостности. «Становление — само по себе уход куда-то, но становление с собою — это движение на месте»¹⁵, собрание себя, сохранение и развитие своего в себе.

Я и не-Я, повседневность и вечность отделены друг от друга малой гранью, они взаимосвязаны. Вечность прорастает из повседневности. Совершенство и подлинность приходится находить не где-то, а в повседневности, в наличности, в настоящем, в самом себе, еще несовершенном. «Грешник не есть человек, еще находящийся на пути к совершенству Будды, он не находится в какой-нибудь промежуточной стадии развития, хотя наше мышление не в состоянии иначе представить себе эти вещи. Нет, в грешнике уже теперь, уже сейчас живет будущий Будда, его будущее уже налицо. И в нем, и в тебе, и в каждом человеке ты должен почитать грядущего, возможно скрытого Будду. Нужно только мое согласие, моя добрая воля, мое любовное отношение, чтобы все оказалось для меня хорошим, неспособным повредить мне»¹⁶, необходимо раскрыть в себе Будду, Иисуса, Бога, Всеобщность, истоки Жизни, Бытие, свое подлинное Я.

Что же такое мое «подлинное Я», — некое позитивное и высшее качество во мне («образ и подобие Бога») или мое действительное, наличное, настоящее, далеко не совершенное состояние?

Уже говорилось о том, что слова «настоящее», «подлинное» сближают наличное состояние, наличное существование и истинность, абсолютность. Подлинное Я не существует где-то вне или помимо наличного индивидуального бытия «здесь и теперь», «в данном индивиде». Но его «подлинное Я» способно к тому, чтобы выявиться, высветиться, осознаться и выступить в качестве «истинного бытия», «истинного человеческого Я», т.е. в качестве индивидуальности, соединяющей в конкретном индивиде уникальное, неповторимое, единичное (далеко не совершенное) с абсолютным, всеобщим (совершенным). Каждый через свое настоящее, т.е. наличное бытие, может стать настоящим, подлинным, т.е. выражающим, воплощающим и раскрывающим абсолютом.

Отсюда выявляется и основная парадигма бытия — открытость, близость, любовь «...Любовь...важнее всего на свете...Для меня же важно только одно — научиться любить мир, не презирать его, не ненавидеть его и себя, а смотреть на него, на себя и на все существующее с любовью, восторгом и уважением», — вывод Сиддхартхи. Любовь — Евангелие Иисуса: «смотрите не презирайте ни одного из малых сих», «Бог есть Любовь». Близость, открытость, готовность сказать «да» и «ты» любому человеческому существу, а также «брату васильку» и «брату волку». «Любовь есть основа всей человеческой жизни, само ее существо... Человеческая личность как бы снаружи замкнута и отделена от других существ; изнутри же, в своих глубинах, она общается со всеми, слита с ними в первичном единстве»¹⁷. Микрокосм и макрокосм соединяются в индивидуальности. Именно поэтому индивид может быть выше сообщества, коллектива, нации и т.п., именно в этом основа его подлинности, его ценности, значимости, его смысл и способность через собственную жизнь раскрыть смысл бытия вообще.

Высокая мера человека — индивидуальность, отрицает его своеволие, гордыню и высокомерность по отношению ко всему сущему не потому, что свобода, собственный взгляд, собственная мера — грех, не из-за человеческой самости. Они становятся грехом в том случае, когда эта «самость» отрицает

«самость» другого, когда человек начинает из своего хотения и прихоти уничтожать другого, уничтожать жизнь. Потому нужен отказ от своеволия — тщеславия — поведения — властвования — постава, чтобы обеспечить безопасность и уверенность в себе на основе существования, бытия, а не властвования, обладания, — делают вывод М. Хайдеггер, Э. Фромм и многие другие мыслители. Надо избрать парадигмы привязанности, заинтересованности, открытости, любви и единения вместо желания иметь и властвовать. «Быть свободным для открытого откровения»¹⁸ — несокрытость и есть истина, подлинность бытия, основа своей подлинности. Общая стезя поиска смысла своего бытия и своей подлинности одна: это движение в круговом постижении единства бытия. Входит же каждый в этот круг по-своему, своим способом, из своего особого места, из себя; по-своему прикасается к тайне бытия, к тайне своей индивидуальности. Всеобщность, абсолют, единство могут раскрываться через наличное разнообразие и многообразие. Так, через множество ситуаций, поз, положений, красок, свойств стремились воплотить и постичь универсум творцы эпохи Возрождения. Их главным обозначительным термином оказывается «варьета», которая имеет бесконечную возможность разнообразного бытия как свою основу¹⁹ — как отмечает Л. М. Баткин. В таком случае и смысл бытия и нахождение себя подлинного в том, чтобы

• Все видеть, все понять, все знать, все пережить,
Все формы, все цвета собрать в себя глазами,
Пройти по всей земле горящими ступнями,
Все воспринять и снова воплотить!

М. Волошин

Но вовсе не обязательно искать новые впечатления в путях-странствиях, в разнообразии; достаточно близости в миге, в настоящем. Тогда «мне каждый миг — торжественная весть» (А. Ахматова), весть-встреча, откровение, несокрытость жизни, ее подлинность. А мудро и просто жить — «травинке радоваться, помня голос Бога», значит открыть в себе «непосредственного», «естественного» человека, родственного и причастного единству бытия, миру. Такой естественный человек, открытый миру, бытию не тождествен «массовому индивиду». Примером «естественного человека» может быть Кола Брюньон Р. Роллана, который живет «просто, как трава растет», принимая жизнь и судьбу как дар такими, каковы они есть. Смысл бытия и смысл самобытия здесь слиты воедино. Такому человеку не надо совершать путь к себе и обретать смысл бытия, так как он себя подлинного и смысл своего существования не теряет, он изначально богат, целостен, смыслонаполнен, его имманентность открыта трансцендентности. Другим примером открытости бытию является Августин, обретший единство имманентного с трансцендентным путем долгого и мучительного пути исканий, греха и раскаяния, обретения голоса Бога в себе.

Еще одним вариантом оказывается выход к единству, абсолюту через конкретное Ты. Разделенная на малые сердцебиенья, становится огромной, умножает мощь, высвечивает и нашу подлинность и смысл бытия связь «Я — Ты».

Итак, разными способами может индивид обретать смысл бытия: через деяния, творчество, углубленное созерцание жизни и себя, через любовь и сочувствие, как и через игру, песню, рождение и воспитание детей. То есть любое человеческое проявление может оказаться смыслозначимым и смыслонаполненным. Но во всех случаях целостный, многомерный человек остается главной клеточкой и формой проявления и открытия бытия.

Н.К.Эйнгорн

ПРАВСТВЕННАЯ ЦЕНТРИРОВАННОСТЬ ДУХОВНОСТИ

Современная духовная ситуация чрезвычайно многогранна и противоречива. Мы приближаемся не только к рубежу столетий, но и к рубежу тысячелетий. Это накладывает на нас, современников этого грандиозного рубежа, огромную ответственность по осмыслению Прошлого, Настоящего и Будущего. На своеобразии исторической эпохи накладываются специфические проблемы современного состояния России и происходящих в ней изменений. Духовная, морально-нравственная ситуация в нашем обществе характеризуется резкой сменой ценностных доминант, приоритетов. На смену абсолютному первенству общественных интересов и целей все активнее приходят личные интересы и цели; идеалы и ценности коллективизма активно вытесняются индивидуализмом и эгоизмом, что, в свою очередь, ведет нередко к смене созидательных ориентаций на потребительские жизненные ориентации. Культу удовольствий и наслаждений жизнью все меньше противостоит аскетический культ служения другим, обществу; патриотизм нередко заменяется национальным эгоизмом, а интернационализму все более противостоит война за национальные автономии и суверенитеты; высокий в недалеком прошлом уровень социальной активности превращается сегодня либо в квиетизм (смирение с действительностью, пассивность), либо в эскапизм (активные и пассивные формы бегства от действительности: секс, наркомания, алкоголизм, проституция, преступность); благоговение перед высшим идеалом ниспровергается скептицизмом и нигилизмом, а на смену оптимизму нередко приходит пессимизм.

Разрушена прежняя система морально-нравственных, духовных ценностей, ориентаций. Исчезла перспектива, вертикаль, идеалы... Как похоже сегодняшнее состояние духовности на ее положение в начале века: «Исключительно трагический характер современной эпохи, неслыханное обилие в ней зла и слепоты, расшатанности всех обычных норм и жизненных устоев... Все старые — или, вернее, недавние прежние — устои и формы бытия гибнут, жизнь беспощадно отменяет их, избобличая если не их ложность, то относительность»¹. Проявилась реальная опасность «духовно сузиться и окостенеть», «духовно развратиться и быть унесенным мутным потоком всеобщей подлости и бесчестности». Но, по существу, это и есть, хотя и извращенный, но благотворный и оздоровительный процесс: «И в циническом неверии, и в испуленности, сознательном идолопоклонничестве проявляется утрата прежней, благодушно-наивной, ничем не искушенной веры и потребность в истинной вере, неосознанная устремленность воли к чему-то, что не было бы призрачно, а было бы подлинной, прочной реальной основой бытия»².

Духовность — специфическое человеческое качество, которое характеризует мотивацию и смысл деятельности на основе ценностного отношения к действительности. Понятие «духовность» производно от понятия «дух». Этим термином издавна обозначалось то, что противоположно основе бытия — «материи». Слова «дух», «душа» в корневой основе восходят к «дыханию» — признаку, который отличает жизнь от смерти. Философско-религиозная мысль сделала «дух», «духовное», «духовность» главными своими понятиями. Служители культа духов именуются «духовенством». В христианской традиции духовность противоплагается душевенности — совокупности всего того, что не выходит за пределы психических процессов (знаний, чувств, воли).

Такое противоположение духовного душевному основывается на вере в то, что в человеке есть нечто, не сводимое ни к телесному, ни к душевному (психическому). В отличие от душевного духовное очищено от своеволия, себялюбия, чувственности, агрессивности. Поэтому духовность в христианской этике связывается с внутренней чистотой и умиротворенностью, со скромностью и послушанием: она нелицемерна и бесстрашна. Но это особая духовность, пронизанная смирением, покорностью и служением Богу.

Многое в светской, нерелигиозной духовности совпадает с религиозной духовностью: чистота помыслов, миролюбие, толерантность (терпимость) к другим, стремление к Абсолюту (небожественному), к совершенству, ориентация на Разумное, Доброе, Вечное, на Веру (нерелигиозную), Надежду, Любовь.

Светская духовность основана на автономии человеческого духа (саморазвитие, самоконтроль), а религиозная — на гетерономии человеческого духа, на его ориентации на внешний высший авторитет, на веру в сверхъестественное, в чудо и на неверие в самостоятельные, не определяемые единственно только Богом, способности человека к разумной, благородной и возвышенной жизни.

В основе подлинной духовности лежит необходимость и способность человека к Возвышенному, к тому уровню совершенства, который позволяет преодолевать эгоистические порывы, разъединяющие людей и толкающие их к противостоянию, конфликтам, вражде. Духовность оберегает человека от корыстной утилитарности, от неразумных потребностей, безграничных удовольствий и наслаждений, от всевозможных проявлений рабства человека: рабства от потребностей телесных и материальных, рабства индивидуализма и эгоизма, рабства собственности и денег, рабства аристократизма, рабства национализма и многих других рабских зависимостей человека, унижающих его достоинство.³

Подлинная духовность проявляется в интуиции родства со всем миром: природным, социальным, космическим. В духовности проявляется открытое, универсальное отношение человека к миру. И Вера как универсальная, общечеловеческая ценность, как важнейшее воплощение духовности, есть априорное (до опыта, вопреки опыту) принятие мира для себя. Вера, доверие — это чувство единства с миром, соприродности с ним. Мы принадлежим миру. Верность — наше существование для мира (прототип служения и ответственности).

Любовь — центр духовности, сознание и чувство идентичности (тождественности) мира человеку и человека миру. Это благоговение перед миром, признание его абсолютной ценности, единение с миром, переживание того, что жить — значит отдавать.

Надежда — синтез Веры и Любви, своеобразное упование на положительное продление Настоящего в Будущее. Это Вера, спроецированная в Будущее, Вера в само это Будущее и Любовь к нему как к продолжению Жизни.

Духовность проявляется не только в отмеченных ценностных отношениях человека к миру (Вере, Надежде, Любви), но и в жизнеобеспечивающих и жизнепродлевающих потребностях. Таковы потребность самодетерминации, самополагания, самоуправления; потребность внутренней целостности и гармонии; потребность в слиянии с миром и гармонии с ним; потребность самоосуществления в мировом пространстве, потребность осмысленной ориентации в мире.

Иными словами, духовность задает иной масштаб бытия человека — не только в природе и обществе, но и в универсуме, во Вселенной. Духовность — расширенное и возвышенное сознание, некое сверхсознание (метасознание), напоминающее человеку о том, что он дитя не только природы и социума, но и Вселенной. А это иное мироощущение, мироотношение, иная степень ответственности за реальную земную жизнь, крайне далекую от того совершенства, гармонии, высшего смысла, о котором и призвана напоминать человеку духовность.

Сердцевиной духовности, ее реальным ценностным воплощением является нравственность, так как именно она всегда направлена на сохранение человеческого в человеке, на развитие человека разумного (*Homo sapiens*) до человека морального (*Homo moralis*). Различие между ними в том, что человек — это развитая способность целеполагания, это осознание потребностей и поиск путей их удовлетворения, это способность к творчеству, созиданию, но ... и к разрушению. Разум, к сожалению, довольно часто оказывается не на службе Добра, а на службе Зла, разрушения, корысти, зависти, ненависти. Бесспорно, здесь присутствует и неправильное осознание человеком сущности своей жизни, а точнее, недосознание. А препятствует Добру стремление жить сиюминутными потребностями, целями, думать о ближайших потребностях и интересах, сосредоточиваться прежде всего на себе, а часто только на себе. Разум, не умудренный нравственностью, есть просто интеллектуальная сила, могучее оружие, которое может быть использовано нередко и в антигуманных целях.

Нравственность и есть напоминание о том, что человек «есть мера всех вещей» (Протагор), «ценностный центр всего» (М.Бахтин), и разум дан человеку для развития, совершенствования, для успешного утверждения достойной человеческой жизни, отличной от жизни, основанной на холодной рациональности, способной подсказать человеку: «Падающего подтолкни!» (Ф.Ницше).

Мораль, нравственность задают человеку совсем другой смысл: «Нравственность не барство и не рабство, а родство» (Н.Федоров). Это напоминание о равнодостоинности людей, а не о власти одних над другими. И утверждаемая нравственностью равноценность, равнодостоинность и есть основа единения, солидарности, взаимного служения и взаимной любви отдельных людей, народов, наций, этносов и суперэтносов. У русских философов «серебряного века» это идеал единого и гармоничного в своей соборности Божьего человечества.

Конечно, образы гармонии и совершенства человеческого рода далеки от реальности и, на первый взгляд, кощунственны на фоне сегодняшнего «страждущего и беснующегося человечества» (Е.Трубецкой). Но не потому ли оно страдает и беснуется, что утратило ориентиры, путеводную нить, идеал, вертикаль восхождения и развития? Горизонталь, повседневность, обыденность,

приземленность, жизнь по принципу «здесь и сейчас», жизнь прежде всего для самого себя, а часто и только для самого себя⁴, хотя и способна принести человеку ощущение комфорта, удовольствия, наслаждения, является опасной. Она отдаляет одного человека от другого, разъединяет их, обедняет жизнь, делает ее ограниченной, тупиковой, конечной, лишает перспективы, а значит, и смысла.

Духовность, ментальность проявляются в смысложизненных раздумьях, в смысложизненных переживаниях, в смысложизненных ценностных ориентациях, в стремлениях к Разумному, Доброму, Вечному.

Что придает человеческой жизни смысл? Ведь человек конечен, смертен. Но его жизнь может быть продолжена в написанной книге, в посаженном дереве, в рожденном и воспитанном потомстве и во многом другом. И после смерти человек, проживший плодотворную достойную жизнь, продолжает жить в благодарной памяти потомков. Значит, еще одним воплощением духовности, ментальности является Память.

В Екатеринбурге на Ивановском кладбище есть Мемориал, увековечивающий память о погибших во время гражданской войны. На нем начертаны волнующие слова: «И мертвые мы будем жить в частице вашего великого счастья, ведь мы вложили в него свою жизнь». Каждое поколение как бы прорастает в жизнь последующих поколений своим вкладом в счастье этих новых продолжателей их жизни. И человечество живо до тех пор, пока эта эстафета лучшей жизни передается от века к веку, от тысячелетия к тысячелетию.

В фильме «Земля Санникова» звучит песня, а в ней такие мудрые слова: «...Есть только Миг между Прошлым и Будущим! Именно он называется Жизнь!» Действительно, жизнь человека мгновенна в сравнении с Вечностью. Но нельзя забывать, что Вечность складывается из этих мгновений: «Не думай о мгновеньях свысока! Настанет день и сам поймешь наверное...» — звучат эти слова в раздумьях главного героя уже другого, хорошо знакомого всем телесериала. И далее: «Мгновенья раздают: кому — позор, кому — бесславье, а кому — бессмертье».

Каждый является связующей нитью, проводником между Прошлым и Будущим. Что перейдет по этому проводнику от прошлой к будущей жизни? Доброе или злое? Разумное или неразумное, бессмысленное? И будет ли продолжаться жизнь человеческого рода? Насколько крепки и надежны нити, связующие разные жизненные времена, разные периоды человеческой истории? Не обрываются ли они с жизнью каждого человека, живущего только для себя, для своего счастья? Не нарастает ли число таких оборванных нитей? И вправде ли человек жить только своей жизнью, не зная и не чувствуя долга и ответственности перед Прошлым и Будущим?

Важнейшим воплощением духовности и ментальности является историческое сознание человека, его способность к исторической самоидентификации, к пониманию того, в какое время он живет, какие требования предъявляет человеку это время.

Развитое историческое сознание проявляется у человека в способности и потребности исторического, панорамного мышления в понятиях исторического пространства и исторического времени. А ценностным воплощением исторического сознания являются:

1. Историческая сознательность — адекватное знание человеком истории и адекватное воплощение ее законов в своей деятельности и отношениях.

2. Историческая память — равнодушное отношение к прошлому, настоящему и будущему; стремление не забывать печалей, горестей и трагических

уроков истории, стремление сохранить и передать другим поколениям все лучшее, что укрепит человеческий род.

3. Историческая ответственность — осознаваемая и переживаемая человеком сопричастность истории во всех ее измерениях, сорадость за все доброе и прогрессивное; сострадание неудачам и потерям; чувство своего исторического долга перед людьми прошлых и будущих эпох и стремление воплотить этот долг в любви-заботе о благе и счастье современников и будущих поколений.

Гарантией такого возвышенного уровня развития и воплощения духовности являются Бескорыстие и Совесть. Бескорыстие — как отсутствие мотива выгоды, мотива воздаяния в человеческих помыслах и поступках. Известно восклицание римского стоика Сенеки: «Вышей наградой за добродетель является сама добродетель!». Мысль Сенеки можно дополнить: такой наградой будет благодарная память потомков; и продолжающаяся жизнь человеческого рода; и Совесть как строгий внутренний судья, как недремлющее око, как способность человека встать на общественно значимую точку зрения в оценке своих намерений и действий (со-весть), как способность «единой и единственной ответственности» (М.Бахтин) всех и каждого за происходящее в мире.

Нравственность — универсальный ценностный носитель духовности, ментальности не только потому, что она определяет совершенство внутреннего мира человека как микрокосма; она есть одновременно и связующее звено с макрокосмом, с Универсумом: «Нравственность связана с потенциальной универсальностью человека как трансцендирующего бесконечного существа и поэтому ее принципы безусловны, безоговорочны и всеобщы». ⁵ (Трансцендирующий — лат. *transcendens, transcendentis* — выходящий за пределы опыта, за границы реального бытия, реального познания). Без этой способности человек может остаться замкнутым на самом себе, своих видимых проблемах и никогда не достигнет уровня нравственного, духовного совершенства: «нравственный смысл и содержание целостного развития человека заключается, прежде всего, в таком расцвете нравственной культуры, преемственно вбирающем в себя все обретения духовной истории человечества, которые делают его всесторонне открытым и универсально способным к проблематизации своего мира. Это значит, что человек непрестанно расширяет границы своего мира, непрестанно обогащает его многомерность, становясь все более отзывчиво внимающим всем иным тяготам и заботам (а не только тем, что аналогичны его собственным), всем иным тревогам и трудностям, задачам и поискам. Это значит, что он все лучше научается принимать несовершенства, беды и язвы других — за свои собственные несовершенства, за такие, которые требуют его собственных усилий для их созидательно-положительного превозможения. Это значит, что он все полнее и полнее приемлет противоречия, пронизывающие мир, за свои собственные противоречия, за антиномии, пронизывающие сердцевину его собственного бытия»⁶.

Нравственность человека одновременно и конкретна (ибо определяет его отношение к себе, к другому человеку, к обществу, к природе, космосу, прошлому, настоящему, будущему), и всеобща, универсальна, беспредельна. Она определяет и конкретные качества (честь, достоинство, ответственность), поступки человека, и его универсальные и всеобщие связи с миром, с универсумом, осмысленное отношение к исторической роли и ответственности человека. Эта иерархия взаимоотношений человека убедительно представлена русским философом Владимиром Соловьевым в его книге «Оправдание

добра»⁷. Он выделяет три основных отношения. Первое отношение — отношение человека к тому, что *ниже* его (к его телесности, его влечениям и страстям). Главное нравственное качество, лежащее в основе этого отношения — стыд. Только устыдившись своей порочности, человек может нормально развиваться.

Второе отношение — отношение к тому, что *равно* человеку, т.е. к другому человеку. Главное качество этого отношения — жалость, которая через сочувствие, сострадание приводит человека к любви к ближнему. А это уже основа и условие формирования третьего отношения к тому, что *выше* человека, к Богу. В нерелигиозном мировоззрении это может быть некий Абсолют, идеал совершенства, гармонии, возвышенная беспредельность бытия. Это отношение проявляется в очень сложном нравственном качестве — благоговении. Тут и любовь, и трепет, и святость.

Духовность как воплощенный в человеке дух проявляется в конкретных духовно-нравственных качествах человека (они были рассмотрены выше) и в беспредельном стремлении к гармонии и совершенству через реальное преобразование человека и мира. Это свойство человека, представляющее собой высший уровень развития сознания, всех его сфер: интеллектуальной, чувственно-эмоциональной, волевой. Главное отличие духовности — в способности мыслить надындивидуально, надсубъективно, выходить за пределы собственных потребностей, интересов, за пределы собственной пользы и воспринимать интересы, нужды других людей как свои собственные, а скорее — значимее, выше своих собственных. Это способность выходить за пределы Настоящего в заботливом отношении к Прошлому и Будущему.

Это созидательное смысложизненное беспокойство и тревога, Это романтическая способность вознестись над действительностью, но не с высокомерием и чванством, а с желанием и стремлением к Лучшему, Высшему, к Идеалу совершенства.

В.А.Панпурин

СМЫСЛОПЕРЕЖИВАНИЕ КАК БЫТИЕ ДУХОВНОСТИ

Сознание — понятие, характеризующее способность человека формировать объективную картину мира и своего места в нем, давать в различных формах оценку себе и всему сущему, мотивировать свои поступки, ставить перед собой различные цели и задачи, направлять и корректировать практическую деятельность по их достижению. Сознание в широком смысле слова включает в себя не только четко осознанные процессы и операции, но и спонтанные, интуитивные, бессознательные (не представленные в данный момент в активной области сознания) проявления взаимодействия человека с миром. В этом случае сознание выступает как философская категория, равная по своему объему понятию «психика», «психическое». Она включает в себя совокупность всех способов самоуправления человеком своей жизнедеятельностью, способов взаимоотношения его с миром. Сознание можно характеризовать прежде всего как инструментальный, технологический феномен самого высокого уровня обобщения, как категорию, имеющую гносеологическое, социологическое, информационное содержание.

Что касается «духовного» в его современном смысловом звучании, то, на мой взгляд, необходимость этого понятия вызвана качественной разноуровневостью бытия людей. «Духовное» служит выделению, обозначению и характеристике одного из возможных уровней, способов бытия, соответствующих в наибольшей мере подлинной сути человеческой природы. В силу этого данное понятие несет в себе прежде всего онтологическое содержание с включением аксиологической компоненты.

Одним из альтернативных духовному является уровень человеческого бытия, при котором люди оказываются избавленными от сладко-мучительной доли свободы выбора, а, следовательно, и личной ответственности за все происходящее в мире. Именно такой образ жизни, по мнению Великого Инквизитора из романа Ф.М.Достоевского «Братья Карамазовы», основанный на предпочтении хлебов земных хлебам небесным, на надежде на все сотворяющее чудо и на беспрекословном преклонении авторитетам, в наибольшей степени соответствует слабой и грешной сути людей, дает им тихое, смиренное счастье, освобождая от исканий, беспокойств и смятений. В.Розанов точно комментирует смысл позиции Великого Инквизитора — «понижение психического уровня в человеке. Погасить в нем все неопределенное, тревожное, мучительное, упростить его природу до ясности коротких желаний, поудить его *в меру* знать, *в меру* чувствовать, *в меру* желать — вот средство удовлетворить его, наконец, и успокоить...»¹. Одним словом, инквизиторы, исправляя подвиг Христа, соблазнили людей поменять чистую совесть на сытое брюхо². Розанов глубоко прав, считая, что сложнейшие философские

вопросы о качественном содержании подлинного человеческого бытия могут решаться только исходя из правильного определения природы человека. Он считает что, «устраняя смешанные и противоречивые факты истории, как бы снимая нарост их с человека, можно взять его природу в ее *первозданной чистоте* и определить ее необходимое соотношение с вечными идеалами, стремление к которым никогда не может быть заподозрено: *с истиной, с добром и свободой*»³.

Последуем совету мыслителя, только постараемся по-иному, по другим основаниям определить изначальные качества, составляющее родовую человеческую сущность. Ее первозданная чистота может быть уловлена в момент возникновения. Человеческое возникает из биологического, несет его в себе в качестве сущностного свойства в форме телесности и порождаемых ею витальных потребностей, но отнюдь не сводится к нему. Человеческое формируется потому, что на определенной стадии эволюции инстинктивные механизмы адаптации к изменяющейся среде и механизм естественного отбора перестают обеспечивать динамическое самосохранение высших биологических популяций. На смену им рождаются принципиально иные способы обеспечения жизни каждой особи, а вместе с тем и популяции. Вместо зоологической конкуренции — соратническое сотрудничество равных, вместо приспособления к среде обитания — созидательная, орудийная деятельность. Постепенно вновь возникшие бытийные качества: социальность в форме коммунитарности и творчество — приобретают самоценный характер, становятся выражением свободы воли и составляют специфическую сущностную новизну человеческой природы. А поддержание телесного существования само оборачивается средством, обеспечивающим свершение человеческого общежития и творческих достижений людей.

Выделение в родовой человеческой природе именно трех сущностных качеств: телесности, социальности (коммунитарности) и творчества — соответствует требованию необходимости и достаточности для характеристики человеческой сути на самом высоком уровне абстракции. Дело в том, что все богатство реальных отношений человека сводится к двум системам: человек — природа (в широком смысле, куда входит и «вторая природа», весь объективный мир) и человек — другой человек, которым может быть и личность, и социальная группа, и нация, и все человечество. Телесность изначально определяет содержание мотивов и процессов, происходящих в первой системе. Социальность (коммунитарность) — во второй. Они как бы отвечают на вопрос «что?», формируют направленность человеческого бытия. Третье качество — творчество — есть ответ на вопрос «как?». Оно раскрывает истинно человеческий и только человеческий способ осуществления задач, рождающихся витальными и социальными нуждами людей, универсальный способ разрешения всех проблем бытия. Причем творчество в данном смысле не только открытие и изобретение нового, но и всякая целенаправленная, поисковая деятельность, осуществляемая любым человеком, когда заранее неизвестен путь реализации его потребностей или конкретных целей. Творчество предполагает и включает в себя наличие и безграничное развитие сознания, способного на опережающее отражение.

Названные качества выступают и как потребности, на основе которых формируются ценности, сложившиеся цели и идеалы, и как способности людей, определяя тем самым глубинное содержание исторического движения общества. Они абсолютны постольку, поскольку проявляются как некий инвариант, родовое качество, присущее каждому. Но они и относительны, потому

что, оставаясь собой, открыты к безграничным изменениям, развитию, многообразию, исторической динамике. Их сложные взаимодействия, способные порождать гармонические и антагонистические отношения, составляют онтологические противоречия, выступающие источником развития человеческой истории. И различие типов бытия, в каждый данный исторический момент имеющихся в обществе, и доминирующее практическое бытие, реально осуществляющееся людьми, тоже вытекают из конкретно складывающейся комбинации названных существенных качеств, составляющих родовую человеческую природу, и того факта, какое из них становится ведущим.

В отличие от бытия, защищаемого Великим Инквизитором и осуждаемого Розановым, понятие «духовное» указывает на орбиту человеческой жизни, выходящую за пределы наличного, чисто витального существования, бытия, утилитарной прагматики, при которых рожденные доминирующей телесностью узкомеркантильные интересы подчиняют себе и дозируют проявления творчества, выхолащивают соратническое, сопричастное содержание социальности, зачастую антагонизируют ее, доводят до сугубо функционального, корыстно расчетливого проявления.

Духовное бытие характеризуется признанием человеком существования неосвоенного, бесконечного, универсального и стремлением к его постижению, освоению. Человек, живущий духовной жизнью, не ограничивает себя рамками растительного, обывательского существования, испытывает неподдельный интерес к кардинальным, неоднозначным проблемам бытия. Он озбочен определением смысла жизни, самопознанием, поиском своего места в мире. Он не перестает ставить перед собой философские вопросы, предельные задачи. В его жизни существенное место занимают сверхъбыденные идеалы. Он исходит в своем понимании диалектики существования из наличия Абсолюта, в какой бы форме ни представлялся последний, как божественное, или как некое космическое начало, или как определенный инвариантный момент в неустраимо развивающейся человеческой природе. Все выше названные бытийные особенности порождают неуспокоенность, стремление к самосовершенствованию, творческому росту, самотрансценденции личности (В. Франкл) и переживание своей ответственности за неуклонное личное движение к Абсолюту и настойчивое служение его распространению в душах людей.

Понятие «духовное», качественно характеризуя бытие, отличающееся сверхъбыденностью, тем не менее не несет однозначно позитивного содержания. Выход за узкие пределы утилитарно-прагматического существования, смыслоразличная поисковая устремленность, творческие проявления могут быть направлены не во благо, а во вред людям, служить злу. При этом в качестве Абсолюта может выступать сатанинское начало, причем сознательно, целенаправленно, как в случае с Великим Инквизитором, или вследствие заблуждений, искренних ошибок. Таким образом, духовно наполненное бытие может быть со знаком минус. Поэтому и живут в языке определения типа «злой гений», «мрачное величие» и другие.

В связи с этим появляется нужда в понятии, с помощью которого определенно фиксировалась бы положительная содержательная наполненность духовного с позиции объективного, не вызывающего сомнений позитивного абсолютного начала. Таким понятием, на мой взгляд, является «духовность», которое имманентно несет в себе знак плюс. Разумеется, на конкретном толковании данной категории сказывается, как понимается Абсолют человеком, постигающим смысл бытия. Но если исходить из признания факта объектив-

ного, естественного возникновения сущностных качеств природы человека, составляющих внутреннее содержание движения реальной человеческой истории, то возникает возможность сближения различных трактовок Абсолюта, так или иначе, в той или иной форме представления отражающих и выражающих названный объективный процесс. В таком случае духовность — это духовное бытие, стержневой составляющей которого является обостренное чувство сопричастности Другому, будь то отдельный человек или человечество, открытость их болям и радостям, желание помочь им в обретении жизни, соразмерной сущности человеческой природы, когда телесное, биологическое начало выступает не более чем материальной основой для нравственно-творческой самоотдачи. Таким образом, о духовности в подлинном смысле можно говорить не тогда, когда человек живет духовными проблемами и ставит перед собой творческие задачи, а когда его индивидуальный вектор делает их направленными на участие (М. Бахтин), увлеченное созидание общего блага.

В науке существует устойчивая традиция связывать духовное бытие человека с деятельностью разума, относить его исключительно к сфере интеллектуального. Это объясняется продолжающей существовать зарационализированностью понимания внутреннего мира человека. Действительно, с помощью разума человеческая мысль постигает неизведанные, запредельные области существования, ставит и решает экзистенциальные проблемы, расширяет области жизни духа. Но духовное бытие свершается не только благодаря работе интеллекта, но и в процессе переживания мира человеком. Духовное и, соответственно, духовность создаются и могут быть выражены в двух формах, принципиально отличающихся прежде всего по способам существования: мыслительной — эксплицитной и переживательной — имплицитной, что соответствует разделению всех компонентов внутреннего мира человека на два указанных типа.

К первому относятся знания и убеждения, идеалы и мечты, цели и программы. Когнитивная сторона внутреннего мира личности основательно изучена, особенно на уровне каждого из входящих в нее компонентов. Останемся кратко только на объединяющих их свойствах, с тем чтобы отделить затем отличительные особенности переживательных структур. Названные образования объединяет то, что все они имеют образный характер, объективное содержание, обусловленное непосредственным или опережающим отражением действительности, выражаются на языке представлений и понятий. Они являются результатом свершения дискурсивных мыслительных процедур, носящих дискретный, шаговый характер, необходимым условием которых служит гносеологическая противопоставленность объекта и субъекта. Взаимодействие между когнитивными компонентами с целью выработки углубленной, системной картины сущего, целостной мировоззренческой позиции тоже осуществляется благодаря четко выверенным процессам анализа и синтеза, умозаключениям и силлогизмам, требующим элиминации личностно-переживательного отношения субъекта.

В связи с этим данные образования (объединяющим их термином могло бы служить понятие — «когниции») обладают качеством объективированности, разумеется, осуществленной в идеальной форме. Это означает, что понятия и представления, теории и концепции представляют собой свертывание внутреннего мыслительного процесса в покоящуюся, результативную, образно представленную и способную предстать познающему форму. Это означает способность когниций быть отделенными, отвлеченными от непо-

средственного бытия и самоощущения личности, от разветвляющейся динамики ее внутреннего мира. Идеальная объективированность делает их легко транслируемыми, передаваемыми от сознания к сознанию, образующими совокупный духовный опыт, обеспечивает его долговременное хранение и историческую преемственность.

Еще одним следствием идеальной объективированности эксплицитных форм являются их безграничные конструктивные возможности, так сказать, пространственный динамизм. Когниции предоставляют человеку способность быть в большой степени маневренным, избирательным в своих духовных исканиях, менять направленность своих размышлений и поисков, переходить от одной проблемы к другой, строить на основе первичных выводов обобщения самого высокого уровня. Благодаря появлению новых фактов и аргументов эксплицитные построения могут быть поколеблены, изменены, стать исходным основанием для выработки новых. Эксплицитные структуры обеспечивают безграничное содержательное многообразие духовных проявлений человека и вместе с тем смысловую строгую определенность каждого из них.

Вместе с тем, наряду с этими созидательными духовными возможностями, когниции в силу своей объективированности, дискретности не могут выразить во всем богатстве и объеме непосредственную связь, взаимопроникающее единение человека и мира, возникающие при миропереживании и формирующие самые сокровенные уровни «Я» личности. Они не могут обеспечить мгновенную оценочную реакцию и спонтанную, интуитивную мотивацию поступков и действий. Последнее обстоятельство очень печалит немало число авторов из среды биологов и психологов, полагающих, что человек, отдаляясь от своих биологических предков, становится все более рассудочным существом, теряющим живые инстинктивные готовности действовать должным образом. Так, К.Лоренц считает: «Человек, избавленный от всего так сказать «животного», лишенный подсознательных стремлений, человек как чисто разумное существо был бы отнюдь не ангелом, скорее наоборот!» Поэтому так важно «не отрицать в себе самом животное наследие», нужно показать людям, насколько достойны величайшего благоговения царящие в нем законы⁴. Схожее суждение высказывает А.Маслоу: «У людей больше не осталось инстинктов в животном смысле слова. Они ... легко гибнут под воздействием образования, требований культуры, страха, неодобрения и т.п.»⁵.

Названные авторы правы только в одном — бытие человека нуждается в развитой, обладающей такой же безотказной, стабильной устойчивостью и непоколебимой силой, как животная инстинктивность, системе быстрого оценочного реагирования и внерассудочного, безрефлективного мотивационного побуждения, неизменно обеспечивающего динамическую самоотжественность человеческой личности. Но дело в том, что такая система существует, не являясь биологической, животной по своему существу. И она генетически связана, коррелирует, находится в отношениях взаимодополнительности с мыслительной системой.

У человека инстинктивное биологическое начало осталось в качестве телесно защитительных психомоторных реакций. Что же касается характерной для животных непосредственной, эмоционально-реактивной связи с окружающим, то она приобрела иное качество. Возникшее сознание, лишив эту связь инстинктивной, безусловнорефлекторной природы, превратило ее в переживание, спонтанно освещенное знанием, но сохраняющее непосредственность, взаимопроникающее единение с реальностью. Переживание представляет собой внутреннее душевное состояние человека..

Переживательная жизнь человека проявляется в нескольких формах. В виде эмоционального тона, сопровождающего его самые различные деятельные проявления и свидетельствующего о конкретной переживательной реакции на характер их протекания. Далее, как переживание собственного в данный момент испытываемого самочувствия — это и есть эмоции в точном, узком смысле слова. Они ситуационны, ответно-реактивны, сигнально-регулятивны. Являясь актуальным ответом на конкретную ситуацию, эмоции свидетельствуют о различной степени удовлетворенности или неудовлетворенности человека собой и окружающим и не более того. Имея причинную предметную соотнесенность, эмоции тем не менее предметно не специфичны, не несут в себе конкретной содержательности. Радость как радость, как непосредственное самочувствие одна и та же: и когда вызвана удачным выступлением на научной конференции, и когда встречей с другом, и когда победой в спортивном соревновании. К сожалению, многие исследователи ограничивают эмоциями переживательную сферу внутреннего мира личности и поэтому не рассматривают ее в качестве носителя смыслового, тем паче, духовного содержания. Так, например, О.Г. Дробницкий пишет, что во внутреннем мире «происходит разграничение эмотивно-психического и собственно духовного планов»⁶.

Между тем важнейшую часть переживательной жизни человека составляют целостные динамические душевные состояния, выражающие его непосредственное, индивидуально личностное, эксплицитно не представимое отношение к миру. В отличие от эмоций они несут в себе конкретный смысл. Когда мы говорим: радость, печаль, не нужны никакие уточнения, разъяснения. Когда речь заходит о потребности, об интересе, обязательно нужна содержательная характеристика этих целостных переживательных состояний. Никогда не существует потребности вообще, интереса вне конкретной предметной направленности. И потребность, и интерес возможны только как выявляющие индивидуально смысловое отношение личности к фрагментам мира. Поэтому есть все основания именовать их смыслопереживаниями.

Кстати, совершенно неправомерно, хотя это постоянно происходит, употреблять понятия «потребность» и «интерес» для характеристики любой системы, начиная от природной и включая общество, его составные части, отдельного человека, когда они рассматриваются как объективные данности, осуществляющие неизбежно необходимые взаимодействия со средой для обеспечения своего динамического самосохранения. Для этого есть понятие «норма функционирования», определяющее в качестве объективной необходимости некую совокупность процессов и вещей, обеспечивающих самоосуществление любой системы. Норма функционирования, взятая в контексте действительного, практического существования человека, в сопоставлении с конкретными внешними и внутренними условиями его бытия, выявляет объективную разность между необходимым и наличествующим, которая обоснованно определяется многими авторами как «нужда». Нужда обнаруживается и существует как объективное состояние системы. А вот потребность знаменует собой включение субъективного уровня в самоосуществляющее взаимодействие человека с реальной действительностью. Кардинальное отличие потребности от нужды в том, что она выражает внутреннюю, субъективную активность личности, направленную на реализацию нужды, на ликвидацию разности между необходимым и наличествующим. И конкретным носителем этой активности выступает смыслопереживательное состояние, состояние души данной личности.

Что касается употребления понятия «потребность» по отношению к тем или иным социальным общностям, к обществу в целом, то здесь следует различать две возможности. Понятие «потребность» вполне правомерно употреблять в прямом смысле слова для характеристики общественной психологии, представляющей совокупность смыслопереживательных состояний, в том числе и потребностей, но свойственных не отдельной личности, а характерных для всех личностей, составляющих данную социальную общность. Когда же общество в целом или отдельные социальные группы берутся не на общественно-психологическом уровне, а в их сугубо объективном бытии, как объективно функционирующие системы, то использование в применении к ним понятия «потребность» возможно только в метафорическом смысле. Во всех этих случаях речь идет, строго говоря, о нужде — практическом выражении необходимости, феномене всецело объективном, поэтому никак не являющемся потребностью. Инерция сложившегося словоупотребления заставляет использовать вместо понятия «нужда» понятие «объективная потребность». При этом никогда не следует забывать о переносном смысле понятия «потребность» в этом словосочетании.

Еще сложнее обстоит дело с обоснованием того, что понятие «интерес» в точном, корректном смысле слова может применяться только для обозначения смыслопереживательного состояния, выражающего интенсивное положительное отношение личности к избранным объектам, превращающее их в источник еще большей, чем на уровне потребностей, внутренней, субъективной, личностной активности. Когда интерес трактуется как элемент общественной психологии, проблем нет. Но понятие «интерес» широко используется применительно к классам и другим социальным группам, рассматриваемым как целостные системы на уровне их объективного существования. Если «потребность» в подобном случае, как мы видели, неадекватно употребляется вместо понятия «нужда», то «интерес» не имеет подобной сопряженной категории, которая бы выражала всецело объективное содержание. И это естественно, потому что понятие «интерес» дальше удалено от обозначения объективных оснований жизнедеятельности человека. Цепочка категорий, выражающая диалектику объективного и субъективного в деятельности бытия социального субъекта, выглядит так: норма функционирования — нужда — потребность — интерес. И тем не менее интерес, будучи идеальным побудительным фактором, не может существовать помимо внутреннего мира личностей, не может не быть смыслопереживательным образованием. Какое же значение необходимо вкладывать в понятие «интерес», когда речь идет об объективном существовании какой-либо социальной общности? Интерес в этом случае характеризует действительное общественное положение и реальные условия существования данной социальной группы, которые может быть еще не привели, но с неизбежностью должны обусловить формирование во внутреннем мире ее членов естественные для них, вытекающие из указанных объективных обстоятельств жизненные устремления, идеальные побудительные силы. Таким образом, подобное, все-таки переносное употребление понятия «интерес» служит раскрытию детерминирующих объективных факторов, а собственное субъективное мотивирующее содержание данного понятия предполагается, предстает как возможность, непреременная потенция.

Внутренний мир личности содержит, кроме названных, большое богатство разнохарактерных смыслопереживаний, именование которых, к счастью, не используется для обозначения сугубо объективных явлений. Это ценностные ориентации, жизненные установки, вера, надежда, любовь — ненависть,

симпатии — антипатии, уважение — неуважение, признательность, нежность, презрение, неприязнь, зависть и др. Все они, в отличие от эмоций, имеют, кроме актуальной, латентную форму существования. Все они, как потребности и интересы, смыслоносны. Причем не в меньшей степени, чем когнитивные компоненты, но выражение смысла происходит здесь по-другому, не на языке понятий и предвставлений, а в форме целостных переживательных состояний души. Прав М. М. Бахтин, утверждающий, что если переживание «не улавливает смысла, его вообще нет; оно есть отношение к смыслу и предмету и вне этого своего отношения не существует для себя»⁷.

Нельзя согласиться с точкой зрения К. Изарда, который признает существование наряду с эмоциями особых аффективно-когнитивных структур и характеризует их «как связь аффекта или комплекса аффектов с образами, словами или мыслями»⁸. Смыслопереживание не симбиоз аффекта и мысли, а именно переход когнитивного, с удержанием его смысла, в иное — переживательное — состояние, или изначальное рождение смысла как переживания. Л. С. Выготский говорил о такой возможности: «Сама мысль рождается не из другой мысли, а из мотивирующей сферы нашего сознания, которая охватывает наше влечение и потребности, наши интересы и побуждения, наши аффекты и эмоции»⁹. Точнее, чем К. Изард, говорит о природе рассматриваемых феноменов С. Л. Рубинштейн: «...всякое переживание включает в себя как нечто подчиненное и аспект знания. ...знание — даже самое абстрактное — может стать глубочайшим личностным переживанием»¹⁰.

Остановимся на еще не рассмотренных особенностях смыслопереживаний, принципиально отличающих их от когниций. Будучи выражением сокровенного, индивидуально-личностного отношения к миру, не являясь непосредственным отражением действительности, смыслопереживания не имеют образного характера. Они есть факты реального внутреннего бытия личности. Это события бытия, онтологические, экзистенциальные феномены. «Переживание — это след смысла в бытии, это отблеск его на нем»¹¹.

Смыслопереживание как процесс — это соотносительность явления с самостью личности, при котором нет гносеологического противопоставления объекта и субъекта. Вследствие этого явление как бы сливается с личностью, что называется задевает ее за живое, подвигает звучать самые глубинные струны души, становится вроде бы интегрировавшейся в нее ее кровной частью, вызывающей позитивное или негативное отношение. Благодаря этому переживающий проникает внутрь явления и ощущает, открывает для себя невидимые и несльшимые глубины его содержания. Через смыслопереживательный диалог с миром удается постичь неожиданные, индивидуальные смыслы развивающейся реальности, которые зачастую оказываются неуловимыми для мыслительных процессов.

Переживание мира представляет собой развитие, обогащение, нюансировку, переливы смыслопереживательных состояний, их взаимодействие, сопоставление, смену, рождение новых, обобщение имеющихся — сложнейшее, многоаспектное, своеобразное переживательное «мышление». Составляющие его процессы и процедуры не носят дискурсивного характера, не являются дискретными. Они континуальны, текучи, подвижны, находятся в состоянии неостанавливающегося динамизма. Процессуальность свойственна смыслопереживанию как отношению и его результатам как компонентам внутреннего мира личности.

В самодвижении смыслопереживаний больше, чем в какой-либо другой психической сфере, бессознательного, спонтанного, интуитивного, но отнюдь

не мистического, иррационального, эзотерического. Неправильно было бы полагать, что содержание смыслопереживаний не имеет объективной обусловленности. Оно зависит от социального положения личности, ее косвенного и собственного жизненного опыта, уровня и характера культуры, от реальной для нее значимости данного объекта. Но все эти объективные основания выступают как исходно-обуславливающие факторы, которые преобразовываются, трансформируются в индивидуально-своеобразные смыслопереживания личности только благодаря ее собственной, внутренней душевной деятельности, которая всегда является окончательно-определяющим фактором в становлении каждого данного смыслопереживания. Так обеспечивается и репрезентативность, и уникальная неповторимость всякой личности, а в ее переживаниях социально-типичное смысловое содержание получает индивидуальную корректировку, приращение, обогащение.

Сращенность, неотделимость, неотрывность смыслопереживаний от внутренней динамики, от самости личности наделяет их качеством необъективированности. Они в своем текучем, переливчатом естестве не совместимы со статическим статусом объекта, не могут существовать за пределами внутреннего мира личности. Безобразный характер, непрерывающаяся подвижность, пульсирующие взаимопереходы, роящиеся изменения делают содержание смыслопереживаний плюралистичным, невыразимым исчерпывающе, во всем объеме, во всем богатстве на эксплицитном языке строгих понятий и представлений. Они в принципе имплицитны. В этом качестве в известной мере фокусируются характерные свойства смыслопереживаний.

Если рассматривать когниции и имплициты в плане самоуправления жизнедеятельностью человека, то первые представляют собой информацию, а вторые — энергию, разумеется, идеальную. Первые осуществляют исполнительскую регуляцию, вторые — побудительную, мотивационную. Без возникновения смыслопереживательных состояний не может начаться и осуществляться ни один процесс человеческой деятельности. Исходно-деятельная природа смыслопереживаний очевидно обнаруживается в том, что без потребности, интереса, установки не могут возникать и совершаться сами познавательные процессы. «Кто оторвал мышление с самого начала от аффекта, тот навсегда закрыл себе дорогу к объяснению причин самого мышления», — писал Л. С. Выготский¹². Интенциональная сила смыслопереживательных состояний по причине непосредственной и максимальной выраженности в них самого сокровенного личностного начала, ее самости и в будни, и в экстремальных ситуациях оказывается сильнее любых рассудочных построений, прагматически неотразимых доводов, очевидных тактических преимуществ.

В свою очередь, практическое осуществление деятельности, успешность реализации потребностей и установок любого масштаба требует точных знаний о мире и человеке в нем, учета всех условий и обстоятельств, оправданной постановки целей и задач, выверенной стратегии и тактики, трезвого технологического расчета. На первый план здесь выходят когниции, решающую роль играет глубина и эксплицитная строгость их объективного содержания. На этой стадии деятельного процесса нельзя безоглядно отдаваться безрассудным эмоциям — это мешает ориентировке, учету всех факторов, расчетливости, мудрости.

Эффективное выполнение задач исполнительской регуляции требует информированности и по части состояния имплицитного строя внутреннего мира личности. В этом случае он становится объектом познания или самопознания. В этих процессах складываются представления об испытанных или

испытываемых смыслопереживаниях, формируются их понятийные трактовки. При этом мы можем четко уяснить для себя сущностное содержание состояний нашей души, их причинную обусловленность, направленность, уровень проявления, объективную значимость. Но, объективируясь в представлениях и понятиях, приобретая однозначную определенность и обобщенность, смыслопереживания перестают быть переживаниями, теряют свою целостность, содержательную емкость, богатство оттенков, живой динамизм. Они оказываются остановленными, застывшими в своей гносеологической яви. Выразившись в понятиях и представлениях, смыслопереживания получают объективированное инобытие. Являясь превращенной формой, оно тем не менее совершенно необходимый момент в жизни имплицитной сферы внутреннего мира личности. Благодаря ему осуществляется объективная оценка и отбор наиболее значимых смыслопереживаний. Объективированность способствует образованию латентных переживательных форм и на этой основе сбережению имплицитного опыта. Все это служит очищению смыслопереживаний от всего случайного, несущественного, ведет к их обогащению и возвышению. Но, разумеется, объективированное инобытие не заменяет ни непосредственного, живого, динамического, самостного существования смыслопереживаний, ни их роли в жизни личности.

Необходимо отметить еще одно отличие когниций и имплиций. Как уже говорилось, знания и даже, так сказать, первичные убеждения могут быть сравнительно легко поколеблены, изменены под влиянием новых фактов, неопровержимой аргументации. Смыслопереживания, отличаясь процессуальностью, неостановимой подвижностью по способу своего бытия, в своем содержании предельно устойчивы, константны, стабильны. Их смысловую направленность нельзя изменить одноразовым воздействием, единичным осознанным актом. Чтобы это произошло, случившиеся изменения в практическом бытии должны быть личностно пережиты в результате протяженной во времени, кропотливой, интенсивной, внутренней, самостоятельной работы человека. Это и делает смыслопереживания исходной, определяющей, мотивирующей силой и наряду с чертами характера основным, решающим компонентом «Я», самости личности.

Наивысшая степень выявленности в смыслопереживаниях личностной индивидуальности, их статус глубинных внутренних устоев, судьбоносных ориентиров особенно явственно обнаруживается в случаях рассогласований между убеждениями или тем, что принимает человек за свои убеждения, и его реальным поведением. Моделью таких весьма нередких случаев может служить известный парадокс Лапьера. Объяснить многочисленные факты поведенческой непоследовательности и противоречивости людей, нередко неожиданные и даже неосознаваемые ими сами, можно, если уяснить, что убеждения бывают двух видов. Убеждения первичные, складывающиеся в сознании людей под влиянием прежде всего косвенного, несобственного опыта и не имеющие своего аналога на уровне имплиций. Они действительно не являются прочными, могут быть легко поколеблены, не получать практической реализации. Им могут изменить в сложный момент без особых утрызений совести, особенно люди недостаточно принципиальные, склонные к конформизму, что, кстати, опять же определяется качественным содержанием их смыслопереживаний.

Убеждения превращаются в глубинные, когда благодаря внутренней работе души складываются их аналоги на имплицитном уровне, когда смысл убеждения, оказываясь личностно пережитым, становится содержанием веры,

потребностью, жизненной установкой, любовью, надеждой человека. Еще Н.А. Добролюбов справедливо замечал: «Убеждение и знание только тогда можно считать истинным, когда оно проникло внутрь человека, слилось с его чувством и волей, присутствует в нем бессознательно, когда он вовсе о том и не думает»¹³. Глубинные убеждения наиболее основательны, с трудом поддаются переоценке, как правило, реализуются в конкретные дела и поступки человека, причем отличаются особой устойчивостью и последовательностью. Убеждения этого типа обладают определенной независимостью от складывающихся эмпирических ситуаций, сами стремятся подчинить их своей устремленности. Будучи когнитивными образованиями, глубинные убеждения прежде всего несут в себе информационную наполненность, но в то же время содержат и определенный идеально-энергетический потенциал, потому что в них информация получает деятельную концентрацию, функциональную рабочую направленность. Таким образом, глубинные убеждения представляют собой переходный компонент между эксплицитными и имплицитными образованиями. Наличие глубинных убеждений — показатель целостности личности, единства и гармонии ее когнитивных и смыслопереживательных сфер.

Различение эксплицитного и имплицитного во внутреннем мире личности напрямую определяет характер существования духовного. Духовное бытие с тем или другим знаком и духовность в рассмотренном выше толковании могут проявляться у людей эпизодически, неустойчиво, непоследовательно, от случая к случаю, если осуществляются только на когнитивном уровне. Если даже проявляется определенная последовательность, духовное содержание оказывается умозрительным, отвлеченным, оторванным от практики реальной жизни. Оно может иметь некоторое теоретическое значение, но непременно нуждается в практических деяниях. Духовное и духовность обретают основательность, становятся главенствующим началом, определяют судьбу, смысл и цели жизни человека, когда составляют содержание, устремленность не только когнитивных структур, но и всей системы его смыслопереживаний. С полным правом можно говорить о духовности личности только в том случае, если бытийная сопричастность современникам, их болям и радостям пронизывает ее потребности и интересы, ее ценностные ориентации и жизненные установки, составляет предмет ее веры, любви и надежды, получает законченную определенность в ее глубинных убеждениях, которые она готова отстаивать в любых, в том числе самых неблагоприятных обстоятельствах. Подлинная духовность личности никогда не позволит осуществлять свои частные личные интересы за счет ущемления благополучия своих соплеменников, тем более их страданий. К сожалению, сегодняшнее время делает существование таких личностей все большей редкостью.

Не оставляю надежду на то, что дух, творящий добро, будет царствовать на Земле.

В.Л.Круткин

ПРОСТРАНСТВО ТЕЛЕСНОГО БЫТИЯ

Телесное бытие — это многосложная деятельность, а вовсе не что-то уже данное, как дано нам тело и мыслительная деятельность.

Х. Ортега-и-Гассет

Тело нужно сравнивать не с физическим объектом, но скорее с произведением искусства. Роман, поэма, картина или музыкальное сочинение являются индивидами, т.е. существами, в которых выражение является неотделимым от выражаемого вещи; их значения, доступные только через прямой контакт, изучаются без изменения их временной или пространственной ситуации.

М. Мерло-Понти

Человеческий мир многолик и традиционно мыслится с помощью категорий пространственного, временного и смыслового единства. Телесность тяготеет к пространственному измерению человека, хотя глубоко затрагивает как временное, так и смысловое измерение его бытия. Понятия пространственности и временности все чаще привлекают для характеристики человека. Например, человеческую индивидуальность предлагается рассматривать как пространственную смыслообразующую развертку, в то время как личность — такую развертку «я», которая осуществляется во времени. В этой связи вводятся понятия живого пространства и живого времени, что вполне оправдано¹.

Можно ли пространство человека характеризовать как его телесное пространство? Из чего складывается это телесное пространство? Включает ли культура, из которой в конечном счете складывается пространство человеческого бытия, человеческую телесность, и нельзя ли предположить, что телесность человека и культура взаимно отражаются друг в друге?

Пространство — это характеристика мира, где события имеют место одно рядом с другим. Тело — это, несомненно, событие в мире, состоящее из громадного множества микрособытий. Всякое движение — это событие. Объективирующая мысль, ведома существительным «тело», поневоле сводит тело к вещи, находящейся во внешнем пространстве. Объективирующее представление тела («вещь, определяемая пространством других вещей») очень мало что может дать нам в понимании человеческого смысла этой «вещи». Телесное бытие характеризуется иным видом своего единства, нежели чем единство других вещей. Всякий, кто когда-нибудь стоял в музее перед скульптурой, мог бы отметить, что он сам, своей персональной телесностью совсем иначе занимает место в пространстве, нежели чем скульптура. Он может отой-

ти, подойти, обойти вокруг. Я могу сказать, что книга на столе лежит рядом с лампой, но я никогда не скажу, что точно так же рядом с книгой находится моя рука. Конструкция «у меня есть...» по-разному будет относиться к книге и руке. Как отмечает К. Уильямсон, в контексте детективной истории чье-то выражение «у меня есть тело» может означать то, что оно находится где-то у него дома². Но человек не находится перед своим телом, он в нем. А еще точнее — он и есть оно. Книга — собрание страниц, но рука — не собрание пальцев. Тело совсем иначе заполняет пространство, чем заполняют его другие вещи, писал М. Мерло-Понти. Оно само создает свое пространство, а не помещается в готовое пространство, оно создает свое пространство в движениях, где осуществляется человеческая воля, оно запускается всей ситуацией, является акцией, а не реакцией на отдельный предмет³. Способность к развертыванию движений позволяет говорить, что телесное пространство — это не «помещенность в нечто», а «средство для». Телесное пространство есть развивающееся пространство, где через движение осуществляется интенциональное полагание. «Внешнее пространство само по себе никак не может обосновать это полагание, — писал М. Мерло-Понти, — телесное пространство пронизано задачами и заботами, оно неоднородно с универсальным пространством»⁴.

Возможность человека развивать телесное пространство перед задачей существования приводит к тому, что в телесном опыте люди сталкиваются с некоторым множеством присущих им тел. Р. Барт отмечал, что анатомическое тело и тело эротическое рождаются в результате разных номинаций⁵. Собственное тело выступает первичной моделью, сообщающей идию владения и обладания, в отношении к нему для человека раскрывается отношение собственности. Учет социального контекста показывает, что феномен власти (стратегия подавления и подчинения) связан с реальным приготовлением телесности в социуме, где оплотняется тело, производящее и потребляющее, тело аскетическое и тело гедонистическое, тело, эротически соблазняющее, и тело, где налицо самонаправленная жестокость. Следует ли это понимать так, что у человека есть некоторая множественность тел, но они собираются в единство объективным анатомическим телом? Должны ли мы последнее рассматривать как подлинное? Нужно ли анатомическое тело рассматривать как подлинное, а все остальные — как производные, неподлинные? На все эти вопросы приходится дать отрицательный ответ, так как анатомическое тело тоже возникает в результате номинаций или научных определений. Как писал П. А. Флоренский, XVIII век видел в единстве человеческих органов прежде всего механизм. XIX век открыл организм. Обнаружилось, что не организм нужно понимать из механизма, а наоборот⁶.

Наше время подводит к тому, что не тело нужно понимать из организма, а наоборот. Анатомическое тело не годится на роль синтезатора совокупной телесности, ибо разные культуры дают ему разные номинации. С точки зрения медицины Востока, кундалини (внутренняя энергия, изображаемая в виде змеи, свернувшейся клубком в том месте «тонкой» человеческой телесности, которое соответствует нижней части позвоночника) — медицинский факт, с европейской точки зрения — это миф (в Европе свои мифы, сказали бы индийские целители).

Европейские представления опираются во многом на объективации, восходящие к картине мира, созданной в Новое время. Отсюда берет начало наша технологическая эпоха, которой был нужен эффективный, контролирующийся, напористый субъект. Нынешними экономическими проблемами мы во мно-

гом обязаны именно ему. Анатомическое тело — это организм, анализируемый на молекулярном уровне, а не тело, взятое на экзистенциальном уровне. До той поры, пока тело будет отождествляться с организмом, будет происходить дуалистический разрыв внутри человека на тело и ум. Как писал К. Юнг, индеец никогда не забывает ни о теле, ни об уме, тогда как европеец всегда забывает то одно, то другое. Парадоксальность ситуации заключается в том, что благодаря этой забывчивости он завоевал весь мир, практически утратив в нем себя. Он добился победы, которую очень трудно отличить от поражения. Не будет выходом и прямое заимствование тех решений, которые даны восточной мудростью. К. Юнг, глубоко изучивший йогу, видевший в ней величайшее достижение восточного духа, изобретение человеческого ума, весьма критически оценивал подражательные заимствования йоги западным человеком. «Когда йог говорит «прана», он имеет в виду нечто много большее, чем просто дыхание. Слово «прана» нагружено для него всей полнотой метафизики, он как бы сразу знает, что означает прана и в этом отношении. И знает он это не умом, но сердцем, желудком, кровью. Европеец его только имитирует, он заучивает идеи и не может выразить с помощью индийских понятий свой субъективный опыт»⁷. Судороги ума могут породить только карикатуру.

Особенность тела заключается в том, что представить его можно только наполовину. Представление объективирует и на этом останавливается, но в полное определение нужно включить то, что тело само объективирует, оно выступает не только как что-то представленное, но и как представляющее. Мы можем обвести абрис пальцев руки и увидеть ее очертания на бумаге, но в полное определение телесности руки нужно включить и ту руку, которая держала карандаш. «Представление телесности, — пишет Л. П. Киященко, — немного напоминает сюрреалистические картины С. Дали, наполненные плавающими и растекающимися образами-символами в виде некоторых реальных предметов и гипертрофированно выделенными органами и частями человеческого тела, причем границы этого видения исчезают за горизонтом, увиденного сейчас»⁸.

Будет ли эта система рефлексивной, будет ли она характеризоваться самоотражением? Мы бы продолжили этот пример, но для этого нужно живопись превратить в анимационное кино, где телесность будет уже не только увиденной, но и видящей, не только объектом, но и субъектом. А для этого нужно в пространство картины ввести самого С. Дали, пишущего свои картины. Но и это представление будет неполным — в нем не нашел места внешний зритель, который наблюдает такое поразительное зрелище. Ведь если С. Дали отведет свой взгляд от холста и посмотрит на этого зрителя, покручивая свои знаменитые усы, то зритель увидит уже другую картину «представленной телесности». Без этих добавок телесность будет лишена рефлексивности.

Интересно то, что тело сравнивают с произведением искусства. Взяв альбом С. Дали, можно убедиться при должном усилии, что в телесном бытии действительно имеют место феномены, изобразительным решением которых мог бы быть сюрреализм. Это хотя бы те феномены, которые имеют место при самом восприятии сюрреалистической живописи или кинематографа. Наш глаз как анатомический орган телесен, но телесностью характеризуется и функция этого органа. Известны аналогии между видением и касанием. Наш взгляд на мир выполняет функции, подобные функции трости слепого человека. Трость «опрашивает» местность. Можно сказать, что живопись — это

искусственная «местность», где художник задает тип видения, тем самым он меняет наш взгляд, а значит, и телесность видения. Взгляд получает впечатления в соответствии с тем способом, по которому он опрашивает местность, т.е. картину, то блуждая, то задерживаясь, как писал Мерло Понти⁹. Через взгляд люди, любящие разную живопись, имеют разные стили видения, разные способы использования собственного тела, тем самым и разные типы телесности. Тело неотделимо от его использования. Это не объект, через который или о котором человек «думает», но реальность самого его бытия, через которую он живет.

Но уже тот факт, что не всем нравится живопись С.Дали, говорит, что сюрреализм не воспроизводит всех феноменов телесности. Общеизвестна вообще притягательность человеческого тела для художников всех школ и направлений, равно как и то, что самая совершенная живопись едва приближает нас к нему. Ведь еще Спиноза писал, что «само устройство человеческого тела по своей художественности далеко превосходит все, что только было создано человеческим искусством»¹⁰. Сравнение телесности с производением искусства надо понимать не только в том плане, что тело задает стандарт натуральной красоты и художественности («золотое сечение»). Дело не в общепринятых эстетических свойствах этого предмета, а в однородности сущности и существования, идеи и воплощения, каких может достигать человек¹¹.

Телесное бытие — это многосложная деятельность¹². Чтобы приблизиться к пониманию его сущности, можно было бы последовать по пути раскрытия видов этой деятельности. Но сам перечень этих видов должен быть еще достаточно обоснован. Ведь в зависимости от полноты этих видов деятельности окажутся получаемые феномены телесности. Опираясь на фундаментальную двойственность человеческой онтологии, на двойственность родовой и универсальной ориентации индивида, на отчетливо различаемые претензии «жить» и «быть», можно рассмотреть пространство телесного бытия через призму опредмечивания того исходного отношения, которому человек обязан своей двойственностью. Мир делает тело своим предметом, тело делает своим предметом мир. Частным случаем второго будет самоопредмечивание. Ипостаси опредмечивания приводят не к разным пространствам, но к единому телесному пространству, где синтез плоти и синтез тела — в конечном счете это один и тот же процесс.

Понятно, что в первом случае нужно учитывать переносный характер выражения «делать предметом», ибо мир природы — не субъект. Но такая метафоричность сразу исчезает, как только в роли этого мира выступит социальный мир. Невероятно многообразны контексты, где тело находится во власти природных стихий — вещественных, воздушных, магнитных, температурных, электрических, акустических, радиационных и т.д. Человек имеет космическую природу, об этом говорят мифология и наука (антропный принцип физики), искусство и массовое сознание. Косвенно это отражается в столь популярных ныне гороскопах, хотя в оживлении интереса к ним раскрываются скорее психологические обстоятельства нашего времени. Мы не ошибемся, однако, если скажем, что на нас распространяется власть и далеких звезд, особенно если они отражены в милой нашему сердцу поэзии¹³.

Живой организм и среда находятся в системном единстве — физическом, химическом, энергетическом. Было бы ошибкой считать, что границей тела в этом смысле будет кожа, та поверхность, которая отделяет организм от среды. Кожа — это один из органов. Если искать нечто вроде линии, то все жи-

вое, по словам Х.Плесснера, переносит внутрь организма ту грань, которая отделяет особь от среды. Это связано с возникновением управляющего центра и управляемых органов. (Известна гипотеза, что своей обнаженной кожей человек обязан потребностям этого управляющего центра — мозга, для строительства которого в ходе эволюции требовался меланин, который синтезируется кожей)¹⁴.

У человека эта грань претерпевает еще одно изменение — в этом центре обособляется «я», которое управляет его самостью. Это хорошо показал П.А.Флоренский, который писал, что неправильно считать пределом нашей власти границу нашего тела. Напротив, «граница нашего тела есть признак, производное, последствие ограниченности нашей власти над самими собой», эта граница не может рассматриваться как безусловная, «граница тела может суживаться почти до исключения большей части его объема, а может и расширяться неопределенно далеко. Магия в этом отношении могла бы быть определенной как искусство смещать границу тела против обычного его места»¹⁵. Такого рода смещение границы раскрывается в технических и символических органопроекции человека. Энергетически и вещественно мир пронизывает всю живую телесность, тело — пронизываемая миром реальность, особенно ярко — по каналам нервной системы. Внешняя неорганическая телесность теснейшим образом связана с органической телесностью. Создаваемая человеком неорганическая телесность может провоцировать появление в органической плоти органов, о которых современная наука еще ничего не знает, считал П.А.Флоренский.

Современный человек боится ходить в медицинскую епархию. Тому много причин, главная из которых заключается в том, что ему противоестественно оказываться объектом. Жизнь как способ осуществления себя не выносит постороннего взгляда (Х.Ортега-и-Гассет). Есть еще одна причина — это первобытный страх перед разрывной плотью, непонятно где коренящаяся память о жертвенном анатомировании, которая как-то сочетается с воображением себя в качестве жертвы. Наш век внес и свою лепту в этот страх: столкнувшись с ужасами, невиданными в прежние времена, человек не может не думать, что он сам, по крайней мере отчасти, является причиной этих кошмаров. Если в большом ходу представления, что человек — изначально невротик, существо с аутистической психикой (произвольное воображение должного вопреки реальности), то почему бы не предположить, что войны, насилия, жестокость — следствие именно такого, а не иного устройства его телесного нутра?

Даже когда мы берем тело в таком предельно натуральном виде, как его стремится видеть медицина, нам никуда не деться от того обстоятельства, что человек — это представляющее существо. Его представления, заключенные в теле, заставляют следовать за ними. Медики знают, что физиология болезни, ее ход и лечение (казалось бы, чисто природный процесс) зависят от того, как пациент представляет устройство своего органического тела. Это в науке (физиологии, анатомии, иммунологии) возможно отстраненное, нигде не помещенное, не ангажированное объективное знание. Представления, которые складывает о себе пациент, характеризуются высокой степенью ангажированности. Еще бы — ведь это сам он и есть! Его представления реально помещены в теле и при особых условиях могут влиять на природный механизм, на то, как он «делает свое дело». На второй план отходят те процессы и явления человеческой органики, которые не нуждаются ни в каких усилениях. На первый план выходит человеческая избыточность, та черта этого

существа благодаря которой он изначально может далеко выходить за пределы природных автоматизмов. Тело пронизано интенциональностью и это поразному может обернуться для человека, если рассуждать в категориях вреда и пользы. Как говорится, сознательное намерение уснуть — верный путь к бессонице, сознательное сосредоточение на пищеварении — верный способ испортить пищеварение. Но точно такого же рода выходы за пределы природных автоматизмов, тем самым за границы тела, имеют место в речи, в движениях символических координаций, без которых немыслима культура. Тело даже в самом натуральном контексте не является натуральным.

Это своеобразно раскрывается в древних идеях о дифференциации жизненных центров, когда на анатомическую (жертвенную?) делимость накладываются представления о строении универсума, который производит себя в центрах активности.: голова — активность ума, грудь — активность сердца, силы, чрево — активность порождающей силы. Здесь пространство тела подвергается вторичному означиванию, анатомический язык становится языком мифа. Разве нам не естественно думать, что мысль зарождается в голове, а любовь в сердце? При особых условиях тело может выступить основанием не только для рациональной практики, но и практики иррациональной. Когда усиленно и одностронне подчеркивают то, что в обычной практике выступает уравновешенным, тогда возникает мистика. Мистика головы лежит в центре внимания греков и буддистов, мистика сердца — предмет особого внимания христиан, мистика чрева — предмет заботы в оргиастических культурах, в дионисийстве.

Не следует думать, что миф и мифологизация — это дело древности, как и неправильно полагать, что миф исчезает с появлением науки. Миф не наука, но и не антипод науки. Без мифа и сама наука невозможна, всякое рассудочное знание имеет смысл на фоне пред-рассудочного. Миф может, хоть и в фантастической форме, сообщить вещи, напрямую недоступные эмпирическому опыту. В работах Г. Д. Гачева мы сталкиваемся с примерами жизненно правдивых и мифологически убедительных размышлений об органической телесности. Организм характеризуется всеми видами движений, присущих мировым стихиям, замечает Г. Д. Гачев. Через дыхание человеку дан Дух, знающий это — то, да — нет, тезис — антитезис, тем самым уже в бессознательности дыхания дана первичная логика утверждений и отрицаний. Организм, пишет он, оправдан стихиями воздуха, воды, пространства, времени, но человек и с Логосом общается, вбирает его «с трансцендентностью для жизни натуральной, что во мне течет». Поэтому «жизнь есть спущенная мне гносеологическая лестница»¹⁶. Другую мифологию развивал З. Фрейд, который считал, что в бессознательном нет отрицания (а значит, и логики), что оно появляется только тогда, когда возникает вытесненное, т.е. тогда, когда проравшиися в сознание импульсы бессознательного возвращаются вспять властным авторитетом культурной цензуры.

Мифы о теле создают не только ученые и философы, писатели и поэты. Любой человек, когда заболевает, не дай бог, конечно, осуществляет построения, весьма близкие самой настоящей логике мифа. Об этом пишет А. Ш. Тхостов, исследующий семантику телесности. Исходя из идей Р. Барта о природе мифа, этот исследователь показывает, что болезненные ощущения обозначают не только себя, но и то, что им в принципе внеположено — болезнь. Осуществляя вторичное означивание телесных ощущений, человек использует усвоенные им в культуре взгляды. Возникает вторичная семиологическая система, знак первой системы (язык тела) становится означивающим во второй

системе (миф болезни). «Знак (означенное телесное ощущение), являющийся ассоциацией чувственной ткани и телесного конструкта, становится означающим в мифологической схеме болезни и разворачивается в симптом»¹⁷. Такая мифологизация деформирует телесные ощущения, на которых она строится и паразитирует. Становясь симптомом, ощущение теряет свою непосредственность, оно обедняется, богатство конкретного содержания отодвигается на второй план, подчиняется логике мифа. Мифологичность скрыта от простодушного наблюдателя: миф выступает в обличии реальности, но она оказывается заимствованной, фальшивой.

Такого рода симптоматика — настоящий «подарок» для врача! Мифология болезни — это серьезное испытание для сторонников тезиса: «тело — это природный биологический объект». Мы видим, что тело подчиняется не только законам биологии, но и законам мифологии. А.Ш.Тхостов показывает, что мифология болезни может сильно варьировать, но есть и устойчивые архетипы. Существуют параллели между развитием науки и техники, с одной стороны, и развитием мифов болезни, с другой. Раньше в вопросе о болезни были важны персонифицированные причины, было важно не «как», а «кто». Выступая в обличии реального симптома, миф мог, попросту говоря, прикончить своего носителя. Феномен «смерти от внушения» говорит именно об этом¹⁸. В современных мифах преобладают безликие причины — «биополе», «кармы», «чакры». И весь прогресс. И даже не поймешь, сталкиваясь с современной телевизионной магией (имитативной и контагиозной), — это забавно или серьезно. Поразмыслив, понимаешь, что это более чем серьезно.

Власть природных стихий над человеческой телесностью опосредована родовой заботой. Именно это опредмечивающее отношение к телесности индивида лежит в основе дифференциации тела и плоти, «тихое» противоречие которых отображает онтологическую двойственность человека. Социализация плоти своим главным итогом имеет формирование как потребностей, так и способностей индивида. Для характеристики потребностей не может быть принята дихотомия телесных и бестелесных потребностей. Формирование любых потребностей связано буквально с процессом о-плотнения, ведь должна быть подготовлена соответствующая потребному плоть. Во-площение охватывает не только «низший» круг (что делает его низким?), человек во-площается не только как биологический организм, но и как социальный индивид, как самореализующаяся личность.

Типология потребностей, разработанная А.Маслоу, представляет собой иерархию, где на нижнем уровне мы найдем класс витальных потребностей, а на верхнем — потребности в самореализации¹⁹. Первые будут связаны с родовым во-площением, тогда как вторые — с универсумной инкорпорацией того же индивида, на одном полюсе будут доминировать «мне нужно», «я хочу жить», тогда как на другом — «я нужен», «я быть хочу». Потребность в самореализации — это и есть то, что обычно называют духом. Здесь разворачиваются человеческие проекты, здесь для человека раскрывается перспектива единства его сущности и существования. Если это единство ему только мерещится, если его сущность не достигает телесного осуществления, то какой в ней смысл и толк?

В литературе давно отмечено, что в пространство своего телесного бытия люди включают то, что не является частями их тела. Живое тело — это начальное звено, имеющее продолжение в неорганической телесности. Как показывают исследования в этнографии (К. Леви-Брюль), «для меланезийца «я» каждого человека не представляется ни ему самому, ни другим как нечто

строго ограниченное внешней поверхностью его тела»²⁰. Движения, входящие в действие, формируют восприятия и представления. Одинаковая неприкосновенность характеризует как копые туземца, так и его руку, как его кровь, так и остатки его банана.

Пространство телесного бытия создается не физическим, а феноменальным телом. Это не мысль о теле, а реальное тело, которое наделено инициативами, находится в мире предметов и людей, от которых исходит «зов». Оно выстроено движениями инициатив, акций и реакций. Пространство телесного бытия производно от бытия, ситуации, задачи, а не от универсального, геометрического, гомогенного пространства²¹. Отмахиваясь от комаров («ну совсем озверели!»), человек защищает не свое физическое тело, а свое феноменальное тело. Когда наиболее удачливый из комаров все же делает свое дело, то человек никогда не оказывается перед необходимостью решать топографическую или геометрическую задачу, соотносимую с внешним пространством, чтобы найти место укуса. Работая с иглой или ножницами, человек никогда не смотрит на пальцы, которые держат эти инструменты. Его пальцы — не физические посредники, с помощью которых ножницы режут. Это режут сами пальцы с помощью ножниц. Швеи знают, что если посмотреть на руки — испортишь всю работу. Спортсмены знают, что когда прыгаешь через препятствия, то нельзя смотреть или обращать внимание на ноги. Осознавая свое телесное пространство как матрицу обычных действий, человек испытывает свое тело как направленное вперед, туда, где совершается действие. Собственное телесное пространство никогда не является объектом его знания, собственное тело люди знают гораздо хуже, чем далеко расположенные предметы. Известно, что многие люди не узнают на фотографиях собственные руки. Феноменальное тело заселено инициативами, эти инициативы вовсе не всегда явлены сознанию. Простой пример — непровольное открывание рта взрослого, когда он с ложки кормит ребенка. Иной раз в молочном магазине можно увидеть, как молодая продавщица точно так же открывает рот, когда наливает сметану в банку.

Пространство телесного бытия складывается из движений и действий, представляющих собой микропоступки, с помощью движений происходит смысловая категоризация как мира, так и тела. Водитель грузовика включает в схему своего тела габариты автомобиля, линотипист — средства набора, органист — клавиши и педали инструмента, дама, когда она в широкой шляпе проходит в узкую дверь, включает в схему своего тела ширину полей шляпы и т.д. Феномен собственного тела, как пишет В.А. Лекторский, раскрывается двумя путями. Некоторые его состояния раскрываются субъектом «изнутри», посредством проприоцептивной рецепции. С другой стороны этот феномен раскрывается через осознание вписанности тела в сетку связей мира²². Категоризация телесного пространства может осуществляться как в вербализованной, так и в невербализованных формах. Невербализованные перцептивные действия — это тоже категоризации, проявления практического интеллекта. Вербализованные (словесные) представления пространства, как внутреннего, так и внешнего, крайне бедны. Перцептивные (чувственные) категоризации гораздо богаче. Именно они раскрываются в исследованиях семантики среды обитания человека²³.

В своей деятельности человек осваивает самые разные пространства — земное, воздушное, подводное, космическое, пространство комнаты, дома, двора, улицы, города, страны, континента. Это освоение приводит к устойчивым рубрикам как мира, так и сознания. Категории культурного ланд-

шафта — это такие продукты деятельности, которые выполняют роль инструментов освоения мира, обеспечивают его единство, отчетливо фиксируются в перцептивных действиях, могут осознаваться через вербализацию, заключают в себе обильную культурно-историческую информацию. К числу таких категорий, с которыми имеет дело человек, осваивающий пространство города, относят — путь, границу, ворота, улицу, перекресток, угол, вертикальное и горизонтальное, пространство и пустоту, видимое и невидимое, порядок и беспорядок и т.д. Категоризация связывает как культурные объекты, так и телесность индивида. Вербализация внешней стороны этой связи дает в сознании картину реальности. Вербализация внутренней стороны дает образ тела субъекта. «Я» — это то, что движется по определенному «пути», сталкивается с некоторой «границей», для чего и существуют «ворота». Так как «ворота» — это и дверь, и окно, и вокзал, и прилавок магазина, и арка, и мост, и остановка транспорта, и портал сцены, то становится ясным, что для субъекта весьма важными являются не просто органические характеристики его существа, а семиотические характеристики функционирования в мире культурных объектов. Сами органические характеристики берутся под углом зрения их семиотики.

Это проясняет понимание случаев нарушения образа собственного тела у человека, лишенного привычной среды. Значительное изменение среды, какое наступает в состоянии невесомости, сильно искажает схему тела человека. Оно проявляется в неадекватных представлениях человека о размерах, форме, взаимоотношениях органов и конечностей, раскрывается в неадекватных реакциях, в зрительных иллюзиях, в галлюцинаторных переживаниях, вплоть до симптомокомплекса «гибель мира». Здесь, как и в опытах по инвертированному зрению, отчетливо переживается чувство «нереальности» происходящего. Нечто подобное переживает человек, оказавшийся в таком непривычном культурном ландшафте, когда он вдруг осознает свою полную потерянность в мире предметов, окружающее живет полной жизнью без него («существую ли я вообще?»), ничто не зовет («отсутствуют пути»), ему не отвечает («граница без ворот»), в нем не нуждается («нет перекрестков с ситуациями встреч») и т.д. Отсутствие определенности вокруг нарушает и внутреннее чувство самостождественности человека (Р.Арнхейм).

Одной из праформ культуры выступал ритуал. Тело — ближайший, наиболее доступный инструмент ритуального действия. Телесными действиями человек подтверждал в ритуале сакральность мира, благодаря чему он достигал чувства «наиболее интенсивного переживания сущего, особой жизненной полноты, собственной укорененности в универсуме», — пишет об этом В.Н.Топоров²⁴. Сакральность тела или его частей — следствие ритуала как изоцированной, сложной, крайне обязательной телесной работы. Исследования культуры с точки зрения телесно вовлеченного в ее мир человека позволяют расширить наши представления о телесности. Такие исследования по необходимости должны быть междисциплинарными.

Так, в коллективной монографии «Антропология тела» (ред. Д.Блэкинг) рассматриваются самые разные аспекты телесности и культуры: невербальные средства общения и социальной выразительности, проблемы измененных состояний сознания и переживаний (краска стыда), проблемы психогенной патологии (смерть от внушения), стереотипы половых отношений, психобиологические основы искусства (музыка, танец) и религии (состояние транса), семиотические аспекты телесности (классификации и символизации тела в культуре) и т.д.²⁵

В центре «антропологии тела» находится культура, однако она понимается не как чуждая и внешняя человеку реальность, а как продолжение его тела. Тело — посредник, связующий человеческое «я» с культурой. Как пишет Д. Блэкинг, обращение к телесности вовсе не означает поиска инстинктивных основ поведения. «Антропология тела — это учение о культуре и культурных процессах, которые рассматриваются как во-площение и о-внешнения тела в различных социальных контекстах»²⁶. Широкое изучение телесности может углубить наше понимание и культурного контекста. Сам Д. Блэкинг пришел к необходимости изучения телесности именно таким путем. Известный как этномузиколог, изучавший музыкальную культуру народов Южной Африки через кросскультурный анализ традиционного и нетрадиционного общества, он пришел к выводу, что социализация индивида касается не только его духовной стороны, она охватывает все человеческое существо. Д. Блэкинг показывает, что суть такой формы культуры, как музыка, — в музыкальном поведении, а оно обусловлено самой природой нашего организма, находящегося в культурной среде. «Самое важное заложено в нашем теле и ждет своего выявления и развития, так же как основные законы языка». «Музыка начинается как движение тела»²⁷. В основе духовного мира лежат чувства, они всегда телесно укоренены, сочувствие всегда выражается как движение тела в пространстве и времени, часто и без словесных сопровождений. «Музыка не есть немедленно понимаемый язык, от которого можно ожидать производство особенных ответов, скорее она является метафорически выраженным чувством. Она не может сообщить чего-нибудь своим слушателям, кроме незнакомых образов звука, которые через тональные и ритмические контрасты могут вызвать нервные напряжения и моторные импульсы»²⁸.

Изучению телесности в антропологическом контексте противостоят структуралистические тенденции в изучении культуры, где господствует стремление свести телесный опыт к познавательным, духовным качествам, где телесное поведение рассматривают как вторичное по отношению к вербальному. Рассматривая ритуал через призму телесности, М. Джексон отмечает, что телесные движения часто имеют смысл, не совпадающий с интенциональными смыслами лингвистического плана, они сообщают, кодифицируют, обозначают идеи и вещи, которые лежат вне речи или предшествуют ей. Ритуальные действия приводят к особым образам в сознании. В инициации «то, что происходит с телом, является основанием для того, что думается и говорится. С экзистенциальной точки зрения мы можем сказать, что телесные действия опосредуют личностную реализацию социальных ценностей, непосредственно охватывают основные заповеди как чувственно проверяемую правду»²⁹.

Это подтверждают исследования танца, тесно связанного в своем происхождении с ритуалом. Ю. Ханна, анализирующая эту форму культуры, доказывает, что танец значительно отличается от соответствующих форм активности в дочеловеческом мире, что он имеет глубокие исторические корни. Это различие заключается в наличии у танца систем символизаций, эмоциональной выразительности, особых образцов. Танец — это особое телесное поведение, осуществляемое с точки зрения и перспективы танцующего, оно преднамеренно, ритмически организовано и ориентировано, движения являются производными от культурных образцов, эти движения необычны, имеют эстетическую ценность.

Анализируя поведенческие, символические, целевые, когнитивные, коммуникативные, экспрессивные, культурологические свойства танца, Ю. Хан-

на приходит к выводу, что для танца (особого вида символического поведения) существуют генетические предпосылки, как и для языка. «Танец — часть культурной системы в которой адаптивно ценная информация передается от одних к другим»³⁰. При этом происходит не адаптация организма к среде, но адаптация феноменального тела к миру культурных смыслов. Танец — это культурный код, с помощью которого мир подвергается упорядочиванию и категоризации³¹. Категоризация мира с помощью танцующего тела внутренне противоречива, так как танец содержит «основные культурные допущения, ориентации и предписания, равно как и семена для их разрушения и замены»³². В этом отражается потребность человека действовать с новизной в безопасной ситуации, играть с хаосом.

«Человек как существо, обладающее какими-то естественным образом данными ему определенными свойствами, не является для философии предметом или объектом исследования. Объектом или предметом исследования и одновременно тем, что позволяет случиться тому, что потом и изучается, является всегда не наличный человек, а тот возможный человек, который может сверкнуть на какое-то время, промелькнуть, установиться в пространстве некоторого собственного усилия», — писал М.К. Мамардашвили³³. Человека невозможно понять, не вводя понятия трансцендентного, иного, должного бытия. Человек — это трансцендирующее усилие к иному, а не некая натуральная данность в конторской книге природы. Естественным образом данные ему определенные свойства — это свойства, зафиксированные в этой книге объективирующим научным познанием, прекрасно ориентирующимся в мире физических, химических, биологических взаимодействий атомов, молекул, клеток. Но человек не живет на молекулярном уровне, он живет на телесном уровне. Неверно считать, что человек — это факт природы, но он и не акт разума, не средство для каких-то социальных целей. Человек — это трансцендирующее усилие. Телесность — это не скорлупа, которую надлежит трансцендентно преодолевать. Телесность — это то, что позволяет ему совершать трансцендирующие усилия.

Где проходит граница между естественно данными человеку определенными свойствами и теми, которые относятся к возможному, которые могут сверкнуть и установиться в пространстве его собственного усилия? Напрасно было бы думать, что к первым с легкостью отойдут такие натуральные черты, как вес, рост, пол, возраст. Ведь именно они фигурируют в скупых строчках брачных объявлений. Если люди так поступают, то нам ничего не остается, как признать, что и эти характеристики связаны с важными параметрами человеческого существования, с аргументами в отношении человека к бытию.

Человек помещает себя в пространство выбора не мысленно, но реально, материально, телесно. Человек — это то, что о-плотняется, во-площается, телесно конституируется лишь в отношении к бытию.

Вчитайтесь в строчки из «Доктора Живаго»: «Свой рост и положение в постели Лара ощущала сейчас двумя точками — выступом левого плеча и большим пальцем правой ноги. Это были плечо и нога, а все остальное — более или менее она сама, ее душа или сущность, стройно вложенная в очертания и отзывчиво рвущаяся в будущее»³⁴. Телесность — это не просто плечо и нога, а вся «стройная вложенность в очертания». Это вся человеческая устроенность как целого. Разве душу украшает девушка, отправляясь на бал? Это устремленное в будущее существо поработается страшной силой. (Комаровский — не ментальная химера). «Ноющая надломленность и ужас пе-

ред собой надолго укоренились в ней». Целостный человек сидит перед зеркалом, ничего не видя из-за слез. Разве человек не во всей его телесности въздраживает в церкви при словах: «Завидна участь распотанных!»). Разве воображаемая или представляемая краска стыда густо заливает ей лицо и шею? Разве душа Лары прячет в муфте револьвер и разве им мастерски владеет?

Человек находит себя в мире не как мысль, а как субъекта, которому предстоит жить и быть, бытию он предстоит как телесное существо. Телесность этого плана — это не натуральная вещественность организма. Это феноменальная телесность как способ, каким человек проживает и переживает свою ситуацию. Феноменальное тело делается главным элементом этой ситуации., человек находит свое «я» как вовлеченное в ситуацию телесное существо. Это его «я» телесно: «Я — солдат», «Я — негр», «Я — калека», «Я — красавица». Существование — это выбор и принятие ситуации, где выбор в принципе совершается телесно. Один из героев романа отправляется на фронт. Это его способ разрешить сложную жизненную задачу. Страницы, где Пастернак описывает принятие им этого решения, — прекрасные иллюстрации того, что телесность охватывает не только физическое, но и душевное и духовное бытие. Оказавшись в армии, уйдя в новое тело, герой станет мечтать о подвиге и легком ранении, чтобы получить отпуск.

Феноменальное тело — это тело, которое населено субъектностью. Оно находится на границе «бытия-в-себе» и «бытия-для-себя», оно раскрывает потенциальность человеческого мира. Никакие медико-биологические исследования не раскроют этой потенциальности, они знают только бытие в себе. Офтальмология знает физическую телесность глаза, но глаз человека существует в единстве со взглядом. Люди могут обмениваться не только произведенными продуктами деятельности, они могут обмениваться взглядами. Насмешливый взгляд Комаровского и лукавое подмигивание Лары — это их способ трансцендирования ситуации. В выборе, совпадающем со свободой, человек делает шаг к самореализации, во-площаясь в мире, он ин-корпорирует его в себя. В общении происходит не просто обмен информацией, но обмен смысловыми позициями. Телесная интенциональность раскрывается не просто как бытие в мире, но как бытие в мире людей.

Вот как описывает такую интенциональность Л.Н.Толстой: «В обнаженных плечах и руках Кити чувствовала холодную мраморность, чувство, которое она особенно любила. Глаза блестели, румяные губы не могли не улыбаться от сознания своей привлекательности»³⁵. Искусство немислимо вне изображения феноменальной телесности. Да и не только искусство. В форме различных «страстей-мордастей» тело красавицы эксплуатируется в порнокультуре. Современная порнокультура в преувеличенном виде воссоздает социальные обстоятельства времени. Ее мир утопичен, ведущая тема в нем — это тема неутоленного сладострастия. Время в этом мире измеряется промежутками от оргазма до оргазма, пространственно же он сведен к гениталиям. Этот утопический мир подчиняется правилам идеального, т.е. бесконечного, потребления, где насытившийся — это нарушитель согласия, бунтарь, опасный человек. Порнография вырабатывает символы этого мира. Женщина — это символ соблазна, перед взглядом которой не могут устоять домогающиеся мужчины. Они только на первый взгляд властвуют над ней, ибо сами находятся во власти вызываемого ею сладострастия. Исследователи отмечают, что беды порнографизации заключаются не в том, что у людей снижается сексуальный контроль, растут девиантные формы сексуального поведения, в

том числе и антисоциальные. Порнография лишает человека сексуальной фантазии, крадет у него ощущение уникальности и неповторимости сексуальной жизни человека³⁶. Современная цивилизация гордится либерализацией сексуальной морали, но она должна задуматься над тем, что развитие культуры, если следовать гипотезе З.Фрейда, осуществляется в результате сублимации именно «неприрученной» сексуальности³⁷.

За телесной интенциональностью всегда высвечивается другой человек. В психологии отмечают то обстоятельство, что первичная схема собственного тела ребенка включает в себя как необходимый компонент тело взрослого, матери. В попытках схватить что-то он смотрит не на свою руку, он смотрит на объект, считая своей рукой самого взрослого. Нужно время, чтобы совершился процесс обретения ребенком статуса отдельного субъекта. Как пишет М.В. Колоскова, «быть отдельным — это быть отделенным и пережить это»³⁸. Физическое разделение происходит значительно раньше, чем оно фиксируется в переживании. Специалисты говорят, что слишком большое опоздание этого переживания грозит серьезными психологическими бедами. Не происходит ли подстраховка этого со стороны телесных движений? Ведь приходящее в мир сознание застаёт реальность, уже освоенную телом, первые книги, из которых человек узнает о своих взглядах, прочитаны телом. «Движение является изученным, когда тело поняло его, т.е. когда тело инкорпорирует его в свой мир. Привести в движение собственное тело — это нацелиться на вещи через посредство тела, т.е. позволить себе ответить на их зов», — писал Мерло-Понти³⁹.

Для ребенка, осваивающего движения, актуальной является задача — приспособиться к собственному телу. Но что делает тело «собственным»? Ведь в начале оно не отличается младенцем от других предметов. На освоение движений накладывается социальный контекст, ибо, как писал Б.Уилшир, «прежде чем ребенок идентифицирует свое тело как его собственное или использует местоимение «я», он знает, как его зовут»⁴⁰. Привести тело в движение — это ответить на зов предметов. Этот зов реально присутствует в мире малыша — он сам умеет откликаться на зов. Откликаться на имя — это знать, что другие ждут от него и каким они хотят его видеть. Откликаться на имя — это усвоить в деятельности то, что другие полагают должным. Такой зов исходит от всех предметов, любое движение — это ответ на зов. Откликаться — это быть каким-то таким, каким я буду соответствовать идее или ожиданию зовущего. Уже в механику первых движений входит сложная метафизика. Движения сразу складываются как человеческие движения. Синергии как тип движений, ориентированные на собственное тело, оказываются круто замешанными на социальных и психологических связях.

Загадка человеческого «я» — одна из древнейших и сложнейших в составе философского знания. Связано ли «я» с телесностью человека? Достаточно распространено выведение «я» из сознания, которое наделяется только познавательными функциями. Здесь сознание оказывается только рефлексивным образованием, существо его дела заключается в том, чтобы мир наличествовал в сознании. Такое «я» не нуждается в теле, оно будет связано с ним только внешне. Это характерно для рационалистической традиции, например, для Гегеля: «Я есть мышление», «Я есть воля», «Я есть чистая деятельность, вообще, находящееся у себя...»⁴¹.

Но, кроме рефлексивных параметров, у сознания есть бытийные параметры, существо которых заключается в том, чтобы сознание наличествовало в

мире. Сознание не просто «знает» и осуществляет теоретическое отношение к миру, оно вовлекается в духовно-практическое отношение, благодаря которому человек совестится, страдает, любит, ненавидит, надеется и т.д. Рационалистическая традиция безудержно спиритуализирует человека, делая упор на «теоретическом Я». Начало философскому бунту против гегелевского спиритуализма положили работы Фейербаха, где происходит реабилитация телесности: «Тело входит в мою сущность, тело в полноте своего состава и есть мое Я, составляет мою сущность»⁴². Природе человек обязан своим естественным существованием, считал Фейербах. Продолжением саморазвития природы является деятельность человека. Человек, с его точки зрения, становится тем, что он есть в силу своей самодеятельности, которая коренится в природе, следовательно, и в его природе как телесного, предметного существа⁴³.

Откуда же приходит в тело «я»? «Аты-баты шли солдаты» — играют дети, и пальчик считающего указывает на каждого из вовлеченных. На кого выпадет? Кто должен остаться на месте, а кто должен, что есть сил, бежать? Указывание пальцем водящего — это древний эквивалент слова «ты», которое отдается во мне тоненьким голоском слова «я». Человеческое «я» имеет ответный характер, это «ты», сказанное мне другим существом (М. Бубер)⁴⁴. Напрасно пытаться вывести первоначальное «я» из структур идеального сознания — оно телесно живет во мне, раскрываясь в тех инициативах, на которые я способен. Именно поэтому сознание, как отмечал Мерло-Понти, это не столько «я знаю», сколько «я могу»⁴⁵. «Я» начинается с этого пальца, указывающего прямо на меня, мне в грудь. Вот то, на что они все указывают (кто ласково, а кто сердито) — это «я». Со временем внутри этого «я» возникнут многие извивы и модификации, но его изначальный уровень телесен.

Живое тело — это центр, откуда исходят смысловые интенции, это единственное место в мире, которое никто, кроме меня, не занимает. Телесность в социальном контексте несет на себе черты, типичные для данного общества порядка социализации и индивидуализации. Имея дело с разными объектами, субъект всегда оказывается их новым предвосхищением. Такое предвосхищение — не психологический «бульон» в телесном «сосуде». Это телесное предвосхищение — базой интенциональности выступают движения тела. Можно говорить чужими словами или думать чужими мыслями, можно жить чужими чувствами и переживаниями, можно в общении стремиться достичь такого состояния, когда интенция другого человека станет населять ваше тело, а ваша интенция — тело другого человека, но нельзя занять место этого другого человека, перестав быть телом своего места. Человек единственен своим телом, он абсолютно незаменим. О физиологической уникальности индивидов речь уже шла. Но телесность разных субъектов оказывается совершенно разной не только по органическим основаниям, но и по интенциональным.

Живое тело — это не анонимный физический объект, а персональный, интимный, сливающийся с моим Я род бытия. Всякая культура знает эту интимную связь между телом и Я, что закрепляется в ритуалах, системах этических и правовых запретов и предписаний, касающихся неприкосновенности тела⁴⁶.

В отечественной философской традиции исключительно важной является ценностная проблематизация человеческой телесности, осуществленная М.М.Бахтиным. Его аксиология опирается на определенную онтологию. Рассматривая пространственный, временной и смысловой планы бытия челове-

ка, М.М.Бахтин показал, что стремлению к монистической идее человека противостоит не дуализм души и тела. Душа и тело «постраиваются в одних и тех же ценностных категориях и выражают единое отношение творчески активное, к данности человека»⁴⁷. Подлинной проблемой для монистической теории является дуализм «я» и «другого».

Невозможно строить теорию человека, игнорируя разнзначность языка описания «я» и «другого». В раскрытии человеческого мира никак нельзя отвлечься от единственности и незаместимости места, занимаемого человеком в мире. Исходя из разнзначности языка описания «я» и «другого», М.М.Бахтин устанавливает, что человеку принадлежит по меньшей мере два типа телесности — внутренняя и внешняя. «Мое тело — в основе своей — внутреннее тело, тело другого — в основе внешнее тело»⁴⁸. Первое раскрывается в категориях «я-для-себя», второе — «другой-для-меня». Исходя из того, что отношение «я» и «другого» необратимо и дано раз и навсегда, можно сказать, что в реальном диалогическом пространстве возникают по меньшей мере четыре типа телесности: мое внутреннее тело, мое внешнее тело, внешнее тело другого, внутреннее тело другого. Говоря о месте, занимаемом «я», М.М.Бахтин отмечает, что «я» другого человека мыслится мной как полностью инкарнированное в его тело, мое же «я» мыслится мной как принципиально расположенное вне тела. Мое «я» — в центре кругозора, содержанием которого и является весь мир. Этот центр находится вне пространства и времени физического мира⁴⁹. Схематизированную типологию феноменов тела можно представить так:

		Форма данности мне	Форма данности другому
Мое тело	Внутреннее	Как моя плоть (я-для-себя)	Как моя наружность (я-для-другого)
Тело другого	Внешнее	Как его наружность (другой-для-меня)	Как его собственная плоть (другой-для-него-самого)

Мое собственное внутреннее тело лишено каких бы то ни было ценностных характеристик. Это «смутный хаос внутренних ощущений», оно лишено этических и эстетических смыслов, оно глубоко холодно даже в самосохранении. М.М.Бахтин анализирует евангельскую заповедь «люби ближнего, как самого себя» и показывает, что нельзя любить себя как ближнего. На себя можно лишь переносить те отношения, которые ценностно оплотняются в любви к другому. Любовь к себе — вторичный феномен. Мое внешнее тело, как и внутреннее тело другого, ценностно бессодержательны для меня, они не раскрываются в опыте. Первое недоступно мне, так как у меня нет точки «внеаходимости» по отношению к нему, оно светит для меня отраженным светом, его ценность для меня имеет заемный характер. М.М.Бахтин отмечает, что выражение лица человека перед зеркалом всегда носит несколько искусственный характер. Такого рода парадокс недоступности для человека его же собственной телесности подтверждают исследования в феноменологии. Как писал М.Мерло-Понти, «я обзираю внешние объекты своим телом, я дотрагиваюсь до них, испытываю их, обхожу их вокруг, но мое тело само по себе — это вещь, которую я не могу обозреть. Чтобы быть способным сделать это, я должен использовать другое тело, которое само для себя будет необозрваемым»⁵⁰.

Дело заключается не просто в том, что мое внешнее тело раскрывается для меня только в категориях «другого», а в том, что оно и формируется не

изнутри меня самого, а извне. Навстречу внутреннему темному самоощущению идут слова любящего человека, которые дают этому ощущению форму и название. В именованиях человек осознает и находит себя как нечто. Человек ценностно оформлен объятиями матери. Отсюда его абсолютная нужда в любви: «Многообразные, рассеянные в моей жизни акты внимания ко мне, любви, признания моей ценности другими людьми как бы изваяли для меня пластическую ценность моего внешнего тела»⁵¹.

Пространство телесного бытия ценностно насыщено. Только по отношению к «другому» мной может переживаться человеческая телесность, она начинает жить в ценностном плане. Как писал М. М. Бахтин, в сексуальной жизни происходит определенное разложение такой самодовлеющей ценности, тело другого становится лишь моментом моего внутреннего тела, «тяжелой плоти»⁵². Но и здесь сексуальное «потопление» осложнено зачастую эстетическими любованиями, благодаря которым сексуальные феномены приобретают экзистенциальное значение. Без этих добавок секс может только углубить человеческое одиночество.

Ценностная проблематизация человеческого бытия, осуществленная М. М. Бахтиным, не оставляет никаких надежд, чтобы выделять человеческую телесность в противоположность или за счет его душевно-духовных параметров. Не имея возможности останавливаться на этом подробнее, выскажем гипотезу: внутреннее и внешнее тело человека в аксиологическом аспекте коррелирует с плотью и телом в онтологическом аспекте. Работы этого мыслителя серьезно повлияли на исследование человека через призму его телесности. Первое, что мы обнаруживаем в этой литературе, это многообразные попытки различать тело и телесность. С последней чаще всего связывают широкий круг явлений, обнаруженных в психологии, культурологии, семиотике и т. д. На долю же тела часто остаются лишь физические или анатомические смыслы.

В. М. Розин отмечает, что нужно «развести понятия тела и телесности, связав с последней психические процессы, понимаемые в культурно-семиотическом и психотехническом смысле. Телесность — это новообразование, вызванное новой формой поведения, то, без чего это поведение не могло бы состояться, это реализация определенной культурной и семиотической схемы (концепта), наконец, это именно телесность, т. е. определенный модус тела»⁵³. Этот автор интереснейшим образом анализирует феномен поцелуя, но «модус тела», который составляет этот телесный феномен, никак не является «психическим процессом». Типичной приходится признать картину, когда тело и телесность соотносятся как нечто простое и нечто куда более сложное. Но так ли это? Все, что может войти в содержание телесности, уже должно быть в содержании тела. В. М. Розин поясняет свою мысль: «Говоря о теле, мы имеем в виду или естественнонаучный взгляд (тело как биологический и физиологический организм), или эстетический (например, античный или средневековый эстетические каноны тела), или, наконец, практический (обыденное понимание)» (там же). Но естественнонаучный взгляд дает только неполное тело, это номинация, рожденная в условиях объективирующего эксперимента, это только организм. Эстетический, как и практический, взгляд, — это всегда обобщение характерного для эпохи канона телесности. Если мы лишим идею тела метафизики и наделим ее только физикой, то метафизика не появится и в производном понятии — в телесности.

Аналогичны рассуждения Л. П. Киященко, который полагает, что телесность отличается от тела тем, что «границы, размеры телесности не со-

впадают с телом человека, она включает его как бы в качестве ядра, телесность охватывает большее пространство»⁵⁴. В качестве ядра этот автор сохраняет физическое тело, а в окружении ядра включает временные изменения, сюда же им включаются явления сознания — традиции, предрассудки, планы, желания, потребности и т.д. По аналогичным основаниям различает тело и телесность Л.В.Жаров, который тоже отрицает у идеи тела философский смысл⁵⁵.

Не правильно ли будет рассматривать тело и телесность как одно и то же, в том смысле, что вовлеченность человека в пространство культуры оказывается телесной вовлеченностью или вовлеченностью телом? Человек раскрывается в пространстве культуры не в форме «чистого духа», культурные смыслы могут быть даны только телесному существу. «Между телом и смыслом в области культуры нельзя провести границы», как писал М.М.Бахтин⁵⁶.

Знания, чувства, воля как сущностные силы человека немислимы вне его телесной воплощенности в мире. Даже наиболее идеальное мышление разворачивает свои инициативы не в безвоздушном пространстве, сознание в бестелесном мире невозможно, оно нуждается в «точке зрения», какой и выступает тело сознающего индивида. Тем более это немислимо для чувств. Музыка обращается не к духу самому по себе. Познание музыкального бытия заключается в переживании акта приятия творческого импульса от исполнителя и стоящего за ним композитора. Исследователи отмечают, что на первом месте в таком приятии не рациональный момент, а чувственный, дорефлексивный, соматический⁵⁷. Выходя с художественной выставки, где он получил бездну волнений и наслаждений, внимательный человек может заметить, что в оптике его видения что-то меняется, он может мимолетно ощутить в собственной чувственности переход от одной телесности (выставочной) к другой телесности (уличной). Сила художественного воздействия определяется одновременно такого рода впечатлений. Если мы обратимся к литературе, то и здесь мы столкнемся с аналогичными эффектами — исследования Р.Барта «наслаждения от текста», «удовольствия от текста» говорят именно об этом⁵⁸.

Кто знает, может быть, когда-нибудь исследования человеческой телесности (именно как феноменальной, а не организмической) приведут нас к сумасшедшим открытиям: обнаружится, к примеру, что механизм музыкального или поэтического наслаждения, гастрономического удовольствия, эротического блаженства, наркотического «прихода», мистического экстаза имеют какие-то общие черты, с той лишь разницей, что одни из них ведут «вверх», а другие — «вниз». При этом мы как-то более-менее отчетливо знаем, где это «вверх». Вот тогда станет ясным то, что в литературе называют «духовной телесностью»; именно так называют феномены, которые ведут «вверх». В этом контексте выражение «духовное тело» оправдано. Говоря о восприятии музыки, Ю.Н.Холопов пишет, что «наше “духовное тело” принимает форму, по возможности адекватную тому, что мы собираемся вкушать». Это выражение не просто имитирует индийский опыт, а опирается на реальность нашей культуры. Здесь можно усмотреть добрый знак обращения философии к непосредственностям и достоверностям человеческого мира — возникает предпосылка узнавания человеком самого себя в философском отображении. Говоря о «духовной телесности», мы делаем важный шаг для преодоления дуалистического разрыва человека на материю и дух.

Но вот что смущает: реабилитируя телесность в образе «духовной телесности», не готовим ли мы для индивида перспективу иметь еще и «матери-

альную телесность»? И правильно ли будет, если мы скажем, что, кроме «духовной телесности», у индивида есть и просто тело», или «телесная телесность»? Но такая перспектива оказывается чисто условной! «Материальная телесность», «просто тело», если это не анатомическое понятие (кстати, в книгах по анатомии я нигде не нашел определения «тела»), это всегда может быть только то же самое феноменальное тело, каким человек раскрывается в мире, каким он дан миру, другим людям, самому себе. Другого просто нет. Далее, если «духовная телесность» ведет «вверх», то как назвать ту телесность, которая ведет «вниз»? «Бесовская телесность»? Чем бы последняя могла быть? Может быть, тем, что увидел в красоте Анны Карениной Л.Н. Толстой глазами Кити, когда она отмечает «что-то чуждое, бесовское», «ужасное и жестокое в ее прелести»?⁵⁹ Может быть, «просто тело» — это когда человек сидит дома и смотрит в окно, где идет дождь? Но вдруг он услышал музыку дождя и бормочет:

Теперь не надыхнешься крепью густой,
А то, что у тополя жилы полопались, -
Так воздух садовый, как соды настой,
Шипучкой играет от горечи тополя.
Со стекол балконных, как с бедер и спин
Озябших купальщиц — ручьями испарина.
Сверкает клубники мороженый клин,
И градинки стелются солью поваренной...

Б. Пастерник -

У человека нет «просто тела» в отличие от феноменального тела, даже простейшие проявления телесности пронизаны экзистенциальными тонами. Будь мы повнимательнее к собственным телесным «повадкам» (походке, например, или к почерку), мы бы узнали о себе нечто не менее важное, чем это мы узнаем, пытаясь проникнуть в наши доподлинно аутентичные мысли и чувства, возвращенные в храме нашего «я». На особых поклонников «духовной телесности» должны благотворно подействовать рассуждения А.Ф. Лосева по этим вопросам⁶⁰.

На мой взгляд, задача исследователей заключается не в том, чтобы отделять материальную телесность от духовной телесности, а в том, чтобы в любом проявлении телесных феноменов раскрыть экзистенциальные человеческие смыслы. Но если уж на то пошло, то реальное многообразие телесности логично было бы раскрывать так. Пространственно-временнo-смысловая тотальность индивида вся характеризуется телесностью его бытия. Если мы выделяем «духовное тело», *тело духа* как особый его онтологический носитель, то тогда мы должны выделить и *тело души*, равно как и *тело тела*. Последнее выражение только внешне выступает в тавтологическом облики: *тело тела* — это плоть, представляющая собой родовую ориентацию индивида, раскрывающая его претензию «жить». Думается, что именно это имел в виду П.А. Флоренский, когда писал, что от онтологической периферии тела мы должны идти к его онтологическому средоточию, к «телу в теле»⁶¹.

В.М. Розин, различив тело и телесность, пишет, что «в отличие от тела, которое лишь растет и затем стареет, телесность претерпевает самые необычные изменения и метаморфозы»⁶². Органы телесности, пишет он, могут в течение жизни рождаться и отмирать, они могут накладываться друг на друга, проникать друг в друга. У человека могут складываться самые разные

«тела». Например, «тело любви», «тело мышления», «тело общения», «эмоциональное тело», различные специализированные тела — «тело летчика», «тело спортсмена», «тело композитора», «тело танцора» и т.д.

Такое различие «просто тела» и «телесности» неизбежно умаляет роль первого и превращает второе в простую условность. Нужно уточнить эту картину. Перспективой «жить» (расти, стариться, а также умирать) обладает плоть, тогда как перспективой «быть» (а также не быть) обладает тело, феноменальное тело человека, оно единственное, хотя и выступающее в столь многоликом виде. Человек может быть летчиком, композитором, спортсменом, танцором. Он может быть любим, но вначале он должен быть телесным.

Говоря о необходимости от периферии тела идти к онтологическому его средоточию, к корню тела, к «телу в теле», П.А. Флоренский пишет, что именно здесь заключена «мистическая тайна нашего существа». Почему это мистическая тайна? Разве не любая тайна может быть развешена наукой, разве можно ставить под сомнение способность науки вырабатывать объективные знания о нашем организме и лечить наши смертельно опасные болезни? Да здравствует наука, углубляющая знания об организме! Но научное знание потому-то и объективно, что оно не является ангажированным, это знание без точки зрения. Это знание может относиться к самым разным телам, которые наука помещает в объективное пространство и время. Пространство телесного бытия человека складывается из проявлений не физического, но феноменального пространства и времени. Как физическое тело индивид обитает в объективном пространстве и времени, которое он может «знать» с помощью физики и геометрии, если он освоит их объективирующие процедуры. Как феноменальное тело индивид обитает в феноменальном пространстве-времени, категории мира берутся им как то, через что он «живет». Категории этого мира нельзя «знать» с помощью объективирующих процедур, без риска поставить нравоучительный «смысл» впереди «клеяких листочков» жизни. В этом смысле плоть как субстанция жизни, «тело в теле», о чем писал П.А. Флоренский, мистична. «Бесовскую прелесть» Анны Карениной на бале нельзя «знать» с помощью объективирующей процедуры научного опыта и эксперимента. Чтобы эта мистика дала о себе знать, нужны: сама Анна, ее муж, ее сын, ее любовник. Парадоксально то, что здесь даже автор не нужен, так как он может оказаться не мистиком, а мистификатором.

Место человека в мире оказывается телесно занятым местом. Статус этого места отличается от статуса, какой есть у камней, растений, животных, зданий, скульптур, механизмов. И отличие не в оценочных понятиях «лучше» или «хуже». Объективное отличие не связано с нашим самоощущением. Самостоятельный статус человека в мире заключается в том, что он имеет свое телесное бытие не как некоторую природой или культурой поставленную и ими же решенную задачу. Он имеет свое телесное бытие как задачу, которую ему самому предстоит решать, решать и решать... Здесь раскрывается важная черта феноменальной телесности — ее интенция на бесконечность или бесконечная интенциональность. Это согласуется с онтологической дифференциацией телесности на плоть и тело. Жизнью и смертью описуется плоть, здесь ее правда и кривда. Тело же знает только бытие и небытие, здесь оно открывает свою истину и ложь. Нужны дополнительные исследования, является ли это положение универсальным, а пока мы попадаем в переплет того, что в литературе обобщенно называют «русской идеей», в тот ее заветный уголок, который связан с мечтой о бессмертии именно как о телесном бессмертии.

Это древнейший культурологический комплекс, который, как отмечает Л. В. Карасев, включает в себя и комплекс юродства, и комплекс святости, здесь сложнейшие построения Достоевского и Гоголя, здесь и Н. Ф. Федоров с идеей воскрешения праотцов, здесь и русский коммунизм как попытка пробиться к чуду телесного бессмертия, с характерной эсхатологией ожидания превращения жизни земной в жизнь небесную, чтобы было тело и Небо⁶³. Не отсюда ли бесшабашность в отношениях со смертью у нашего человека? Ведь смерть одна, да и то — где она? Зато небытия много, вот оно — просыпается песком между пальцев, где задерживаются крупинки редкого бытия, того, что человек считает истиной своего существования. Когда чего-то много, это не может быть страшным, это может быть скучным. Но разве не страшно, когда небытие не страшно? Плоть грезит о жизни и ей грозит смерть, тело грезит о бытии и ему грозит небытие.

«Мистическая глубина нашего существа» действительно не может быть развеяна научным объективирующим познанием. Научное знание об организме как физическом явлении не может быть источником наших знаний о телесности в том смысле, чтобы мы получили и метафизические ответы. Оно может дать нам инструменты, но никогда не сообщит — что с ними делать. В самом деле, можно ли с позиций науки характеризовать комплекс «телесного бессмертия» русской идеи как фундаментальное заблуждение? Наука — это своего рода зеркало. Наша телесность, т. е. то, благодаря чему мы можем жить и быть, не ограничивается организмическим комплексом. Тело в мире человека раскрывается через интенциональные полагания смыслов в мир объектов. Когда мы смотрим в зеркало, то там мы не находим объектов своего полагания. В зеркале мы видим подобие, видимость, имитацию себя. В зеркале *нет* человека, который «смотрится в зеркало» (с тайными надеждами или небеспричинными разочарованиями), так как этот человек всегда остается *перед зеркалом*.

ЗДОРОВЬЕ КАК ЦЕННОСТЬ ЛИЧНОЙ ЖИЗНИ

Несмотря на то, что согласно опросам общественного мнения здоровье рассматривается населением в качестве важнейшей ценности жизни, утверждение здоровья в качестве фундаментального понятия социально-гуманитарных наук у многих может вызвать недоумение. Прежде всего потому, что в России проблемы здоровья принято относить не по ведомству мировоззрения, а по ведомству медицины. Гуманистическая философия всегда рассматривала здоровье как условие свободы и гармонии человека с миром. И.Кант совершенно справедливо считал, что философия, в конечном итоге, нужна людям для того, чтобы ответить на вопрос: «Как жить, чтобы жить долго и при этом не болеть?»

Здоровье — сложный предмет для научного анализа. Каждый чувствует виртуальность состояния здоровья: кажется, сегодня ты — здоров, и вдруг это ощущение пропадает. Виртуальные состояния трудно выразить в рационализированной форме, но именно поэтому познавательные возможности философии в изучении феномена здоровья нельзя не использовать, ибо философия — это не только наука, но в какой-то мере искусство, по крайней мере, искусство жизни, искусство выживания.

Философское осмысление фундаментального понятия «здоровье», на наш взгляд, строится на базе его эсхатологического, аксиологического и праксеологического значения. Цель статьи — раскрыть понятие «здоровье» в вышеперечисленных аспектах.

Известно, что «среди атрибутивных характеристик культуры важное место занимают многообразные попытки понять начало и конец. Действительно, без обращения к этой универсалии невозможно сколько-нибудь глубоко обсуждать самые серьезные мировоззренческие проблемы»¹. Совершенно очевидно, что О.Шпенглер прав, утверждая, что каждая культура имеет «свою собственную форму и у каждой своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания, чувствования и, наконец, собственная смерть»².

Современная культура выработала успокоительно-утешительный вариант ответа на вопрос об уничтожении материи, конце Вселенной, считается, что «материя (Вселенная) когда-нибудь уничтожит свой «высший цвет» на Земле (это печально), но затем она «должна» будет его снова породить (это утешительно)»³. Относительно конца света нынешней цивилизации ничего успокоительно-утешительного неизвестно. Биологи утверждают, что из до сих пор существовавших биологических видов в ходе эволюции на Земле вымерли полностью 99%. Биосфера Земли всегда восстанавливала утраченное равновесие, но это совсем не означает сохранение какой-либо конкретной формы жизни, например, человека.

Однако человек в отличие от уже вымерших биологических видов спосо-

бен предвидеть свой конец, понимать характер угроз, нависающих над существованием человечества, и, соответственно, принимать превентивные меры. Функцию оберегов человечества выполняют архетипы культуры — важнейшие, жизненно-необходимые образы, передаваемые социальной памятью, позволяющие человечеству сохранять самое себя. К таким архетипам относится образ конца света. Он так или иначе присутствует на всех этапах развития человеческой истории: преисподняя — Тартар — в античности, страшный суд в христианстве и исламе, бессмысленное и бесконечное кружение в колеснице жизни в буддизме. Мифы разных народов описывают гибель титанов как результат возмездия за совершенные преступления. Религиозные, мифологические образы конца света предрекают гибель человечеству за его нравственные прегрешения. Светская европейская культура XX века научилась распознавать более прагматичные облики конца света: угроза третьей мировой войны, стихия терроризма, экологическая катастрофа. В развитых странах стало всем очевидно, что самая реальная угроза конца света — это конец здоровья. Ухудшение генофонда, инвалидизация, глобальное постарение населения, новые инфекции, эпидемия психологической беспомощности — факты, прямо свидетельствующие о деградации и угрозе вымирания.

Эсхатологическое значение понятия «здоровье» многих наводит на мысль о переоценке ценностей. Например, И.И.Брехман считает, что «здоровье должно занимать первое место в иерархии потребностей человека»⁴. Является ли это утверждение мыслью ипохондрика или это научный ответ на характер угроз, существующих в современном мире? Поиски ответа на поставленный вопрос наводят на некоторые историко-философские размышления.

Современный историк, исследовавший месопотамские таблички 2-го тысячелетия до нашей эры так характеризует систему ценностей древних вавилонян: «Высшими ценностями, по-видимому, полагались здоровье и долголетие, следующее место в иерархии ценностей занимали наследники. Очень высоко ценилось богатство...»⁵. «Здоровье — первое богатство», — гласит китайская пословица. Основное заклинание славян: «На жито, на плод, людям на здоровье!». На первый взгляд кажется, что философствование на тему: «Здоровье как ценность личной жизни» поразительно банально, поскольку ценность всеми осознана и остается лишь реализовать потребные интенции. Но этого не происходит. Возможно потому, что «жизнь — это то, что люди больше всего стремятся сохранить и меньше всего берегут» (Ж.Лабрюйер).

Метаморфозы ценностного отношения к здоровью, с точки зрения философствующего сознания, очень тонко проанализировал Стефан Цвейг на примере натуры Фридриха Ницше. Для многих ценность здоровья открывается лишь через ценность болезни. По мнению Цвейга, для Ницше путь к самому себе лежал через созерцание собственной боли, которая не давала возможности успокоиться в косности, плоскости, всякий раз толкала вперед. «В противоположность мученику за веру, — пишет Цвейг о Ницше, — он обладает заранее верой, за которую терпит мучения: веру создает он себе в муках и пытках. Но его мудрая химия открывает не только ценность болезни, но и противоположный ее плюс: ценность здоровья — лишь совокупность обеих ценностей создает полноту жизненного чувства, вечное состояние напряженного экстаза и муки, которое бросает человека в беспредельность. То и другое необходимо: болезнь как средство, здоровье как цель, болезнь как путь, здоровье как его завершение». Далее происходит самое интересное: открыв ценность завоеванного, вымученного здоровья, сладострастие выздоровления, Ницше возводит здоровье в смысл мира. В его философии «Здоровье!

Здоровье! — будто зная развивается опьяненное самим собою слово; в нем смысл мира, цель жизни, мера всех вещей, только в нем мерило всех ценностей»⁶. Метаморфоза оказывается губительной. «Изобретенное здоровье» — это уже не жизнь, а смерть, не мудрый дух, а демон, пожирающий свою жертву. Мифологизированное здоровье — эйфория, предшествующая катастрофе.

Менее драматично на этот счет высказываются другие авторы. В. Франкл считает, что «к группе тех явлений, которые могут быть лишь следствием чего-либо, но не объектом устремлений, относятся также здоровье и совесть... если мы делаем здоровье основной своей заботой, это значит, что мы заболели. Мы стали ипохондриками»⁷. Следовательно, здоровье рассматривается как незапланированный результат, производное от реализации других смыслов и других ценностей. Размышляя о плюрализме ценностей, Э. Агацци замечает: «Иногда говорят, что если мотивом действия выступают наслаждения или поддержание собственного здоровья, то это еще не человеческий, а как бы дочеловеческий уровень мотивации. Но дело не в том, что эти ценности имеют более низкий ранг в шкале человеческих ценностей, а в том, что снижение человеческого уровня мотивации происходит из-за абсолютизации»⁸. Ценность здоровья обретает глубокий смысл внутри софийно востроенного индивидуального жизненного мира, в котором реализуется стремление к гармонии многообразных смыслов, целей и ценностей.

Здоровье как ценность личной жизни обретает дополнительный смысл в связи с изменившимся характером страхов и угроз, окружающих человека. Жизнь становится значительно жестче по отношению к индивиду. Конкуренция предъявляет требования прежде всего к здоровью. Здоровье становится в прямом смысле богатством, а угроза потери здоровья в условиях рынка наиболее страшной угрозой. Если раньше было можно шутить, что бесплатная медицина ничего не стоит, то русский вариант страховой медицины прежде всего рождает ассоциации с этимологией ее названия.

Здоровье — всегда неопределенность, судьба: Бог дал, Бог взял. Риск является одним из способов снятия неопределенности, поскольку риск — это прежде всего осознанная возможность выбора. Риск возникает тогда, когда есть опасность. Опасность для здоровья сегодня очевидна, следовательно, человек объективно поставлен в ситуацию выбора, а «риск — это вероятность ошибки или успеха того или иного выбора в ситуации с несколькими альтернативами»⁹.

Деятельность, прицельно направленная на продуцирование здоровья, является рискованной, поскольку современная культура, с одной стороны, несет в себе традиции, открывающие многообразные, нередко альтернативные пути к здоровью, с другой стороны, выбор пути к собственному здоровью индивидуально неповторим. Для того чтобы хоть как-то оценить вероятность достижения предполагаемого результата, неудачи или отклонения от цели, необходимо концептуально зафиксировать альтернативы.

Праксеология здоровья опирается на три простые истины: человека создает природа, человека создает общество и человек создает самого себя. Источники здоровья те же: природа, общество и творчество индивида. Соответственно, альтернативные пути к здоровью предлагает натурализм, социализм и антропологизм.

Не отрицая концептуальной значимости определения Всемирной организацией здравоохранения понятия «здоровье» как благополучия социального, физического и психологического и понимая, что это определение справедливо рассматривается как цивилизационное достижение в формировании об-

щечеловеческих идеалов, мы видим, что праксеология здоровья опирается на более конкретные определения понятия «здоровье».

Натуралистическое или естественно-научное направление, в рамках которого изучается здоровье, данное человеку природой, ориентировано на поиск биометрических показателей здоровья. Для И.И. Брехмана и В.М. Дильмана здоровье — это способность поддерживать гомеостаз организма, для Н.А. Амосова — сумма резервных мощностей основных функциональных систем, для Н.А. Агаджаняна здоровье — оптимальное состояние биогенных ритмов. Для поддержания здоровья натурализм использует хирургические техники, техники генной инженерии, медикаментозные средства поддержания гомеостаза, техники лечебного питания, афферентные техники.

В социометрической альтернативе тело и дух человека предстают как объект социальных манипуляций. Общество может нас куда-то поместить или послать, что-то дать или не дать, что, безусловно, сказывается на здоровье. Диспансеризация, телегипноз, социальная защита, санитарный контроль, медицинское страхование — все это техники для поддержания здоровья в рамках социометрического подхода. Социальное измерение здоровья имеет много векторов, поэтому правомерен подход Клода Локура, который определяет понятие «здоровья» как производное от множества факторов (доходы, уровень образования, количество врачей, цены на лекарства и т.д.).

В антропологическом плане человек выступает субъектом собственного здоровья. Если исходить из представления, что человек творит свое здоровье сам, то наиболее подходящим будет определение А.Я. Иванюшкина: здоровье — стратегия жизни. В этом направлении на первый план выходят субъективные параметры здоровья. Антропологически ориентированная философия стремится открыть пути к здоровью через обращение к индивидуальному бытию человека, воспитать в нем стремление заботиться о самом себе. Понимание здоровья как стратегии жизни конкретизируется в понятии «здоровый образ жизни». Образ жизни — устойчивое образование, характеризующее бытие индивида, поэтому не случайно, когда идет речь о связи образа жизни и здоровья, оценке подлежат прежде всего стереотипы поведения человека: «Благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь»¹⁰, — писал Овидий на этот счет еще до н.э. Стереотип — стандарт, клише, усеченный образ, схематично фиксирующий привычное отношение к жизни. Видимо, при анализе образа жизни следует иметь в виду, что стереотипы — это вторичная норма, т. е. норма отношения к норме. Стереотипы складываются на определенном первичном основании. Этим основанием выступают важнейшие стороны отношений человека с миром. Поэтому проблема совершенствования образа жизни — это не проблема или, точнее сказать, не исходная проблема ломки стереотипов, а проблема гармонизации сущностных параметров отношения человека и мира: отношения человека с природой, отношения людей друг к другу, которые наполняются тем или иным содержанием в зависимости от субъективных качеств: смыслов, целей, средств индивидуальной деятельности.

На наш взгляд, философия здорового образа жизни может быть развернута на базе забытых кантовских принципов: здоровый образ жизни — это тонкий вкус, который обнаруживает меру в желаниях, делает потребление полезным и рассчитанным на долгие годы. Это поиски такой меры удовольствия от жизни, которая способна ее увеличивать. Философия здорового образа жизни — философия интеллектуальной свободы, сферы выбора, самосуществления, жизнетворчества.

В центре внимания философии здорового образа жизни — анализ индивидуальных смыслов, проистекающих из осознания вкусов, фантазий, болезней тела, возможностей духа, которые кроются в способности выявить свои маски, позы, нащупать линии ложной защиты, найти способы открыться миру, осознать смыслы жизни в целом и ее отдельных периодов, человеческой активности и пассивности, связанных с уединением, созерцанием, индивидуальных смыслов отношения к различным ситуациям, способности снять ощущение, что «ты — жертва».

Не менее важна для философии здорового образа жизни проблема средств достижения целей. Человек нередко болеет потому, что, имея цели, не знает средств их достижения. Расширение диапазона средств — это профилактика болезней, открытие собственного пути к благополучию. Хотя крылатое латинское выражение «Не все мы можем» также является максимой концепции здорового образа жизни. Культура нахождения средств достижения целей включает самооценку, расширение границ возможного преодолением внутренних психологических барьеров, использование различных типов власти — власть вознаграждения, власть принуждения, нормативная власть, власть эталона, знатока или информационная власть.

Философия здорового образа жизни предполагает анализ связи состояния здоровья с различными способами жизнедеятельности: способ жизни, культивирующий больное самолюбие; способ, основанный на развитии успеха и депрессии достижения; способ жизни, основанный на самоустрашении и провоцирующей усилia на грани приятного, доступного.

Размышления «зачем жить», «для чего жить», «как жить» находят свое суммарное выражение в жизненном кредо. Анализ вариантов жизненного кредо личности в медицине имеет диагностическое, терапевтическое и прогностическое значение. Давно замечено, что существует личностное сходство больных одной нозологической группы. «Язвенная личность» занимает в жизни позицию пассивной обороны, «коронарная личность» чрезвычайно конкурентна, «артрическая личность» переоценивает свои возможности, «раковая личность» подвержена стрессам.

Философия здоровья предполагает возрождение древнейшего пласта человеческой культуры — диететики. Диететика в древности — часть философии, которая направлена на поиски благоприятного режима функционирования для тела и духа. По Канту, диететика — часть философии, которая средствами практического разума обеспечивает продолжительность жизни человека. Принцип «заботы о самом себе» раскрывается как в религиозной, философской, так и в народной традициях¹¹.

В завершение статьи вернемся к ее началу. Возможна ли философия, с помощью которой человек продлевает свою жизнь? Видимо, да. И пример тому И. Кант. В принципиальном плане вся его философская система содержит две максимы: знай свое место и будь Человеком. По большому счету эти две максимы и являются основными принципами здорового образа жизни, а «здоровье» не может не быть фундаментальным понятием для здравомыслящего человека.

Ю.И.Мирошников

СМЫСЛООБРАЗУЮЩАЯ РОЛЬ СМЕРТИ В ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

Отношение людей, общества к смерти и бессмертию является важным элементом культуры, значимой стороной духовной жизни человека. Вместе с А.Шопенгауэром Л.Шестов утверждал, что «смерть всегда была вдохновительницей философии. Все лучшие поэтические создания, вся дивная мифология древних и новых народов имели своим источником боязнь смерти»¹. Богатый опыт в анализе понятий смерти и бессмертия содержит историко-философская традиция. Так, например, И.Кант называет бессмертие неизбежной проблемой разума². Желание бессмертия, на взгляд Л.Фейербаха, есть одно из самых больших желаний человека³. Каждый крупный философ уделял значительное внимание проблеме смерти и бессмертия и лишь в советской философской литературе она была заслонена суммой других, как казалось, более актуальных вопросов, сделалась частным моментом атеистической теории⁴.

Эмпирический факт смерти, столь очевидный и неотъемлемый от жизни людей, уже на пороге цивилизации породил ряд вопросов, ставших по сути вечными проблемами человеческого сознания. Каковы причина и смысл смерти? Является ли смерть непреодолимой границей существования человека? Как избежать страха смерти, как подготовиться и достойно встретить ее — вот наиболее существенные формулировки загадки смерти, которые волновали ученых, философов, моралистов, богословов, художников и вообще каждого человека.

Причины смерти исследует наука, теоретическая и практическая медицина. С позиций современной науки смерть естественна и даже необходима для всего живого ради его же обновления и развития. Хотя эту необходимость можно искусственно отодвинуть на некоторый срок, когда речь идет о человеке, тем не менее она неотвратима в принципе. Светски образованный человек оценивает смерть как нелепость, как трагедию, бросающую мрачный отблеск на все стороны бытия. Жизнь оказывается всего лишь отрезком, ничтожным по сравнению с бесконечностью мира.

Субъективное, психологическое отношение современного человека к смерти предполагает способность к самосознанию. Самосознание — это качество, которое характерно для исторически и индивидуально развитого человека, т.е. для личности. Поднимаясь до личностного состояния, человек открывает фатальную хрупкость и временность своего существования в мире.

Своей спиной, как пленные рабы,
Мы чувствуем следящий взор судьбы⁵.

Понимание естественных причин бренности человека стало массовым в буржуазном обществе (до этого оно было элементом философского самосоз-

нения). С одной стороны, капиталистические отношения пошатнули мировоззренческие позиции религии, а атеизм стал массовым, обыденным явлением. С другой, победное шествие капитализма означало рост индивидуального начала в общественной жизни. Ценность индивидуальности повышалась, что не могло не увеличить ощущения трагизма жизни, сделать его расхожим элементом мировосприятия.

Если взять в расчет не только естественнонаучные, философские, но и религиозные культурные установки, то мы получим довольно пеструю картину субъективного отношения к неизбежности смерти: 1) можно гнать от себя мысли о смерти, стараться не думать об этом; 2) можно пытаться примириться с концом как очевидной неизбежностью; 3) можно бесстрашно идти навстречу своей судьбе; 4) можно предаваться чувству безысходности и трепетать; 5) можно верить, что смерть не имеет абсолютной власти над человеком, что она распространяется только на тело, а не на сознание (не на душу); 6) можно верить, что есть надмировая, воскрешающая сила, способная убедить и сохранить человеческое существо.

В культурно-историческом плане последние позиции оказались чрезвычайно пластичными и конструктивными. Начало было положено представлением о душе как об особом начале человеческого существа. Уже досократики учили, что души людей бессмертны⁶. В более систематической форме эта идея получила развитие в традициях сократического мышления. В отечественной литературе хорошо известна точка зрения Сократа и Платона на бессмертие души и роль философии в осознании смерти. Аристотель (вслед за своими учителями) связывает бессмертие человека с условиями его земной жизни. Так, Стагирит утверждает, что божественное и бессмертное тем больше могут проявиться в человеке, чем больше он сам дает простор для божественного в нем, т.е. чем полнее он сосредоточится на созерцании как мудрец⁷.

Думается, не случайно Сократ, Платон, Аристотель и другие античные философы отождествляли решение проблемы бессмертия с философской деятельностью, которая (как и другие формы идеологического процесса) имела прямое отношение к открытию всеобщего содержания в особенных формах человеческой деятельности. Идеолог, оперируя понятиями, образами, символами, созданными людьми разных поколений, разных культурных и национальных сред, постепенно обнаруживает, что он (а значит, в принципе и все остальные смертные) может быть носителем общечеловеческого, родового, т.е. вечного и непреходящего.

Благодаря этому открытию идеолог древнейших цивилизованных государств (жрец, философ, поэт) начинает цениться за то же, за что ценился рапсоd в гомеровском эпосе — за причастность к сфере безвременного, вечного, не знающего тления и забвения, за великую способность увековечивать, возвеличивать, делать бессмертным того, на кого он обращал свой творческий взор. Идеолог, открывший нетленную область идеального, стал способен выполнять функцию апостола Петра, стоящего, согласно преданию правоговерного христианства, с ключами у ворот божественного рая.

Результат умственного труда — идеальный продукт, не боящийся времени, его ни ржа не точит, ни моль не поедает и темной ночью вор не подкапывает и не крадет. Необычность этого продукта (и, следовательно, деятельности по его созданию) такова, что она самым интимным образом связана с чаяниями сознающего себя конечным отдельного индивида.

Кто со временем поспорит?
Не пытайтесь! Переборет!

Всех и вся в песок сотрет!
Рухнет власть и та и эта.
Но одно лишь: песнь поэта —
Мысль поэта — не умрет!⁸

«Жизнь коротка, — говорил А. Шопенгауэр, — а истина влияет далеко и живет долго: будем говорить истину»⁹.

Процесс возвышения идеологии с ее возможностями преодолеть естественные границы существования человека идет параллельно с вызреванием его личностных качеств, объективного обособления и отстранения от кровнородственных связей, от коллективного «мы», от общества в целом. Уже в раннем классовом обществе создаются социальные условия, как бы конституирующие новое измерение человека: вместе с видимой, конечной стороной возникает невидимая, бесконечная, вместе с телесной — духовная, вместе с зависимой — свободная. Человек становится принципиально многомерным, неопределенным, открытым в будущее и прошлое существом.

Перед личностью открылась возможность преодолеть свою индивидуальную временность в созидании, в творчестве. Наиболее выпукло эту тенденцию уловила немецкая классическая философия. Так, И. Фихте утверждал, что «я» — вечно, поскольку оно занято творением. Творение не имеет внутренних границ и пределов, следовательно и «я» вечно. «Вместе с принятием той великой задачи я привлек вечность к себе», — пишет И. Фихте¹⁰.

В условиях культивирования индивидуальности творчество необходимо приобретает авторский характер. Эта черта творчества глубоко связана с устремленностью личности к духовному бессмертию, что отчасти реализуется благодаря механизмам социальной памяти. Подписи мастеров на своих произведениях известны уже с седьмого века до н.э. В шестом веке обычай ставить свое имя широко распространился среди работников самых различных профессий. Известны многие сигнатуры вазонистов и скульпторов и даже рядовых исполнителей надгробных рельефов в Древней Греции¹¹. В отечественной культуре авторское начало развивается значительно позднее. Так, например, в литературе впервые биографические данные мы находим у автора «Казанской истории» (XVI век).

Таким образом смерть вовлечена в круг важнейших социальных функций. С некоторых пор она стала выступать мощным стимулом активности личности, детерминировать поиск путей для реализации человеком своих творческих потенций. Понимание конечности жизни открывает глаза человеку на ценность времени, отпущенного ему на земле, помогает выстроить замысел жизни, стимулирует его осуществление.

Смерть ограничивает жизнь, но эта естественная граница высвечивает подлинную цену жизни. Б. Паскаль говорил, что сознание своей ничтожности создает базу для величия человека¹². В бытии человека возникает ясно различимая ценностная градация на две стороны: одну — светлую — составляют яркие краски юности, здоровья, поэзии и творчества; другая — темная — теряется в мраке болезней, старческой немощи и творческого бессилия. Именно поэтому категории жизни, смерти и бессмертия получили в истории философии аксиологическую интерпретацию. Одна из концепций была предложена Г. Зиммелем¹³. По Зиммелю, отношение жизни и смерти требует существования ценностей, возвышающихся над этой глобальной оппозицией бытия человека. Ценности лишь актуализируются индивидуальным и вообще человеческим сознанием, потенциально же они существуют с начала всех начал.

Что нового в понимании смерти и бессмертия дает аксиологический подход? Жизнь с точки зрения аксиологии только потому и имеет ценность, что она (жизнь) составляет лишь отрезок оси значений, другая половина которой составляет смерть. Без смерти жизнь сама по себе не могла бы иметь ценности, а сам человек не мог бы обрести особый духовный вектор как важный ориентир своего личностного развития. Без смерти жизнь человека потеряла бы смысл. Смерть оказывается рамкой, придающей определенность жизни, пунктом наблюдения, позволяющим бросить ретроспективный взгляд на пройденный путь и тем самым обнаружить в нем смысл пребывания человека на земле. Смерть играет смыслообразующую роль в жизни человека¹⁴. Смерть для личности выступает одновременно основой и трагического и осмысленного, целенаправленного, ценностного восприятия жизни.

Физической смерти индивида противостоит духовное бессмертие личности: бессмертие дел, славы, человеческой признательности и памяти. Однако несовершенство духовного бессмертия бросается в глаза. Умерший человек жив идеально — в знаках, в объективированных формах материальной деятельности, благодаря психологическим механизмам памяти, но не как живое существо, не как субъект. Констатация того, что ценности существуют вечно, а человек их может оживлять и олицетворять на время, звучит пессимистично. Умерший человек не знает, не чувствует, не желает.

Мы всюду с ним. Но горько мне до боли,
Что сам Ильич не может знать о том¹⁵.

Проблема понимания феномена смерти — это еще и проблема единства человеческого сознания. Следуя рассудку, человек приходит к мысли, что он неизбежно идет к своему концу, что он смертен. Но смерть не признают ни его воля, ни его чувства. Легко сказать фразу «я умру», но равнодушно представить себе собственную смерть, полное и окончательное отсутствие себя в этом мире невозможно. Опыт смерти не дан человеку лично и потому проблема смерти — метафизическая проблема¹⁶. Непосредственное внутреннее чувство абсолютно противоречит внешней логике развития жизни человека, толкающей его бренное тело к бездне небытия. Не случайно эмоциональный бойкот физической смерти писатели нередко объявляют устами детских персонажей, на чью чувственность еще не пролит холодный душ прозаического рассудка. Чеховский Егорушка из повести «Степь» хороший тому пример¹⁷. С другой стороны, страх смерти может помочь человеку, обладающему рефлексивным сознанием, «перегрызть все нити, связывающие его с конечным существованием, с почвой» (Л.Шестов) и наконец научиться смотреть на мир с позиций вечности.

Учение античных философов Сократа, Платона, Аристотеля о бессмертии души, впоследствии ставшее идейной основой культивирования различных форм социальной памяти, не могло вполне устранить трагизм существования человека, а лишь только смягчило проблему¹⁸. Может быть, поэтому естественнонаучному и интеллектуалистическому пониманию глубинных основ человеческого существования бросает вызов христианство. Появление христианства несомненно связано с духовным измерением, обнаружившимся благодаря формированию личностных качеств человека. Натуралистический способ постановки проблемы смерти и бессмертия становится односторонним и ограниченным, несоразмерным человеческой сущности. «Христианство, — пишет П.П.Гайденко, — заимствует от иудаизма отношение к смерти как чему-то бессмысленному и противоречащему духовной сущно-

сти человека вообще)¹⁹. Вера в воскресение умерших вопреки естественному ходу вещей является ведущим мотивом массового религиозного сознания.

В противоположность античной традиции христианство не связывает бессмертие с реализацией творческих возможностей философов, художников, ученых и других представителей культурной элиты общества. Оно делает ставку не на профессиональное развитие способностей сознания человека, а на его экзистенциальные потребности в вере, надежде и любви. Вера в бессмертие возможна для любого рядового человека как следствие индивидуального опыта деятельной любви — вот вывод христианства, о котором напоминает читателю Ф.М.Достоевский устами старца Зосимы²⁰.

Кроме того, что очень важно, религия (в частности христианство) не отрицает возможности телесного воскресения. А такой русский мыслитель, как Н.Ф.Федоров, объектом деятельной любви делает не только живущих современников, но и умерших отцов. Общее дело, которое должно объединить всех живущих на земле, — дело воскрешения предков.

Поставить в практическую плоскость такую задачу, которую впервые сформулировал Н.Ф.Федоров, современное общество не хочет, хотя многие люди способны ощутить бесконечную трепетность и благородство этой цели. К стыду своему все современные государства еще по-прежнему заняты подготовкой средств к взаимному истреблению, они не могут дать настоящих условий для сохранения здоровья своих сограждан, их всестороннего и глубокого образования. Однако и в нынешних обстоятельствах физическая смерть и кладбище как место захоронения умерших можно (и должно) подчинить высоким социальным (в частности, образовательным) функциям, глубокой духовной связи поколений, потенциальной вечности каждого ушедшего из жизни человека. Смерть обладает таким же большим значением, как и жизнь. Смерть требует такой же работы общественных институтов, как и жизнь²¹.

Какие же уроки в постановке и решении проблем смерти и бессмертия дает современный опыт естествознания, философии и религии? Очевидность физического ухода из мира предшествовавших поколений, так же как и клиническая смерть любого нашего современника, не отрицают социального бессмертия слов и дел задолго до нас живших людей. Но в принципе неисчерпаемые возможности социальной памяти не снимают полностью проблемы бессмертия и об этом красноречиво возвещает религия самим фактом своего существования.

Продукты философского, художественного, научного творчества, проявления деятельной любви к ближнему и дальнему и вообще актуализация общечеловеческих нравственных ценностей в поведении личности, как оказывается, тесно связаны с мировоззренческим решением вопроса о бессмертии. А само игнорирование вопроса или отождествление смерти с ничто — «умру — из меня лопух расти будет», — чреватой потерей смысла жизни, бездуховным прозябанием, нравственной деградацией.

Н.А.Бердяев упрекал европейскую культуру в ложном оптимизме. Она мыслила о себе успехами наук и достижениями материального производства, шагами прогрессивных социальных реформ и революций. «Век позитивизма и гедонизма думал похоронить трагедию в жизни людей», — писал он²². Упрек Н.А.Бердяева справедлив и поучителен. Жизнь включает в себя, и об этом всегда надо помнить, низкое и высокое, злое и доброе, трагическое и оптимистическое, преходящее и вечное. Как и почему она способна в себя вместить такое противоречивое содержание, все еще остается загадкой, придающей жизни неповторимую пленительность и щемящую грусть.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ И ПРИМЕЧАНИЯ

К. Н. Любу т и н, Д. В. П и в о в а р о в. Человеческий индивид
в субъектно-объектном измерении

- ¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. С. 402—403.
- ² Штишкин А. Ф., Шварцман К. А. XX век и моральные ценности человечества. М., 1968. С. 37. Еще более неточно высказывается И. Б. Новик: «Маркс писал в своих знаменитых «Тезисах о Фейербахе», что человек есть совокупность производственных отношений» (Новик И. Кибернетика. Философские и социологические проблемы. М., 1963. С. 130).
- ³ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966. С. 23.
- ⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. 3. С. 516.
- ⁵ Орлов В. В. К понятию человеческой природы // Философия пограничных проблем науки. Вып. 2. Пермь, 1968. С. 82—83.
- ⁶ Латшин О. В. Материалистическая теория отражения и учение о развитии живой материи // Вопр. философии. 1958. № 4. С. 87.
- ⁷ Мосоров А. М., Мокроносов Г. В. Общественные отношения и личность. Свердловск, 1969. С. 5.
- ⁸ Там же. С. 65, 83, 84; Туровский М. Б. К вопросу о социальном содержании понятия «теоретические проблемы медицины и советского здравоохранения». М., 1969. С. 378.
- ⁹ См.: Дубинин Н. П., Шевченко Ю. Г. Некоторые вопросы биосоциальной природы человека. М., 1976.
- ¹⁰ Елкин Н. И., Тарасов К. Е. Метафизическая сущность социальной экологии // Критический анализ некоторых теорий и концепций в медицине буржуазных стран. М., 1972. С. 131.
- ¹¹ Орлов В. В. Материя, развитие, человек. Пермь. 1974. С. 303—304.
- ¹² См.: Дубинин Н. П. Современное естествознание и научное мировоззрение // Вопр. философии. 1972. № 3. С. 81.
- ¹³ Привес М. Г. О принципе целостности для анатомии. М., 1968. С. 99.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Анохин П. К. За творческое сотрудничество философов с физиологами // Ленинская теория отражения и современная наука. М., 1965. С. 291—292.
- ¹⁶ Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания. Л., 1969. С. 59.
- ¹⁷ Дубинин Н. П. Современное естествознание и научное мировоззрение. С. 85.
- ¹⁸ Сабиров Х. Ф. Человек как социологическая проблема. Казань. 1972. С. 65.
- ¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. С. 52.
- ²⁰ См.: Кряжев П. Е. О диалектике общения и обособления личности в обществе // Диалектика материальной и духовной жизни общества. М., 1966.
- ²¹ Даутов Т. М. Личность как социологическая проблема. Алма-Ата, 1970. С. 103.
- ²² Там же. С. 109.
- ²³ См.: Ануфриев Е. А. Социальная роль и активность личности. М., 1971; Колбина Т. В. Биологическое и социальное в целостной структуре личности // Вопр. философии 1970. № 9; Шепаньский Я. Элементарные понятия социологии. М., 1969; Платонов К. К. О системе психологии. М., 1972.

- ²⁴ Парыгин Б.Д. Основы социально-психологической теории. М., 1974. С. 106.
- ²⁵ См.: Тугаринов В.П. Марксистская теория личности на настоящем этапе // Филос. науки. 1971. № 4.
- ²⁶ См.: Коган М.С. К построению философской теории личности // Филос. науки. 1971. № 5. С. 14.
- ²⁷ Ломов Б.Ф. Категории общения и деятельности в психологии // Вопр. философии. 1979. № 8. С. 37.
- ²⁸ Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. М., 1972. С. 277.
- ²⁹ Там же. С. 206.
- ³⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. С. 94.
- ³¹ Там же.
- ³² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 40.
- ³³ Парфенов В.Н. Психология общения // Вопр. философии 1971. № 7. С. 126
- ³⁴ Мецераков А.И. Критика идеи «пробуждения психики» // Вопр. философии. 1969. № 9. С. 123.
- ³⁵ Забелин И.М. Физическая география и наука будущего. М., 1970. С. 47.
- ³⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 120.
- ³⁷ Лазарев Ф.В., Трифонова М.К. Роль приборов в познании и их классификация // Филос. науки. 1970. № 6. С. 82.
- ³⁸ Дубровский Д.И. О природе идеального // Вопр. философии. 1971. № 4. С. 108.
- ³⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 82.
- ⁴⁰ Гергиев Ф.И. Гносеологический образ и его характеристики // Филос. науки. 1972. № 1. С. 54.
- ⁴¹ Социология науки. Ростов н/Д., 1968. С. 126.
- ⁴² См.: Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. М., 1972. С. 65.
- ⁴³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 36. С. 263.
- ⁴⁴ См.: Топольский Е.М. Методология истории. М., 1977. С. 456.
- ⁴⁵ Коршунов А.М., Мантатов В.В. Диалектика социального познания. М., 1988. С. 97.
- ⁴⁶ Белик А.П. Социальная форма движения. М., 1982. С. 202.
- ⁴⁷ Еремеев А.Ф. Лекции по марксистской эстетике. Свердловск., 1969. Ч. 1. С. 34.
- ⁴⁸ Согомонов Ю.В. Добро и зло. М., 1965. С. 8.
- ⁴⁹ См.: Раппопорт С.Х. Искусство и эмоции. М., 1972. С. 20.
- ⁵⁰ Платонов К.К. О системе психологии. С. 43.
- ⁵¹ Шингаров Г.Х. Эмоции и чувства как форма отражения действительности. М., 1971. С. 195. Л.Б.Ительсон подчеркивает тот факт, что «связь между физическими свойствами вещей и их биологическими значениями должны выступать в психике как связь между ощущениями и эмоциями» (Ительсон Л.Б. Лекции по общей психологии. Владимир, 1972. Т. 2. С. 70.)
- ⁵² Узнадзе Д.Н. Основные положения теории установки. Тбилиси, 1961. С. 170.
- ⁵³ Обуховский К. Психология влечений человека. М., 1972. С. 135.
- ⁵⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 18. С. 215.
- ⁵⁵ Там же. Т. 46. Ч. 2. С. 35.
- ⁵⁶ См., напр.: Коган М.С. О духовном // Вопр. философии. 1985. № 9. С. 91—102.
- ⁵⁷ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 100.
- ⁵⁸ См.: Хергемёллер Б.У. Или-или: Трактат, посвященный вопросу о смысле жизни // Реферат. журнал. 1987. № 2.
- ⁵⁹ Коган Л.Н. Цель и смысл жизни человека. М., 1984. С. 226.
- ⁶⁰ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 133.
- ⁶¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 6. С. 200.
- ⁶² Там же. Т. 1. С. 490.
- ⁶³ См.: Шердаков В.Н. Смысл жизни как философско-этическая проблема // Филос. науки. 1985. № 2. С. 44—45.
- ⁶⁴ См.: Шилов В.Н. К проблеме смысла жизни // Филос. науки. 1985. № 2. С. 35—40.
- ⁶⁵ Пивоваров Д.В. О проблеме смысла жизни и прогрессе человека // Человек и социальный прогресс. Ижевск, 1982. С. 44.
- ⁶⁶ См.: Толстой Л.Н. О жизни // Полн. собр. соч. Т. 26. М., 1936. С. 21. См. также: Соина О.С. Л. Толстой о смысле жизни: этические искания и современность // Вопр. философии. 1985. № 11. С. 124—132.
- ⁶⁷ Дюринг Е. Ценность жизни. Б.м.г. С. 64.

¹ Ильенков Э. В. Что же такое личность? // С чего начинается личность. М., 1984. С. 323—324

² Гегель Г. Философия права. М., 1990. С. 201

³ Взгляды Гегеля на проблему *индивид—общество (сообщество)*, его обоже-ствление государства послужили основанием для возведения его в ранг предшественников тоталитаризма как рядом западных философов (напр., К. Поппером), так и в официальной отечественной философской литературе конца 40-х — начала 50-х годов. В последние годы этот односторонний взгляд в отечественной историко-философской мысли был преодолен. Наиболее полно и убедительно, на наш взгляд, — в работах В. С. Нерсеяна. Опираясь на свое исследование гегелевской «Философии права», автор заключает, что «в гегелевском элитизме правомерно видеть не идеологическую подготовку тоталитаризма, а авторитетное философское предупреждение о его опасностях» (Нерсеян В. С. «Философия права»: история и современность // Гегель Г. Философия права. М., 1990. С. 30). Конечно, в «Философии права» с его детальным анализом гражданского общества индивид и его интерес отнюдь не отодвинуты на задний план. Однако остается вопрос, насколько гегелевский анализ гражданского общества согласуется с его общеполитической концепцией. Противоречие между тем и другим имеется и внутри «Философии права». Мы поэтому умышленно в тексте процитировали именно «Философию права». Представляется справедливым сказать, что в наследии Гегеля имеется как тенденция, ведущая к идеологии тоталитаризма, так и тенденция к обоснованию правового государства. В отечественной философской литературе советского периода отражение, в частности при разработке проблемы *общество — личность*, получила первая из них.

⁴ Ильенков Э. В. Что же такое личность? С. 231.

⁵ Приведенное положение Э. В. Ильенкова ошибочно и с логической точки зрения. Из того, что «каждый индивид на земле связан с каждым другим», т. е. что человечество образует систему (что в качестве формулы, истинной для всех времен, само по себе по меньшей мере спорно) отнюдь не следует, что каждый индивид есть лишь «специфическая частичка ансамбля общественных отношений», которому принадлежит, т. е. что его бытие сводится к реализации системной функции. Степень автономии элементов (и подсистем) по отношению к объемлющей их системе весьма различна. Даже в системах самого высокого уровня целостности элементы сохраняют некоторую относительную самостоятельность и могут оказаться далеко не полностью подчиненными системе (см. подробней: Шалютин С. М. Развитие механизмов подчинения низшего высшему в процессе эволюции материи // Низшее и высшее, системы и элементы в процессе развития. Челябинск, 1998.) «Организм» применительно к обществу есть метафора и не более того. И приравнивание отношения «*организм — орган*» к отношению «*общество — индивид*» лишено оснований.

⁶ Гегель Г. Вступительная речь к курсу лекций, 22 октября 1818 г. // Гегель Г. Политические произведения. М., 1978. С. 330.

⁷ Фогель Ф., Мотульски А. Генетика человека. М., 1990. Т. 3.

⁸ Шалютин С. М. Заметки о выбирающей личности // Человек и цивилизация. Курган, 1997.

Е. Г. Трубина. Жизнь индивида как текст: канон биографии

¹ Бретон А. Надя // Антология французского сюрреализма: 20-е годы / Сост. С. А. Исаев, Е. Д. Гальцова. М., 1994.

² Соотношение двух последних понятий само по себе представляет интересную проблему.

(См. об этом: Эпштейн М. Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX—XX веков. М., 1988. С. 178—210, особенно 186—187. На этих страницах известный теоретик современной литературы, воссоздавая осмысление отношения между произведением и текстом (а точнее отказ от первого в пользу второго) в контексте критической теории 1960—1970-х гг., приводит симптоматичное высказывание французского критика А. Акуна в энциклопедии по литературе XX века: «Ничто не дает критике оснований для сопоставления произведения с реальностью, чтобы судить о его правдивости (или хотя бы правдоподобии). Новая критика ... доводит до крайности тенденцию брать в качестве объекта *литературный текст* (курсив мой — Е. Т.), то есть соотносить его с ним же самим и с реальностью книги, которой он принадлежит.») Примечательно также, что понятие текста им-

ет куда более широкую сферу применения: говорят о социальном тексте, о тексте тела и т.д.

³ Дильтей В. Описательная психология. М., 1924; Дильтей В. Категории жизни // *Вопр. философии*. 1995. № 10. С. 129—143.

⁴ Там же. С. 132.

⁵ Там же. С. 132—133.

⁶ Там же. С. 133.

⁷ Там же. С. 135.

⁸ Там же. С. 138.

⁹ Там же. С. 139.

¹⁰ Там же. С. 140—141.

¹¹ Там же.

¹² Дюше К. К теории социокритики, или вариации вокруг одного зачина // *Новое литературное обозрение*. 1995. № 13. С. 121.

¹³ Дильтей В. Указ. соч. С. 141.

¹⁴ Там же С. 133.

¹⁵ Фукуяма Ф. *The End of History and the Last Man*. NY, 1992. P. XII.

¹⁶ Плутарх. Сравнительные жизнеописания. М., 1961. Т. I. С.

¹⁷ Гай Светоний Транквил. *Жизнь двенадцати Цезарей*. М., 1990, С. 41.

¹⁸ Гаспаров М.Л. Светоний и его книга // *Гай Светоний Транквил. Жизнь двенадцати Цезарей*. М., 1990. С. 232.

¹⁹ Там же. С. 231.

²⁰ Тронский И.М. *История античной литературы*. М., 1983. С. 239.

²¹ Гаспаров М.Л. Указ. соч. С. 228—229.

²² Rorty A. R. *A Literary Postscriptum // The Identities of Persons*. Ed. A. Rorty. Univ. of Calif. Press. Berkeley. L-A., L. 1976. P. 310.

²³ Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976. С. 38.

²⁴ Там же. С. 39.

²⁵ Рофэ А. Повествования о пророках. Литературные жанры и история. М., Иерусалим, 1997.

²⁶ Преп. Максим Исповедник. Мистагогия // *Творения преподобного Максима Исповедника*. Книга I. Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 166—167.

²⁷ Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 405—407. Приведено по: *Ключевский В.О. Соч.*: В 9 т. М., 1989. Т. 7. С. 74.

²⁸ Там же. С. 71—72.

²⁹ Там же. С. 74—75.

³⁰ Сидоров А.И. Преп. Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // *Творения преподобного Максима Исповедника*. Книга I. С. 166—167.

³¹ См. подробный разбор этих тенденций в замечательной книге: *Гинзбург Л.О* психологической прозе. Л., 1977.

³² См.: Jameson F. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, 1994.

³³ Цит. по: Ауэрбах Э. Указ. соч. С. 429.

³⁴ Там же С. 420—422.

³⁵ Гинзбург Л. О психологической прозе. Л., 1977. С. 159.

³⁶ Честертон Г.К. Франциск Ассизский // *Вопр. философии*. 1989. № 1. С. 83—84.

³⁷ Там же. С. 84.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

Р. Л. Л и в ш и ц. Духовное самоопределение личности

¹ Наиболее основательное исследование индивидуальной траектории человеческой жизни в отечественной философской литературе осуществлено Л.Н.Коганом. См.: *Коган Л.Н. Человек и его судьба*. М., 1988.

² Интересное исследование соотношения стратегического и тактического планов самореализации личности осуществлено К.А. Абульхановой-Славской. (*Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни*. М., 1991. Стратегия жизни определяется в данной работе как «стратегия поиска, обоснования и реализации своей личности в жизни путем соотношения жизненных требований с личностной активностью, ее ценностями и способом самоутверждения») (Указ. соч. С. 244). Труд К.А. Абульхановой-Славской вносит немалый теорети-

ческий вклад в понимание отличия жизненной стратегии от тактики, однако он носит характер психологического, а не философского исследования.

³ См.: Мировоззренческая культура личности (Философские проблемы формирования). Киев, 1986.

⁴ См.: *Лойфман И. Я.* Отражение как высший принцип марксистско-ленинской гносеологии. Свердловск, 1987. С. 88—92.

⁵ Сложная диалектика самополагания (субъективности) и внешней детерминации индивида проанализирована в работе И. В. Ватина. «Человек становится подлинным субъектом «внешней» деятельности не только потому, что является ее носителем и что без его физических и интеллектуальных усилий деятельность невозможна. Он ее действительный субъект тогда, когда она в той или иной степени — его деятельность, его дело, дело его жизни. Человек сливается с «внешней» деятельностью в той мере, в какой она становится способом его жизнедеятельности, т. е. в той мере, в какой он возвышается над ней как только «внешней» деятельностью. И наоборот, поскольку человек только слит с внешней деятельностью, не возвышается над ней субъективно, он не субъект, а объект этой деятельности, условие и средство ее протекания, только ее носитель». (*Ватин И. В.* Человеческая субъективность. Ростов н/Д, 1984. С. 56).

⁶ Этот аспект духовного становления личности раскрыт И. Н. Михеевой. См.: *Михеева И. Н.* Амбивалентность личности: морально-психологический аспект. М., 1991.

⁷ *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Избр. соч. М., 1995. С. 154.

⁸ См.: Там же.

⁹ Там же. С. 155.

¹⁰ Там же.

¹¹ *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М. 1990. С. 51.

¹² Там же. С. 93. Влияние концепции В. Франкла ощущается в позиции А. И. Роголева, трактующего духовность как «высший способ со-бытия человека с миром. Духовность по представлениям А. И. Роголева, «означает гармонию (стремление к гармонии) человека с природой, обществом, с другими людьми и с самим собой. Эта гармония осуществляется по трем аспектам: со-чувствование, со-знание (со-понимание), со-действие. (*Роголев А. И.* Духовность как высший способ со-бытия человека с миром // Духовность и культура: Материалы Всерос. конф. 14—16 июня 1994 г. Екатеринбург, 1995. С. 23. См. также: *Роголев А. И.* Духовность — ненасилие — образование // Судьба России: прошлое, настоящее, будущее: Тез. Всерос. конф. Екатеринбург, 1995. С. 302—305.

¹³ Открытость, таким образом, может быть понята как способность к диалогу. Идея диалога как способа бытия культуры — центральная для М. М. Бахтина, Это блестяще показано В. С. Библером. См.: *Библер В. С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. См. также: *Коган Л. Н., Кириллова М. М.* Диалогичность духовной культуры // Духовность и культура. Алгоритмы культуры. Екатеринбург, 1994. С. 97—108

¹⁴ См.: *Лившиц Р. Л.* Милосердие и сострадание // Отношение человека к иррациональному. Актуальные проблемы философского атеизма. Вып. 1. Свердловск, 1989. С. 277—288.

¹⁵ См.: *Каган М. С.* Мир общения. Проблема межсубъектных отношений. М., 1988.

¹⁶ *Энгельс Ф.* Положение рабочего класса в Англии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 379.

¹⁷ В указанной связи можно сослаться на позицию С. Л. Франка, который в одной из своих поздних работ выразил весьма критическое отношение к самой идее внешнего устройства мира.

¹⁸ См.: *Франк С. Л.* Смысл жизни // Духовные основы общества. С. 161—162.

¹⁹ *Лойфман И. Я.* Онтогенез духовности // Духовность и культура. С. 10—12. См. также: *Гульчинский Г. Л.* Разум, воля, успех. О философии поступка. Л., 1990. С. 173—174.

²⁰ *Лойфман И. Я.* Онтогенез духовности. С. 10.

²¹ См.: Там же. С. 11.

²² Там же.

²³ Диалектика формирования жизненной позиции по отношению к другим людям проанализирована А. М. Бекаревым. См.: *Бекарев А. М.* Смысл индивидуальной свободы: я и другие // Духовность и культура. Духовность мироотношения. Екатеринбург, 1994. С. 78—90.

²⁴ Тезис об органическом единстве духовности и гуманизма разделяется далеко не всеми исследователями. Достаточно распространенной является точка зрения, согласно которой существует «злая», «отрицательная» духовность. Мы имели возможность рассмотреть этот

вопрос в другом месте. См.: *Лившиц Р.Л.* Духовность и бездуховность личности. Екатеринбург, 1997. С. 57—60.

²⁵ См.: *Кара-Мурза С.Г.* Что происходит с Россией? Куда нас ведут? Куда нас приведут? М., 1994; Его же. После перестройки. Интеллигенция на пепелище родной страны. М., 1995.

²⁶ См.: *Согрин В.В.* Западный либерализм и российские реформы. Свободная мысль. 1996. № 1. С. 32—43; Его же. Либерализм в России: перипетии и перспективы // *Общественные науки и современность*. 1997. № 1. С. 13—23. См. также: *Кудрявцев В.Н., Лукашева Е.А.* Индивидуализм или коллективизм? // *Свободная мысль*. 1996. № 2. С. 61—70.

²⁷ *Зиммель Г.* Индивид и свобода // *Избр.*: В 2 т. М., 1996. Т. 2. Созерцание жизни. С. 194—195.

²⁸ Там же. С. 197.

²⁹ Блестящий анализ феномена Казанова дан Стефаном Цвейгом: «Для этого мирового путешественника нет материка. У него нет родины, он не подчиняется никаким законам страны, будучи пиратом и флибустьером своей страсти; как эти последние, он пренебрегает обычаями общества и социальными договорами — неписаными законами европейской нравственности; все, что свято для других людей или кажется им важным, не имеет для него цены. Попробуйте поговорить с ним о нравственных обязательствах или об обязательствах, налагаемых эпохой, — он их так же мало поймет, как негр метафизику. Любовь к отечеству? Он, этот гражданин мира, семьдесят три года не имеющий собственной постели, живущий лишь случаем, пренебрегает патриотизмом. Ubi bene, ibi patria, где полнее можно набить карманы и легче заполучить женщин в постель, где удобнее всего водить за нос дураков, где жизнь сочнее, там он удовлетворенно вытягивает под столом ноги и чувствует себя дома. Уважение к религии? Он признал бы всякую, был бы готов подвергнуться обрезанию или отрастить, подобно китайцу, косу, если бы новое вероисповедание принесло ему хоть каплю выгоды, а в душе он так же пренебрег бы им, как пренебрегал своею христианско-католической религией; ибо зачем нужна религия, кто верит не в будущую, а только в горячую, бурную, земную жизнь. Там, вероятно, нет ничего, или же ты знаешь об этом в свое время», — объясняет он совершенно незаинтересованно и бесцерковно: значит, в ключья всю метафизическую паутину. Carpe diem, наслаждайся днем, удерживай каждое мгновение, высасывай его, как виноград, и бросай шкурки свиньям — вот его единственное правило. Строго придерживаться чувственного, зримого, достижимого мира, из каждой минуты выжимать крепкими пальцами максимум удовольствия — ни на дюйм дальше не продвигается Казанова в своей философии, и благодаря этому он может, смеясь, отбрасывать все этически-мещанские свинцовые шары: честь, порядочность, долг, стыд и верность, которые тормозят свободный побег в непосредственность». (*Цвейг С.* Казанова // *Цвейг С.* Три певца своей жизни. М., 1992. С. 52—53).

³⁰ *Марсель Г.* Быть и иметь, Новочеркасск, 1994. С. 130, С. 144.

³¹ *Швейцер А.* Культура и этика. М., 1973. С. 308.

³² *Пастернак Б.Л.* Быть знаменитым некрасиво... // *Русские поэты. Антология*: В 4 т. М., 1968. Т. 4. С. 273.

³³ Великий хирург Г. А. Илизаров работал в обычной сельской больнице в глубокой провинции, когда ему пришла в голову идея, приведшая в последствии к революции в ортопедии. История зарождения этой идеи, пожалуй, не менее поучительна, чем знаменитая история с яблоком, однажды свалившимся на Ньютона. Миллионы людей наблюдали тот факт, что у женщин после родов живот уменьшается до обычных размеров, но никто не сделал вывода о том, что ткани человеческого организма обладают колоссальной способностью растягиваться. А. Г. Илизаров сделал! И на основе своего вывода разработал направление в медицине, обессмертившее его имя. Историю возникновения исходной идеи метода А. Г. Илизарова автор слушал из уст самого целителя.

³⁴ *Лифшиц М.А.* Вместо предисловия // *Собр. соч.*: В 3 т. М., 1984. Т. 1. С. 3.

Л.А. Мясникова. Постигание подлинности бытия: я «сам по себе» и «в миру»

¹ *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // *Этическая мысль. Научно-публицистические чтения*. М., 1990. С. 374.

² Там же. С. 459.

³ Там же. С. 453.

⁴ *Гессе Г.* Сиддхартха: Индийская поэма // Москва. 1990. № 2. С. 88.

⁵ *Рильке Р.-М., Пастернак Б., Цветаева М.* Письма 1926 г. М., 1990. С. 115.

⁶ *Франк С.Л.* Смысл жизни // *Вопр. философии*. 1990. № 6. С. 130.

- ⁷ Там же. С. 81.
⁸ Там же. С. 114.
⁹ Там же. С. 106.
¹⁰ Там же. С. 108.
¹¹ Там же. С. 114.
¹² Там же. С. 102.
¹³ *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти. С. 381.
¹⁴ *Гессе Г.* Сиддхартха. С. 85.
¹⁵ *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти. С. 386.
¹⁶ *Гессе Г.* Сиддхарха. С. 92.
¹⁷ *Франк С.Л.* Смысл жизни. С. 118.
¹⁸ *Хайдеггер М.* О сущности истины // Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991. С. 15.
¹⁹ См.: *Баткин Л.М.* Леонардо да Винчи и особенности ренессансного мышления. М., 1990.

Н.К.Эйнгорн. Нравственная центрированность духовности

- ¹ *Франк С.Л.* Крушение кумиров. Соч., М., 1990. С. 114.
² Там же.
³ См.: *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995.
⁴ См.: *Фромм Э.* Человек для себя // *Фромм Э.* Психоанализ и этика. М., 1993.
⁵ *Арсенев А.С.* Проблема цели в воспитании и образовании. Научное образование и нравственное воспитание // Философско-психологические проблемы развития образования. М., 1981. С. 78.
⁶ *Батищев Г.С.* Нравственный смысл и содержание всесторонне-целостного развития человека // Нравственный прогресс и личность. Вильнюс, 1978. С. 112.
⁷ *Соловьев В.С.* Оправдание добра // Соч: В 2 т. М., 1990. Т. 1.

В.А.Панпурин. Смыслопереживание как бытие духовности

- ¹ *Розанов В.В.* Мысли о литературе. М., 1989. С. 120.
² Там же. С. 116.
³ Там же. С. 136.
⁴ *Лоренц К.* Агрессия (так называемое «зло»). М., 1994. С. 251, 222.
⁵ *Маслоу А.* Психология бытия. М., 1997. С. 232.
⁶ *Дробницкий О.Г.* Теория морали. М., 1974. С. 282.
⁷ *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 101.
⁸ *Изард К.* Эмоции человека. М., 1980. С. 54, 71.
⁹ *Выготский Л.С.* Собр. соч.: В 6 т. М., 1982. Т. 2. С. 357.
¹⁰ *Рубинштейн С.Л.* Основы общей психологии. М., 1946. С. 7.
¹¹ *Бахтин М.М.* Указ. соч. С. 101.
¹² *Выготский Л.С.* Указ. соч. С. 21.
¹³ *Добролюбов Н.А.* Избр. филос. соч. М., 1946. Т. 2. С. 250.

В.Л.Круткин. Пространство телесного бытия

- ¹ См.: *Кругликов В.А.* Пространство и время «человека культуры» // Культура, человек и картина мира. М., 1987.
² *Williamson C.* Attitudes towards the body: philosophy and common sense // Philos quart. St. Andrews, 1990. Vol. 40, N 161. P. 481.
³ *Merleau-Ponti M.* The phenomenology of perception. London, 1967. P. 139.
⁴ Ibid. P. 148.
⁵ *Барт Р.* Удовольствие от текста // Избр. работы. М., 1989. С. 474.
⁶ *Флоренский П.А.* Органопроекция // Декоративное искусство СССР. 1969. № 12. С. 40.
⁷ *Юнг К.Г.* Йога и Запад // Магический кристалл. М., 1992. С. 291.
⁸ *Киященко Л.П.* О границах телесности человека // Телесность человека: междисциплинарные исследования. М., 1991. С. 8.
⁹ *Merleau-Ponti M.* Ibid. P. 153.
¹⁰ *Спиноза Б.* Этика // Избр. произв. М., 1957. Т. 1. С. 459.
¹¹ *Merleau-Ponti M.* Ibid. P. 147.
¹² *Ортега-и-Гассет Х.* Вера и разум в сознании европейского средневековья // Человек. 1992. № 2. С. 82.

- ¹³ См.: *Степин В. С.* Оккультизм и магия в современном мире // Магический кристалл. М., 1992. С. 509—526.
- ¹⁴ См.: *Маленков А. Г., Ковалев И. Е.* Кожа и происхождение человека // Природа. 1986. № 6. С. 76—83.
- ¹⁵ *Флоренский П. А.* Цит. соч. С. 40.
- ¹⁶ *Гачев Г. Д.* Фантасмагория об организме // Природа человека. М., 1991. С. 55.
- ¹⁷ *Хостов А. Ш.* Семантика телесности и мифология болезни // Телесность человека: междисциплинарные исследования. М., 1991. С. 97.
- ¹⁸ *Мосс М.* Физическое воздействие на индивида коллективно внушенной смерти // Человек. 1992. № 6.
- ¹⁹ *Маслоу А.* Мотивация и личность // Вестник МГУ. Сер. Философия. 1991. № 3.
- ²⁰ *Леви-Брюль Л.* Выражение принадлежности в меланезийских языках // Эргативная конструкция предложения. М., 1950. С. 214.
- ²¹ *Merleau-Ponty M.* Ibid. P. 148—149.
- ²² *Лекторский В. А.* Субъект, объект, познание. М., 1982. С. 155.
- ²³ См.: *Боков А. В.* Категории культурного ландшафта // Техническая эстетика. 1982. № 8; *Лихачев Д. С.* Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Л., 1982; *Арнхейм Р.* Динамика архитектурных форм. М., 1984; *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- ²⁴ *Топоров В. Н.* Первобытные представления о мире // Очерки истории естественноразумных знаний в древности. М., 1982. С. 17.
- ²⁵ *The anthropology of the Body.* Ed. by J. Blacking. London, 1977.
- ²⁶ *Blacking J.* Towards an anthropology of the body. London, 1997. P. 2.
- ²⁷ *Blacking J.* How musical is man? Seattle, 1973. P. 100—111.
- ²⁸ *Blacking J.* Towards an anthropology of body // The anthropology of the body. London, 1977. P. 19.
- ²⁹ *Jackson M.* Knowledge of the body // Man. (N.S.). 1983. № 18. P. 337.
- ³⁰ *Hanna J. L.* To dance is Human // The anthropology of the body. London, 1977. P. 216.
- ³¹ См. в этой связи замечание А. Ф. Лосева о «танцевальном» исполнении его аспирантами сложных категориальных построений античной диалектики: в кн. *Лосев А. Ф.* Дерзание духа. М., 1988. С. 209.
- ³² *Hanna J. L.* Ibid. P. 216.
- ³³ *Мамардашвили М. К.* Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 11.
- ³⁴ *Пастернак Б. Л.* Доктор Живаго. Роман. М., 1991. С. 33.
- ³⁵ *Толстой Л. Н.* Анна Каренина. Роман // Собр. соч.: В 12 т. М., 1987. Т. 7. С. 89.
- ³⁶ См.: *Ионин Л. Г.* Укрошенная эротика // Человек. 1992. № 3. С. 56.
- ³⁷ *Brod H.* Pornography and the alination of male sexuality // Social theory. practice. Tallahassee, 1988. Vol. 14, № 3. P. 265—284.
- ³⁸ *Колоскова М. В.* Онтогенез телесности и развитие общения // Телесность человека: междисциплинарные исследования. М., 1991. С. 70.
- ³⁹ *Merleau-Ponty M.* P. 139.
- ⁴⁰ *Wilshire B.* Self, Body and Self-deception // Man and world. The Hague, 1972. P. 434.
- ⁴¹ *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990. С. 69, 74. Может сложиться впечатление, что Гегель признает роль и значение человеческой телесной воплощенности. В сфере права человек вступает во владение с помощью тела: «Я беру во владение не более того, чем то, чего касаюсь своим телом» (Там же. С. 112). Но если в обладание чем-либо человек вступает с помощью тела, то как он вступает во владение собственным телом? Вот здесь сразу обнаруживается, что за «Я» стоит самосознющая реальность, ибо вступить во владение собой человек может «существенно благодаря тому, что его самосознание постигает себя как свободное».
- ⁴² *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения: В 2 т. М., 1955. Т. 1. С. 186.
- ⁴³ *Любутин К. Н.* Фейербах. Свердловск, 1988. С. 29.
- ⁴⁴ *Бубер М.* Я и Ты // Квинтэссенция. М., 1992. С. 307, 311.
- ⁴⁵ *Merleau-Ponty M.* Ibid. P. 137.
- ⁴⁶ *Schenk D.* The texture of embodiment: foundation for medical ethics // Human studies. 1986. № 9. P. 45.
- ⁴⁷ *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 120. Бахтинский феноменологический анализ телесности привлекает внимание многих исследователей. См.: *Визитий Н. Н.* Физическая культура личности (проблема человеческой телесности: методоло-

логические, социально-философские, педагогические аспекты). Кишинев, 1989; *Jung H. Y. Mikhail Bakhtin's body politic: A phenomenological dialogics* // *Man a. World*. Dordrecht, 1990. Vol. 23, № 1; *Круткин В.Л.* Ценностное осмысление человеческой телесности в работах М.М.Бахтина // *Философия М.М.Бахтина и этика современного мира*. Саранск, 1992.

⁴⁸ *Бахтин М.М.* Цит. соч. С. 44.

⁴⁹ Там же. С. 97.

⁵⁰ *Merleau-Ponty M.* Ibid. P. 91.

⁵¹ *Бахтин М.М.* Цит. соч. С. 46.

⁵² Там же. С. 48.

⁵³ *Розин В.М.* Природа сексуальности // *Вопр. философии*. 1993. № 4. С. 81.

⁵⁴ *Киященко Л.П.* Цит. соч. С. 7.

⁵⁵ *См.: Жаров Л.В.* Человеческая телесность: философский анализ. Ростов н/Д, 1988. С. 55.

⁵⁶ *Бахтин М.М.* Цит. соч. С. 334.

⁵⁷ *Холопов Ю.Н.* О формах постижения музыкального бытия // *Вопр. философии*. 1993. № 4. С. 112.

⁵⁸ *Барт Р.* Удовольствие от текста // *Избр. работы*. М., 1989. С. 474.

⁵⁹ *Толстой Л.Н.* Цит. соч. С. 95, 96.

⁶⁰ *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // *Из ранних произведений*. М., 1990. С. 461.

⁶¹ *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 265.

⁶² *Розин В.М.* Цит. соч. С. 83.

⁶³ *Карасев Л.В.* Русская идея (символика и смысл) // *Вопр. философии*. 1992. № 8. С. 96—99.

И.А.Серова. Здоровье как ценность личной жизни

¹ *Финогентов В.Н.* Три образа универсалии «Начало и конец» // *Человек как творец культуры*. Екатеринбург, 1997. С. 364—365.

² *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. Образ и действительность. М., 1923. С. 29.

³ *Финогентов В.Н.* Указ.соч. С. 375.

⁴ *Брехман И.И.* Валеология — наука о здоровье. М., 1990. С. 66.

⁵ *Ключков И.С.* Социально-этические представления вавилонян / По текстам 2-го тысячелетия до н.э. // *Проблемы источниковедения*. М., 1978. С. 19.

⁶ *Цвейг С.* Казанова. Фридрих Ницше. Зигмунд Фрейд. М., 1990. С. 106.

⁷ *Франк В.* Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 61.

⁸ *Агацци Э.* Ответственность — подлинное основание для управления свободной наукой // *Вопр. философии*. 1992. № 1. С. 37.

⁹ *Рудашевский В.Д.* Риск, конфликт и неопределенность в процессе принятия решений и их моделирование // *Вопр. психологии*. 1974. № 2. С. 84.

¹⁰ *Овидий.* Метаморфозы. М., 1977. С. 170.

¹¹ *См.* подробнее о диететике: *Серова И.А.* Антропософия здоровья: тело и дух. Екатеринбург, 1992; *Серова И.А.* Антропософия диететики: натура и культура // *Человек как творец культуры*. Екатеринбург, 1997. С. 81—91.

Ю.И.Миросников. Смыслообразующая роль смерти в жизни человека

¹ *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности // *Соч.* М., 1995. С. 225.

² *Кант И.* *Соч.* М., 1964. Т. 3. С. 109.

³ *Фейербах Л.* *Избр. филос. произведения*. М., 1955. Т. 2. С. 160, 167.

⁴ *См., напр.: Панцхава И.Д.* Человек, его жизнь и бессмертие. М., 1967; *Ершов Г.Г.* Атеистический смысл понятия бессмертия // *Уч. зап. кафедр обществ. наук вузов Ленинграда*. Философия. Вып. 10. Л., 1969; *Жаров А.М.* Себетожественность личности и потенциальное бессмертие // *Социальная психология и философия*. Вып. 2. / Под ред. Б.Д.Парыгина Л., 1973; *Фролов И.Т.* О жизни, смерти и бессмертии // *Вопр. философии*. 1983. № 1, 2; *Сабиров В.Ш.* Этический анализ проблемы жизни и смерти. М., 1987.

⁵ *Абу-ль-Аля-аль-Маарри.* Стихотворения // М., 1979. С. 80.

⁶ *Маковельский А.* Досократики. Казань, 1914. Ч. 1. С. 10.

⁷ *Аристотель.* *Соч.:* В 4 т. М., 1976—1984. Т. 4. С. 283.

⁸ *Опиц М.* Рета // *Немецкая поэзия XVII века*. В переводах Л.Гинзбурга. М., 1976. С. 35.

⁹ *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 1900. Т. 1. С. V 111.

¹⁰ *Фихте И.Г.* О назначении ученого. М., 1935. С. 99.

¹¹ См., напр.: *Блаватская Т. В.* Из истории греческой интеллигенции эллинистического времени. М., 1983. С. 19.

¹² *Паскаль Б.* Мысли. Спб., 1888. С. 45.

¹³ *Зиммель Г.* К вопросу о метафизике смерти // *Логос*. М., 1910. Кн. 2.

¹⁴ *Лотман Ю. М.* Смерть как проблема сюжета // Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1944. С. 417—418.

¹⁵ *Исаковский М. В.* 101-й год // *Избранное*. М., 1974. С. 184.

¹⁶ *Трубников Н. И.* Проблема смерти, времени и цели человеческой жизни // *Филос. науки*. 1990. № 2. С. 104.

¹⁷ *Чехов А. П.* Полн. собр. соч. М., 1985. Т. 7. С. 66; сравни: *Сартр Ж.-П.* Слова. М., 1966. С. 137—138.

¹⁸ *Гайденко П. П.* Смерть // *Филос. энциклопедия*. М., 1970. Т. 5. С. 35.

¹⁹ *Гайденко П. П.* Указ. соч. С. 35.

²⁰ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1976. Т. 14. С. 52.

²¹ См. об этом: *Амлинский В. И.* Оправдан будет каждый час... // *Повесть об отце*. М., 1986. С. 313—314, 316.

²² *Бердяев Н. А.* Опыты философские, социальные и литературные (1900—1906). СПб., 1907. С. 39.

СОДЕРЖАНИЕ

Человеческий индивид в субъектно-объектном измерении (<i>К.Н.Любутин, Д.В.Пивоваров</i>)	5
Человек-индивид: его сущность (<i>С.М.Шалютин</i>)	33
Жизнь индивида как текст: канон биографии (<i>Е.Г.Трубича</i>)	40
Феномен человечности (<i>М.А.Фадеечева</i>)	56
Духовное самоопределение личности (<i>Р.Л.Лившиц</i>)	62
Постижение подлинности бытия: я «сам по себе» и «в миру» (<i>Л.А.Мясникова</i>) ...	77
Нравственная центрированность духовности (<i>Н.К.Эйнгорн</i>)	85
Смыслопереживание как бытие духовности (<i>В.А.Панпурин</i>)	91
Пространство телесного бытия (<i>В.Л.Круткин</i>)	102
Здоровье как ценность личной жизни (<i>И.А.Серова</i>)	122
Смыслообразующая роль смерти в жизни человека (<i>Ю.И.Мирошников</i>)	127
Библиографические ссылки и примечания	132

Научное издание

СЕРИЯ
«ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ»
Выпуск 24

**ОСНОВАНИЯ
ИНДИВИДУАЛЬНОГО
БЫТИЯ**

Компьютерная верстка *В.Д. Толмачева*
Печать *А.Ю. Яценко*

Изд. лиц. ИД № 04401 от 26.03.01
Подписано в печать 12.11.02 Формат 60×84 $\frac{1}{16}$, Бумага *Union Print*.
Гарнитура *Times New Roman Cyr*. Печать на ризографе.
Усл. печ. л. 8,84. Уч.-изд. л. 10,75. Тираж 200 экз.

Банк культурной информации. 620026, Екатеринбург, ул. Р.Люксембург, 56.
Тел./факс: +7 /3432/ 22–15–46. Отп. в изд-ве.

