

РОССИЙСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ТУРИЗМА И СЕРВИСА



New Eurasia
Independent Social
Development Foundation



Vadim
KORTUNOV

**SANITY
MIND
SPIRIT**

MOSCOW
2017

Вадим
КОРТУНОВ

РАССУДОК
РАЗУМ
ДУХ

МОСКВА
2017

УДК 13
ББК 87

Рецензенты:

Шелекета Владислав Олегович, доктор философских наук, профессор Национального исследовательского университета «МЭИ» в г. Волжском

Саенко Наталья Ряфиковна, доктор философских наук, профессор Московского политехнического университета

Кортунов, Вадим Вадимович

Рассудок. Разум. Дух. – М.: Фонд содействия социальному развитию «Новая Евразия»; РГУТИС, 2017. – 872 с.

ISBN 978-5-00048-013-7

Книга объединяет ряд работ, написанных автором в различные периоды жизни. Автор предпринимает попытку рассмотреть проблему восхождения от рассудка через разум к духу, соотношения рационального и мистического, логического и иррационального, «тварной» и духовной ипостасей человека. Скептическое отношение к категории разума обусловлено авторской позицией, согласно которой стремление к тотальной рационализации, анализу, «здравому смыслу» не позволяет подняться человеку на собственно «человеческий», духовный уровень. Автор исследует эту проблему не только на всех уровнях человеческого бытия: социальном, экзистенциальном, космическом, но и с использованием различных жанров и дискурсов: в научных работах, публицистических очерках и даже в философской повести.

ISBN 978-5-00048-013-7

© Фонд содействия социальному развитию
«Новая Евразия», 2017

© В.В. Кортунов, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Шелекета В.О.</i> Предисловие.....	9
Философия денег	21
Введение в философию денег.....	22
1. Рождение ущербного духа.....	31
1.1. Поиск человеческого в человеке.....	31
1.2. Абстрактно-числовая модель мира.....	35
1.3. Человек космический и человек социальный.....	40
2. Критика чистой предметности.....	46
2.1. Деньги как возможность.....	48
2.2. Деньги как ценность.....	53
2.3. Деньги как идея.....	55
2.4. Деньги как игра.....	58
2.5. Деньги как власть.....	62
3. Анальная картина мира.....	69
3.1. Маска для социума.....	70
3.2. Деньги как фекалии.....	76
3.3. Человек культурный и человек цивилизованный.....	78
3.4. Новые русские.....	85
Послесловие.....	95
За пределами рационального	96
Введение.....	97
1. От вещного к вечному.....	100
1.1. Аппология бессубъективности.....	104
1.2. Принципы непредикативного мышления.....	114
1.3. Эстетика отрешенной активности.....	124
1.4. Механизмы преодоления Ego.....	130
1.5. Невербальный мир Востока.....	140
2. От изреченного к обреченному.....	146
2.1. Эволюция рационального мироотношения.....	146
2.2. Образ как предмет анализа.....	151
2.3. Cogito: поиск альтернатив.....	162
2.4. Слово – дом бытия.....	168
2.5. Культура как предрассудок.....	188
3. От ограниченного к органичному.....	198
3.1. «Третий путь познания».....	198
3.2. Путь к богочеловечеству.....	216
3.3. Россия между Востоком и Западом.....	231
3.4. Прорыв к духу.....	237
Заключение.....	246

Расколотый мир	248
Введение.....	249
1. Истоки мистического и рационалистического мирозерцания....	250
2. Бытие сверхбытия.....	268
Недовольство либерализмом	278
1. Зазеркалье.....	279
2. Либеральное зачатие.....	293
3. «Новые европейцы»: разговор по понятиям.....	302
4. Чему равен $\sqrt{2}$?.....	315
Пролегомены к методологии верификации иррациональных систем	329
Введение.....	330
1. Проблема субъектной идентичности.....	331
2. Элементы иррациональной системы.....	335
3. Трансформация рационально-сциентистской парадигмы.....	339
4. «Иррациональные» следствия сверхрационализма.....	345
5. Религиозно-эстетическое переживание как верифицируемая форма иррациональной системы.....	349
6. Органистическая модель софийного панэстетизма.....	352
Некоторые выводы.....	354
Бегство от реальности, или обратная сторона телекоммуникационных технологий	357
Введение.....	358
1. В поисках утраченной Реальности.....	361
1.1. Реальность реальности — рознь.....	361
1.2. История великой путаницы.....	380
2. Реальность a la postmoderne.....	388
2.1. Глобальная симуляция.....	388
2.2. Человек-симулякр.....	400
3. Информация — власть.....	410
3.1. Откуда ноги растут?.....	410
3.2. Это сладкое слово «компьютер».....	415
3.3. Осторожно: кибершизофрения!.....	428
3.4. Особые приметы.....	441
Заключение.....	446
Очерки по теории истории и культуры	448
Введение.....	449
1. Теоретическая культурология	449
1.1. Культурология и ее проблематика. Культура как предмет анализа....	449
1.2. Структура и морфология культуры. Типология культуры. Функции культуры.....	459
1.3. Культура и человек.....	466

2. История зарубежной культуры.....	477
2.1. Генезис культуры.....	477
2.2. Культура древних цивилизаций.....	480
2.3. Античная культура.....	495
2.4. Культура западноевропейского Средневековья.....	506
2.5. Культура Византии.....	512
2.6. Культура Возрождения. Реформация.....	516
2.7. Культура Нового времени.....	521
2.8. Актуальные проблемы культуры XX века.....	527
3. История культуры России.....	532
3.1. Идея российского культурного самосознания.....	533
3.2. Культура древних славян и языческой Руси. Киевская Русь.....	542
3.3. Культура Московской Руси.....	550
3.4. Культура императорской России.....	556
3.5. Социокультурная ситуация в России XX века.....	566
4. Запад и Восток.....	574
5. Культура и экономика.....	581
Уроки философии (опыт виртуальной деконструкции).....	588
1. Материализация.....	590
2. Existentia pro essentia.....	592
3. Психоанализ и сублимация.....	593
4. Медицина и этика.....	598
5. Пространственно-временной континуум.....	601
6. 無為 (принцип недеяния).....	606
7. «Профессиональный кретинизм».....	610
8. Природа и сущность человека.....	617
9. Реальность, данная нам в ощущении.....	622
10. Инкультурация и социализация.....	627
11. Основной вопрос философии.....	630
12. Культура и экономика.....	635
13. Основы философского анализа.....	638
14. Национальные особенности русского капитализма.....	641
15. Религия и бизнес.....	647
16. Смысл жизни.....	653
17. Абстрактно-числовые категории.....	665
18. Психология денег.....	674
19. Виртуальная симуляция.....	683
20. Беспредметно-метафизические инстинкты.....	690
21. Идеализация.....	693

Избранные статьи	695
«Культура и цивилизация» как основной вопрос социологии культуры.....	696
Социокультурные и мировоззренческие истоки гомофобии в России (обзор).....	707
К вопросу о философско-культурологическом обосновании гуманитарной экспертизы административно-управленческих решений и социально-политических процессов.....	724
Исследование иррациональных систем путем расширения логико-математического аппарата.....	729
Избранные работы на английском языке (Selected works in English)	741
Modernization of Russia in the Context of Cultural Experience of the East and West.....	742
Prolegomena to the Methodology of Verification of Irrational Systems.....	750
Sophian World Vision.....	773
A Critical Analysis of the Impact of Telecommunications on the Worldview of Russian Society.....	777
Russian World View: Using the Cultural Experience of the East and the West.....	787
Philosophical and Socio-Cultural Aspects of the Economic Type of Thinking.....	795
Formation of Russia's Economic Elite: from 'New Russians' to Oligarchs.....	807
Socio-Cultural and Cultural-Anthropological Analysis of the Categories Culture and Civilization.....	816
Russian Philosophy between Western Metaphysics and Eastern Mysticism.....	824
The Role of Plato and Aristotle in the Formation of Orthodoxy and Catholicism.....	837
Philosophic-Sociological Analysis of Human Behaviour in Cyber Space.....	853
From the Novel «Lessons by Philosophy».....	861

Предисловие

Книга доктора философских наук, профессора В.В. Картунова «**Рассудок. Разум. Дух**» объединяет ряд работ, написанных автором в различные периоды жизни. Сквозной темой является тема восхождения от рассудка через разум к духу, соотношения рационального и мистического, логического и иррационального, «тварной» и духовной ипостасей человека. В.В. Картунов предпринимает попытку рассмотреть эту проблему на всех уровнях человеческого бытия: социальном, экзистенциальном, космическом.

Скептическое отношение к категории разума обуславливается авторской позицией, согласно которой стремление к тотальной рационализации, анализу, «здравому смыслу» не позволяет подняться человеку на собственно «человеческий», духовный уровень.

«**Философия денег**» не является философской работой в строго научном смысле этого слова, как, впрочем, и другие работы автора. Деньги слишком мистифицированы для того, чтобы к ним были применимы чисто рациональные методы научного анализа. Возможно, именно по этой причине эмоционально-психологическая сторона денег чаще является предметом художественного творчества, чем научного исследования. Тема денег прельщает тем, что она в той или иной степени затрагивает все уровни человеческого бытия. В. Картунов справедливо отмечает, что, даже ограничив себя задачей рассмотреть деньги в качестве культурного феномена, поставив вопрос о месте денег в системе духовных ценностей, мы обрекаем себя на очередное фундаментальное переосмысление основных философских вопросов. Сегодня деньги заняли прочное место в быту человека, став поэтому мощным источником формирования обыденного сознания и соответствующего социального поведения. Через призму денег происходит выработка системы ценностей, рождаются новая аксиология и новая этика. Деньги диктуют свою политику, навязывают свое мировоззрение, свою философию. Глубоко ошибочно полагать, что современные деньги охватывают лишь экономическую область человеческой деятельности: деньги давно стали универсальной категорией, на основе которой создается всеобъемлющая «картина мира».

Вновь стала актуальной проблема идентификации человека и проблема соотношения в нем духовного и биологического начал. Возможно, это объясняется тем, что корни проблем находятся в самой сущности человека, в ее двойственной и противоречивой природе. Само бытие человека оказалось раздвоенным. С одной стороны, постоянное стремление к реализации своей духовности, приобщению к высшим проявлениям духа, идеальным способам существования явились не-

обходимыми условиями сохранения его собственно человеческого существа. С другой стороны, естественная необходимость удовлетворять свои утилитарные потребности, обустроивать свою биологическую ипостась составляют телесно-предметное измерение бытия, вне которого невозможна достойная организация человеческой жизни.

В конце XX – начале XXI столетия проблема культуры и цивилизации, духовного и материально-экономического бытия человека обострилась как никогда. Все надежды на коммунистический рай полностью рассеялись. Идеология марксизма, постулирующая материально-экономический приоритет над духовным, не только не смогла обеспечить достойную жизнь человеку, но и послужила источником общей деградации духовности. Концепция «постиндустриального общества», во многом альтернативная марксизму, также доказала свою несостоятельность и утопичность. Стало совершенно очевидным, что общество относительного экономического благополучия, призванное сделать телесно-предметное бытие человека более комфортным, не только не справляется с глобальным духовным кризисом, но и служит источником все новых и новых катаклизмов.

Итак, сама постановка вопроса «иметь или быть» в какой-то степени замыкается на противоречивой двойственности человека, которая дана ему от природы как духовно-тварному существу. И этот срез проблемы необходимо вновь переосмыслить, поскольку реализация изначальной природы человека в контексте современности обладает своей спецификой.

Особое значение, по мнению В.В. Картунова, приобретает еще один аспект этой проблемы: сама культурная эсхатология теснейшим образом сопряжена с новым статусом экономических отношений. Меняется общественная психология человека; направленность сознания приобретает сугубо «денежный» характер. Иными словами, мы становимся свидетелями рождения новой, денежной (монетарстской) психологии. Деньги часто воспринимаются как вынужденный элемент реальности, обусловленный необходимостью наличия экономических рычагов регулирования социального бытия. Хотим мы того или нет, но мы обязаны констатировать тот факт, что денежная проблема не просто ворвалась в нашу жизнь и каждодневно напоминает о себе; она оказывает существенное влияние на формирование морали, иерархии ценностей, наконец, обладает прямым психологическим и мировоззренческим воздействием на человека и общество.

Главную проблему автор усматривает в осмыслении факта трансформации самой сущности денег. Почему изначально созданные для совершенствования процесса товарообмена и жизнеобеспечения деньги переходят сегодня в иное измерение – измерение внеэкономических интересов? Как случилось, что «презренный металл» из всеобщего

экономического эквивалента перерождается во всеобщий эквивалент свободы? Наконец, какими факторами обусловлено вторжение денежно-товарных ценностей в социокультурный слой человеческого бытия?

В масштабной работе **«За пределами рационального»**, которая легла в основу докторской диссертации В.В. Картунова, подчеркивается, что мировоззренческий рационализм и построенная на его основе система ценностей пронизывают всю духовную и предметно-практическую сферы человеческой жизнедеятельности, идеи иррационализма подвергаются жесткой дискриминации. Об «иррациональном» вспоминается чаще всего лишь тогда, когда ошибки рациональных расчетов приводят на практике к катастрофическим последствиям. И даже в этих случаях категория «иррациональности», как правило, употребляется с известной долей подозрительности и скепсиса.

Между тем, понятие иррациональности достаточно богато и универсально для того, чтобы отражать реальные процессы в жизни человека на уровне его экзистенциального, социального и космического бытия. Без учета иррациональных факторов невозможно построение целостной картины мира, исследование развития мировоззрения и систем ценностей. Вне обращения к иррациональной проблематике сужается смысловое поле антропологических теорий и концепций культурно-исторического процесса. Закрывая глаза на иррациональность окружающего нас мира, мы искажаем и обедняем его.

Односторонняя ориентация на рационализм в культуре с неизбежностью приводит к нежелательным результатам во всех областях духовной и предметно-практической жизни человечества. Однако подобная ориентация не является неминуемым этапом развития всякой культурной традиции: в наиболее выпуклом и жестком виде рационализм проявился только в последние столетия, охватив лишь западно-европейскую часть нашей планеты. Для иных типов культурно-исторического мировоззрения (к ним, в частности, можно отнести почти весь Восток и Россию) способность к иррациональному миропониманию и иррационально-мистическому действию кажется незыблемой и составляющей одну из основ фундаментальной архетипической парадигмы. Тем не менее, если говорить о нашей стране, то в последние десятилетия над ней нависла угроза рационалистической экспансии со всеми вытекающими отсюда духовно-культурными эксцессами. Экономический либерализм и монетаризм стали сегодня не только реалиями официальной политики, но и существенными факторами, оказывающими неоднозначное влияние на всю национальную культуру России.

Если говорить о метафизическом смысле иррационализма и феномене религиозно-эстетического переживания, являющегося основой формирования иррациональной модели мира, можно сделать вывод о том, что их роль и значение обуславливаются не только факторами ду-

ховной жизни человека (вне учёта иррациональных идей невозможен полноценный анализ художественного творчества, религиозной культуры, морально-этического действия), но и факторами онтологического и гносеологического свойства (иррациональность присуща самой жизни, самому бытию; вне иррационально-мистических способностей человека невозможен процесс познания, а тем более понимания). Иррационализм заложен уже на психофизиологическом уровне: как известно, мозг имеет два полушария, обладающих различными формами восприятия действительности и обработки информации; одно полушарие отвечает за логическую, аналитическую (рационалистическую) работу мозга, другое несет художественно-образную, эвристическую (иррациональную) нагрузку. Человеческая деятельность (на личностном, национальном и общечеловеческом уровнях) находит своё выражение в цивилизационном измерении, в котором наиболее выпуклой доминантой становятся утилитарно-прагматические, рациональные мотивы (прикладная наука, хозяйственно-экономическая активность, телесно-предметное обустройство), и в собственно культурно-мировоззренческом, основу которого составляют ценности эмоционально-психологического, во многом иррационального порядка (религиозное и эстетическое переживания, этические и аксиологические принципы).

Духовная целостность предполагает гармонию и универсализм. Вне рациональной организации бытия человек обречен на недостойное, убогое существование. Вне иррациональных ценностей его жизнь теряет смысл. История государств и наций, отрицающих рациональные основы экономики, политики и права, полна драматических событий. Но одновременно и всеобщая, тотальная рационализация в конце концов приводит к аморализму, культурной деградации, духовной нищете, словом, к вырождению.

Думается, что будущее человечества (и России в том числе) во многом зависит от того, насколько будут преодолены эти крайности и насколько в дальнейшем удастся сформировать органическое единство рационализма и иррационализма; от того, насколько многосторонней и полной окажется картина мира XXI столетия; наконец, от того, насколько мировоззрение будущего будет отвечать замыслу Духа о самом себе.

Человеку дано от природы не только мыслить, но и чувствовать. То, что мы не в состоянии бываем помыслить, мы с не меньшей достоверностью способны прочувствовать. Пора отказаться от противопоставления мысли и чувства, или, говоря словами Г. Гегеля, отказаться от предрассудка, который до такой степени отделяет чувство и мышление, что признает их почти противоположными и даже враждебными друг другу».

К сожалению, проблема скрытых потенций человеческой психики пока что мало изучена. Да и сама постановка вопроса о возможно-

стях эмоционально-психологического восприятия почему-то тщательно избегается в современной эпистемологии. Если даже и фиксируется фундаментальная значимость художественной литературы, живописи, музыки, религии и прочих форм духовной жизни, не совпадающих со строгой наукой, им скорее отводится скромная функция индивидуально-субъективного переживания мира, но никак не его постижения. Если и признается определенное влияние эмоционально-психологической жизни человека на познание и освоение действительности, то характеризуется, как правило, как антинаучное, сугубо личностное и всегда субъективное.

Во-первых, мы можем признать примат рассудочного способа постижения действительности перед иррациональным. В этом случае последнему будет предписываться минимальная гностическая функция. Наука выступает здесь в качестве главенствующего и, по сути, единственного источника получения знания, а искусству и религии отводится роль субъективно-индивидуального переживания мира.

Во-вторых, можно встать на более компромиссную позицию и расценивать два способа восприятия мира как гностически и аксиологически равнозначные. В данном случае рациональное и иррациональное должны расцениваться как взаимообуславливающие и взаимонеобходимые уровни восприятия, направленные на соответствующие стороны бытия.

И, наконец, возможен третий подход, признающий исключительность иррациональных элементов человеческого духа. Рассудочное мышление приобретает, с этой точки зрения, статус необходимого фундамента, но лишь в качестве первоосновы для дальнейшего более глубокого, точного и сущностного подхода к постижению явлений бытия. С этой точки зрения не такими уж и абсурдными покажутся выражения типа «иррациональная гносеология», «иррациональное мышление», «иррациональная логика». Конечно, это лишь один из возможных подходов в оценке соотношения двух способов постижения мира, но вполне может быть, что иррациональные методы только потому и считаются антинаучными, что никто еще не создал убедительной теоретической системы.

В работе **«Расколотый мир»** В.В. Картунов доказывает, что основной вопрос философии, вопрос об отношении материи к сознанию, имеет и иной, весьма принципиальный для практического мировоззрения аспект, который на протяжении тысячелетий сопровождает развитие всей духовной культуры человечества, не теряя своей актуальности. Речь идет о соотношении духовного и телесного, разумного и плотского в человеке — о проблеме, которая, вероятно, не имеет своего конечного разрешения, но без принципиального осмысления которой

невозможно формирование даже самого примитивного мировоззрения, а тем более модели мироздания.

В этот вопрос так или иначе упрутся все религиозно-философские доктрины; он же стоит в центре внимания различных аксиологических и антропологических систем; он же во многом определяет общественно-политическое и предметно-практическое бытие человека. И если когда-либо эта проблема найдёт своё окончательное разрешение, у человечества появятся все основания объявить о конце метафизики, ибо в этом случае оно достигнет своей окончательной цели.

Период формирования раннего христианства интересен тем, как справедливо отмечает автор, что здесь мы имеем возможность наблюдать истоки фундаментальной смены культурно-мировоззренческих традиций, переход от антропоцентрического и отчасти рационалистического характера греко-римской культуры к культуре иного типа – христианской, в которой доминирующей становится ориентация на теоцентризм и в значительной степени на религиозный иррационализм. Кроме того, в это время Западная Европа впервые по-настоящему остро сталкивается с проблемой осознания противоречивости и дуализма бытия, оказавшись в мировоззренческом смысле на перекрестке двух реальностей – духовной и физической, идеальной и предметно-эмпирической, трансцендентной и имманентной.

Разделяя мнение тех философов, которые считают, что путь к духовным кризисам нынешнего столетия лежит через рационализм западноевропейского модерна, В.В. Кортунов выясняет суть тех трансформаций, которые переживала проблема соотношения культур духа и плоти, которые предшествовали формированию собственно картезианского мировоззрения. Думается, что, проследив эволюцию этой проблематики в названные хронологические периоды, мы сможем вплотную подойти непосредственно к причинам и истокам культурной фетишизации, тотальной объективации духа, наконец, к истокам деградации традиционных форм духовной жизни.

В работе **«Недовольство либерализмом»** автор подчеркивает, что вряд ли в 1991 г. (а тем более в 1985-м) тогдашние демократы и реформаторы могли предположить, какого размаха достигнут модернизационные процессы в странах бывшего Союза и Восточной Европы. В то время, мечтая о демократизации общества, политическая элита и радикально настроенная общественность посчитали необходимой замену всей общественно-политической системы государства. Этот процесс оказался невероятно болезненным и сложным для большинства российских граждан: потребовалось практически с нуля создавать принципиально новую правовую базу, экономическую систему и структуру политической власти.

Но самой серьезной проблемой, с которой столкнулись реформаторы и идеологи Новой России, оказалась проблема мировоззренческих, культурно-идеологических ориентиров модернизируемого государства. Научная публицистика и периодическая печать изобилуют дискуссиями, семинарами и «круглыми столами», поднимающими вопрос о «русской идее», «национальной безопасности», «культурной идентичности России». Эта проблема оказалась действительно чрезвычайно сложной и деликатной; и причины ее возникновения, по всей видимости, мы можем найти в объективных культурно-исторических сдвигах России последнего столетия. В самом деле, коммунистическая практика с 1917 г. была нацелена на разрушение православных традиций России, на выхолащивание из духовной и политической культуры страны всего национального, самобытного. Более чем за семь десятилетий Россия утратила значительную часть своего духовного религиозно-мировоззренческого капитала, восполнить который сегодня в одночасье представляется весьма проблематичным. Сама советская идеология достаточно скомпрометировала себя, и ее ренессанс вряд ли возможен в обозримом будущем.

Идеологический вакуум и духовно-нравственная неопределенность в значительной степени были спровоцированы самими, уже современными, политическими реформаторами. Борясь с «коммунистическим монстром», они приложили все усилия для развенчания идеалов марксизма-ленинизма и коммунистической теории, для уничтожения всех основ советской системы. Разрушая, они не заботились о созидании, полагая, видимо, что «идеология антикоммунизма» в стратегическом плане самодостаточна. Вместе с тем, когда деструктивные процессы подошли к своему завершающему этапу, когда Советский Союз исчез с политической карты мира, а коммунизм был окончательно скомпрометирован в общественном сознании, Россия востребовала конструктивную программу. К такому «неожиданному» повороту реформаторы оказались не вполне готовы.

Не претендуя на создание собственной оригинальной концепции модернизации общественно-политической и хозяйственно-экономической системы государства, политическая элита обратилась к опыту зарубежных стран. И из всех возможных накопленных человечеством вариантов модернизации и реформирования был выбран наиболее радикальный — вариант чикагской школы. Сегодня не совсем понятно, акцентирует наше внимание автор, почему именно «чикагским мальчикам» выпала роль наставников и учителей России. Почему отечественных демократов не заинтересовал, к примеру, феномен «восточного прорыва» — опыт, скажем, японского, китайского или корейского пути реформирования экономики и политической системы? Почему российское руководство сделало ставку на западный опыт развития,

причем даже не в его европейско-континентальной форме, а в форме вестернизации крайнего американизированного толка? В конце концов, США еще в меньшей степени, чем даже Западная Европа, имеет историко-культурные параллели с Россией. Исторически Россия и США не обладали какими-либо родственными экономическими или культурными связями. Почему в таком случае для роли «поводыря» России политическая элита выбирает ее недавнего конкурента, врага, с которым на протяжении многих десятилетий велась напряженная и ожесточенная холодная война?

Небольшая монография **«Пролегомены к методологии верификации иррациональных систем»** была написана В.В. Картуновым в ответ на упреки критиков в излишней «публицистичности» предыдущих работ. Монография тут же была переведена на несколько языков и успешно публиковалась в ведущих философских журналах мира. Работа написана на сухом языке немецкой классической школы, однако по своему содержанию полностью противоположна ей.

О чем эта работа? Принято считать, что обращение к иррациональной проблематике провоцируется в эпоху социальных кризисов, когда люди теряют надежду организовать свою жизнь на основе здравого смысла. Существует распространенное мнение, что иррационализм и мистицизм представляют собой своеобразную капитуляцию разума перед сложными проблемами, которые ставит перед ним жизнь. И в этом смысле иррационализм часто расценивается в качестве отражения глубоко пессимистического настроения, в качестве некоторой мировоззренческой депрессии, для которой характерен не поиск ответов на поставленные вопросы, а бегство от них. Именно против этой позиции и выступает В. Картунов, доказывая, что иррациональные идеи не только несут в себе конструктивный, созидательный смысл, но и способны существенно расширить мировоззренческие горизонты человека, обогащая его внутренний мир целым спектром механизмов постижения и освоения действительности. Иррациональные идеи, не отрицая и не дискредитируя достижения рационалистической мысли, лишь расширяют проблемное поле науки, предлагая новые подходы в решении вопросов онтологии и гносеологии, этики и эстетики, антропологии и аксиологии.

Автор выясняет, каково место и значение различных иррациональных систем (и вообще иррациональности) в реальном бытии человека: в его научной, социокультурной и повседневной практике, в духовной и предметно-утилитарной деятельности, какой смысл приобретает иррациональность в его социальном, экзистенциальном и космическом бытии. Ответу на этот вопрос должно сопутствовать выявление основных принципов научно-рационального и иррационально-мистического мироотношения, обнаружение и классификация

архетипических парадигм восточного и западного сознания в их культурно-исторической ретроспективе (как наиболее ярких форм проявления иррационально-мистических и рационально-сциентистских моделей мироотношения). Всё это, вместе взятое, неизбежно приведёт к пересмотру традиционного соотношения научно-рациональной модели мира и его художественно-эстетического образа, позволит интерпретировать движение западноевропейской метафизики в качестве формы культурно-исторической рефлексии общей эволюции рационалистического мировоззрения. Такой анализ помогает обосновать новое и, мы убеждены, вполне оригинальное решение ряда важнейших для философской науки проблем, среди которых можно особо выделить проблемы соотношения духовно-культурных и цивилизационно-прагматических ценностей; деформации современного мировоззрения, вызванной рационально-монетаристскими и либерально-экономическими тенденциями; возможной верификации религиозно-эстетического переживания как формы иррационального мироотношения, служащей эффективной основой преодоления ограниченности рационалистического мировоззрения, расширяя его гносеологическое, онтологическое и аксиологическое смысловое поле.

«Бегство от реальности» — работа, посвященная современному интернет-пространству. В XXI веке компьютеры прочно вошли в жизнь человека. Компьютер стал не просто атрибутом материального достатка, помощником в быту и делах, но и необходимым компонентом человеческого бытия, взятого на различных его уровнях. Системы телекоммуникаций составляют материально-технологическую основу государственного хозяйствования, становятся универсальной системой платежей и расчетов. С помощью компьютеров происходит снабжение коммунальными услугами и управление оружием массового поражения. С ними же связано появление новых видов искусства и форм научного творчества. Сложно сегодня представить себе простейший электронный прибор, в котором бы не задействовался компьютер. И если совсем недавно вывод из строя компьютера угрожал причинению некоторых неудобств пользователю, то сейчас подобный сбой чреват катастрофическими последствиями. Вероятно, самым ярким и далеко идущим примером подобной глобализации может служить всемирная сеть Интернет, поскольку она не только объединяет самый широкий круг пользователей, но и претендует на создание новой, собственной виртуальной реальности, привносит новую, неизвестную доселе психологию и культуру, принципиально изменяя смысл социокультурных коммуникаций, самосознание человека и его отношение к окружающему миру.

В этой работе автор пытается поставить четкие границы продуктивности виртуального пространства в социокультурной жизни чело-

века. Проблема кажется весьма сложной, особенно если вспомнить, что пока не существует единого, комплексного взгляда на виртуальную реальность. Виртуальная реальность оказалась столь многогранной, что в ее системе объединились все усилия и достижения человечества. Сложно найти в объективном мире процессы, которые не пыталась бы охватить виртуальная реальность. При этом она не просто строит некий «дублирующий», «параллельный» по отношению к объективному мир, но и преобразует его на свой лад, задавая ему новые правила игры. Еще больше обостряет ситуацию то, что виртуальная реальность далеко не всегда действует на принципах «сосуществования» с реальностью объективной; чаще всего она предлагает альтернативное, самодостаточное, более удобное и комфортабельное пространство, чем мир культурных и природных объектов.

С этим же связан и ряд актуальных проблем, касающихся самоидентификации человека (пользователя Интернета) в виртуальной среде. Дело в том, что Интернет дает колоссальные возможности для самоконструирования виртуальной личности. Невероятные технические возможности, анонимность, конфиденциальность информации, широкий круг виртуальных знакомств и быстрое распространение информации в интернет-среде позволяют в этом пространстве конструировать некое «Я», далекое от оригинала. Виртуальное пространство может выполнять компенсаторную функцию, давая возможность человеку самоутвердиться в качествах, не реализуемых в социальной действительности. Возникает угроза потери своего реального социального «Я» путем переноса самореализации и самоидентичности в киберпространство. Если я привлекательнее, сильнее и совершеннее в виртуальном пространстве, стоит ли мне самосовершенствоваться в пространстве социальном (тем более, что это сделать значительно тяжелее и более рискованно)? Если мне предлагается более привлекательная, динамичная и совершенная виртуальная жизнь, стоит ли мне обращать внимание на жизнь настоящую?

Интересен также ряд вопросов, связанных с природой и функциями коммуникаций в интернет-пространстве. Интернет объединяет сотни стран из различных регионов планеты. Единая программная среда, набор символов, язык, интерфейс, безусловно, способствуют глобализации виртуального пространства как международной культурной среды. Одновременно с глобализацией происходит и процесс унификации этой среды. К сожалению, способствуя объединению больших групп различной национальной, культурной и социальной направленности (что само по себе является, безусловно, положительным фактором), виртуальное пространство формирует набор шаблонных символов, количество которых сводится к необходимому для общения минимуму. Виртуальное пространство таким образом способствует процессу стереотипизации мышления и его примитивизации.

В «Очерках по теории и истории культуры», написанных совместно с кандидатом философских наук Д.Ю. Столяровым по материалам лекций, прочитанных автором в Московском государственном университете имени Ломоносова, Российской академии музыки имени Гнесиных, Государственном университете управления, Российском государственном университете туризма и сервиса, а также других университетах России, авторы констатируют, что сегодня существуют, по крайней мере, три основных подхода к культурологии. Сторонники первого рассматривают культурологию как комплекс наук, изучающих культуру. Представители второго подхода отводят культурологии место вспомогательного раздела внутри дисциплин, связанных с рассмотрением проблем культуры. С третьей точки зрения, наиболее нам близкой, культурология – это самостоятельная наука, со своим предметом, методологией и определенным местом в системе гуманитарного знания. Можно выделить ряд причин, приведших к появлению новой науки о культуре среди множества уже существующих. В системе знаний о культуре долгое время первенствовала культурфилософия, но в XX в. массивный прирост эмпирического материала выявил невозможность его полноценной обработки в рамках существующей философии культуры. С другой стороны, развитие обширных культурных связей и выход национальных культур за свои границы, мощное наступление достаточно унифицированной массовой культуры доказали необходимость выработки единых подходов к изучению культуры, в том числе и для того, чтобы помочь национальным культурам сохранить свою неповторимую индивидуальность. Еще одной важной причиной можно назвать дальнейшую рационализацию человеческого мышления, рост технократизма, появление опасного взгляда на предметы гуманитарного цикла как на нечто второстепенное и даже мешающее дальнейшему развитию цивилизации. В этой связи культурология в будущем вполне сможет выступить значительным гуманитарным противовесом таким идеям, способствуя повышению уровня духовности человека и человечества. Автор считает, что к проблемам, решаемым в рамках культурологии, можно отнести следующие: определение места культуры в системе бытия; выявление отношений культуры к природе, обществу и человеку; исследование многомерного строения культуры, обусловленного ее функциями в жизни и развитии человечества; проявление сущности культуры в ее существовании, т.е. многообразии конкретных культур, которые существуют в социальном пространстве и социальном времени, филогенезе (развитие мира в целом) и онтогенезе (индивидуальное развитие организма); описание культурных феноменов; утверждение неповторимости и уникальности культурных миров; взаимоотношения культуры и цивилизации и т.д.

Весьма интересна и недавняя работа В.В. Кортунова «Уроки философии: опыт виртуальной деконструкции», написанная в форме философской повести. Работа очень интимная: думается, что в ней В.В. Кортунов выразил то, чего не мог сказать в научных статьях и монографиях, – своё подлинное отношение к философии, философским системам и философам. Давать рецензию на художественное произведение – дело неблагодарное. Поэтому просто рекомендую его прочесть.

Этой работой Вадим Вадимович пытается поставить «точку на философии», как об этом мечтал еще Г. Гегель (главное действующее лицо повести). Не знаю, удалось ли В.В. Кортунову это сделать. Однако уверен, что у него получилось поднять и попытаться рассмотреть самые главные проблемы современности. В этом смысле ему удалось поставить многоточие в своем философском творчестве, причем сделать это блестяще.

*Шелекета Владислав Олегович,
доктор философских наук, профессор*



ФИЛОСОФИЯ ДЕНЕГ

Введение в философию денег

Данная работа не является философской в строго научном смысле этого слова. Деньги слишком мистифицированы для того, чтобы к ним были применимы чисто рациональные методы научного анализа. Возможно, именно по этой причине эмоционально-психологическая сторона денег чаще является предметом художественного творчества, а не научного исследования.

Тема денег прельщает тем, что она в той или иной степени затрагивает все уровни человеческого бытия¹. Даже ограничив себя задачей рассмотреть деньги в качестве культурного феномена, поставив вопрос о месте денег в системе духовных ценностей, мы обрекаем себя на очередное фундаментальное переосмысление основных философских вопросов. Сегодня деньги заняли прочное место в быту человека, став мощным источником формирования обыденного сознания и соответствующего социального поведения. Через призму денег происходит выработка системы ценностей, рождается новая аксиология, новая этика. Деньги диктуют свою политику, навязывают свое мировоззрение, свою философию. Глубоко ошибочно полагать, что современные деньги охватывают лишь экономическую область человеческой деятельности: деньги давно стали универсальной категорией, на основе которой создается всеобъемлющая «картина мира». Более того, деньги стали претендовать на ведущую роль в развитии цивилизации и культуры, истолковывая на свой лад смысл истории, назначение человека, смысл духовного бытия.

И то, что сегодня вновь стала актуальной проблема идентификации человека и проблема соотношения в нем духовного и биологического начал, возможно, объясняется тем, что корни этих проблем находятся в самой сущности человека, в ее двойственной и противоречивой

¹ На протяжении всей работы подчеркивается двойственность понятия бытия. Во-первых, речь идет о духовном бытии как о совокупности творческих способностей субъекта, реализующихся в форме его идеального отношения к миру предметных данностей. Во-вторых, мы можем говорить о так называемом предметно-эмпирическом бытии, т.е. непосредственно о мире вещей, материи, плоти. Оба вида бытия в равной мере онтологичны и реальны и находятся в отношении взаимообусловленности и взаимосвязи. Телесно-предметное бытие вне духовного теряет смысл, вырождается в ноумен. Духовное бытие нуждается в предметно-эмпирическом в качестве материального носителя. Вместе с тем духовное и телесно-предметное бытие обладают различными законами, функциями, целями, они принципиально разнородны и в аксиологическом плане. Двум видам бытия соответствует и двойственная духовно-«тварная» природа человека. Противоречия культуры и цивилизации также можно рассматривать как обусловленные различными онтологическими ориентациями. В этой связи основной вопрос философии и основной вопрос настоящего исследования формулируется в виде проблемы соотношения двух систем ценностей — духовной и вещной.

природе. Само бытие человека оказалось раздвоенным. С одной стороны, постоянное стремление к реализации своей духовности, приобщению к высшим проявлениям духа², идеальным способам существования явились необходимыми условиями сохранения его собственно человеческого существа. С другой стороны, естественная необходимость удовлетворять утилитарные потребности, обустроить свою биологическую ипостась составляют телесно-предметное измерение бытия, вне которого невозможна достойная организация человеческой жизни.

С рождением индустриального общества эта проблема приобрела особенную остроту. Постепенно, с развитием науки и техники, расширением рынка услуг, капитал становится основным фундаментом всей социально-политической системы. Товарно-денежные отношения, изначально призванные быть лишь «строительным материалом», рычагом создания новой цивилизации, начинают приобретать концептуальный смысл. Капитал становится не только базой для построения нового общества, но и идеологией³ этого общества. В результате построенная на этой основе цивилизация⁴ приобрела чисто экономический окрас. Более того, как это ни парадоксально, цивилизация превратилась в источник импорта философско-идеологических принципов духовно-культурного сектора.

Факт вытеснения духовно-культурных ценностей экономико-технократическими основами современной цивилизации был замечен многими культурологами и философами XIX и XX вв., от Ницше, Шопенгауэра и Шпенглера до Хайдеггера и Фромма. По-иному, но с не меньшей болью эта мысль была выражена и представителями русского религиозно-философского ренессанса, увидевшими всю трагичность человеческого бытия, находящегося на пересечении мира «сего» и «иного», «дольнего» и «горнего», «феноменального» и «ноуменального».

В конце XX столетия проблема культуры и цивилизации, духовного и материально-экономического бытия человека обострилась как никогда. Все надежды на коммунистический рай полностью рассеялись. Идеология марксизма, постулирующая материально-экономический приоритет над духовным, не только не смогла обеспечить достой-

² Дух, духовность — здесь: совокупность всех творческих потенций личности, нации, человечества. В отличие от понятия разума, духовность включает в себя как рациональные, так и иррациональные сферы бытия.

³ Идеология — здесь: система идей, принятая в качестве официального аксиологического стандарта в рамках государства.

⁴ Здесь и далее под понятием «цивилизация» понимается итог научно-технического прогресса, высшие проявления материального, предметно-эмпирического бытия. В противоположность цивилизации, культура определяется в рамках данной работы в качестве высшего и наиболее ценного результата духовной деятельности людей. Необходимость противопоставления культуры и цивилизации обусловлена не только солидарностью автора с концепцией О. Шпенглера, но и тем эмпирическим материалом, который накоплен человечеством к концу XX в.

ную жизнь человеку, но и послужила источником общей деградации духовности. Концепция «постиндустриального общества», во многом альтернативная марксизму, также доказала свою несостоятельность и утопичность. Сегодня стало совершенно очевидным, что общество относительного экономического благополучия, призванное сделать телесно-предметное бытие человека более комфортным, не только не справляется с глобальным духовным кризисом, но и служит источником все новых и новых катаклизмов.

Безусловно, свою роль в процессе капитализации и экономизации общества сыграли пресловутые ценности Нового времени, а если быть более точным – их упрощенная интерпретация в духе современного либерализма. Однако констатируя процесс вытеснения духовно-культурных ценностей из жизни общества, необходимо более четко осмыслить саму причину этого процесса. И если обратно пропорциональные тенденции в развитии цивилизации и культуры налицо, то причины этих тенденций требуют дальнейшего анализа.

Итак, сама постановка вопроса «иметь или быть» в какой-то степени замыкается на противоречивой двойственности человека, которая дана ему от природы как духовно-тварному существу. Этот срез проблемы необходимо переосмыслить, поскольку реализация изначальной природы человека в контексте современности обладает спецификой.

Вместе с тем особое значение, на мой взгляд, сегодня приобретает еще один аспект названной проблемы – проникновение экономического фактора на все уровни человеческого бытия, начиная от обыденного мышления и заканчивая официальной идеологией. Соотношение культуры и цивилизации на сегодняшний момент уже нельзя рассматривать в традиционных формах, поскольку сама цивилизация (понятая в качестве утилитарно-прагматической структуры) претендует на создание собственной «культуры», с собственной иерархией ценностей. Нельзя не обратить внимания и на то, что процесс вытеснения духовности и сама культурная эсхатология теснейшим образом сопряжены с новым статусом экономических отношений. Меняется общественная психология человека; направленность сознания приобретает сугубо «денежный» характер. Иными словами, сегодня мы становимся свидетелями рождения новой, *денежной (монетаристской)* психологии⁵.

Ни для кого не секрет, что деньги играют существенную роль в нашей жизни. С ними связан каждый день нашего существования, каждый наш шаг. Общеизвестно, что их наличие обусловлено чисто экономической необходимостью. И, вероятно, именно поэтому все ис-

⁵ Именно в этом смысле мы и будем в дальнейшем использовать понятие монетаризма, имея в виду не политэкономический термин, а культурно-философский, означающий мировоззренческую ориентацию человека на сугубо рационально-экономические ценности.

следования, проводимые в этом направлении, подразумевают сугубо экономический или околоэкономический характер.

Деньги часто воспринимаются как вынужденный элемент реальности, обусловленный необходимостью наличия экономических рычагов регулирования социального бытия. Однако из этого вовсе не следует, что сферой экономики их влияние на человека полностью исчерпывается. Хотим мы того или нет, но мы обязаны констатировать тот факт, что денежная проблема не просто ворвалась в нашу жизнь и каждодневно напоминает о себе; она оказывает существенное влияние на формирование морали, иерархии ценностей, наконец, обладает прямым психологическим и мировоззренческим воздействием на человека и общество.

Главную проблему я усматриваю в осмыслении факта *трансформации самой сущности денег*. Почему изначально созданные для совершенствования процесса товарообмена и жизнеобеспечения деньги переходят сегодня в иное измерение — измерение внеэкономических интересов? Как случилось, что «презренный металл» из всеобщего экономического эквивалента перерождается во всеобщий эквивалент свободы? Наконец, какими факторами обусловлено вторжение денежно-товарных ценностей в социокультурный слой человеческого бытия? Ясно, что при ответе на поставленные вопросы мы не сможем довольствоваться анализом лишь социально-экономического среза проблемы. Гораздо больше нас интересуют метафизические (а отчасти и психологические) предпосылки наблюдаемой в конце XX столетия денежной экспансии, которые связаны с процессом расширения функциональности экономических стимулов.

Прежде всего необходимо оговориться, что в рамках заявленной темы я не вижу существенного смысла в исследовании традиционных функций денег. То обстоятельство, что деньги способны удовлетворять бытовую потребность человека, служат источником комфорта и материального благополучия, не требует доказательств. Нас не смущает и тот факт, что с наличием финансовых излишков связывается процесс реализации определенной социально-предметной свободы человека. Все это не выходит за рамки традиционных функций денег, т.е. тех самых функций, которые определяются их пониманием как *эквивалента товара и услуг*. Тревожный симптом заключается в другом — в искусственном расширении функций денег, расширении их естественной «компетенции». Поэтому становится актуальным серьезный анализ видимой взаимосвязи наличия финансовых излишков, с одной стороны, и духовного бытия личности, его подлинной свободы, возможности творческой реализации, общественного признания — с другой.

Проблему денежного ажиотажа также имеет смысл рассматривать с экзистенциальных и психоаналитических позиций как возникающую

в глубинах рефлекслирующего субъекта. Если внутренние духовные ресурсы оказываются исчерпанными (или переживаются как таковые), возникает скрытый комплекс неполноценности. Все надежды обращены на общественный авторитет; именно он должен оправдать экзистенцию человека, доказать ему его же полноценность и духовную целостность. На этом этапе духовного кризиса и возникает идея о чисто механистической самореализации. Незыблемая вера в «общественное мнение» как высшее мерило ценностей провоцирует неудовлетворенное самосознание на псевдорешения. Духовная пустота может быть компенсирована иной возможностью – возможностью признания через экономическую исключительность.

Согласно ценностям либерального общества, по которым и по сей день продолжает жить добрая половина человечества, способность к наращиванию капитала расценивается не только в качестве весьма полезного общественного шага, обеспечивающего развитие экономики и процветание государства. Концентрация вокруг человека капитала ассоциируется в общественной психологии с продуктивной энергией, силой воли и неординарностью личности. Именно таким образом современный человек, преодолевая собственную пассивность и слабость, в корне изменяет свое бытие, перестраивает вокруг себя мир, подчиняет его своей цели и заставляет жить по собственным правилам. Возникает образ сверхчеловека, эталона благополучия, некоей идеальной модели экстравертивности. Как это ни парадоксально, финансовое возвышение субъекта все чаще рассматривается в качестве общественного признания его значимости и исключительности, высшей и наиболее полной реализации его интеллектуальных способностей.

Существенный момент восприятия денег как силы возможностей человека заключен в идее равенства, единых для всех правил игры. Подобно тому, как любой человек в состоянии создать свое тело, сделать свои мышцы упругими и рельефными и тем самым возвыситься над толпой, каждый имеет реальный шанс создать себя через накопление капитала. Возведенная в ранг официальной идеологии идея равенства и равных условий достижения материального благополучия импонирует сознанию обывателя. В данном случае деньги выступают в качестве иного эквивалента – эквивалента «Я», моих способностей и моей ценности. Чем выше исчисляется этот эквивалент в цифровом отношении, тем больше «Я». Идея равенства, заключенная в деньгах, означает равную для всех возможность в достижении социального неравенства. При этом достижение обозначенного неравенства переживается как исключительность духовная, а его нереализация – как духовная ущербность.

Говоря о «психологии» или «философии денег», я имею в виду то мировоззренческое и психологическое влияние, которое оказывает

логика денежных отношений на мироощущение и поведение человека. И в этом плане особый интерес для анализа представляет феномен так называемых «новых русских», рассмотренный в качестве элемента современной российской субкультуры.

До сих пор серьезные исследования в отношении «новых русских», их психологии и менталитета попросту не велись. Однако эта работа должна быть проведена уже в ближайшее время, поскольку феномен «новых русских» уже сформировался, носит устойчивый характер и представляет определенную угрозу как для социально-политической структуры государства, так и для духовной культуры России. Истоки «ново-русской» ментальности, по всей видимости, следует рассматривать как своеобразный результат взаимодействия двух культурных традиций, как перенесение тотального западного либерализма на русскую почву с ее категоричностью и максимализмом. Безусловно, важнейшую роль в формировании системы ценностей новоиспеченных российских миллионеров сыграла и уродливая советская действительность, приучившая значительную часть общества к паразитическому образу жизни. Должный анализ истоков и оценка феномена «новых русских» как элемента российской субкультуры помогли бы внести свой вклад в целостное осознание социокультурной ситуации в современной России.

Чтобы с самого начала избежать некорректных упреков относительно оценки денег в жизни общества и личности, мы должны сделать одну немаловажную оговорку.

Нередко денежный капитал воспринимается в качестве источника свободы человека, его счастья, здоровья, гармонического существования. Возможность приобретения благ может быть расценена как фундамент благополучия и даже как необходимое условие реализации творческих потенций личности. В самом деле, мы знаем, что, не имея достаточных денежных средств, мы рискуем оказаться выброшенными из социальной жизни. Физическое здоровье, которое «не купишь ни за какие деньги», оказывается заложником наших имущественных и финансовых проблем. Свобода, лишённая экономического подкрепления, сужается до рамок жесткой необходимости, а все наши представления о «должном» в условиях нищеты разбиваются о реальность вынужденной «действительности».

Материальное благосостояние и деньги мыслятся нами как противоположность нищете и бедности, столь унижающих и угнетающих нас. Разве не бедность и нищета чаще всего являются источниками ощущения бесперспективности и бессилия? Разве финансовое неблагополучие не есть причина болезней, эмоционального дискомфорта и бытовых конфликтов? И не нищенское ли существование часто становится главным фактором распада семей; не оно ли провоцирует преступления, алкоголизм и суицид? А если бедность (т.е. отсутствие возможности к

обладанию, отсутствие денег) есть унижение, дисгармония, страдание, то не следует ли из этого, что деньги — источник возвышения человека, источник гармонии и счастья?

Искушенный логик без труда увидит в этих рассуждениях весьма распространенную логическую ошибку. Но как это ни парадоксально, при всей своей очевидности именно ошибки подобного рода стали наиболее повторяемыми не только в рассуждениях теоретиков, но и в действиях практиков. В.И. Ленин, к примеру, связав все беды трудящегося человека с капиталистическим укладом общества, сделал вывод, что счастье рабочего непременно осуществится с уничтожением буржуазии. З. Фрейд, доказав, что источником психозов является сфера бессознательного, стал проповедовать максимальную рационализацию психической деятельности. Таким же образом рассуждает человек, призывая к атеизму или даже сатанизму лишь на том основании, что мир полон зла и несправедливости.

Еще один паралогизм заключен в некорректной подмене понятия «условие» понятиями «источник», «причина». Увидев связь между нищетой и унижением, между деньгами и полноценным существованием, мы зачастую спешим абсолютизировать эту связь. Из того, что благополучию сопутствуют деньги, совершенно не следует, что именно они являются причиной или источником благополучия или гармонии. Деньги могут выступать условием благополучия, что не одно и то же. При этом капитал как условие благополучия не является условием необходимым, поскольку мы знаем о нищенском, но вполне гармоничном и полноценном существовании аскетов, святых, бесребреников, и тем более условием достаточным, поскольку мы прекрасно осведомлены о многих трагических судьбах весьма зажиточных людей.

Нищета есть унижение человека. Но нищета уже сама по себе является порождением денежных (имущественных) отношений. Трагедия нищеты заключена не в отсутствии денег, а в той зависимости, которую они декларируют. Нищета есть унижение, которое проистекает из самого факта денег как условия и оценки человеческого существования. Необходимо признать, что подлинным источником нищенского бесправия является не отсутствие денег, а декларированная зависимость счастья, свободы, здоровья и радости человека от его кредитоспособности.

Страх нищеты и унижение нищетой провоцируются не отсутствием денег, а возможностью потери (или ограничения) свободы выбора, свободы творческой реализации, самовыражения и достойного существования. Источник же этого страха и унижения заключен в отрицании безусловного права человека на свободу, творчество, счастье, в отрицании права быть человеком, личностью как естественного условия его существования. В тот момент, когда деньги становятся своеобразным «пропуском в жизнь», необходимым условием для воплощения своего «Я»,

источником подлинно человеческого существования, возникает страх перед нищетой. В этом смысле деньги лишь во вторую очередь есть преодоление нищеты, но в первую очередь они есть провокация нищеты и нищенского сознания. Деньги пытаются преодолеть проблемы, которые сами же создают.

Деньги можно расценивать как благо лишь в том случае, если мы принимаем нищету за норму человеческого существования, а возможность самореализации, свободы выбора и достойной человеческой жизни — за привилегию. Но как только мы принимаем за норму полноценную жизнь человека, «благость» денег становится сомнительной. Если общество здорово, если человек естественно для самого себя принимает свободу выбора, свободу творчества, свободу самореализации вообще как норму существования, то о каком конструктивном смысле денег можно говорить? Об особом значении денег можно говорить лишь в контексте общества больного, не допускающего естественного права человека на свободу, творчество и достойное существование. В таком обществе деньги приобретают статус идола, поскольку именно от них становится зависим человек как личность, как уникальное и полноценное «Я». Образно говоря, здесь деньги приобретают значение утренней сигареты заядлого курильщика, которая выкуривается не ради наслаждения, а ради преодоления состояния дискомфорта.

Идея «благости денег» деструктивна, поскольку она построена на отрицании естественного и абсолютного права человека развивать и реализовывать свое «Я» независимо ни от каких внешних условий. Отрицание этого права и является истинным источником нищенского бесправия. Как можно заметить, этот диктат денег, который ввергает общество в состояние болезни, основан не столько на самом факте присутствия денег в нашей жизни, сколько на деформированном осознании их смысла и функций. Путь к преодолению нищеты лежит через познание идеи денег. Познать идею денег означает определить четкую границу ее применения.

Конечно, проще всего было бы ограничиться весьма корректным утверждением, что предел функциональности денег лежит в области экономики, а сфера духа чужда не только деньгам, но и любого рода прагматизму и практической заинтересованности. Однако, несмотря на очевидность, подобное утверждение сегодня нередко стало подвергаться сомнению. Кроме того, нельзя забывать, что наш век являет собой становление так называемого «экономического сознания», для которого характерны причудливые и неожиданные переплетения духовных и прагматических интенций. Да и сама грань между экономикой и духом, прагматическими и культурными потребностями оказывается чрезвычайно неопределенной в силу того, что человек все чаще рассматривается современной наукой в качестве исключительно «социального»

существа, без учета его иррациональных переживаний, субъективно-психологических установок, вне его связи с Абсолютом. Автор же данной работы исходит из изначальной дуальности человека, оценивая его природу как духовно-тварную. И именно это противоречие между его духовностью и «тварностью», между его предметно-эмпирическим и духовно-трансцендентным бытием и обуславливает его самосознание и самореализацию не только в системе социума, но и в системе космоса, и в системе индивидуальной экзистенции.

Поэтому первый шаг к пониманию смысла денег и смысла нищеты возможен лишь на основе четкого разграничения «денег как экономического феномена» и «денег как феномена культуры» и, соответственно, «безденежья» и «духовной нищеты». Как мы выяснили, источником нищеты является декларированная зависимость безусловного права человека на самореализацию от его финансовых возможностей. При этом сам факт этой зависимости может существовать на основе деформированного, больного сознания. Как известно, залогом успеха в лечении любой болезни является правильно поставленный диагноз. В нашем случае это будет означать выявление истоков, причин и симптомов монетаристского мышления. Понятно, что, пытаясь реализовать эту цель, мы поставим больше вопросов, чем сумеем дать ответов; а те выводы, к которым мы придем в конце научного пути, окажутся дискуссионными и весьма спорными. Но в чем же основная ценность научной работы, как не в том, чтобы ставить перед человеком вопросы? И в чем ценность спора, если не в рождении Истины?

Глава 1

РОЖДЕНИЕ УЩЕРБНОГО ДУХА

И слово мое и проповедь моя не в убедительных
словах человеческой мудрости,
но в явлении духа и силы.

1 Кор 2:4

И когда этот день придет,
ты должна будешь отдать свой дар тому,
кто сможет ему научиться, кто сможет понять,
что все важные вещи в этом мире сделаны
из истины и радости, а не из ткани и стекла.

Ричард Бах

И хотя жизнь наша <...> зачастую выходит дрянцо,
а все-таки жизнь, а не одно только
извлечение квадратного корня.

Федор Достоевский

1.1. Поиск человеческого в человеке

В нынешнем веке человек подвергся испытанию силой, и этого испытания он не выдержал. Возможности, которые он получил в результате научно-технической революции, оказались чрезмерно широкими. Чрезмерно — потому, что справиться с ними он оказался не в состоянии.

Парадокс разума стал очевиден именно сегодня, когда человек стал безмерно могущественным и одновременно как никогда беззащитным. Разум вышел из-под контроля: если изначально он был призван служить человеку, то теперь он сам призвал человека к себе на службу. Целиком отдав себя на усмотрение своей «разумной» природе, человек перестал задаваться вопросом «кто я есть?» и «кем я хочу быть?».

Самосознание человека стало аморфным, а, следовательно, аморфным стал и мир, существующий благодаря этому самосознанию и ради него. И хотя проблема самоидентификации стояла перед человеком всегда, особенно остро она встала теперь, когда человек обрел возможность кардинального изменения мира. Но соответствует ли нынешняя модель цивилизации интересам человека? Иной раз создается впечатление, что разум уже начинает работать не для человека, а против него: ведь именно фундаментальные открытия разума последнего столетия сделали угрозу существованию человека вполне реальной. Для того чтобы понять, насколько развитие современного мира соответствует целям людей, необходимо прежде всего выяснить, каково *самосознание* современного человека, каким человек хочет быть и как отличает себя от всего, что не есть он сам. Иными словами, необходимо прежде всего уяснить, каковой человек осознает собственную сущность и какой смысл вкладывает в понятие *человечности*.

Если разум в последние века сумел снабдить человека невиданным научно-техническим инструментарием, то в совокупности со всей полнотой духовных сил он дал ему неограниченную возможность формировать себя и окружающий мир. Человек оказался в состоянии изменять свое «Я» и среду своего существования сообразно собственным интересам и целям. Логично предположить, что глобальная цель человека — построить такое бытие, которое обеспечивало бы ему оптимальные условия для самовыражения и самоутверждения. Следовательно, *человек, конструируя мир, исходит из идентификации своего «Я»*. В этом кроется еще одна веская причина, по которой вопрос о выявлении человеческого в человеке приобретает статус первичного и основного вопроса.

Начнем с того, что проблема самосознания и самоопределения предстала перед человеком как первая проблема духовного существа. Человек начал свою историю с того момента, когда он понял, что он есть. И. Кант справедливо считает, что представление *я есть* («трансцендентальная апперцепция») является наиболее глубоким и наиболее существенным пластом самосознания, благодаря которому и на основе которого возможна вся прочая сознательная деятельность. Более того, представление *я есть* означает психологическое деление мира на «Я» и «не-Я», поскольку ощущение моей самости с необходимостью предполагает и обратное — существование внешнего по отношению ко мне мира. Представление *я есть* порождает наиболее болезненный для человека вопрос: *что я есть такое?* С этого момента собственное существование становится для человека проблемой. Отсюда же начинается свою историю вопрос о самоидентификации.

Наиболее общее положение, из которого исходит подавляющее большинство ученых, заключено в признании двойственной природы человека. Отсюда различные определения человека в качестве «биосо-

циального» существа, в качестве «разумного животного», обладающего «духовно-тварной» основой. Даже словосочетание *Homo Sapiens* подспудно фиксирует эту дуальность: «Homo» констатирует принадлежность человеческого существа к животному миру, полагая его разновидностью млекопитающего; «Sapiens» указывает на признак, характерный исключительно для данного вида биологического организма.

Факт того, что жизнь человека детерминирована как биологическими, так и духовными потребностями, вводит ученых в большое искушение определять и *сущность* человека как *двойственную*. Вероятно, это самое простое, но не вполне удачное решение. Ведь констатация двойственной природы человека еще не предполагает двойственность его сущности. И если человек оказывается зависим от своей животности, это совершенно не означает, что данная зависимость составляет его ценность как человеческого существа. Онтология человека влияет на его аксиологию, но не определяет, а тем более не подменяет ее.

Тем не менее, в современном мировоззрении и в современной науке четко прослеживается тенденция к утверждению человеческой животности, при этом сама «разумность» человека приобретает статус механизма, эффективно обслуживающего его телесно-гедонистические потребности. Предвидя возможные возражения своих оппонентов, укажу на некоторые обстоятельства, указывающие на справедливость вы сказанного тезиса. На уровне обыденного сознания это выражается в постоянной, почти инстинктивной и безусловно эмоционально доминирующей озабоченности человека по поводу своего предметно-эмпирического бытия. Можно понять, когда в странах с низким жизненным уровнем (к которым можно отнести и современную Россию) это проявляется в тревоге за свое физическое выживание. Но тот же самый психологический настрой мы наблюдаем и в экономически благополучных государствах: основной вопрос, который заботит современного человека, заключается в стремлении к витальной гармонии, предельной комфортности, в погоне за возможностью максимального потребления, за неумным повышением своего уровня жизни.

Вся разумность, рациональность человеческого интеллекта направлены на преобразование жизни, на приведение ее в соответствие с биологическими потребностями людей. Если разум человека как-то и выделил его из животного мира, то это выделение состоялось в форме безграничной возможности реализовывать свою животность. Каким человека сделал разум к концу XX в.? Очевидно одно: в вопросах реализации своих животных инстинктов разум поставил человека вне конкуренции. Ни одно животное не смогло уничтожить такое количество себе подобных. Ни одно животное не в состоянии столь успешно истощать среду своего обитания. Ни одно животное не озабочено в такой степени изощренностью процесса своих физиологических отпра-

лений. Гордость человека за свой Разум и за построенную им Великую Техническую Цивилизацию превращается в пустой звук, когда тот же Разум оказывается не в состоянии ответить на вопрос «во имя чего все это?».

Современная метафизика много рассуждает о человеке, но не любит говорить о духе или душе, полагая, что это излишняя «лирика», не применимая к научному анализу. В итоге вся научная западная антропология предстала в качестве составляющей зоологии.

Слабость данного подхода заключается не только в удивительной циничности, которую мы можем осуждать на эмоциональном уровне, памятуя о сократовском Ζῶμεν οὐχ ἰα εἰδῶμεν, ἀλλ' εἰδομεν ἰα ζῶμεν. При такой постановке вопроса человек попросту не идентифицируется. Ведь если мы примем рациональность за сущностную характеристику человека, то, в конце концов, неизбежно придем к абсурдному выводу, что наиболее человеческое существо на Земле — ЭВМ.

Конечно, человек имеет право на атеизм: ведь вера в Бога не может быть рационалистически обоснована. Да и нельзя навязать человеку потребность в трансцензусе. Точно так же человек имеет право на непонимание Прекрасного, отдавая предпочтение полезному или целесообразному. Никто не требует от него морального поведения: человеку достаточно сегодня совершать лишь «легальные» поступки. Это говорит о праве человека на рационалистическое мировоззрение, о праве быть «разумным животным». Все это: трансцендентно-идеальное, эстетическое, нравственное — не вытекает из животной природы человека, равно как и не подлежит рационалистическому обоснованию, оставаясь для рационального сознания полностью или частично мистифицированным. Но именно эта *иррационально-мистическая сторона духа и обуславливает уникальность человеческого существа*, принципиально выделяя его из животного и виртуального мира.

И, наконец, последний аргумент в пользу констатации «духовно-тварной» природы человека с выделением *духовности* в качестве *сущностной, собственно человеческой* его характеристики; аргумент, который всегда ставил и всегда будет ставить рационалистическое сознание в тупик. Способность к иррациональному действию, алогичность эмоций, эвристическое мышление — все это составляет не только основу уникальности личности, но и, что более существенно, *природу творческого акта*. А вне творчества, вне способности к созиданию невозможно никакое развитие вообще. Следовательно, отрицая способность к творческой деятельности, мы отрицаем существование всего — человека, цивилизации, культуры.

1.2. Абстрактно-числовая модель мира

В эпоху капитализма западноевропейский рационализм экстраполировал товарно-денежные отношения на духовную жизнь в целом, что и обеспечило выход рационально-экономических ценностей во внеэкономическую сферу бытия. Подобная экстраполяция, безусловно, является уродливым симптомом уже потому, что провоцирует искажения в мировоззренческих ориентациях, наполняя духовную жизнь внедуховными интенциями.

Капитализм, ставший социально-политической основой современной цивилизации, явился, вместе с тем, и одним из наиболее мощных источников смены системы ценностей. И хотя сам капитализм не является мировоззрением, тем не менее он порождает целый ряд условий, весьма благоприятных для смены основных жизненных ориентиров, формирует обстоятельства, в которых психология «обладания» оказывается более жизнеспособной, нежели стремление человека к обретению духовной полноты.

С развитием капиталистических отношений возник рынок товаров и услуг, регулятором которого стал принцип спроса и предложения. «Использование человека человеком служит выражением системы ценностей, лежащей в основе капиталистического строя. Капитал, это омертвленное прошлое, нанимает труд, жизненную силу и энергию настоящего. В капиталистической иерархии ценностей капитал стоит выше, чем труд, накопленные вещи — выше, чем проявления духовной жизни. Труд нанимается капиталом, а не наоборот. Владелец капитала распоряжается человеком, владеющим «только» собственной жизнью, человеческим опытом, жизненной силой и способностью к творческому труду. «Вещи» выше человека. Противоречие между капиталом и трудом — нечто гораздо большее, чем противоречие между двумя классами, чем их борьба за большую долю в общественном продукте. Это конфликт двух ценностных принципов: между миром вещей и их накоплением, с одной стороны, и миром жизни и ее продуктивностью — с другой»⁶.

По мнению Э. Фромма, одной из особенностей капиталистических отношений следует считать сведение всего и вся к количеству и абстракции. Класс предпринимателей, занимающий центральное положение в капиталистическом мире, исходя из особенностей своей профессии, вынужден оценивать сферу своей деятельности по количественному признаку. Для него нет реального товара, реальных людей, реальных покупателей или реальных конкурентов. Есть лишь цифры,

⁶ Фромм Э. Здоровое общество / Психоанализ и культура. М., 1995. С. 352.

которые иллюстрируют рентабельность производства, характеризуют положение рынка сбыта. Весь мир, в рамках предпринимательской деятельности, имеет выражение в цифрах и количественных характеристиках. В данном случае бизнесмен имеет дело не с конкретным товаром и не с конкретными людьми, а с абстракциями, удобными для просчета эффективности производства или иных коммерческих сделок. (От себя заметим, что количество, цифра суть высшая абстракция в том смысле, что цифра как таковая не несет в себе никакой семантической нагрузки и является поэтому предельно отвлеченной и формальной).

Констатируя, что «современное массовое производство было бы невысказано без количественного и абстрактного выражения»⁷, Э. Фромм видит основной порок капиталистического уклада в том, что общество, «где экономическая деятельность стала главным занятием человека, процесс сведения всего к количеству и абстракциям перерос сферу экономического производства и распространился на отношения человека к вещам, людям и к самому себе»⁸.

Отмечая всю справедливость предпринятого Э. Фроммом анализа капиталистического общества, позволим себе несколько расширить его выводы в отношении гипертрофированно абстрактного характера современного образа мышления. Мне все-таки представляется, что капитализм как таковой не является источником сведения всех характеристик бытия к количеству и абстракции, а представляет собой только стимул для подобной экстраполяции. Действительно, предприниматель имеет дело с балансом, а не с конкретным товаром, действительно, он вынужден представлять весь процесс производства в абстрактно-числовых категориях. Нет сомнений и в том, что сам принцип разделения труда и конвейерный способ производства также способствуют сугубо условному, отвлеченному восприятию вещей, поскольку с конкретным продуктом производства сталкивается лишь непосредственный производитель (наемный рабочий), да и то лишь в той степени, в какой это ему позволяют его специализация и отведенный участок работы.

Однако капитализм никогда не смог бы превратиться из способа производства, из социально-политического уклада в глобальное мировосприятие, если бы не был созвучен западной ментальности, если бы не имел твердой основы внутри системы ценностей, предложенной человечеству новым временем. С моей точки зрения, такой основой послужила фундаментальная ориентация западноевропейской культуры на рационализм. В этом смысле капитализм как общественно-политическая система создал лишь оптимальные условия реализации рационалистического мировоззрения и рационалистической философии. Принципиальная же ориентация Запада на это мировоззрение стала очевидной значительно

⁷ Фромм Э. Здоровое общество / Психоанализ и культура. М., 1995. С. 366.

⁸ Там же. С. 367.

раньше — на заре Нового времени. А в эпоху Просвещения она эволюционирует до универсальной системы ценностей.

Рационалистическая «картина мира» имела своим результатом не только соответствующее развитие метафизики. Она стала благоприятным фундаментом для формирования общественно-политических систем. Фромм критикует капитализм и капиталистические отношения и тем самым подводит под абстрактно-числовую трансформацию мира формационный фундамент. «Мы живем среди цифр и абстракций. Раз нет ничего конкретного, то нет и ничего реального»⁹. И для Фромма источник подобного искаженного мирозерцания находится в сущности капиталистических отношений. Однако и для социалистического уклада, как показала многолетняя практика, также характерны схожие мировоззренческие искажения. Несмотря на то, что количественные характеристики бытия, деньги и капитал при социализме внешне не играют столь значительной роли, как при капитализме, тем не менее мы стали свидетелями весьма схожего процесса — мир был превращен в абсолютную абстракцию, реальность оказалась лишена конкретности и приобрела для человека условное значение.

Если анализировать реальный социализм, реально построенный во многих странах мира (а не многочисленные теоретические утопии), то можно сделать однозначный вывод, что история развития социалистических моделей суть история прогрессирующего и всеобъемлющего абстрагирования. Чем слабее становилась экономическая ситуация в стране, тем большее значение приобретала идеологическая платформа. Чем явственней становился крах идеалов, тем сильнее требовалась вера в идеи социализма. Словом, несостоятельность конкретной жизни нуждалась в мощной компенсации со стороны абстрактного стимула.

В эпоху социалистических преобразований мировоззрение стало не просто абстрактным, но достигло воистину солипсических качеств. Человеку предлагалось не верить собственным глазам, игнорировать конкретное бытие. Если КПСС утверждала, что в стране нет преступности, проституции, коррупции, следовательно, конкретная действительность, в которой каждодневно жил человек, была ложью. Попытки объективно посмотреть на конкретные политические и экономические процессы заканчивались психиатрическими лечебницами. Именно по этой причине в СССР и во многих других социалистических странах никогда не было политических преступников — были лишь психически больные люди, «не адекватно оценивающие действительность». Одной из основных функций контрразведки КГБ стал поиск и уничтожение людей, способных к конкретному восприятию действительности.

⁹ Там же. С. 372.

Принципы «уравниловки» и коллективизма (или, по меткому определению Вл. Соловьева, — «отрицательного всеединства») логически довершили процесс нивелировки индивидуального начала человека. Народ был превращен в аморфную «массу», нация — в трудно определяемую «общность людей», семья — в «ячейку общества», а реальные люди — в «трудящихся», представителей «рабочего класса» или иных «социальных прослоек». Человек не был и физически не должен был быть собой, индивидом, личностью. Он мог быть лишь абстрактным «представителем» некоей не менее абстрактной «общности». Он никогда не был, а всегда представлял, символизировал нечто более общее, нежели он сам. Оценка человека всегда начиналась с анкетных данных, которые значили больше, чем его реальные качества и индивидуальные особенности. Человек не просто был сведен к абстракции, к символу, к знаку; набор этих абстракций был донельзя ограничен и стереотипизирован.

Восприятие человека в реальном социализме весьма напоминало ситуацию человека в казарме. Как известно, в армии нет людей как таковых, но есть «живая сила». Человек, пришедший в ряды вооруженных сил, обязан стать солдатом. А это значит, что он должен вольно или невольно вписаться в строго определенный набор поведенческих стандартов. Ни его профессия, ни его внутренний мир, ни его прошлое или будущее не имеют в данном случае никакого значения. Отношения между военными регулируются Уставом; иные отношения являются «неуставными», т.е. противоправными и подлежащими наказанию. Функционирование солдата есть функционирование «единицы живой силы». Его смерть не будет смертью человека, личности, некоего «Я»; его смерть не будет смертью конкретной индивидуальности. Смерть человека в форме — не более чем «потеря единицы живой силы», превращенной в *chair á canon*.

Не менее условен человек в системе социалистических отношений. Роль армейского Устава выполняет коммунистическая идеология; отход от стандартных идеалов, нетрафаретный внутренний мир — политическое преступление. И, как следствие, подчинение конкретной личности абстрактному шаблону. Человек не только теряет ощущение реальности и конкретности окружающего его мира, он теряет ощущение своей самости. Он есть всего лишь «носитель» идеологии. Он не уникален, поскольку не конкретен. Удивительно, но факт: социализм противостоял капитализму по всем основным политэкономическим и мировоззренческим позициям, однако в реальном своем воплощении он также создал мир, в котором абстрактно-числовые категории подменили собой конкретных людей и реальный мир.

Попытки рассмотреть мир и бытие человека в абстрактно-числовых категориях предпринимались в истории культуры неоднократно.

но. Но наиболее показательным и последовательным примером такой трактовки мироздания и человека, безусловно, является учение Пифагора о числах. Для Пифагора число – сущность человека, человек полностью выразим через число, которое индивидуально и неповторимо для каждого конкретного индивида. В основе мироздания также лежит число. При этом само бытие есть лишь выражение, носитель числовой основы вселенной. Характеристики мира могут быть познаны через арифметику, геометрию, алгебру – через науки, оперирующие числами. Даже музыка, ритм – есть модус числа, звуковое воплощение числовых характеристик бытия. Поэтому Пифагор и его ученики придавали ритму особое значение.

Конкретные вещи и люди представляли в учении Пифагора в качестве частного выражения фундаментальной числовой универсалии. С помощью числовой основы Пифагорейский Союз определял связи между объектами мира и их качествами. Уподобление единицы точке, двойки – линии, тройки – плоскости, четверки – трехмерному пространству соединяло арифметику и геометрию в единую науку. Более того, физика (понятая как наука о движении тел) оказывалась частью общей мировоззренческой концепции, соединяющей в себе точную науку, философию, искусство, религию и мистику. По логике Пифагора, каждое тело лишено абсолютного покоя, а, следовательно, движется. Движение порождает колебания звукового столба, т.е. порождает звук. Звук характеризуется частотой колебаний и ритмом, которые суть звуковое воплощение числа. Космос также находится в постоянном движении, а значит, идентифицируется своими ритмически-звуковыми качествами. Движение солнечной системы рождает космический «аккорд», или, по терминологии Пифагора, «гармонию сфер». Услышать эту гармонию – значит не только познать вселенную, но и привести свою индивидуальную ритмически-числовую сущность в соответствие с ритмически-числовой сущностью космоса, стать сопричастным вечности и вселенной.

При этом, как парадоксально это ни покажется, пифагорейская всеобъемлющая числовая конструкция, распространяемая на весь универсум, не делает этот универсум сугубо рационалистическим и абстрактным. Более того, в условиях тогдашней Греции, явно тяготеющей в целом к абсолютизации и универсализации формальной логики, учение Пифагорейского Союза выглядело реакционным в силу своей мистичности; и именно по этой причине пифагорейцы были вынуждены держать свою концепцию бытия в тайне.

На примере учения Пифагора о числах хорошо видно, что абстрактно-числовые представления о мире сами по себе не утверждают одностороннего и ущербного стиля мышления. Для пифагорейцев число было отправной и конечной точкой бытия, его началом и кон-

цом. При этом из пифагорейской «картины мира» отнюдь не выпадали этические и эстетические ценности, их мировоззрение нельзя характеризовать как экономическое и прагматическое, наконец, практическая реализация пифагорейской теории в общине способствовала совершенствованию и воспитанию конкретных качеств вполне конкретных личностей. Формирование нравственных принципов и хорошего вкуса считалось не менее важной задачей, чем получение знаний и занятия наукой. Гармония тела могла существовать лишь в едином комплексе с гармонией духа. Иными словами, ориентация на абстрактно-числовую интерпретацию мира не помешала Пифагорейскому Союзу сформировать целостный взгляд на бытие и человека.

Из предпринятого анализа следует, что абстрактно-числовая трансформация мира хотя и провоцируется общественно-политическими стимулами и способом производства, однако непосредственно из них не вытекает. Без сомнения, капитализм создал мировоззренческие и социальные предпосылки для абстрагирования человека и мира. Однако изначальное отсутствие подобных предпосылок в социалистической концепции не уберегло реальный социализм от разрушения конкретности восприятия, от тотального абстрагирования мира. Вместе с тем пифагореизм, изначально нацеленный на абсолютизацию числа как высшей формы абстракции, смог не только сохранить адекватность восприятия бытия, но и создал полноценную метафизику, сумел уберечь органичный и целостный взгляд на мир и человека, сумел реализовать свою концепцию в реальном образе жизни.

Столь парадоксальные, на первый взгляд, выводы находят свое объяснение в фундаментальных интенциях западноевропейского стиля мышления. Если пифагорейство сохранило первоначальный синкретизм, целостное восприятие духа, то капиталистические и социалистические концепции конца II тыс. отразили итог дезинтеграции духовных процессов. К сожалению, представление мира в абстрактно-числовой модели не вписывается в рамки какой-либо социально-политической системы. Мир в абстрактно-числовом выражении — это один из печальных итогов развития западноевропейской цивилизации в целом, своеобразный финал процесса практической дезинтеграции духа.

1.3. Человек космический и человек социальный

Философия неоднократно доказывала, что развитие человечества, культуры, конкретных индивидов напрямую зависит от полноты «картины мира». Полноценная жизнь человека, нации, духа возможна при условии целостного взгляда на мир, людей и самого себя.

Первоначальный синкретизм был достаточно быстро преодолен Западом, и развитие культуры здесь протекало (и протекает) по пути дифференциации знания и практической деятельности. Главной предпосылкой к такой ориентации послужило разграничение между субъектом и объектом, осознание принципиального различия между «Я» и «Не-Я». В итоге между человеком и окружающим его миром возникла дистанция, человек лишился органической связи с миром. Изначально принадлежащий человеку мир был выброшен за границы индивидуальности: субъектно-объектная предпосылка ознаменовала собой глобальный процесс отчуждения человека от мира. Вместе с тем благодаря возникшей дистанции между субъектом и объектом стал возможен процесс познания мира. Дух оказался раздробленным на бесконечное множество элементов, каждый из которых мог служить самостоятельным полем для исследования. Бесконечное дробление бытия служило условием развития науки и знания. Целостность духа была принесена Западом в жертву ради возможности развития позитивного знания, и в этом смысле само мировоззрение Запада стало глубоко «научно-практическим».

Именно отказ от первоначального синкретизма и последующая дезинтеграция духа привели западный мир не только к противопоставлению человека духу, бытию, природе, но и сам окружающий человека мир предстал в качестве бесконечного нагромождения противоречий и конфликтов. Субъективность личности потеряла статус микрокосма, поскольку приобрела четко выраженную дифференциальную интенцию. Казалось бы, человек должен был компенсировать процесс дезинтеграции духа через иные способы мировосприятия — через религию, искусство, философию, т.е. через те формы духовной практики, которые способны воссоединить мир и представить его в целостном виде. Однако подобные надежды не оправдались. Чем больше человек превращался из космического существа в социальное, тем очевиднее становилась несостоятельность религии, искусства и метафизики в попытках установить тождество между космосом и «Я».

Христианство всегда было для Запада проблемой. На протяжении веков вера и знание, мистика и наука противопоставлялись друг другу и «примирялись» друг с другом. Вера и знание никогда не уживались вместе, и одно из них всегда существовало за счет другого. Религия и наука в западноевропейской культуре почти сразу «отпочковались» друг от друга и составляли как бы две параллельные реальности, два способа существования и мировосприятия. Начиная с нового времени, наука окончательно взяла верх над религией, став фундаментом мировоззрения, образом жизни и основой производственной деятельности. Религия же, напротив, окончательно потеряла метафизический смысл и выродилась в официально почитаемую «традицию». О ее главном

предназначении — воссоединении целостности духа, отождествлении космоса и человека — было забыто. XX век довел процесс дезинтеграции духа до своего логического конца: смысл религии и веры исказился до неузнаваемости. Католичество опустилось до светского «шоу», потеряло тайну. Оно стало «земным» ритуалом, четким и ясным. Вместе с ним столь же «ясными» стали мир, космос и человек, «ясными», как формула воды или дифференциальное уравнение.

Искусство и творчество постигла та же участь. На протяжении всей истории Западной Европы лишь единицам удалось превратить творчество и искусство в стиль жизни. Для одних высокое искусство стало предметом эстетствования, для других — сферой сиюминутного блаженства. И только избранные могли черпать из искусства полноту бытия и целостность духа. Мог ли предполагать Марсель Дюшан, что, оторвав от стены писсуар и принеся его в выставочный зал в качестве произведения искусства, он приведет в исполнение приговор Гегеля о смерти искусства?

Эпоха постмодернизма ознаменовала собой полное уничтожение тысячелетиями сложившихся критериев художественного творчества: понятия идеала, гармонии, совершенства, духовного самовыражения полетели в тартарары. Художественное творчество не просто умерло: ему на смену пришла массовая культура, в которой не только не оказалось места духу, но и с трудом проглядываются какие бы то ни было социально значимые мотивы. Искусство, включенное во всеобщий процесс дезинтеграции духа, с неизбежностью лишилось своей универсальности, и его смысл сузился до рамок социального явления. Сама же социальность, в свою очередь потеряв связь с космосом, духовным единством, не смогла найти цели и смысла внутри самой себя. В итоге социальное творчество и искусство, равно как и наука, стали выполнять социальный заказ; они превратились в объект производства и потребления, спроса и предложения. Дезинтегрированное творчество перестало быть подлинным творчеством, дух распался на части, а вместе с ним распался на части и человек.

Западная философия XX в. попыталась предложить новые подходы к целостному осмыслению бытия, человека и духа. Обеспокоенная социализацией и дезинтеграцией духовных процессов, она начала конструировать новые модели мировоззрения, которые в перспективе могли бы компенсировать утерю единства духа. Одной из таких моделей стал западноевропейский экзистенциализм, знаменующий собой своеобразный мировоззренческий компромисс между реальной ориентацией Запада на углубление дифференцированности духа и сближением макрокосма и микрокосма.

Однако, как мы выяснили, объединив человека и мир в единой экзистенциальной структуре, экзистенциальная философия была вы-

нуждена признать, что подобное объединение ограничивается рамками наличного бытия (Dasein). Единство мира и личности обесценилось самой экзистенцией человека, которая неожиданно оказалась бесконечной малой и герметично замкнутой. Дух и бытие разбились на множество индивидуальных Dasein, функционирующих в границах житейской данности. Личность и его маленький мирок замкнулись на самих себе, потеряв последнюю надежду на обретение космоса и космического единства.

Процесс общей дезинтеграции духа сказывается не только на потере целостного мировосприятия личности, но и на практической жизни человека, его бытие, способе его существования. Социальный человек вынужден в своей практической деятельности включаться в дезинтеграционный процесс, поскольку его функционирование в этом процессе стало непременным условием его общественного статуса. Дифференциация знания породила дифференциацию практики: разделение труда превратило целостного человека в специалиста, замкнутого на профессиональной интенции. Все более и более мелкое дробление духа, направленное на его «изучение», привело к рождению общества профессионалов узкой специализации.

Искусственное сужение духовных потенций личности до узко-профессиональных интенций в свою очередь сказалось не только на утере мировоззренческих ориентаций, но и на вынужденной замкнутости индивида. Замыкание экзистенции человека на профессиональной интенции спровоцировало ряд побочных негативных эффектов: утрату интересубъективности и коммуникативности, рост отчуждения, а вместе с ним — рост психических заболеваний и суицид. Разделение труда превратилось в принцип существования. Вся социальная машина направлена на трансформацию полноценной жизни в ремесло: система воспитания, идеологии, политики культивирует профессионализм и карьеру. В итоге жизнь воспринимается человеком вне ее целостности; понятие человека сужается до понятия специалиста.

Однако человек нуждается в мировоззрении, нуждается в системе ценностей, принципах и идеалах. Кроме профессиональной деятельности, существует быт, существует жизнь, они ставят вопросы, на которые человек не может не реагировать. Противоречие между узкой реальностью профессионала и бесконечным многообразием жизни заставляет человека заполнять духовные ниши, невостребованные социальным заказом. Наиболее простой и распространенный способ преодоления этого противоречия — экстраполяция профессиональных интенций человека на мировоззрение в целом. Это субъективное отождествление профессиональной реальности и реальной жизни, перенос «ремесленных» установок на все многообразие духовных процессов назовем условно эффектом интенциональной экстраполяции.

Хирург, призванный спасать жизни людей, облегчать их страдания, ежедневно сталкивается со смертью, болью, уродством. При этом хирург должен быть хладнокровным и сильным, способным преодолеть страх перед кровью. Ежедневные операции, кромсание живой человеческой плоти обязуют его относиться к пациенту как к объекту своего ремесла. Хирург вынужден свыкнуться со страданием. Смерть и страдания людей для него будни, «конвейер», ремесло. Нескончаемый поток изуродованных и больных тел заставляет врача абстрагироваться от восприятия своих пациентов как личностей, обладающих своим «Я», именем, прошлым. Без подобного абстрагирования хирург никогда не станет специалистом высокого класса, поскольку в данном случае его эмоции, рефлексирование и сопереживания будут лишь мешать благополучному проведению операций и очень быстро скажутся на здоровье его собственной психики. Профессиональный цинизм врача – условие его благополучной работы, его психического здоровья, а, следовательно, условие той неоценимой помощи, которую он оказывает людям.

Профессиональный цинизм врача – это *malum necessarium*, абсолютно нормальная и необходимая интенция в рамках профессиональной деятельности. Однако человек, ориентированный на социальность, глубоко погруженный в процесс дезинтеграции духа, бессознательно начинает экстраполировать эту интенцию за рамки собственно профессиональной деятельности. Профессия становится мировоззрением. Используя терминологию Вл. Соловьева, «отвлеченное начало» претендует на «всеединую» концепцию.

Мы очень хорошо знаем, какой отпечаток на духовном мире человека оставляет служба в Вооруженных Силах. Одна из самых похвальных обязанностей гражданина – защита Отечества – всего за два года надолго ломает психику личности, рисуя мир в черно-белом цвете и учить по принципу «Так точно!» и «Никак нет!». Для профессиональных военных направленность сознания на уничтожение и насилие нередко заканчивается весьма трагично. Вернувшись в гражданское общество после военных действий, они не всегда способны к адаптации к мирному времени. И в итоге герои минувших сражений превращают свое бытие в грандиозное поле боя, а свою жизнь – в войну с мифическим противником.

Можно было бы привести много примеров, подтверждающих ущербность дезинтегрированного духа и опасность эффекта интенциональной экстраполяции. Однако для нас, в рамках заявленной темы, важно обратить внимание на экстраполяцию экономической интенции, рождающей монетаристское мировоззрение. На мой взгляд, это актуально не только в связи с необходимостью исследования духовного мира профессиональных бизнесменов и предпринимателей. В конце XX в. стиль мышления вообще приобрел четко выраженный эконо-

мический окрас, и экстраполяция экономической интенции достигла массового характера и не вписывается в сугубо профессиональные ориентации. Весь социум предстал в ином качестве: выражаясь словами Адама Смита, человечество превратилось в nation of shopkeepers.

Факт того, что современная организация бытия провоцирует монетаристский, вещный подход к человеку и миру, не вызывает сомнений. Тезис о том, что сама природа человека двойственна и противоречива в своей «духовно-тварной» основе, также не требует дополнительных доказательств. Главный вопрос, который в дальнейшем предстоит выяснить, заключен в следующем: насколько неизбежно взаимовытеснение духа и тварности, идеальности и утилитарности, трансцендентальной потребности человека и необходимости обустройства своего предметно-эмпирического бытия? Почему культура не сосуществует с цивилизацией, а уничтожается ею? Могут ли вещи и деньги стать источником свободы человека, основой его творческой деятельности, или же человек, напротив, обречен быть рабом вещей, попавшим в круговорот фетишей? Наконец, может ли монетаризм быть прагматической частью целостного и разностороннего мировоззрения, или же, возникнув однажды, монетаризм с необходимостью призван заполнить все существо человеческого «Я», уничтожить все основы духовности и низвести личность до уровня животного, заботящегося лишь о своей комфортности и физиологических отправлениях?

Глава 2

КРИТИКА ЧИСТОЙ ПРЕДМЕТНОСТИ

Ибо, где сокровище ваше, там будет и сердце ваше.

Мф. 6: 21

Золото! Металл
Сверкающий, красивый, драгоценный...
Тут золота довольно для того,
Чтоб сделать все чернейшее – белейшим,
Все гнусное – прекрасным, всякий грех –
Правдивостью, все низкое – высоким. < ..>
Да, этот плут сверкающий начнет
И связывать, и расторгать обеты,
Благословлять проклятое, людей
Ниц повергать пред застарелой язвой,
Разбойников почетом окружать,
Отличьями, коленопреклоненьем,
Сажая их высоко, на скамьи
Сенаторов.

В. Шекспир

«Все куплю!», – сказала злато...

А.С. Пушкин

До сих пор мы акцентировали свое внимание на внешних, социальных факторах и их влиянии на формирование монетаристского мировоззрения личности. Среди них мы выделили рационализм, дезинтеграцию духа, экстраполяцию частных интенций на целостное мировосприятие. Теперь необходимо посмотреть на эту проблему как бы изнутри бытия самой личности и проследить психологические реакции человека, возникающие из переживания себя и своего места в социуме. Думается, что формирование монетаристского мировоззрения можно рассматривать как результат субъективно-психологического замыкания человека на денежной интенции. В этой связи проблему денежного

ажитожа можно оценивать как проблему психологическую, возникающую в глубинах рефлекслирующего субъекта.

Прежде всего следует провести грань между естественным желанием человека обустроить свое телесно-предметное бытие и восприятием денег в качестве фундаментальной жизненной ориентации. Именно последнее является предметом настоящего исследования и представляет собой патологическое состояние духа. Философски, как уже было сказано, эта грань проводится в форме противопоставления двух качественно различных состояний духа: духа целостного, в котором денежная интенция является элементом мировоззрения среди бесконечного множества прочих, и духа дезинтегрированного, в котором денежная интенция занимает центральное положение и, вследствие этого, экстраполируется на все мировоззрение в целом. Практически это разграничение реализуется в двух противоположных ориентациях человека: продуктивной ориентации на творчество, любовь, жизнь-для-всех и репродуктивной ориентации на карьеризм, накопительство, паразитизм, жизнь-для-себя.

Формирование жизненных ориентаций, мировоззрения, есть процесс двусторонний, впрочем, как и все духовные и социальные процессы. С одной стороны, мировосприятие человека формируется под воздействием социальных факторов, условий, находящихся за пределом его «Я». С другой стороны, сама экзистенция человека, его индивидуально-психологические, субъективные особенности являются немаловажной причиной развития его ценностных ориентиров, его «Я».

В тот момент, когда внутренний мир личности перестает быть самодостаточным и теряет возможность получения внешних стимулов к саморазвитию, наступает вполне естественный психологический кризис. Осознание границ своего «Я», своего духовного предела, и одновременно осознание избыточности внешнего мира, который оказывается не в состоянии творчески преобразиться (а тем более — реализоваться) в моей самости, вынуждает личность к поиску дополнительных средств для оправдания своего существования.

В конечном итоге кризис самодостаточности проистекает из осознания проблемы самого существования, т.е. в тот момент, когда для человека сам факт его существования становится проблемой. Эта проблема возникает из интуитивного или осознанного противопоставления «Я» и «не-Я», необходимости единения, приобщенности к внешнему миру, преодоления собственной изолированности и бессилия. Однако преодоление замкнутости своей экзистенции по отношению к внешнему миру возможно лишь посредством творческой реализации меня в мире и мира во мне, что требует от человека значительных волевых, умственных, эмоциональных и духовных затрат. Если же способность к творческой реализации меня в мире и мира во мне отсутствует и лич-

ность не в состоянии ее развить, возможен глубокий кризис существования. Нежелание мириться с собственной замкнутостью и бессилием, с одной стороны, и неспособность к духовному совершенствованию — с другой, вынуждает человека искать выходы из этой тупиковой ситуации. В идеале наиболее адекватным выходом из нее должно служить естественное стремление человека к развитию собственных продуктивных ориентаций, борьба за себя и мир на уровне духа. В противном случае личность встает на путь псевдорешений, обрекая себя на неизбежную деградацию. Эта деградация может протекать в формах алкоголизма и наркомании, может закончиться суицидом или же, что вполне сопоставимо, может принять форму стимуляции монетаристской психологии. Субъективное наделение денег духовными функциями и приписывание им мифических атрибутов является следствием болезненного состояния духа, глубокого психологического кризиса.

2.1. Деньги как возможность

Для человека, который не ставит своей целью выход за пределы предметно-эмпирического бытия, возможность денежных ресурсов бесконечна. Сила возможностей денег ограничивается лишь реальной суммой. Чем больше денег, тем больше возможностей; если денежный потенциал не ограничен, следовательно, не ограничены и возможности его обладателя. Еще раз оговоримся, что мы ни в коем случае не умаляем возможностей денег и их значения в экономике страны и повседневной жизни человека. Утверждать, что деньги — абсолютное зло, не приносящее ничего полезного в быт человека, не способное обеспечить ему достойное существование, было бы верхом ханжества. В нашем случае речь идет об ином: о распространенном в современном мире мифе, согласно которому деньги являются абсолютным эквивалентом возможностей человека, некорректном смешении возможностей денег и возможностей личности.

Смешение и даже полное неразличение духовных возможностей человека и возможностей, которые ему приносит денежный капитал, вырастает из хаотичного бессилия современного мировоззрения, не способного отграничить духовное от предметного, культуру от цивилизации, «тварное» от собственно человеческого. Как можно заметить, эта мешанина из духа и плоти не имеет ничего общего с органическим, «диалектическим» единством идеи и материи: на сегодняшний момент именно дух растворился в предметности, а человек — в цивилизации. Иными словами, отождествление духа и плоти реализовалось в пользу плоти.

Отождествление собственной ценности с ценой накопленного капитала, возможностей моего «Я» с покупной возможностью денежных

средств является следствием абсолютной формы экстраполяции денежной интенции, суть которой была описана выше. Нетрудно заметить, что подобное отождествление с неизбежностью приводит к отчуждению человеческих качеств. Оценка себя, своих возможностей, оценка своего «Я» сообразно наличному капиталу порождает психологическую зависимость личности от материального благосостояния. «Я» — это то, сколько у меня есть. Страх перед банкротством, разорением приобретает иной смысл. Неплатежеспособность чревата не просто лишением накопленных благ, она угрожает полному разрушению, уничтожению «Я», моей самости, которая идентифицирована с моим капиталом.

Рассмотрение человека с точки зрения его платежеспособности привела к тому, что ценность человека стала определяться как его покупательная цена. Человек может столько, сколько он может купить. Следовательно, весь мир предстает перед человеком в качестве товара и оценивается с точки зрения его продажности. К сожалению, уподобление человека и мира схеме «покупатель — товар» стимулируется всей социальной надстройкой современного общества. Утверждение «он может все» означает «он может все купить». В свою очередь утверждение «он может все купить» предполагает, что «все способно быть купленным», т.е. все имеет свою покупательную цену. Рынок товаров и услуг захлестывает духовный сектор, стремясь превратить человека с его внутренним миром в объект торговли. Особая опасность коммерциализации и коррупции заключена в попытке наделения покупательной стоимостью духовных атрибутов человечества. Закон, мораль, искусство, общественное мнение, справедливость, жизнь — все это может иметь форму товара при условии продажности конкретных индивидов.

Поскольку духовные ценности не могут реально иметь цены и не способны быть куплены или проданы, мы не можем говорить о продавцах духовных ценностей, но можем говорить об их собственной способности продаваться. Конкретный человек не в состоянии продать закон, честь, родину или мораль, но в состоянии продать себя. Суть предательства отнюдь не в том, что кто-то продал близкого себе человека, продал веру или любовь, как считают многие. Человек не может торговать кем-то, чьими-то чувствами или эмоциями. Человек может торговать только собой, своими чувствами и своей верой при условии, что все это стало товаром и, следовательно, потеряло свой изначальный, истинный, духовный смысл. И. Ильин замечает по этому поводу: «В основе всякой продажности — взятки, публичной коррупции, всяческой демагогии и международного корыстного предательства — лежит духовная слепота и отсутствие собственного духовного достоинства. Слепота родит неспособность к ценностной градации целей, а дефект духовного достоинства создает расшатанную волю, беспринципную готовность отдать духовное, объективное, общее за личный интерес и

приобретение»¹⁰. Человек может продать свой труд, свои услуги или же свою человечность (дух), но опять-таки при условии, что эта его «человечность» выродилась в товар. На уровне духа человек не продает, но продается.

Отношения по схеме «продавец – покупатель» могут существовать лишь в границах социальности. За пределами социальности подобные отношения невозможны. Продавец, пытающийся продать дух, сам становится товаром. Покупатель, стремящийся реализовать себя с помощью денег, отождествляется со своим капиталом, т.е. сам становится деньгами. Любые попытки перенести схему «продавец – покупатель» в область духовного сопряжены с отчуждением человечности и в реальной жизни всегда заканчиваются трагедией. Продающий себя, трансформируясь в товар, в конце концов, перестает ощущать себя человеком, духовным существом. Оценивающий себя пропорционально возможностям своего капитала также вынужден идентифицировать свое «Я» вне его самого. При этом сознание того и другого неминуемо замыкается в рамках извращенно понятого предметно-эмпирического бытия.

Гипнотическая сила денег заключена в их возможности, а точнее, они имеют силу, когда акт их реализации присутствует лишь как возможный акт. Владелец денежных средств всегда имеет выбор. Он стоит перед бесконечным выбором, перед бесконечным количеством возможностей, каждая из которых может стать реальной. Психологически, пока не наступит момент реализации, человек обладает безграничными потенциями, рамки которых могут быть определены лишь силой его воображения. Осознание денег в качестве силы возможностей, с одной стороны, и интуитивное понимание того, что всякая возможность по мере своей реализации самоуничтожается – с другой, нередко приводят человека к стремлению вовсе избежать процесса реализации этих возможностей. Возникает тупиковая ситуация, которую можно назвать синдромом накопления: деньги из средства превращаются в самоцель. И в данном случае для человека не столь важна их потенциальная реализация, сколь сам факт обладания ими. Возникает занимательный психологический парадокс: «я коплю, чтобы стать сильным благодаря возможности реализовать капитал» и одновременно «я не могу допустить возможность реализации капитала, чтобы не стать слабым». Парадокс «комплекса накопительства» в свое время не прошел мимо наблюдений К. Маркса. В одной из своих работ он писал: «...Собира- тель сокровищ выступает мучеником меновой стоимости, благочестивым аскетом на вершине металлического столба. Он имеет дело только с богатством в его общественной форме и поэтому прячет его от общества. Он жаждет товара в его постоянно пригодной для обращения форме и поэтому извлекает его из обращения. Он мечтает о меновой

¹⁰ Ильин И.А. О сущности правосознания. М., 1993. С. 163.

стоимости и поэтому не обменивает. Текучая форма богатства и его окаменелая форма, жизненный эликсир и философский камень, как в алхимии, яростно сталкиваются друг с другом. В своей воображаемой безграничной жажде наслаждений он отказывается от всякого наслаждения. Желая удовлетворять все общественные потребности, он едва удовлетворяет свои естественно-необходимые потребности. Сохраняя богатство в его металлической телесности, он превращает его в простой призрак»¹¹.

Психологические парадоксы, возникающие вокруг денег, и их влияние на отношения между людьми, на формирование мировоззрения и стиля жизни составляют одну из центральных тем искусства. Из всей бесконечной массы художественных примеров, способных проиллюстрировать все сказанное выше, приведем лишь один, возможно, наиболее показательный. В «Скупом рыцаре» А.С. Пушкин создает несколько образов, которые, помимо всего прочего, интересны с точки зрения их отношения к деньгам. Речь идет о молодом рыцаре Альбере, Соломоне и престарелом бароне.

Для молодого Альбера деньги представляют собой не более чем способ предметно-эмпирического обустройства жизни. Жизнь Альбера наполнена высокими духовными ценностями, сообразно его представлениям о рыцарской этике. Однако для того, чтобы иметь возможность реализовывать себя, реализовывать свои моральные, волевые качества, Альбер нуждается в самом необходимом: в новом коне, в новом шлеме. Для него золото — средство для достойного поддержания жизни; золото должно служить жизни, а не жизнь золоту. Отсутствие денег унижает Альбера, поскольку без них он оказывается не в состоянии соответствовать своим идеалам. У него есть то, что не оценивается никакими деньгами — честь, храбрость, сила духа. Но для того, чтобы реализовать свои лучшие душевные качества, чтобы отстаивать свою честь на турнирах, он нуждается в новых доспехах и в новом мече. Для Альбера деньги — вынужденный элемент реальности, средство, которое может служить благородным целям.

Иное представление о деньгах у Соломона. Для него деньги являются всеобщим мерилем; все возможно оценить в денежном эквиваленте. Соломон — торгош, и деньги для него — профессия. Выражаясь современным языком, профессиональная денежная интенция экстраполировалась в сознании Соломона на все его мировоззрение. Если для Альбера слово рыцаря превыше всего, поскольку имеет высокий духовный смысл, то для Соломона рыцарское слово не более чем предмет купли-продажи, «мягкая валюта», имеющая смысл лишь в качестве денежного эквивалента. Он преклоняется перед деньгами, одухотворяет

¹¹ Маркс К. К критике политической экономии / Маркс К., Энгельс Ф. Полн. собр. соч. 2-е изд. М., 1978. С. 116.

их. Даже жизнь человека вполне может быть оценена в деньгах. Соломон доходит до того, что предлагает сыну отравить собственного отца ради скорейшего получения наследства.

И, наконец, главный персонаж произведения — барон. Характерно, что А.С. Пушкин даже не наделяет его каким-либо именем собственным. Барон безымянен, его сущность за пределами его самого. Для барона деньги не просто высшая ценность и всеобщий эквивалент; сам мир, человек, дух — лишь эквивалент денег, модус золота. Деньги для него есть бог, с которым барон себя полностью идентифицировал. «Что не подвластно мне?» — задает он себе риторический вопрос. Оказывается, сила возможностей денег не ограничена. Все становится товаром, граница между духовным и «тварным» полностью исчезает:

...И вольный гений мне поработится,
И добродетель и бессонный труд
Смиренно будут ждать моей награды.
Я свистну, и ко мне послушно, робко
Вползет окровавленное злодейство
И руку будет мне лизать, и в очи
Смотреть, в них знак моей читая воли¹².

Но самое удивительное заключается в том, что барон, ощущая безграничную власть и возможность денег, далек от идеи реализовать эту власть и возможность. Отождествив себя со своим золотом, барону достаточно лишь осознавать свое могущество. Для него его богатство может существовать лишь как возможность, но ни в коем случае как осуществленная реальность.

Мне все послушно, я же — ничему;
Я выше всех желаний; я спокоен;
Я знаю мощь мою: с меня довольно
Сего сознанья.

Альбер удивляется своему отцу, молодой рыцарь никак не может понять, зачем нужны деньги, если не для того, чтобы их тратить. Какой прок в бесцельном накопительстве? Золото должно служить человеку, а не человек золоту. В противном случае человек сам становится заложником своего капитала:

О! Мой отец не слуг и не друзей
В них видит, а господ; и сам им служит,
И как служит? как алжирский раб,
Как пес цепной.

Барон действительно стал рабом своего золота, поскольку полностью отождествил себя с ним. Потеря богатства для барона — потеря всей жизни, потеря своих возможностей, потеря своего «Я». Барон цепляется за свои деньги, поскольку они давно стали его сущностью. По-

¹² Пушкин А.С. Скупой рыцарь / Полн. собр. соч. в одном томе. М., 1949. С. 551–554.

терять золото, для него, означает потерять самого себя. В конце концов реальная угроза разлучиться со своим богатством закономерно заканчивается смертью барона. Не стало золота — не стало человека. Как не вспомнить строки из басни Крылова:

Скупой с ключом в руке
От голода издох на сундуке.

2.2. Деньги как ценность

В условиях, когда попытки развития индивидуальности не приносят желаемых результатов и субъективно оказываются бесперспективными, возникает потребность в доказательстве самооценности и самодостаточности через признание этого факта со стороны внешних авторитетов. В этой посылке уже содержится непреодолимое противоречие: кризис моего «Я» и моей самодостаточности должен быть преодолен путем признания моей полноценности за пределом моего «Я». Очевидно, что подобные попытки являются не более чем иллюзией, поскольку отчетливо свидетельствуют о признании обратного — недостаточности и зависимости моего «Я» от внешних факторов.

Ощущение исчерпанности духовных ресурсов порождает скрытый комплекс неполноценности. Личность не хочет мириться с признанием своей бесполезности и потому вместо того, чтобы наращивать свой духовный потенциал, стремится оправдать свою экзистенцию своими же собственными силами, она ищет свое оправдание со стороны общественного авторитета. Именно общественный авторитет должен доказать мне мою полноценность.

По мнению И. Ильина, «человек, уважающий себя лишь потому и лишь постольку, поскольку его уважают другие, — в сущности говоря, не уважает себя: его духовное самочувствие зависит от чужих вторичных впечатлений, т.е. от чужой неосведомленности и некомпетентности; на самом же деле его снедает чувство собственной малоценности, тщеславие и жажда внешнего успеха; и если этот успех и популярность изменяют ему, то он перестает чувствовать свое духовное достоинство и личность его утрачивает свою форму. Подобно этому, человек, уважающий себя лишь за свои мнимые, или часто внешние, или же эмпирически-случайные свойства, — за то, что не составляет его духовного существа (за силу, за красоту, за богатство), — в сущности говоря, уважает не себя: его духовное самочувствие зависит от того, что, может быть, и принадлежит ему, но что не есть он сам...»¹³. При такой психологической установке возможность заявить о себе реализуется на пути репродуктивного или деструктивного самовыражения. Масштаб-

¹³ Ильин И.А. О сущности правосознания. М., 1993. С. 160.

ные деструктивные акции всегда получают широкий общественный резонанс и надолго остаются в хронике истории. Действия всем известных Герострата, Юровского, Джека-потрошителя обусловлены именно этим маниакальным стремлением к социальной значимости. Мы знаем также примеры множества современных политиков и государственных деятелей, деятельность которых продиктована отнюдь не болью за отечество, но стремлением к самоутверждению. Иной путь к самоутверждению и попытке получения общественного признания (не требующий продуктивных действий) заключен в формировании экономической исключительности. Именно экономическая исключительность должна компенсировать отсутствие духовных ресурсов и создать имидж социально признанной ценности.

Если иметь в виду все сказанное выше о деньгах как силе возможностей и субъективном отождествлении возможностей денег с возможностями личности, психологические основания стремления к экономической исключительности становятся более ясными. Возможная экономическая исключительность переживается как исключительность вообще, а общественное признание покупательной и меновой способности денег смешивается с продуктивной силой личности. Для обывателя зачастую не существует разницы между созиданием и покупкой. Внешне результат как бы неразличим: и в том, и в ином случае мы наблюдаем факт приращения бытия, изменения, обогащения реальности. Какая разница — создать нечто новое или же купить это? Какая разница, что именно лежит в основе конструктивного формирования экзистенции: способность личности к созидательной, духовной деятельности или обладание денежными средствами?

Ценности современного либерального общества способствуют смешению понятий продуктивности и репродуктивности, духовного обогащения и фетишизации духа. Нарращивание капитала расценивается в качестве весьма полезного общественного шага, поскольку способствует расцвету экономики и процветанию страны¹⁴. Умение «сделать» деньги ассоциируется с недюжинными интеллектуальными способностями, силой воли, неординарностью личности. Изменить свое бытие, создать имидж благополучия, подчинить себе мир — привилегия сильных духом. Рефлексиование, созерцательный образ жизни — для слабых. В этом реализуется экстравертивная модель западного стиля мышления, неохотно признающего сосредоточение на самом себе и тягу к самосовершенствованию. Для экстраверта всегда легче и престижнее изменять вокруг себя мир, чем менять самого себя.

¹⁴ Мы не ставим своей целью опровергать этот тезис, поскольку данный вопрос имеет скорее экономический характер, нежели философский. Оговоримся лишь, что практика посткоммунистической России не доказывает прямой зависимости между благополучием страны и концентрацией частного капитала.

Концентрация вокруг личности капитала и сопоставление ценности его «Я» с цифровым эквивалентом его благосостояния стимулируется всей системой демократических ценностей, в основе которой особое место занимает идея равенства. Она понимается как обеспечение людей равными условиями для самосовершенствования, достижения положения в обществе, материального благополучия. Перспектива равных условий импонирует сознанию обывателя: моя жизнь зависит только от меня, я сам делаю себя. Общественная же оценка значимости личности имеет форму материального поощрения: если общество воздает человеку должное, платит ему, следовательно, он имеет перед обществом определенные заслуги. Если человек беден, т.е. общество не считает себя обязанным поощрять человека, следовательно, его заслуги перед обществом равны нулю. Деньги как форма экономического поощрения превращаются в показатель общественной полезности индивида, его социальной ценности. Равенство и равные условия завоевания этой социальной ценности означают равную для всех возможность достижения социального неравенства.

Итак, психологическое уподобление ценности человека цене его благосостояния во многом определяется условиями и традициями социального бытия. Провозглашение равных для всех условий в достижении социального неравенства (экономической исключительности), с одной стороны, и принцип материального поощрения общественно полезных действий, с другой стороны, создали субъективную систему ценностей, в которой обладание капиталом превратилось в универсальный способ оценки «Я».

2.3. Деньги как идея

Одно из самых замечательных и труднообъяснимых свойств духа заключено в способности к идеализации и одухотворению объектов материального мира. Именно благодаря этому свойству духа граница между ним и материей, «высоким» и «низким» становится прозрачной. Способность к всеобъемлющему одухотворению бытия раздвигает границы человеческого существования, наполняет жизнь высоким смыслом, дарует человеку подлинную свободу. Вне способности к одухотворению мир теряет смысловые контуры, превращаясь в нагромождение физических объектов, а человек деградирует до статуса «высшей ступени эволюции животного мира». Вне способности к одухотворению человеческая жизнь может быть понята только в качестве набора различного рода физиологических актов.

В этом плане деньги являются тем элементом реальности, одухотворение и идеализация которого связаны с особыми сложностями и

противоречиями. С точки зрения онтологии деньги даже не могут быть объектом бытия; как объект они лишены всякой сущности. Вряд ли в мире вещей мы сможем найти нечто более символичное, номинальное, условное, чем деньги. Будь то кусок металла или крашеная бумажка, но деньги никогда не тождественны себе, они не есть нечто. Современные формы расчетов еще раз подтверждают эту мысль. С возникновением «электронных» денег, совершенствованием различных форм бухгалтерии деньги вообще потеряли какую-либо конкретность, превратившись как вещь в чистую условность. Человек или банк могут быть обладателями миллиардных сумм, не имея в наличии ни одной купюры. Практика кредитов, овердрафтов, дебетовых сальдо показывает, что деньги выразимы и в отрицательных величинах. В современном мире деньги сами становятся товаром и предметом спекуляции, теряя, казалось бы, единственное свое конкретное качество – быть постоянной величиной. Иными словами, деньги суть абсолютная идеальность в том смысле, что их смысл и сущность не зависят от формы их материального воплощения.

Купюра, банковский чек, монета, строчка в финансовой бухгалтерии не есть деньги; все это условная предметная форма денег, принятая в социуме как некоторое допущение для удобства взаиморасчетов. Причем эта форма столь условна, что в качестве таковой могут использоваться объекты весьма, казалось бы, далекие от экономической практики, как-то галлоны с нефтью, недвижимость, водка, оружие или гашиш. Все это символы, знаки денег. Пытаться отыскать в них собственно деньги, сущность денег, идею денег – все равно, что искать прекрасное или совершенное в художественных полотнах путем их химического анализа. Деньги есть идея о меновой, покупной характеристике предметно-эмпирического бытия.

Одна из основных ошибок советской власти в борьбе с монетаризмом заключалась в том, что денежные отношения были поняты исключительно как отношения экономические, зигдущиеся в общественном бытии человека. Эта ошибка объясняется, во-первых, самой принципиальной ориентацией марксистской идеологии на первичность общественного бытия по отношению к общественному сознанию. Но, во-вторых, что более существенно, марксистско-ленинская философия не увидела коренного различия между деньгами как вещью, предметом и деньгами как идеей, представлением. В итоге действия по искусственной парализации денежной, финансовой системы и упразднению экономических стимулов не только не отодвинули идею денег на второй план, но, напротив, снабдили ее еще более утонченными формами социального воплощения. Убежденность в том, что сущность и смысл денег находятся в реальной денежной массе, привела к тому, что борьба с монетаризмом трансформировалась в борьбу с денежными купюрами.

В то время как денежные потоки находились под жестким контролем государства, советский народ научился прекрасно обходиться без наличности. Денежные отношения приобрели форму бартера, прямого обмена услугами; символичность и условность денег как «вещи» стали совершенно очевидными, когда стремление к накоплению капитала переродилось в стремление к накоплению «связей» и «привилегий». Телесно-предметное бытие, как и всюду, имело свою покупательную цену и могло быть представлено в виде товара; а отсутствие у основной массы населения денежного капитала лишь привело к изменению традиционных форм взаиморасчетов.

Вместе с тем деньги, как ни что другое, способствуют «объективации» мира. Они всегда представляют некоторую предметность, причем эта предметность выступает в своем абсолютном выражении — в форме товара. Идея денег заключена в том, чтобы представить элементы предметно-эмпирического бытия с точки зрения их покупной (меновая) характеристики. Идея денег предпосылает бытию ряд условностей и допущений. Деньги абстрагируют мир: сквозь призму денег предметы бытия рассматриваются как бескачественные. Единственная характеристика предметов мира, которую признают деньги, определена как их меновая способность. Карл Маркс справедливо утверждает, что «так как по внешности денег нельзя узнать, что именно превратилось в них, то в деньги превращается все: как товары, так и не товары. Все делается предметом купли-продажи. Обращение становится колоссальной общественной ретортой, в которую все втягивается для того, чтобы выйти оттуда в виде денежного кристалла. Этой алхимии не могут противостоять даже мощи святых, не говоря уже о менее грубых *res sacrosanctae, extra commercium hominum*. Подобно тому, как в деньгах стираются все качественные различия товаров, они, в свою очередь, как радикальный уравниватель, стирают всякое различие»¹⁵. Таким образом, идея денег заключена в том, чтобы свести все разнообразие предметно-эмпирического бытия к меновой характеристике. Практически это становится возможным при наличии двух допущений: во-первых, бытие должно стать условным, лишенным своих реальных качеств, а во-вторых, предметам бытия должно быть приписано искусственное свойство — свойство меновости. Только при выполнении этих двух условий предметы эмпирического мира могут получить условный статус товара.

В идее денег происходит подмена качественных характеристик бытия количественными. Представление мира как товара трансформирует бытие в условный набор эквивалентных величин. Может ли сборник сонетов Петрарки быть эквивалентен батону колбасы? Может ли выход в оперу быть равным комплекту нижнего белья? Все это становится

¹⁵ Маркс К. Капитал / К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. М., 1969. Т. 23. С. 142–143.

возможным лишь в том случае, если все перечисленные элементы бытия условно представить в качестве чистой предметности.

Обобщая все сказанное выше, мы можем дать концептуальное определение деньгам: «*Деньги есть идея чистой предметности*», — и сделать ряд существенных выводов.

Во-первых, поскольку деньги не есть предмет, «вещь», а представляют собой некоторую идею, следовательно, их смысл и содержание лежат в области человеческого сознания. Влияние денег на общественные отношения, на формирование мировоззренческих ориентиров обусловлено не объективным фактом их присутствия в бытии человека, а тем значением и смыслом, которыми их наделяет человек в своей субъективности.

Во-вторых, деньги есть условность, некоторое допущение. Они не только не отражают реальные связи и качества бытия, но, напротив, сознательно искажают эти качества и связи. Данное искажение имеет право на существование с точки зрения прагматических интересов человечества. Но эта условность должна быть оценена именно как сознательное допущение. Осознание модели взаимосвязей, построенной идеей денег, в качестве безусловной чревато не только мировоззренческими искажениями, но и прямым переходом в ирреальное бытие.

И, наконец, в-третьих, нельзя забывать, что идея денег основана на моделировании чистой предметности. Стремление к чистой предметности означает сведение к минимуму духовных характеристик бытия, а, в конечном итоге, — это процесс, обратный духовной эволюции человечества. Идея денег должна всегда сохранять условный характер, и поэтому она может быть воспринята лишь как игра в чистую предметность. В противном же случае, чистая предметность означает отрицание духа, культуры, эстетических и этических ценностей, а, следовательно, и самого человека.

2.4. Деньги как игра

Условность реальности, построенной с помощью денег, позволяет поставить вопрос об игровом характере деятельности, связанной с ними. С логической точки зрения этот вывод вполне обоснован: если чистая предметность, которую моделирует идея денег, может существовать лишь абстрактно, если она условна и осознается как сознательное допущение, следовательно, любая практическая деятельность, основанная на этой условности, не может иметь подлинно онтологического смысла. Иными словами, деятельность, основанная на идее денег (т.е. на ирреальных качествах бытия), может быть оценена лишь как некая имитация, как игра в неподлинное бытие.

Когда мы говорим об ирреальности или условности чистой (абсолютной) предметности, мы исходим из того, что весь мир как данность представляет собой одухотворенное бытие, неделимое единство духа и материи. Нельзя отрицать того факта, что вся эволюция человечества и культуры есть прогрессирующее одухотворение бытия, благодаря которому не только мир, но и сам человек приобретает ценность, смысл и цель. Вне одухотворения мир не просто лишается большинства своих характеристик — он попросту перестает существовать для человека, превращаясь в ноумен.

Чистая предметность фактически тождественна вещи-в-себе, она полностью отрицает присутствие субъекта, духа, творчества. Для человека чистая предметность — ничто, поэтому соприкосновение с ней возможно лишь как теоретическое допущение. Вот почему практическая деятельность, направленная на актуализацию чистой предметности, в конечном итоге обречена на провал. Даже как стремление, подобная деятельность может быть оценена как исключительно деструктивная, потому что изначально направлена на деградацию духовной эволюции человечества.

По всем названным причинам возможно считать, что отношение к деньгам, идее денег и связанной с ними практической деятельности наиболее адекватно игре как осознанной условности. Этот условный элемент игры очень точно описал Йохан Хейзинга: «В этом «понарошку» кроется сознание неполноценности, «дурачества» по сравнению с тем, что «взаправду» и кажется первичным... Однако... представление о «как будто» абсолютно не исключает, что это «ради игры» может протекать с величайшей серьезностью, даже с самозабвением, переходящим в восторг; тем самым квалификация «как будто» на время полностью снимается»¹⁶. Характеризуя таким образом свойства игры, Хейзинга поднимает сложный метафизический вопрос о соотношении условной и безусловной реальности, той зыбкой грани, которая разделяет «объективное» существование человека и иммагинативную реальность. Однако, по мнению Хейзинги, реальность игры ограничивается пространственно-временными рамками, что всегда обуславливает «возвращение» человека в «обыденность».

Далее Хейзинга делает весьма существенный для нас вывод: «Все исследования подчеркивают незаинтересованный характер игры. Не будучи «обыденной» жизнью, она лежит за рамками процесса непосредственного удовлетворения нужд и страстей»¹⁷. Таким образом, главным критерием игры становится критерий эстетический, духовный. Незаинтересованный в прагматическом результате характер игры отличает ее от ремесленной деятельности и роднит с творчеством. Игра, как и

¹⁶ Хейзинга Йохан. Homo Ludens. М., 1992. С. 18.

¹⁷ Там же. С. 19.

искусство, имеет смысл и цель внутри себя самой. Игра существует в первую очередь ради самой игры. Даже в играх, связанных с азартом, приз или выигрыш имеют второстепенное, символическое значение. Игра ради денег вырождается в ремесло, в «обыденность». «Вознаграждение полностью лежит вне игровой сферы: оно означает справедливое материальное возмещение, оплату за оказанную услугу либо выполненную работу. Ради вознаграждения не играют, ради него трудятся»¹⁸. И, в противоположность азартному настрою игрока, «чистое стяжательство не рискует и не играет»¹⁹. Возьму на себя смелость заметить, что даже игра на деньги, даже игра в казино вершится, главным образом, ради самой игры и лишь во вторую очередь — ради выигрыша, который всегда находится в подчиненном положении. Каждый из игроков прекрасно осознает, что в любом случае игра за зеленым сукном может принести доход только владельцам казино. Для игрока в рулетку эта игра есть не что иное, как выход из «обыденной» реальности в реальность условную. Это касается всех, кроме крупье: для него присутствие во время церемонии — не игра, а профессия, ремесло, обыденность. Крупье не играет, он работает.

В игре выигрыш, деньги — стимул для игры. Для финансовой, предпринимательской деятельности, напротив, сама деятельность есть стимул для получения прибыли. В азартной игре деньги существуют ради игры; в предпринимательстве же само предпринимательство существует ради денег. Еще раз подчеркнем, что для нас игра не есть антитеза серьезному действию (как справедливо считает Хейзинга, подобное противопоставление весьма сомнительно и опровергается опытом повседневных наблюдений); для нас игра противопоставляется как действие, условное безусловному характеру ремесла. Это особенно важно, если данное противопоставление мы делаем в контексте денег и денежных отношений. Игра в деньги есть незаинтересованное и условное восприятие чистой предметности; ремесленная «денежная» деятельность есть, соответственно, попытка конструирования безусловной предметности.

В игре, которая как бы балансирует на грани вымышленного и обыденного, сочетается способность человека к репродуктивному восприятию (т.е. восприятию мира таким, каков он есть в реальном, «предметном» виде) и восприятию генеративному (т.е. восприятию через внутренний мир человека путем преобразования, «субъективации» бытия «с помощью спонтанной активности умственных и эмоциональных сил человека»²⁰). Как отмечает Э. Фромм, оба этих восприятия, отношения

¹⁸ Там же. С. 66.

¹⁹ Там же. С. 67.

²⁰ Фромм Э. Человек для самого себя / Э. Фромм. Психопсихология и этика. М., 1993. С. 79–80.

к миру свойственны нормальному человеку. Однако атрофирование любой из этих способностей неизбежно ведет к деформации духовной жизни. Если человек теряет способность к адекватному восприятию действительности и «зацикливается» на своей собственной воображаемой реальности – это уже душевнобольной. Если же человек теряет способность к обогащению мира, не в состоянии увидеть скрытые от глаз идеальные основы бытия, он превращается в «реалиста»; его действия обречены на непродуктивность и творческую импотенцию. «Оба больны. Болезнь психотика, утратившего реальный контакт с внешним миром, приводит к тому, что его действия становятся социально неадекватными. Болезнь «реалиста» обедняет его как человека. <...> «Реализм», хотя и кажется прямой противоположностью психопатизму, на самом деле дополняет его»²¹.

«Игра в деньги», на мой взгляд, реализует в себе как генеративную, так и репродуктивную способность интеллекта человека, позволяя ему, с одной стороны, осуществлять некоторую деятельность в «денежной» сфере, а с другой стороны, осознавать условность и ирреальность этой деятельности.

Если мы принимаем тезис о деньгах как чистой предметности, то становится ясным деструктивный смысл коммерциализации вообще. С этой точки зрения коммерциализация представляет собой процесс сведения бесконечных характеристик бытия к количественно-предметным или, другими словами, процесс «снятия» духовных наслоений. Таким образом, коммерциализация становится в прямую оппозицию духовности, а цивилизация, построенная на основах коммерции, знаменует собой отрицание культуры. В культуре происходит попытка реализации творческих, конструктивных сил духа; в цивилизации же выражается стремление человечества реализовать свою утилитарно-биологическую потребность. Однако если утилитарно-биологическая реализация человечества имеет своей целью лишь сенсорно-перцептивные реакции, то для духовной реализации конечной целью является стимулирование трансцендентальных, творческих потенций человека. Цель культуры – одухотворение, «приращение» бытия; цель цивилизации – опредмечивание, «объективация» духа. Идеал культуры – абсолютная духовность; идеал цивилизации – чистая предметность.

Справедливости ради необходимо отметить, что проникновение игрового элемента в коммерческую и производственную деятельность наблюдается сегодня весьма широко, и представление о финансовой деятельности как игре прочно занимает свои позиции наряду с представлением о финансовой деятельности как ремесле. В XX веке появилось понятие «деловой игры», биржевые операции этимологически стали квалифицироваться как игровые: «игра на повышение», «игра

²¹ Там же. С. 80–81.

на понижение», «игра на рынке ценных бумаг». Особенно в условиях нестабильной и трудно предсказуемой экономики все долгосрочные и фьючерсные сделки (сфера применения которых неуклонно расширяется) можно определить как игровые: степень их риска столь велика, что практически не поддается профессиональному экономическому расчету. Вообще, рост популярности особо рискованных операций, итог которых почти не прогнозируется научно, свидетельствует о перерождении самих основ финансовой деятельности. Современный коммерсант зачастую напоминает больше азартного игрока, нежели профессионала-ремесленника.

Несколько в иной форме мы сталкивались с подменой финансового интереса игровыми стимулами в опыте социалистического строительства. В условиях, когда денежное стимулирование было «противопоказано» идеологическими установками, государство вынуждено было внедрять в производственную и финансовую деятельность иные, внеэкономические стимулы. Широкое распространение получили различного рода социалистические соревнования, борьба за перевыполнение плана (т.е. попытка установления своеобразного рекорда). Все это способствовало перерождению ремесла в игру, способствовало формированию условного восприятия предметно-эмпирического бытия. Возможно, именно по этой причине монетаризм в СССР проявлялся в стертom виде и в значительно более мягких формах по сравнению с Западной Европой.

2.5. Деньги как власть

Образ современного российского политического лидера необычайно парадоксален. Показав невиданную активность в предвыборной гонке, российский лидер, получив желаемое, часто теряет интерес к политической деятельности, демонстрируя апатию и некомпетентность. Оппозиция, создав себе популярность на критике действующей власти, в итоге сама оказывается неспособной к конструктивным шагам. И, в конце концов, деградирует. Скорее всего, столь противоречивое поведение властвующего может быть объяснено с точки зрения политологии, социологии и криминалистики. Однако здесь возникает еще один срез проблемы — мировоззренческо-психологический, который может быть сформулирован в виде проблемы разграничения понятий «власть как средство» и «власть как самоцель». В самом деле, почему мы становимся свидетелями столь рьяного стремления к власти и лидерству, которые объективно являются тяжелейшим бременем? Что побуждает человека, не имеющего должного профессионализма, а иногда и путного образования, стремиться взвалить на себя столь непо-

сильную ношу? Для того, чтобы ответить на эти вопросы, необходимо выявить психологические мотивы, которые стоят за стремлением к власти. На мой взгляд, к наиболее существенным мотивациям подобного рода следует отнести подсознательную попытку самоутверждения через возможность насилия и ориентацию личности на жесткий эгоцентризм и паразитизм.

Кому не знакома сцена, когда маленький мальчик, желая привлечь к себе внимание, дергает свою сверстницу за косичку? Таким образом в детстве проявляется стремление выделиться, спровоцировать повышенный интерес к своей персоне. В подростковом возрасте это стремление зачастую приобретает самые неожиданные формы. Подросток рвется к лидерству. Для него лидерство – единственная возможность самоутвердиться, доказать свою неординарность. Пока еще подросток не в состоянии доказать свою самодостаточность интеллектуально, его духовная уникальность еще не состоялась. Дело усложняется еще и тем, что просыпающееся в подростке либидо обостряет целый комплекс инстинктов. Этим объясняется подсознательное стремление подростка к скандальным ситуациям, его желание бросить вызов окружающим, его тяга к экстравагантному поведению. Такое «ребячество» порою доставляет много забот учителям и родителям подростка, поскольку нередко выливается в драки, употребление табака и алкоголя, сквернословие, подчеркнуто вызывающее поведение. «Переходный период» будущей личности протекает сложно как для самого подростка, так и для окружающих, однако важно четко понимать психофизиологические мотивы этого периода. По сути дела, за шокирующими выходками молодого человека стоит лишь духовная незрелость и обостренное желание самоутверждения, повышенное внимание к своему пока еще неполноценному «Я».

Со временем эта «подростковая болезнь» проходит (за исключением, конечно, патологических случаев). По мере того, как созревает духовная целостность личности, субъективная необходимость в эпатажирующих действиях отпадает. Человек начинает осознавать, что источник ценности его «Я» находится внутри него самого, что добиться любви и уважения окружающих невозможно на пути деструкции. Если личность состоялась, если она ощущает себя самодостаточной, то она уже не нуждается в искусственном ажиотаже вокруг своей персоны. Как правило, о себе кричит тот, кому нечего сказать.

Комплекс неполноценности подростка становится по-настоящему страшным, когда он перерастает в постоянную черту характера взрослого человека и служит основой его социальной активности. Постоянное ощущение духовной ущербности, ощущение неспособности к творческой деятельности, бесполезности своего «Я» рано или поздно заставляют человека совершать действия, обращаемые на себя при-

стальное внимание общественности. Весьма в этом плане показательны рекламные акции большинства политических деятелей, направленные на повышение их популярности. Лучший способ прославиться и стать знаменитостью — организовать скандал, вызвать шок в общественном мнении. Не в состоянии заработать уважение к себе путем конструктивных действий, политические лидеры вынуждены сознательно обречь себя на славу скандалистов.

Будучи никем не замеченной и, по сути, никому ненужной, ущербная личность начинает паниковать: «Я заставлю вас считаться со мной!». В какой-то момент накопление капитала и вещей может показаться лучшим выходом из создавшейся ситуации, ведь возможности, которые дают деньги, ставят человека в привилегированное положение. Так рождается «новый русский». Однако деньги дают власть только над вещами и над той частью мира, которая способна продаваться. Деньги безраздельно господствуют в мире фетишей, но им неподвластны души и судьбы людей. Владелец богатств в конце концов понимает это; он понимает также и то, что деньги обогащают его дом, но не его личность. Не он господствует в мире вещей, а деньги, которыми он стал обладать.

Но как вызвать повышенное внимание к себе; не к моим деньгам, а к моему собственному «Я»? Как сделать это, если духовных и интеллектуальных сил для этого явно не хватает? Единственный выход — добиться реальной власти. А это означает обладание самими людьми, означает зависимость людей от моей единоличной воли. Внутренняя мотивационная сущность денег и власти едина — стремление к обладанию. Но власть, в отличие от денег, есть активная форма обладания, предусматривающая господство над чужой личностью. Как известно, любая власть предполагает насилие — актуальное или потенциальное. Властное господство над людьми может осуществляться только при наличии страха перед этим насилием. Следовательно, личность, стремящаяся к власти, стремится и к возможности насилия. Осознание своей слабости будит в человеке потребность самоутверждения. По этой причине стремление к власти означает жажду мести за собственную неполноценность.

Стремление к власти сродни монетаристским порывам в жажде обладания, в склонности все превратить в предмет господства. Существенное отличие здесь составляет только то, что власть по определению направлена не на вещное, а на живое. Ребенок, мучающий кошку, исполнен чувства превосходства над ней, ощущения силы. Маньяк, терзая свою жертву, упивается своей безраздельной властью, он полон восторга от ощущения, что есть некто, кто полностью зависим и беспомощен перед ним. Чиновник-крючкотворец, получивший даже минимум власти, не упустит случая лишний раз подчеркнуть свое преимущество перед вами и вашу зависимость перед ним. При этом чрезвычайно показательно: чем ущербнее и неполноценнее личность, тем заметнее

ее стремление к власти. Чем явственнее духовная несостоятельность властвующего, тем жестче формы его самоутверждения во власти.

Принципиальная психологическая основа действий ребенка-живодера, маньяка-убийцы и скандального политика едина: это стремление к нейтрализации собственного комплекса неполноценности через возможность насилия. Желая участвовать в формировании бытия, но потеряв способность к созиданию, они влияют на бытие, разрушая его.

Одним из факторов, стимулирующих стремление современного человека к власти и насилию, является устоявшееся в обыденном сознании представление о силе как о возможности насилия. Это представление культивируется современной массовой культурой, становится элементом международной политики и либеральной идеологии. «Героем нашего времени» стал мускулистый «супермен» с оловянными глазами, реализующий свое «Я» через разрушение, насилие, убийство. Величие государства понимается как его способность к эффективным военным действиям. Политика называют «сильным», если он способен, не раздумывая, пойти на «непопулярные» меры. Очевидно, что, смешивая эту категорию с «насилием», современное мировоззрение имеет в виду «жестокость», т.е. нечто прямо противоположное «силе».

В самом деле, сила личности проявляется в своей самодостаточности. Любая апелляция к внешнему источнику говорит лишь об утере безусловной личностной самооценности. Личность прибегает к насилию тогда, когда не в состоянии решить проблему собственными силами, *hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione vo luntas*; необходимость в применении физического насилия возникает из убожества духовных сил личности. Подросток пускает в ход кулаки, когда ему не хватает аргументов разума. Правительство провозглашает хунту, когда в полной мере ощущает свою беспомощность и несостоятельность. Акт принуждения начинается с признания неспособности убеждать. Убийство человека, в этом плане, есть высшее проявление слабости: человека убивают тогда, когда он оказывается сильнее своего оппонента²². Насилие и стремление к власти (как к возможности насилия) — это последний обреченный крик слабого самосознания.

Мироотношение стремящегося к власти ради самой власти есть мироотношение хамское по своей сути, поскольку неотъемлемыми частями этого мироотношения являются жесткий эгоцентризм и паразитизм.

Под хамской философией я понимаю определенную систему ценностей, получившую необыкновенное распространение в современном массовом сознании. В отличие от грубости и нахальства, кои являются

²² В этом смысле весьма показательна история инквизиции. Средневековая эпоха не знала инквизиций: духовная власть ощущала себя достаточно сильной для того, чтобы не прибегать к насилию. И лишь в эпоху Возрождения римская церковь, не желая мириться с утерей сфер своего влияния и пребывая по сути в состоянии агонии, начинает серию кровавых расправ.

лишь формой выражения эмоций, хамство представляет собой содержательную часть внутреннего мира человека и строится на принципах ярко выраженного эгоцентризма («я есть высшая и единственная цель») и паразитизма («все существует как средство для меня»). Хамское поведение однородно в своей основе, хотя его мотивация может быть совершенно различной.

Главное мотивационное различие в хамском поведении заключено в степени осознанности его принятия. В этом смысле можно различать «первобытного хама», действующего на уровне инстинкта, и «хама по убеждению» или «цивилизованного хама», для которого эгоцентризм и паразитизм являются внутренней философией, добровольно и осознанно принятыми нормами социального поведения.

Первобытное хамство апеллирует к животным инстинктам и переносит законы дикой природы в область человеческих отношений. У первобытного хама, как правило, отсутствует какое-либо кредо, как, впрочем, отсутствуют любые признаки мыслительного процесса. Поведение хама-дикаря даже не может в полной мере получить моральной оценки, как не может морально оцениваться жизнь насекомого. Эгоцентризм — вообще свойство неразвитой психики, неспособной к полицентрическому восприятию. Не в состоянии уподобить другие «Я» своему собственному, первобытный хам воспринимает окружающий мир как враждебный себе. Паразитический способ существования также роднит первобытного хама с животным миром, поскольку апеллирует к инстинкту самосохранения, борьбе за физическое выживание, инстинктивному преклонению перед силой.

Иное дело — хам цивилизованный, продукт нынешнего времени, воспринимающий окружающий мир как свою абсолютную собственность, умеющий подвести под свое кредо философско-идеологический фундамент. Под предлогом рационалистического миропонимания он так или иначе отменяет все духовные основания человека. Хаму удобнее отождествить мораль с правом, экономический интерес с гуманистическим, духовную силу с физическим насилием. Паразитизм цивилизованного хама проявляется в ориентации на обладание и потребление, которую он закрепляет в системе «либеральных» норм. Вместе с тем будучи по своей сути паразитом, хам оказывается зависимым от активности некоего созидателя. Подобно тому, как карманный вор нуждается в кошельке труженика и потому зависим от него, хам может действовать только при наличии интеллигента. Использовать людей в качестве средства можно только тогда, когда есть гарантии, что они не ответят тебе тем же. Таковую гарантию и предоставляет хаму подлинный интеллигент²³.

²³ Вообще само слово «интеллигент» постепенно уходит в прошлое, и ему на смену приходит другое, более модное слово «интеллектуал». С интеллектуалами все

Но, если интеллигент самодостаточен, независим от хама, то хам, напротив, воспринимает свою неполноценность весьма болезненно. Зависимость от интеллигента подсознательно раздражает хама, и он объявляет беспощадную войну по своим правилам, которую, естественно, без труда выигрывает. Трагичность ситуации в том, что одоевцевы всегда оказываются беззащитными перед митишатъевыми.

Беда интеллигента в том, что он видит проблемы даже там, где их нет. Ущербность хама в том, что он вообще не видит проблем, даже там, где они есть. Интеллигент открыт для внешнего мира. Он не видит смысла в ношении масок, в необходимости казаться другим или выдавать себя за другого. То, что он считает ценным в себе, составляет предмет его гордости и чувства собственного достоинства. То, что он считает недостойным для себя, становится стимулом для дальнейшего совершенствования. Нет повода прятаться или притворяться: интеллигент всегда искренен и естественен, поскольку он тождественен себе.

Хам же, напротив, предпочитает принять обличье циника, нежели оказаться в дураках. Но не есть ли это первый признак глупости? Хам предпочитает быть жестоким, лишь бы не показать свою слабость. Но не трусость ли это?

В самоуверенном хамском сознании образ интеллигента находит предельно искаженную интерпретацию. Неспособность идти на компромиссы с совестью расценивается хамом как «чистоплюйство». Ценностная система, не позволяющая интеллигенту совершать насилие, преломляется в сознании хама как «слабость» и «бесхребетность». То, что интеллигент склонен воспринимать окружающих людей не только в качестве средства, но и в качестве цели, делает его в глазах хама «лохом» и просто «полудурком». Способность к рефлексированию, к постоянной критической оценке своих поступков в лексике хама именуется не иначе как «самокопание» и «достоевщина».

В «Тарасе Бульбе» Н.В. Гоголя есть замечательный диалог, иллюстрирующий взаимонепонимание интеллигента и хама, диалог между Тарасом и корчмарем Янкелем. Для Янкеля не существует понятия долга, чести, родины; ему все равно на чем обогащаться; для него война не бедствие, а легкая возможность *ferire pecunias*, возможность паразитировать на чужом горе. Пользуясь бедственным положением двух воюющих между собой народов, Янкель «прибрал понемногу всех окружных панов и шляхтичей в свои руки, высосал понемногу

достаточно просто. Интеллектуал – человек с развитым интеллектом. Развитый интеллект в свою очередь предполагает способность к рассудочной деятельности, аналитике, способность к получению необходимого знания и возможность пользоваться им. Что касается интеллигентности, то здесь все гораздо сложнее, ибо она предполагает качественное изменение интеллекта, предусматривает определенную культуру поведения, которая не ограничивается лишь этикетом или правильно выбранным имиджем. Интеллигент превращает полученное знание в стиль жизни.

почти все деньги и сильно означил свое жидовское присутствие в той стране»²⁴. Для него нет «наших» и «чужих»²⁵, а есть лишь два критерия уважения — сила и деньги.

Когда читаешь диалог Янкеля с Тарасом, создается впечатление, что люди говорят на разных языках. Для Тараса предательство его сына Андрия — смертный грех; для Янкеля — вполне обдуманное, трезвое и мудрое решение. Для Тараса поляки — враги, захватившие его Родину; а для Янкеля — «ясновельможные паны», поскольку имеют золото и власть.

«Почему же он надел чужое одеянье?»

«Потому что лучше, потому и надел...» <...>

«Так это выходит, он, по-твоему, продал отчизну и веру?»

«Я же не говорю этого, чтобы он продавал что; я сказал только, что он перешел к ним». <...>

«И ты не убил тут же на месте его, чортова сына?» — вскричал Тарас Бульба.

«За что же убить? Он перешел по доброй воле. Чем человек виноват? Там ему лучше, туда и перешел»²⁶.

Самое удивительное заключается в том, что логика Янкеля безукоризненна — это логика «цивилизованного» человека, исповедующего, говоря современным языком, ценности либерального общества. В самом деле, любая индивидуальность есть цель сама по себе и имеет право на свободу выбора, свободу совести. Что значит «продал отчизну»? К чему эти пафосные выражения, лишённые четкой семантической определенности? Не продал, а перешел к ним, т.е. совершил «знак доброй воли», причем вполне «цивилизованным» путем, предпочитая квасному патриотизму «контрактную систему» «либеральных отношений». «Там ему лучше, туда и перешел» — это триумф подлинно «демократического» принципа выбора «условий наибольшего благоприятствования».

Выбирая хамскую стратегию, современный лидер (или кандидат в лидеры) пытается убить сразу нескольких зайцев. Во-первых, хамство — наиболее примитивный и грубый стиль поведения, следовательно, и наиболее жизнеспособный. Во-вторых, хамское поведение есть поведение вызывающее, бросающееся в глаза; поэтому его выгодно использовать для быстрой и эффективной саморекламы; оно формирует пусть скандальный, но всегда стойкий и запоминающийся имидж. Наконец, хамство хотя и осуждается на уровне нравственности, но при этом вполне вписывается в систему правовых норм, следовательно, не может быть осуждено в рамках «цивилизованных» (либеральных) отношений.

²⁴ Гоголь Н.В. Тарас Бульба. М., 1951. С. 93.

²⁵ Как сказали бы сейчас, он не делит людей на «наших» и «не-наших».

²⁶ Гоголь Н.В. Тарас Бульба. М., 1951. С. 62–63.

Глава 3

АНАЛЬНАЯ КАРТИНА МИРА

И говорил им: написано:
«дом Мой домом молитвы наречется»;
а вы сделали его вертепом разбойников.

Мф. 21: 13

Ведь нет у смертных ничего на свете,
Что хуже денег. Города они
Крушат, из дому выгоняют граждан,
И учат благородные сердца
Бесстыдные поступки совершать.
И указуют людям, как злодейства
Творить, толкая их к делам безбожным.

Софокл

Деньги — хорошие слуги, но плохие хозяева.

Фрэнсис Бэкон

Для более детального анализа современного монетаризма необходимо выявить наиболее характерные черты, свойственные «денежному» мировоззрению, причем, как в его практической реализации, так и в возможности построения идеальной модели. Это позволило бы вплотную подойти к созданию типологии личности в ее отношении к монетаристской интенции. Решение этой задачи помогло бы нам не только понять сущность денег как культурного феномена, но и проследить действительные и возможные следствия влияния монетаризма на мировосприятие человека.

3.1. Маска для социума

Для Эриха Фромма вопрос о соотношении достойной организации предметной жизни и подлинно духовного существования человека является едва ли не центральным в его творчестве. К наиболее существенным работам, в которых основательно исследуется эта проблема, в первую очередь следует отнести «Здоровое общество», «Человек для самого себя» и, конечно же, «Иметь или быть?». В последней работе эта проблема поставлена особенно остро. Примечательно, что Фромм начинает свое исследование с констатации полярности и несовместимости двух способов восприятия жизни, двух глобальных мировоззренческих ориентаций: либо человек стремится иметь многое, либо он стремится быть многим. Для Фромма это аксиома, не требующая специальных доказательств. Иными словами, связь глаголов «быть» и «иметь» Фромм определяет как строгую дизъюнкцию, которую достаточно просто констатировать как данность. Здесь мы опять, хотя и в несколько иной форме, упираемся в сквозной для данного исследования вопрос: может ли монетаристская, фетишистская интенция быть элементом мировоззрения, или же монетаризм есть мировоззрение замкнутое, не допускающее и отрицающее целостное восприятие жизни? В конце концов, почему нельзя и быть, и иметь одновременно, неужели мы непременно должны жертвовать чем-то во имя другого?

Факты, опыт обыденной жизни и мировой истории подсказывают, что ориентация на обладание и ориентация на жизнь сохраняют твердую тенденцию к взаимоисключению. Трудно спорить с Шопенгауэром, Ницше, Шпенглером, Хайдеггером и другими великими мыслителями и отрицать факт беспощадного вытеснения культуры, ориентированной на жизнь и бытие, неуклонно развивающейся цивилизацией, ориентированной на обладание и потребление. И если говорить о характерах людей, с которыми мы сталкиваемся в повседневной жизни, скорее всего, мы не сможем в них найти органичного сочетания духовной полноценности и монетаристской интенции.

Творческая личность, нацеленная на созидание и живущая по правилам трансцендентной реальности, как правило, оказывается не практичной; она не в состоянии достойно организовать свое телесно-предметное бытие. Среди таких людей мы встречаем чудовищно наплевательское отношение ко всему вещному, к плоти; в их поведении чувствуется равнодушие к обыденности и преходящему характеру вещей. Зачастую подлинные художники не заботятся о себе и уничтожают свою плоть в огне духовных страстей. Тысячи гениев закончили свою жизнь в нищете. Тысячи творцов сожгли свою плоть и умерли молодыми.

Прямо противоположную картину мы наблюдаем, сталкиваясь с носителями монетаристского мировоззрения, посвятившими свою жизнь «обладанию», формированию комфортного существования. В их бытии все прагматично и рационально. Они уделяют большое значение своей плоти и предметно-эмпирической организации жизни. Как правило, такие люди добиваются неплохого социального положения и солидного капитала. В их доме идеально налажен быт, они максимально используют достижения современной цивилизации. Но в их жилищах вы не найдете ни одной книги, способной принести ее владельцу духовное богатство. И даже если вы случайно все же набредете на одинокий книжный шкаф, то содержащиеся в нем красочные переплеты, скорее всего, будут гармонично сочетаться с цветом стенных обоев и ковровым покрытием на полу.

Однако в рамках философского исследования, предпринятого в настоящей работе, недостаточно ограничиваться лишь подобной эмпирической констатацией. И хотя ранее мы уже пытались вскрыть механизмы поглощения монетаристской интенцией целостного мирозерцания, когда говорили о эффекте интенциональной экстраполяции и комплексах монетаристского сознания, сейчас самое время снова поставить этот вопрос, но уже в контексте фроммовской концепции. При этом еще раз оговоримся, что сам Фромм принимает оппозицию «иметь — быть» в качестве аксиомы, поэтому все приведенные ниже аргументы следует воспринимать как авторскую точку зрения, как субъективную попытку реконструкции «скрытого» логического звена в цепи рассуждений Фромма.

Начнем с того, что ценность конкретного человека, по крайней мере, не тождественна цене его благосостояния. Этот, казалось бы, очевидный тезис приходится отметить особо, поскольку в обыденном сознании достаточно твердо закрепилось убеждение, согласно которому благосостояние конкретного человека выражает его общественную ценность. Иными словами, мы привыкли к мысли, что смысл человеческой жизни, смысл человеческого существования — в служении обществу, государству; а общество и государство, в свою очередь, дают возможность личности получать материальные блага сообразно ее реальным заслугам перед ними. Таким образом, социальная оценка личности происходит в форме материального, денежного вознаграждения. И формула «от каждого по способностям, каждому по труду» означает не что иное, как критерий оценки вклада конкретного человека в жизнь социума. Отсюда и вытекает психологически оправданная уверенность в том, что «обладание многим» есть отражение ценности личности. Если человек действительно что-то представляет из себя, следовательно, его социальная значимость должна быть оценена в виде предоставления ей возможности «обладания». Если человек имеет многое, следова-

тельно, он оценен обществом как общественно полезный субъект. В сознании обывателя этот софизм наиболее четко сформулирован в расхожем выражении: «Если ты такой умный, почему же ты такой бедный?».

При всей очевидной примитивности подобного подхода к оценке человека и его деятельности считаем необходимым остановиться на нем специально, поскольку он является необычайно распространенным в обыденном сознании и, как это ни чудовишно, сознательно культивируется некоторыми социальными институтами²⁷.

Начнем с того, что признак обладания, накопления не всегда является свидетельством конструктивных и социально полезных действий человека. Более того, источником накопления вполне могут служить антиобщественные поступки, начиная от прямого воровства и мошенничества и заканчивая косвенным присвоением чужого имущества или капитала. Лучшей иллюстрацией этой мысли может служить нынешняя ситуация в российском обществе. Создавшаяся правовая неразбериха, ослабление рычагов контроля над деятельностью криминальных группировок и «полукриминальных» коммерческих структур привели к стремительному расширению класса миллионеров на фоне общей деградации экономики, спада производства, роста преступности и безработицы. В этом случае признак обладания у личности может быть выражен весьма существенно, но одновременно социальная оценка его деятельности будет характеризоваться как отрицательная.

Во-вторых, результатом обладания и накопления может служить социально нейтральная деятельность, не получающая поддержки у общества, но в полной мере вписывающаяся в рамки закона. Примером такого рода деятельности может служить легальное производство и сбыт оружия, табачной и алкогольной продукции. Все это объективно приносит в нашу жизнь разрушительные моменты, тем не менее государство воздерживается от какой бы то ни было прямой оценки людей, работающих в этом направлении.

И, наконец, в-третьих, общество и государство может оценивать социальные действия как позитивные и поощрять личность путем предоставления ей возможности обладания. Но те материальные блага, которыми расплачивается государство и общество с человеком, служат оценкой не личности как таковой и даже не ее труда, а социально значимых следствий ее труда, ее деятельности. А если быть еще более

²⁷ В быту мы часто сталкиваемся с открытой пропагандой этой точки зрения. В наиболее грубой форме попытка превращения предметов обладания в способ существования, в модус бытия реализуется в рекламной индустрии. «Ты — это то, что ты носишь!» (реклама джинсовой одежды фирмы «LEE»), «Nuts — светлая полоса в твоей жизни!» (реклама шоколадных батончиков «Nuts»), «Помни о самом главном!» (реклама турецкого пива) и т.п.

точным, то общество и государство, предоставляя конкретному человеку возможность обладания и накопления, исходят из социальной конъюнктуры его деятельности. Гонорар есть рыночная, коммерческая стоимость социально полезной деятельности человека. Причем критерием оценки полезности служит конъюнктура, основанная на принципе «здесь и сейчас», в отличие от «везде и всегда» в признании подлинных духовных ценностей. И мы не можем требовать от социальной системы иного подхода в оценке человека, поскольку истинная цена личности и результатов ее самовыражения выкристаллизовывается в рамках достаточно длительного исторического времени и становится более или менее ясной лишь после полного уничтожения конъюнктурного налета.

По этой причине налицо явное несовпадение конъюнктурной оценки деятельности человека и его подлинной ценности. Итогом этого несовпадения стала ярко выраженная коммерциализация самовыражения человека, нацеленного лишь на «продаваемость» и социальный заказ. Общество лишено возможности оценивать гения, если его творчество не конъюнктурно. Видимо, по этой причине нищета гения при жизни и его запоздалое посмертное признание стали для нас привычными. И наоборот, создатели «хитов» и «бестселлеров» всегда могут рассчитывать на существенные материальные блага, хотя их детища суть мыльные пузыри, обреченные культурой на неминуемое забвение.

Морфология обладания и бытия как различных жизненных ориентаций более подробно описана Фроммом в его другой книге «Человек для самого себя», где основным критерием оценки характера и способа жизнеотношения человека служит признак продуктивности. Продуктивной ориентацией, по Фромму, может служить подлинная любовь, мышление, творчество, т.е. то, что составляет полноценную человеческую жизнь, человеческое бытие. К непродуктивным Фромм относит рецептивную, эксплуататорскую, накопительскую и рыночную ориентации, иными словами, все то, что прямо или косвенно подчинено жажде обладания и накопления. Различные виды непродуктивных ориентаций объединяет полное непонимание того, что источник сил человека находится в нем самом. Отсюда неадекватное отношение к внешнему миру, самому себе, тотальная зависимость от мира, или же, напротив, отчуждение и бегство от него.

Люди с рецептивной и эксплуататорской ориентацией сознательно или интуитивно видят источник самоидентификации во внешнем мире. Это приводит к симбиотическим отношениям, почти клинической зависимости человека от внешнего мира. В своем крайнем выражении симбиотические отношения проявляются в форме мазохизма и садизма. Принципиальная основа мазохизма и садизма едина: здесь человек «либо теряет, либо вообще никогда не достигает независимости. Он избегает

опасности одиночества, становясь частью другого человека, будучи или «поглощенным» другой личностью, или «поглотившим» ее»²⁸.

Иную группу непродуктивных ориентаций составляют накопительская и рыночная. Подобно симбиотическим отношениям, здесь искажена связь человека с миром, но совершенно противоположным образом. «Чувство собственного бессилия может быть преодолено путем ухода в себя, отчужденности от других, которые воспринимаются как внешняя угроза»²⁹. В процессе социализации эти ориентации проявляются в форме равнодушия и деструктивных действий.

Коль скоро мы завели разговор о концепции Фромма в контексте исследования монетаризма, прямой смысл имеет подробнее остановиться на рыночной ориентации личности. Дело в том, что автор этой идеи констатирует, что сегодня мы стали свидетелями становления нового типа рынка — рынка личностей. До сих пор рассматривалась возможность восприятия мира по схеме «продавец — покупатель», и мы рассуждали об оценке многообразия жизни с помощью единой денежной шкалы. Фромм же ставит вопрос еще более кардинально: не только мир в сознании человека стал товаром, но в товар превратился и сам человек, сама личность. Она теряет индивидуальные качества, ее кредо — формула «Я таков, каким вы хотите меня видеть»³⁰.

Если все прочие непродуктивные ориентации не являются однозначно негативными и выступают в качестве некой черты характера человека, то рыночная ориентация означает безликость человека, полное уничтожение «Я». Все, что было сказано ранее о мире как товаре, столь же справедливо можно отнести и к личности как товару. Рыночно ориентированная личность есть идея чистой предметности, объект меновой стоимости. «Предпосылкой рыночной ориентации является пустота, отсутствие каких-либо определенных качеств, которые не могли бы подвергаться изменениям, поскольку любая постоянная, устойчивая черта характера в один прекрасный день может вступить в конфликт с требованиями рынка»³¹. Рыночная ориентация означает перерождение человека в товар, следовательно, означает смерть личности.

Возмущившийся приведенной логикой «деловой человек» может недоуменно пожать плечами и возразить, что поколение современных рыночно ориентированных личностей олицетворяет собой не «пустышку» или отсутствие «Я», а, напротив, образец универсальности и творческой насыщенности. Именно благодаря богатству внутреннего мира, уму и таланту современному человеку удастся преуспевать, играя на за-

²⁸ Э. Фромм. Человек для самого себя // Эрих Фромм. Психоанализ и этика. М., 1993. С. 93.

²⁹ Там же. С. 94.

³⁰ Там же. С. 69.

³¹ Там же. С. 72.

каз любую роль. А умение быстро переквалифицироваться в рыночных условиях говорит скорее о гибкости характера и способности к самосовершенствованию. Да и можем ли мы упрекать актера в правдоподобно сыгранной роли? Ведь ни для кого не секрет, что люди часто вынуждены надевать маску, «выходя» в социум и принимая правила его игры.

Все это, безусловно, было бы именно так, если бы мы вели речь об игре как творческом, духовном акте. Искусство перевоплощения в театральном действии подразумевает стремление актера к незаинтересованной творческой самореализации. Цель лицедейства — развитие, приращение, обогащение внутреннего мира играющего и внимающего игре. Безусловный мотив любого творческого, духовного акта заключен в нем самом. Не случайно И. Кант, рассуждая о способности эстетического суждения, утверждал, что подлинно духовное, эстетическое восприятие осуществляется «без представления о цели»³² и «свободно от всякого интереса»³³.

В отличие от незаинтересованного, бескорыстного характера игры, действия «рыночно ориентированной» личности имеют ярко выраженный интерес, который и является основой и стимулом для смены облика (имиджа). Если художник, создавая новую, невиданную доселе реальность, тем самым реализует свое «Я», то современный карьерист, моделируя новый имидж, делает ставку на собственную продаваемость. И если на рынке товаров и услуг критерий продаваемости выглядит вполне уместным, то «рынок личностей» выносит на аукцион само человеческое «Я» со всем его внутренним духовным миром. Хотим мы того или нет, но мы вынуждены признать, что успех человека в современных социальных условиях во многом зависит от его продажности.

Именно в мотиве, в стимуле находим мы главное отличие творчества от лицемерия, продуктивного воображения от лжи и обмана. И только поверхностный взгляд может спутать искажение бытия и его преобразование, констатируя и там и здесь лишь факт несоответствия реальности вымыслу. Везде, где мотивом является корысть и выгода, не может быть речи о творчестве, фантазии и воображении. Именно по этой причине конъюнктурное искусство насквозь лживо и лицемерно. Трудно упрекнуть ребенка во лжи, застав его за игрой в куклы; но еще сложнее представить корыстную деятельность карьериста в качестве акта творческой фантазии.

Необходимость в имидже, в маске появляется тогда, когда есть что прятать, есть чего стыдиться. Потребность надеть маску возникает в момент осознания собственной неполноценности, несоответствия реального «Я» должному «Я». Надевающий маску человек часто успокаивает себя необходимостью уберечь свой внутренний мир от разру-

³² Кант И. Соч. в 6-ти томах. М., 1966. Т. 5. С. 240.

³³ Там же. С. 212.

шительного воздействия внешней среды, мотивируя это своеобразным «инстинктом самосохранения». Однако подобная аргументация оказывается несостоятельной, если принять во внимание, что человек в своем арсенале имеет иные возможности для самозащиты — от пассивного частичного ухода в себя до активного, демонстративного самоутверждения. При этом нет никакой необходимости казаться другим: ношение маски подразумевает признание ущербности собственного лица. Поэтому мы должны четко разграничивать стремление быть другим и стремление казаться другим. Первое предполагает работу над самосовершенствованием, обогащением личности, тягу к идеалу, преодолению границы между сущим и должным в пользу должного. Второе предполагает признание собственной ущербности, опустошение внутреннего мира, создание иллюзии личности, самообман.

Итак, перед современным человеком встает дилемма: либо он ориентирует себя продуктивно, становится личностью и игнорирует конъюнктуру рынка, либо он превращает себя в товар, становится безликим, но при этом соответствует социальному заказу. Первое предполагает бытие и жизнь. Второе — обладание. В данном случае одно исключает другое уже потому, что нельзя превратиться в товар, оставаясь личностью. Возможно, именно это и имел в виду Фромм, когда столь категорично поставил вопрос «Иметь или быть?».

3.2. Деньги как фекалии

Учитель Фромма — Зигмунд Фрейд — попытался исследовать монетаристские черты характера личности, исходя из психофизиологических предпосылок. В связи с этим он вводит весьма колоритное понятие анального характера. Этим словосочетанием З. Фрейд обозначает патологическое состояние психики, склонной к гипертрофии целого набора качеств: бережливости, упрямства, аккуратности, накопительства. Культивирование этих качеств оценивается Фрейдом не просто как мировоззренческая ограниченность, а как серьезная болезнь, нарушение психического здоровья человека.

Психологическим источником формирования анального характера, по Фрейду, является бессознательное сосредоточение психики человека на собственной прямой кишке и связанных с нею физиологических актах. Важно подчеркнуть, что анальная сексуальность — вполне естественный и закономерный этап развития человеческой психики, однако может превратиться в болезнь в том случае, если становится постоянной чертой характера. Таким образом, анальный характер, ориентация на накопительство, стяжательство, по Фрейду, есть не просто болезнь, но и признак неполноценности, неразвитости личности.

Именно на этой мысли акцентирует внимание Э. Фромм: «Важно то, что Фрейд считал, что преобладающая ориентация на собственность возникает в период, предшествующий достижению полной зрелости, и является патологической в том случае, если она остается постоянной. Иными словами, для Фрейда личность, ориентированная в своих интересах исключительно на обладание и владение — это невротическая, больная личность...»³⁴.

Эти же выводы можно отнести и к обществу в целом, если его основная ориентация, закреплённая в общественном сознании и общественных отношениях, сводится к принципам обладания и накопительства. О таком обществе можно сказать, что оно ущербно, потому что «затормозилось» в своем развитии на «подростковой» неразвитости и ограниченности. Если и дальше проводить параллель между психически больной личностью и психически больным обществом, то анальное состояние общества можно уподобить кретинизму как результату серьезной болезни, основным симптомом которой является необратимое отставание в психическом развитии при общем старении организма.

Показательно, что повышенный интерес к деньгам и золоту Фрейд пытается объяснить чисто физиологическими причинами. Для него деньги и золото не что иное, как превращенные формы физиологических отпавлений. В знаменитых лекциях по психоанализу он пишет: «...Позволим Абрахаму (1924) напомнить нам, что анус эмбриологически соответствует первоначальному рту, который сместился на конец прямой кишки. Далее мы узнаем, что с обесцениванием собственного кала, экскрементов, этот инстинктивный интерес переходит от анального источника на объекты, которые могут даваться в качестве подарка. И это справедливо, потому что кал был первым подарком, который мог сделать грудной младенец, отрывая его от себя из любви к ухаживающей за ним женщине. В дальнейшем, совершенно аналогично изменению значений в развитии языка, этот прежний интерес к калу превращается в привлекательность золота и денег...»³⁵.

Связь, которую недвусмысленно проводит Фрейд между золотом и экскрементами, деньгами и калом, не случайна. Образ фекалий, на мой взгляд, как нельзя лучше символизирует чистую предметность и менее, чем что-либо, поддается какому бы то ни было одухотворению. Результат биологической жизнедеятельности организма противоположен духу в том смысле, что он есть предельное выражение уродливости внедуховного, абсолютной физиологии. Культ денег в свою очередь есть культ идеи чистой предметности, попытка уничтожения духовных характеристик бытия. Эта общая антидуховная черта, безусловно, не

³⁴ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 110.

³⁵ Фрейд З. Введение в психоанализ. М., 1989. С. 361–362.

только сближает деньги с физиологическими отправлениями, но и делает их сущностно единообразными.

Практическая ориентация личности на деньги, накопление, стяжательство превращает ее в биологический организм, а смысл и цель существования сводит к исключительно физиологическим проявлениям. Внутренний мир человека подменяет набором инстинктов: инстинктом насыщения, размножения, самосохранения и т.д. По большому счету, уподобление денег фекалиям не столь уж символично, как это кажется на первый взгляд.

Экскременты – это не просто символ уродливого и безобразного. Экскременты – самый омерзительный результат неодоумотворенной жизни. Кал – это не просто смерть духа, это смерть плоти, или, точнее, неизбежное самоотрицание плоти, возмнившей себя самодостаточной. Плоть может существовать как одуотворенная плоть. Плоть, убивающая дух, отрицающая его, сама вырождается в кал. Поэтому, по Фрейдю, экскременты не просто символизируют деньги; они тождественны им. *Деньги есть превращенная форма экскрементов.* И эта мысль находит свое подтверждение в практическом опыте жизни большинства современных российских предпринимателей и бизнесменов. В кругу этих людей золото прямо или косвенно выполняет функцию отрицания духа и занято обслуживанием физиологических отпращиваний.

И в этом смысле в монетаризме как в крайнем выражении анального характера происходит попытка низведения бытия до уровня физиологического акта.

3.3. Человек культурный и человек цивилизованный

Исследуя монетаристское мироощущение с точки зрения духовных оснований человеческого «Я», необходимо коснуться вопроса о самой природе духовного бытия человека. Представляя собой отношение человеческой субъективности к объективному миропорядку, духовная жизнь индивида во многом оказывается зависимой от глубинных ориентаций каждого конкретного «Я». И хотя монетаристское мировоззрение в своих крайних проявлениях представляет собой отрицание духа, само это отрицание произрастает и получает свои очертания в первую очередь именно в границах духа, духовной жизни. Поэтому монетаризм, в каких бы уродливых формах он ни выражался, суть проявление духовной жизни, понятой в качестве отношения субъекта к объективной реальности.

Помимо того, что человек сам по себе онтологически является противоречивым «духовно-тварным» феноменом, вынужденным «раз-

рываться» между животной и космической ипостасями, его духовная основа также во многом противоречива и неоднозначна. И именно от содержания и направленности его духовного бытия во многом зависит решение главной проблемы дуальности человека: способен ли он одухотворить свою тварную природу, выйти за пределы предметности или же, напротив, он обречен на полную объективацию своей духовности, на сведение духа до качества предметной данности? Применительно к теме настоящего исследования этот вопрос можно сформулировать иначе: какими факторами духовной жизни человека обусловлено формирование его универсального, целостного мировоззрения, с одной стороны, и мировоззрения монетарного, фетишистского – с другой?

Концепция В.Д. Диденко любопытна тем, что она четко сформулировала проблему духовной антиномичности человеческого бытия и при этом смогла преодолеть позицию однобокой социальной детерминации духа. Связь этой темы с проблемами цивилизации и культуры конца XX столетия делает концептуальные выводы особенно свежими и актуальными. И хотя природа духовного бытия у В.Д. Диденко осмысливается в первую очередь в границах философско-эстетического анализа, универсальность основных выводов и построений, высокий уровень философских обобщений позволяют с большой степенью корректности проецировать эти выводы как на все аспекты духовной жизни в целом, так и на предмет нашего с вами исследования в частности.

«...Природа духовного бытия, — пишет В.Д. Диденко, резюмируя искания мыслителей религиозно-философского Ренессанса, — может быть понята в... его изначальной имманентно-трансцендентной антиномичности, коренящейся в дуализме предельных смысложизненных параметров человеческого бытия, представляющих в духе как оппозиция «Я» — мир; бытие (жизнь) — небытие (смерть); вечное (бесконечное) — преходящее (конечное); земное — внеземное (космическое)»³⁶. Эти две оппозиции присутствуют в духовной жизни человека как фундаментальные интенции и условно определяются ученым как «имманентная» или «имманентно-эмпирическая» (концентрирующаяся вокруг интимно-личностного мира, направленная на переживание конечности своего существования) и «трансцендентная» или «трансцендентно-эйдетическая» (концентрирующаяся вокруг внешнего мира, космоса, направленная на выход за пределы предметного существования).

Именно этими двумя контрадикторными интенциями главным образом определяется корреляция прочих интенциональных установок и смыслов человеческого существования. Замкнутость субъекта на своем «Я» и переживание внешнего мира как модуса индивидуального существования с неизбежностью приводят к формированию жизнеотрицающего мировоззрения, абсолютизации небытия. Выход субъекта за

³⁶ Диденко В.Д. Духовный космос искусства. М., 1993. С. 54.

пределы своего «Я» и переживание внутреннего мира как модуса космического бытия, напротив, позволяют обрести жизнеутверждающий акцент, актуализировать бытие, его ценность и смысл.

Из рассмотрения духовного мира человека как имманентно-трансцендентной оппозиции логически вытекает ответ на вопрос, который мы задаем на протяжении всей работы: почему на практике невозможно гармоническое сочетание, единство локально-эмпирической и универсально-трансцендентной ориентации человека? Почему денежная интенция редко составляет элемент целостного мировоззрения, а, как правило, либо просто отсутствует, либо вытесняет духовное, космическое начало человеческого существа?

Во-первых, если принять имманентно-трансцендентную теорию В.Д. Диденко, то названные выше оппозиции духовного бытия чисто логически представляют собой оппозиции взаимоисключающего, контрадикторного порядка. Смерть исключает жизнь, жизнеотрицание несовместимо с жизнеутверждением. Преходящее, конечное всегда противоположно вечному и бесконечному. Поэтому дух с его космическим, бесконечным, универсальным и бессмертным началом всегда будет оппозиционен вещности и предметности с их локальностью, временной ограниченностью и неизбежным распадом.

Во-вторых, устремление субъекта, направленное на свое собственное «Я», на собственную субъективность, порождает подчинение объективных внешних явлений конечной основе замкнутой экзистенции и таким образом низводит безграничность духа до границ материальной жизни. Именно поэтому «...при доминировании в... сознании имманентной направленности духа оказываются ослабленными или трансформированными трансцендентная и жизнеутверждающая интенции, метаисторическая и космоцентрическая, а актуализируются и проявляются с наибольшей полнотой жизнеотрицающая, локально-эмпирическая и геоцентрическая интенции»³⁷.

Если спроецировать идею имманентно-трансцендентной оппозиции духовного бытия человека на глобальные социокультурные процессы современности, можно наметить ряд подходов в решении проблемы соотношения культуры и цивилизации. В данном контексте под «культурой» понимаются высшие проявления духовности, основанные на способности к творческой деятельности; а под «цивилизацией», соответственно, высшие проявления материального бытия, основанные на деятельности ремесленной. Основные противоречия культуры и цивилизации, ставшие актуальными в XX столетии, наглядно отражены в работе В.Д. Диденко³⁸ в виде схемы (см. таблицу 1). Позволим себе заметить, что все приведенные признаки искусства могут быть экстра-

³⁷ Диденко В.Д. Духовный космос искусства. М., 1993. С. 62.

³⁸ Там же. С. 76.

полированы на культуру в целом, при этом противоречия между цивилизацией и культурой, их асинхрония получают свое объяснение в самой сущности этих двух феноменов. Цивилизация приобретает статус «сколка» культуры.

Таблица 1

**Основные противоречия культуры и цивилизации, актуальные в XX в.
(по работе В.Д. Диденко «Духовный космос искусства»)**

ЦИВИЛИЗАЦИЯ	ИСКУССТВО
Прагматизм	Романтизм
Рационализм (сциентизм)	Духовность (целостность духа)
Унификация (стереотипизация)	Многообразие (цефализация)
Реалистична	Многообразие (цефализация)
Механистична	Символично
Специализация деятельности	Универсализация деятельности
Гедонизм (потребление)	Креационизм (творение)
Отчуждение от природы (покорение)	Универсальное единство с природой (благоговение)
Антропоцентризм	Экологизм

Родившись в недрах культуры, цивилизация есть продукт отчуждения от культуры и духа, она есть отчужденный, «объективированный» дух, пытающийся не только утвердиться в земном миропорядке, но и претендующий на всеобщее и безусловное господство. Причины тенденции к вытеснению культуры цивилизацией, о которой так много писали Ницше, Шопенгауэр, Шпенглер и другие мыслители, с точки зрения этой концепции становятся более понятными.

Культура и цивилизация, понятия как оппозиция, позволяют сопоставить эти явления с «духовно-тварной» дуальностью человека и противоречивыми интенциями его духовного бытия. С этой точки зрения, цивилизация занята обслуживанием его «тварной» основы и провоцирует формирование имманентно-эмпирической интенции. В то время как культура становится гарантом развития его собственно человеческой, духовной сущности, наполняя духовную жизнь интенцией трансцендентно-эйдетической. «И если цивилизация есть способ овладения силами природы и внешних условий жизни, то культура возникает и функционирует в результате овладения человеком своей собственной природой. Существенным здесь является и то, что функционирование цивилизации основывается, главным образом, на принципах полезности, оптимальности и рациональности, а в развитии культуры преобладает принцип самооценности возвышения человека над его биологической, естественной природой»³⁹. Односторонняя ориентация

³⁹ Диденко В.Д. Искусство. Духовная культура. Философия. Алма-Ата, 1990. С. 135.

на ценности цивилизации и, соответственно, вытеснение культуры на аксиологическую периферию неизбежно приводит к деградации и разрушению не только духовных основ общества и личности, но и материальной жизни. «Симптомы именно таких губительных процессов мы можем наблюдать на разных этапах нашего общественного развития, когда потребности цивилизации, форсирование экономического развития, основывавшееся на принципе ближайшей выгоды и полезности, оставляли после себя пустыню в природе и человеческих душах...»⁴⁰.

Как видно из перечисленных в таблице признаков, цивилизация и культура не столько находятся в отношении контрадикторности, сколько в отношении частного и целого, а точнее, абсолютизированного частного и целого. Как известно, любая абсолютизация частного неизбежно влечет за собою претензию на всеобщность и универсальность (об этом много и плодотворно писал Вл. Соловьев, анализируя отношение «отвлеченных начал» к «положительному всеединству»). Возникнув в лоне культуры и затем обособившись от нее, цивилизация абсолютизировала себя и теперь вынуждена заполнять возникшую духовную нишу своим же собственным телом. Кризисы XX в. с достаточной яркостью проиллюстрировали все уродство этого процесса.

Идею об отношении цивилизации к культуре как отношении «отвлеченного начала» к «положительному всеединству» еще более ярко, на мой взгляд, можно проиллюстрировать схемой (таблица 2).

Таблица 2

Соотношение цивилизации и культуры

КУЛЬТУРА	ЦИВИЛИЗАЦИЯ
Возникает и рождается до зарождения цивилизации	Возникает на определенном этапе развития культуры
Является категорией универсальной и общечеловеческой	Представляет собой временное понятие
Содержит в себе уникальное начало	Основана на тиражировании
Шедевр	Кич
Не применимо понятие «прогресс»	Базируется на понятии «прогресс»
Соотносится со сферой духовного	Соотносится со сферой материального

Возвращаясь к проблеме соотношения целостного и монетарного мировоззрений, мы можем применить все сказанное выше о цивилизации и культуре непосредственно к исследуемой в данной работе теме. Данное сравнение не является случайным и произвольным: если мы определили культуру как квинтэссенцию духовного бытия, основу це-

⁴⁰ Там же. С. 136.

лостного мироотношения, то цивилизация, с ее прагматическим, экономическим, коммерциализированным характером выступает в роли прямого источника и прямого итога монетаризма. Именно это односторонне экономическое мировоззрение, формирующееся в рамках современной цивилизации, и имел в виду отец С. Булгаков, говоря о том, что сегодня под «культурой» и «культурностью» часто подразумевают лишь «...рост потребностей и возможностей их удовлетворения. <...> Столь прямолинейная точка зрения, которая, не различая потребностей духа и тела, обожевывает рост потребностей как таковой, является не только ошибочной, но и противонравственной. <...> Рост материальных потребностей и их удовлетворения является истинно прогрессивным лишь постольку, поскольку он освобождает дух, одухотворяет человека, а не поскольку он, усиливая область чувственности, содействует понижению духовной жизни. <...> ...Рафинирование чувственности, не возбуждающее, а подавляющее деятельность духа, является своеобразной нравственной болезнью, нравственным убожеством, проистекающим уже от богатства, а не от бедности»⁴¹.

В своем крайнем выражении «человек цивилизованный» превращается в носителя монетаристского мировоззрения и противостоит «человеку культурному». Монетаризм извращает или полностью уничтожает все высшие ценности человеческого бытия: жизнь вырождается в биологический акт, творчество подменяется процессом купли-продажи, свобода сменяется рабством под властью денег и фетишей. При этом выживаемость и выносливость «человека цивилизованного», ориентированного на потребление, покорение, эгоцентризм оказывается значительно выше, чем у «человека культурного», ориентированного на созидание, созерцание, космоцентризм. А, как известно, из спора интеллигента с хамом победителем всегда выходит хам.

Принципиальное несовпадение культуры и цивилизации, их целей, а также механизмов их жизнедеятельности заставляет поставить еще один вопрос, который выходит далеко за рамки теоретической философии. Если культуру определять как явление, воплотившее в себе высшие достижения целостного духа, а цивилизацию — как итог рационалистического мировоззрения, то несовпадение идеалов культуры и цивилизации становится не только фатальным, но и универсальным⁴².

⁴¹ Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса / Булгаков С.Н. Соч. в 2-х томах. М., 1993. Т. 2. С. 68–69.

⁴² Поясним. Наблюдаемое противоборство культуры и цивилизации порождает противостояние хама и интеллигента на личностном уровне. Но различные системы ценностей обуславливают и различные формы общественных отношений, которые складываются в определенные культурные, идеологические традиции. Современный либерализм, к примеру, есть в полном смысле этого слова «цивилизованная» система отношений, обращенная к правосознанию человека, т.е. к его способности к рационализации. «Культурная» же система отношений, направленная на целостный дух

личности, формирует нравственное сознание, для которого характерны не только и не столько рациональные, сколько эмоциональные, иррациональные проявления.

Очевидно, что правовое и нравственное сознание составляет единый комплекс мировоззренческих ориентаций человека и подчинено общим целям — регуляции межличностных, общественных, международных отношений, обеспечению психического и духовного здоровья личности, общества, государства. Философское осмысление соотношения правосознания и моральных ориентаций личности всегда составляло одну из наиболее интересных страниц метафизической науки. При этом исследования этой проблемы почти всегда заканчивались обоснованием необходимой гармонии между юридической нормой и моральными принципами как основы формирования здорового мировоззрения, а, следовательно, и залога адекватного поведения в социуме. Противоречия же между различными системами моральных ценностей, между моральными убеждениями и юридическими нормами почти всегда приводят к негативным процессам в психике человека, к дисгармонии в духовной жизни, к конфликту между личностью и обществом, к девиантному поведению.

Девиантное (отклоняющееся) поведение достаточно серьезно изучалось современной социологией и социальной психологией. Однако этот анализ необходимо дополнить философским срезом проблемы, поскольку девиантное поведение, бесспорно, является следствием определенной мировоззренческой аномалии, результатом критического несовпадения индивидуальной моральной нормы с нормой общепринятого социального поведения, закрепленного в общественной нравственности или законодательстве. При этом вопрос, на который должна попытаться ответить метафизическая наука, заключен в определении понятий «норма», «здоровье» в отношении к поведенческим реакциям человека, а также в начертании принципиальной границы между продуктивной неординарностью личности и деструктивной патологией. И то и другое, в известной степени, проявляется в форме «отклоняющегося поведения» и представляет собой несоответствие индивидуальной системы ценностей общепринятым нормам.

Поэтому вопрос, который сегодня необходимо поставить, заключен не только в соотношении сущностных основ правового и нравственного сознания, но и, что более актуально, в отслеживании реализации правовых норм и моральных принципов в реальной социокультурной ситуации. Иными словами, эта проблема должна быть сформулирована в форме вопроса о сущности морально-правового конфликта, его проявлениях и причинах. Ясно, что морально-правовой конфликт в своем наиболее ярком виде проявляется в условиях социальной нестабильности, в условиях правовой неразберихи, в периоды надлома традиционных систем ценностей, — иначе говоря, в так называемые «эпохи социальных кризисов». В этом плане особое значение приобретает опыт российской истории XX века, в особенности период формирования постсоветской России с ее нестабильностью и кризисами, ярко проявившимися во всех областях общественной жизни. Большинство современных исследований, направленных на изучение кризисной ситуации в современной России, не учитывают всей глубины и многоплановости этой проблемы, не вполне корректно сводя все беды российского общества к экономическому и, отчасти, политическому фактору. Кризис политической системы и деградация экономики государства — лишь одно из звеньев общего национального кризиса, охватывающего прежде всего все сферы духовного бытия человека и общества. Экономическая нестабильность во многом спровоцирована потерей устойчивых ценностных ориентиров и, прежде всего, зиждется на мировоззренческой беспомощности: понятия морали и права оказались сегодня лишены устойчивого содержания, а отношение между ними стало определяться в форме стабильного противоречия.

Одной из причин морально-правового нигилизма современного российского общества можно считать вполне объективные процессы, связанные с формированием новых социально-политических отношений и перестройкой основ государственной си-

3.4. Новые русские

Социальная прослойка, получившая неофициальное название «новые русские», достойна пристального анализа уже потому, что на ее примере четко вырисовывается широкий спектр проблем российского общества в целом. Причем этот спектр не исчерпывается, как полагают многие, лишь криминальной сферой. «Новые русские» представляют собой достаточно ощутимую политическую силу, провоцирующую крайне деструктивные процессы в экономике России. Но, главное, «новые русские» являются носителями особой философии, которую

стемы. С одной стороны, вполне естественно, что коренное изменение экономических, производственных, социально-политических отношений подразумевает глобальный пересмотр правовой базы государства, который не может произойти в одночасье. С другой стороны, идеологические перспективы и контуры возможного нравственного сознания также представляются весьма туманными и неопределенными. Традиционные для России ценности дооктябрьского периода искоренялись на протяжении десятилетий и возврат к их исконному содержанию сегодня вряд ли представляется реальным. Что же касается социалистического «кодекса нравственности», то неоднократные попытки его реставрации, как мы видим, оборачиваются неудачей и не приносят сколько-нибудь конструктивных результатов. В итоге популярный в начале 90-х годов призыв к «деидеологизации общества» сумел сломать стереотипы социалистического сознания, но не смог предложить стране необходимого позитива, создавая тем самым благоприятную почву для формирования нравственно-идеологического вакуума.

Морально-правовой конфликт, применительно к ситуациям современных социальных кризисов, необходимо также рассматривать в форме противоречия между «Я» и окружающей средой, между личностной системой ценностей и постулирующей извне системой официальной морали и права, между идеальными представлениями субъекта и возможностью их реализации в социуме. С этой точки зрения противоречие между правом и нравственностью приобретает трагический характер, поскольку его полное преодоление оказывается принципиально невозможным в силу сущностной антиномичности идеального и реального бытия.

Переломная ситуация в современной России заставляет нас еще раз переосмысливать историю развития отечественной культуры и сопоставлять ее с развитием западноевропейской цивилизации. Традиции западноевропейского либерализма, основанные на примате рационального миропонимания, подготовили почву для построения модели «правового государства». Идея предельно рациональной организации жизни находила свое воплощение в разнообразных формах общественно-политического сознания, начиная от концепции «римского права» и заканчивая современным пониманием демократии. В России же традиционная мировоззренческая база была несколько иной: в силу ряда причин рационалистическая «картина мира» здесь не утвердилась, а, следовательно, не утвердился и статус права как механизма рациональной организации жизни. В этом плане перед философской наукой встает целый комплекс проблем, который до сих пор практически не изучен. К их числу относится оценка иррациональной стороны духовной жизни человека и общества, истоки и роль иррациональности в психике и поведении личности, наконец, создание типологии различных форм организации общественной жизни, среди которых особое для нас значение приобретает право как механизм рациональной организации жизни и нравственность как внерациональный механизм регулирования общественных отношений.

можно охарактеризовать как вульгарно-монетаристскую и которая на сегодняшний момент пытается оказать мощное давление на русский менталитет, традиционные нравственные устои, культуру нашей страны в целом.

Прежде всего необходимо определить само понятие «новых русских». Ясно, что оно не является синонимом всего современного российского предпринимательства⁴³ и не тождественно преступному миру (хотя и предпринимательство, и преступность всегда сопутствуют активности «новых русских»). Представляется, что заполнение предпринимательно-криминальной ниши «новыми русскими» следует рассматривать лишь как практическую реализацию их монетаристского мышления. И сама идентификация этого феномена должна быть основана на выявлении мировоззренческих основ «ново-русских» предпринимателей.

В самом общем смысле «новые русские» являются носителями вульгарно-монетаристской философии, согласно которой деньги суть высшая ценность, безусловный и всеобщий мировой эквивалент. Такое отношение к деньгам можно назвать панмонетаризмом. При этом этот панмонетаризм у некоторых российских бизнесменов приобретает воистину параноидальную окраску, и уже не деньги становятся мерилем всех ценностей, но сам мир предстает в виде эквивалента денег, само сущее превращается в частную характеристику, в модус некой универсальной денежной субстанции.

Каковы же истоки монетаристской философии в России?

Российской ментальности всегда был чужд монетаристский подход к жизни. Испокон веков Россия жила идеальностью и выше своего «тварного» обустройства всегда ставила «обустройство» духовное и нравственное. В этом великая трагедия и великая сила русского стиля жизни: устремленность к духовным основаниям мироздания, неиссякаемость духовного потенциала здесь всегда сочетались с нивелировкой бытовых ценностей, с пренебрежительным отношением к плоти и «тварной» основе человека. «...В отличие от рационалистической этики поведения западноевропейца, для которого забота о личном благополучии есть общепризнанная норма поведения, поведение русского человека в значительной степени ориентировано не на получение выгод, выражаемых совокупностью потребительских благ, а на общественное признание, соответствующее общепризнанным нормам. Для россий-

⁴³ В рамках нашей работы мы используем термины «предприниматель», «коммерсант», «бизнесмен» как синонимы. Такое допущение обусловлено отчасти тем, что перед нами не стоит цель идентифицировать современного российского «буржуа» в отношении характера капитала, с которым он имеет дело. Отчасти же это связано с тем, что в условиях современной России класс собственно предпринимателей, работающих в сфере производства, пока еще не сформировался.

ского общественного сознания поступки, связанные лишь только с личным, частным интересом, не были общепризнанной нормой...»⁴⁴. Поэтому дореволюционный капитализм так и не смог навязать русскому предпринимателю своей философии. Европа была подготовлена к мировоззренческому восприятию капитализма всей своей системой ценностей, начиная от антропоцентризма и индивидуализма и заканчивая рационализмом и либерализмом. В России же (как, впрочем, и на Востоке) такого мировоззренческого фундамента не было. Не было также и времени для распространения капитализма и капиталистических отношений в полной мере. Вследствие этого в дореволюционной России значение капитала так и не вышло за рамки чисто экономической сферы.

В годы советской власти монетаризм также не смог распространиться в СССР. Вся коммунистическая идеология прямо или косвенно препятствовала этому: и сама марксистская философия, и система собственности, и воплощенный в жизнь принцип уравниловки – низвели значение денег до минимума, необходимого для элементарного жизнеобеспечения. Такая государственная политика имела неоднозначные последствия. С одной стороны, сама реальная жизнь доказывала бесполезность накопления капитала; население испытывало не столько дефицит денежных средств, сколько дефицит услуг и товаров. С другой стороны, отсутствие экономического стимула, низкий уровень жизни и ощущение бесперспективности становились причиной подсознательной идеализации западных ценностей. Недовольство советской экономической системой формировало у людей оппозиционные чувства. Жесткие рамки экономической несвободы зачастую ассоциировались с несправедливо отнятыми возможностями к достойному обустройству предметно-эмпирического бытия. Психологически это послужило одним из оснований монетаристского ажиотажа у значительной части предпринимательства постсоветского периода.

Паразитический настрой современного российского бизнесмена в большой степени сформировался под воздействием уродливого принципа распределения материальных благ, устоявшегося в советском государстве. Зависимость заработной платы от реальной трудовой деятельности в Советском Союзе была весьма условной. Советский человек был поставлен в жесткие рамки между «потолком» зарплаты, который он был не в состоянии «перепрыгнуть», и тем социальным минимумом, который ему гарантировала Конституция. Поэтому советский человек на своем рабочем месте предпочитал не «зарабатывать деньги», а просто «получать зарплату». Этот атавизм в полной мере сохранился и в психологии «новых русских», которые уже не

⁴⁴ Ушанков В.А. Экономический образ мышления и его национальные особенности в России // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 5, Экономика. СПб., 1993. Вып. 2. С. 40.

воспринимают коммерческую деятельность как труд, но как возможность «срубить бабки».

В «эпоху перестройки», когда в России в очередной раз сменился общественно-политический строй, опыт западных бизнесменов был молниеносно усвоен и перенесен на отечественную почву. Учтены были и многовековые криминальные уроки истории. А, главное, вместе с уродливым и искусственным экономическим трафаретом, который навязывается сегодня нашей стране, неуклонно начало пробивать себе дорогу и соответствующее ему мировоззрение. Уродливая иерархия ценностей, в которой экономический элемент занимает верховное положение, была помножена на сто и «творчески» переработана. Родившийся в итоге аксиологический монстр превзошел все ожидания. «Моральный кодекс» «новых русских», доведший принципы западного менталитета до своего логического и абсурдного конца, своей беспринципностью и цинизмом ошарашил даже выдавших виды российских уголовников.

Феномен «новых русских» мог возникнуть только в России — в стране безапелляционного максимализма, где нет места компромиссам и где каждая идея, каждая черта характера доводится до крайности. Философия экономического благополучия получила уникальную возможность посмотреть на свое уродливое отражение без грима и прикрас. Как в портрете Дориана Грея, «новые русские» отобразили всю суть духовного убожества современной цивилизации.

Справедливости ради необходимо заметить, что профессия предпринимателя объективно содержит в себе потенциальную угрозу монетаризации мировоззрения. Цель любой коммерческой операции — извлечение максимальной прибыли. Таким образом, универсальная оценка деятельности фирмы, проводимых ею операций, а также профессиональных качеств персонала полностью вписываются в рамки экономического эффекта. Иными словами, аксиологическая сторона бизнеса вполне исчерпывается шкалой денежных эквивалентов. Даже такие, казалось бы, чисто этические понятия, как «порядочность», «честность», «справедливость», в мире предпринимательства трансформируются в чисто рационально-экономические категории: «порядочность» партнера понимается в качестве одного из гарантов получения прибыли и не более того.

Денежная интенциональность предпринимательства объективна и не является сама по себе искажением ценностных ориентиров, поскольку замкнута на профессиональной деятельности. Бизнесмены по роду своего занятия попадают в своеобразную «группу риска». Шкала денежных эквивалентов, необходимая и вполне уместная в ремесленных рамках, способна трансформироваться в стиль жизни и экстраполировать критерии оценки предпринимательской деятельности на

аксиологию в целом. Гарантом против подобной экстраполяции может служить только высокий духовный потенциал человека, способность к критическому самоанализу. К сожалению, как показывает опыт российского бизнеса, такой духовной защиты у современных отечественных предпринимателей нет.

Если вспомнить историю возникновения североамериканского предпринимательства, можно провести немало параллелей с нынешней ситуацией в российском бизнесе. Как известно, первое поколение американских мигрантов состояло из выходцев со всех концов света. Причины, заставившие людей оставлять насиженные места, были далеко не праздными. Этими людьми руководили отнюдь не патристические соображения, не вера в «светлое будущее» американской экономики и не идея построения постиндустриального общества. В своем большинстве первые североамериканские поселенцы состояли из «отбросов общества»: одни спасались от закона, другие – от неудач и разочарований собственной жизни, третьи видели в зарождающемся государстве быстрый и легкий путь обогащения. Сырая правовая база и слабый государственный контроль провоцировали недопустимые формы борьбы с конкурентами, и в итоге своеобразного «естественного отбора» смогли выжить только сильнейшие, т.е. наиболее беспринципные, лишённые нравственных и духовных «комплексов» первопроходцы.

Нынешнее поколение российских «деловых людей» в своей основе также формируется по остаточному принципу. Прежде всего это люди, не способные к реализации своей интеллектуальной собственности, к конструктивной, созидательной деятельности и, вследствие этого, выброшенные обществом на периферию духовно-культурной жизни. В этом плане весьма показателен социальный состав «новых русских». Это либо бывшая номенклатура, вовремя оказавшаяся возле приватизируемых предприятий, с легкостью сменившая свои коммунистические убеждения на монетаристскую психологию. Либо откровенно уголовные элементы, смекнувшие, что в условиях общественно-политической и правовой нестабильности действовать под прикрытием коммерческой вывески наиболее удобно, эффективно и безопасно. Либо это вновь пришедшая молодежь, не освоившая толком школьную программу, но зато не отягощенная какими-либо признаками мыслительного процесса.

Поколение «новых русских» объединяет нравственный нигилизм, полная неспособность к духовной деятельности, монетаристская психология и, как следствие, паразитический способ существования под флагом предпринимательской деятельности. Поэтому вполне закономерно, что рост благосостояния современного российского бизнесмена

вершится на фоне общего спада производства, обнищания населения, инфляции и развала экономики страны в целом.

Лучшей иллюстрацией нищеты внутреннего мира носителей монетаристской философии являются многочисленные российские клубы, стриптиз-учреждения, казино и прочие увеселительные заведения, получившие широкую популярность среди представителей «ново-русского» предпринимательства. Здесь они получают все необходимые средства для удовлетворения своих потребностей, которые, как правило, не выходят за рамки чисто физиологических отправления. Периодические выходы в театр, покупка дорогостоящих художественных произведений и антиквариата, ставшие в последнее время модными в кругу бизнесменов, к сожалению, не свидетельствуют о культурной переориентации «новых русских», поскольку диктуются исключительно их представлениями о «престижности» или необходимостью создания имиджа.

Монетаристский менталитет рождается как результат неосознаваемого комплекса неполноценности по отношению к собственному интеллектуально-духовному потенциалу. Когда человек не в состоянии реализовать себя как личность, а его творческие и интеллектуальные способности не могут получить должной социальной оценки, наступает вполне естественный духовный кризис. Наиболее адекватным выходом из него могут служить реальные действия по самосовершенствованию и самовоспитанию, что, безусловно, требует существенных волевых и интеллектуальных усилий. Однако если личность успела в значительной степени деградировать и в силу своей духовной неполноценности не в состоянии этого осознать, она идет по другому пути — по пути поиска иллюзий самооценности.

Одной из таких иллюзий становится убеждение, согласно которому человек способен сформировать свое «Я» не изнутри него самого, а извне. В этом случае самоутверждение личности оказывается зависимым не от реальной ценности внутреннего мира, а от его оценки общественным мнением. Личность перестает быть самодостаточной и требует постоянной апелляции к внешнему авторитету. В этот момент и приходит на помощь философия монетаризма, согласно которой общественное признание может стать эквивалентным объему накопленного капитала. Экономическая исключительность предпринимателя начинает восприниматься им как исключительность вообще, а общественная оценка его благосостояния — как оценка его как такового.

В заключение, на основе проведенного анализа мы можем позволить себе сделать некоторые выводы относительно жизнеспособности и перспектив развития монетаристской психологии «новых русских». Во-первых, монетаризм не является самодостаточным и требует постоянной «подпитки» со стороны общественного мнения. В этом заключа-

ется наибольшая уязвимость монетаристской психологии. Во-вторых, монетаризм оказывается чуждым менталитету России. Практически он не имеет перспектив в нашей стране, поскольку не вписывается в рамки традиционных ценностей. Наконец, «панмонетаризм» представляет собой болезненное состояние духа. Восприятие денег как модуса экзистенции и модуса бытия лишает человеческое существование духовного смысла, следовательно, обречено на самоотрицание.

В некоторых направлениях русской идеалистической философии проблема соотношения духа и плоти (а значит, и проблема денег и личности) разрешается не путем их противопоставления, а путем их неизбежного воссоединения. По большому счету перед человеком не стоит выбор между его «тварностью» и духовностью: в своем стремлении к Абсолюту он либо возвышает свою плоть, становясь духом во плоти, либо поклоняется сатане, отрекается от Духа Святого, тем самым обрекая себя на духовную и телесную смерть. Богочеловечество не есть очищение духа от плоти, но возвышение плоти через дух. София не отрицает материальное бытие, а знаменует собой духовную организацию материального бытия, соответствие материи божественному замыслу о ней. Поэтому выбор, который делает человек, состоит не в предпочтении духа плоти или плоти духу: человек не в состоянии выбирать между «высоким» и «низким». Ориентация на «высокое» есть вместе с тем и возвышение «низкого», всеединство, гармония; ориентация же на «низкое» есть вместе с тем «унижение» высокого, распад духа и бытия, разрушение, деградация.

В известной степени человек обречен на гармонию души и тела, поскольку его естественное состояние — творчество. В творчестве происходит приобщение человека к Богу, преображение бытия во всех его формах и проявлениях. Поэтому отказ от творческой, продуктивной деятельности есть в то же время отрешение от Господа. Но самое главное заключается в том, что односторонняя ориентация на телесно-предметное бытие (а именно такую ориентацию мы наблюдаем в современном рационализме) означает отрицание не только Бога, творчества, духа, но и самой предметной реальности.

Если творчество означает Софию, одухотворение бытия, то подлинной его противоположностью является отрицание духовности, одухотворенной плоти, т.е. сведение (редукция) всего и вся к низшей материи. Этот процесс был метко охарактеризован Б. Вышеславцевым как «спекуляция на понижение», философским апофеозом которого явился материализм во всех известных проявлениях — от марксизма до фрейдизма. Не важно, что именно понимается под материей как основой мироздания — экономика, атомы, хозяйство, деньги, сексуальность — важно, что в материализме происходит редукция духовного бытия к исключительно материальным факторам. «Фундаментальную

ошибку этого метода, проходящую через всю науку, через всю философию, через всю психику человека на протяжении веков, можно выразить в следующих утверждениях: «культура есть только хозяйство», «дух есть только сексуальность», «человек есть только животный организм», «организм есть только механизм», и в этом заключена вся неправда! Именно: не только, но и! Движение по ступеням вниз не объясняет ничего...»⁴⁵.

«Спекуляция на понижение» превращает дух в материю, а человека — в животное. Но если быть последовательным до конца, мы должны признать, что, в отличие от восхождения «по ступеням вверх», конечной точкой которого является Абсолют, нисхождение «по ступеням вниз» не ограничивается превращением человека в скотину, а логически приводит его к небытию. Дело в том, что человек по определению не в состоянии уподобиться животному и сконцентрироваться на своей природно-биологической основе. Животное лишено способности к духовной деятельности и, следовательно, перед ним не может стоять проблема его существования, а тем более антиномичности бытия. Животное лишь следует своей природе, своему предназначению; его действия инстинктивны, оно не может «возвыситься» над собой или «унизить» себя. Человек же, напротив, обречен на выбор и свободу. Он обречен использовать свой разум и определиться по отношению к своей способности к духовной жизни. Человек не может просто превратиться в скотину, стать природной тварью. Частичка Бога, которая присутствует в нем в виде разума и духовности, либо поднимает человека над его плотью и одухотворяет ее, либо сама плоть подчиняет себе разум и дух. Низость «человеческого животного» не в том, что он обретает скотское существование, но в том, что, становясь животным, он предает дух, сознательно разрушает свое Я, отрекается от Господа.

Животность человека не столь безобидна и невинна, как изначальная животность природной твари. Для животного его состояние естественно. Для человека это есть нисхождение, деградация, подчинение разума тварности. Разум, подчиненный плоти, страшен, поскольку он, опускаясь и деградируя, отрицает не только самого себя, но и животность, природу. Животный мир не знает войн и оружия массового поражения. Животный мир не знает цинизма и пороков. Животный мир не уничтожает себя и условия своего обитания. И только человек, подчинивший свой разум своей животности, смог «додуматься» до распятия Бога. Человек не может быть нейтрален к разуму и духу: познав добро и зло, он обречен на выбор.⁴⁶

⁴⁵ Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии / Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 217.

⁴⁶ В «Собачьем сердце» Михаила Булгакова проблема человеческой «животности», соотношения духовного и тварного вообще, проблема идентичности человека

Трагизм духовного заключен в его хрупкости и беззащитности. Вещное, в своем предметно-эмпирическом бытии, всегда более стабильно и надежно. Вещи переживают людей. Человек уязвимее машины. Живое проще убить, чем разрушить бездушное. «Спуск всегда легче возвышения — это закон косности человеческой природы, линия наименьшего сопротивления»⁴⁷. Творчество, духовность требуют усилия, воли. Низость не обязывает ни к чему. «С каким восторгом человек узнает, что он произошел от обезьяны, что он только животное, только материя, что святая любовь есть только сексуальность, и т.д. По-видимому, всякое «только» доставляет глубокое облегчение, тогда как всякое «не только» тревожит, побуждает к усилию. С каким увлечением и с какой виртуозностью люди раскрывают всяческую «подноготную», обнаруживая всюду корысть и похоть»⁴⁸. Для падшего нет ни «верха», ни «низа». Падший никогда не признает «верха», поскольку в этом случае ему придется признать и свою «низость». Экономическое мировоззрение никогда не признает иной ценности, кроме денег, потому что признание «величия» есть одновременно признание неудовлетворенности «величиной».

Рационализм (и монетаризм как одна из наиболее уродливых его форм) противоположен духу, духовной полноте, поскольку «только» утилитарно-прагматический интерес олицетворяет собой не что иное, как «спекуляцию на понижение», вырождение бытия в чистую предметность. В этом смысле, он не допускает самой возможности творчества, он противен самой сути духовного преображения. «Деньги и есть

поставлена необыкновенно тонко и глубоко. Вспомним, как профессор Преображенский путем фантастической операции по пересадке человеческого гипофиза в мозг животного произвел на свет нечто. Нечто такое, что и сам автор этой замечательной повести затрудняется как-либо назвать. Полиграфа Полиграфовича Шарикова Булгаков на протяжении всего произведения никак не может, так сказать, идентифицировать. Он называет его как угодно — «бывшим псом», «существом, зародившимся в научной лаборатории», «говорящей собачкой», но не человеком. Казалось бы, почему? Ведь Шариков обладает всеми формальными признаками человеческого существа: он умеет говорить, рассуждать, рационально действовать; он имеет паспорт, прописку, занимался общественно-полезной деятельностью. Думается, что М. Булгаков в художественно-эстетической форме опровергает дарвинистскую концепцию, демонстрируя воображаемый эксперимент по превращению животного в человека путем совершенствования его разумных способностей. Ведь Булгаков моделирует буквальный образ Homo Sapiens. Как видно из описываемых событий, Шариков не раз ставил в тупик двух людей «с университетским образованием», логика его слов нередко была столь безупречной, что двум русским интеллигентам и возразить-то было нечего. И мы не можем сказать, что Шариков — животное; да, он был таковым, но при этом казался вполне милой, любящей и преданной дворнягой. Но назвать его человеком у Булгакова не поворачивается язык. Почему? Ответ на этот вопрос Булгаков дает в конце своего произведения. На замечание следователя по поводу того, что Шариков «говорил», Булгаков устами профессора Преображенского резонно замечает: «Это еще не значит быть человеком» [Булгаков М. Избр. произв. в 2-х томах. Киев, 1989. Т. 1. С. 543].

⁴⁷ Там же. С. 219.

⁴⁸ Там же.

сила и власть мира, отделенного от духа, т.е. от свободы, от смысла, от творчества, от любви. <...> Деньги направлены прежде всего против целостной духовности, охватывающей всю жизнь человека»⁴⁹.

Несмотря на разнородность проанализированных концепций и несмотря на то, что все они исходят из различных оснований, мы тем не менее можем констатировать единодушное признание «двойственности» человеческой природы, наличие в человеке «высокого» и «низкого», находящихся в постоянном противоборстве. И хотя каждой конкретной личности свойственно сочетание различных черт характера и ориентаций, тем не менее полярность основных интенций, составляющих содержание духовной жизни человека, позволяет нам говорить о преобладании и доминировании одной интенции над другой. Именно на этом методологическом основании мы имеем полное право выделить два основных типа личности.

Первый тип, наиболее характерный для нынешнего общества и созвучный духу современной цивилизации, преимущественно ориентирован на обладание, рыночные отношения, основу его духовной жизни составляет имманентно-эмпирическая интенция. Данному типу личности всегда свойственен монетаристский подход к жизни. Сила проявления монетаристских черт может здесь иметь весьма широкий спектр: от «анального» характера мещанина до рыночно-ориентированного «панмонетариста», олицетворяющего собой полное отрицание личности. Практическая деятельность представителя данного мировосприятия также инвариантна: от неспособности к созиданию до деструктивной агрессии. Социальная значимость этого типа может оцениваться по-разному, в зависимости от конъюнктурности результатов его активности, но его духовно-культурная оценка всегда отрицательна или равна нулю.

Второй тип характеризуется преобладанием трансцендентно-эйдетической интенции, ориентацией личности на бытие, жизнь, продуктивность. Этот тип личности посвящает свою жизнь творчеству, служению высшим проявлениям духа. Этот тип, при всем многообразии его конкретных представителей, малочисленен. В наиболее концентрированном виде он выражен в феноменах гения, пророка, святого. Как правило, трагедия людей этого типа заключается в неспособности к адаптации к условиям социально-бытовой среды, поскольку их мир находится вне обыденной реальности и не детерминирован предметно-эмпирическим бытием. Именно этот тип людей обеспечивает обогащение духовности и культурный «прогресс», и именно они служат гарантией сохранения человечества. При этом их социально-конъюнктурная значимость может быть оценена как минимальная. Совпадение

⁴⁹ Бердяев Н. Дух и реальность / Философия свободного духа. М., 1994. С. 451.

социально-конъюнктурной и культурно-духовной ценности личности мы вправе назвать счастливым исключением из правил.

Можем ли мы говорить о некоем третьем типе, в котором бы гармонично сочетались способности к обладанию и творчеству, стремление к достойной организации плоти и потребность к духовному самовыражению, рациональное видение «дольнего» и приобщенность к «горнему»? Мы обязаны о нем говорить, даже если его существование представляется нам скорее гипотетическим, чем реальным. Именно этот тип личности может обеспечить будущее человечеству; в противном случае современный монетаризм, как раковая опухоль, разрушит культуру и духовность, не встретив достойного сопротивления. А разрушение самих основ человеческого бытия может означать только одно — небытие. Преодоление трагической антиномичности духовного бытия человека в первую очередь должно осуществляться на основе осознания этой антиномичности и тех мировоззренческих проблем, которые стоят перед современным человеком. Как показывает опыт истории, дух не может быть выведен из триумфа комфорта и обладания. Личность, подчиненная плоти, становится плотью. Но плоть, подчиненная духу, способна к одухотворению.

Послесловие

Пафос исследования отнюдь не направлен на дискредитацию экономических принципов благосостояния человека. Мной сознательно избегались, по возможности, какие-либо политические и политэкономические оценки современных процессов, но внимание сосредотачивалось на роли монетаристского мировоззрения в системе культуры и духовности. Цель работы — не критика денег как инструментально-семиотической системы, но критика «денежной» психологии, превращающей бытие в модус золота; не осуждение рынка, но «рыночного» мировоззрения, низводящего личность до статуса товара. Суть не в том, чтобы призвать к аскетизму и отрешению от материальных благ, но в том, чтобы оценить жизнь в рамках биологических потребностей как недостойную существа духа и человека.

Стремление к оптимальной организации предметно-эмпирического бытия — естественное желание человека. Но это стремление превращается в болезнь, становясь философией жизни. Зло не в накоплении и обладании, зло в безликости и духовном убожестве. Гармония телесного и духовного, эмпирического и трансцендентного, преходящего и вечного, обладания и бытия — идеал, к которому стремится человечество. Дело философа — поставить обществу правильный диагноз. Лечение болезни — привилегия политика.

(1997)



ЗА ПРЕДЕЛАМИ РАЦИОНАЛЬНОГО

Введение

Сегодня, когда мировоззренческий рационализм и построенная на его основе система ценностей пронизывают всю духовную и предметно-практическую сферы человеческой жизнедеятельности, идеи иррационализма подвергаются жесткой дискриминации. Об «иррациональном» вспоминают лишь тогда, когда ошибки рациональных расчетов приводят на практике к катастрофическим последствиям. И даже в этих случаях категория «иррациональности», как правило, употребляется с известной долей подозрительности и скепсиса.

Между тем понятие иррациональности достаточно богато и универсально для того, чтобы отражать реальные процессы в жизни человека на уровне его экзистенциального, социального и космического бытия. Без учета иррациональных факторов невозможно построение целостной картины мира, исследование развития мировоззрения и систем ценностей. Вне обращения к иррациональной проблематике сужается смысловое поле антропологических теорий и концепций культурно-исторического процесса. Закрывая глаза на иррациональность окружающего нас мира, мы искажаем и обедняем его.

Односторонняя ориентация на рационализм в культуре с неизбежностью приводит к нежелательным результатам во всех областях как духовной, так и предметно-практической жизни человечества. Однако справедливости ради отметим, что подобная ориентация не является неминуемым этапом развития *всякой* культурной традиции: в наиболее выпуклом и жестком виде рационализм проявился лишь в последние столетия, охватив западноевропейскую часть нашей планеты. Для иных типов культурно-исторического мировоззрения (включая весь Восток и Россию) способность к иррациональному миропониманию и иррационально-мистическому действию кажется незыблемой и составляющей одну из основ фундаментальной архетипической парадигмы. Однако над Россией в последние десятилетия нависла угроза рационалистической экспансии со всеми вытекающими отсюда духовно-культурными эксцессами. Экономический либерализм и монетаризм стали не только реалиями официальной политики, но и существенными факторами, оказывающими неоднозначное влияние на всю национальную культуру России.

Если говорить о метафизическом смысле иррационализма и феномене религиозно-эстетического переживания, являющегося основой формирования иррациональной модели мира, можно сделать вывод о том, что их роль и значение обуславливаются не только факторами духовной жизни человека (вне учета иррациональных идей невозможен полноценный анализ ни художественного творчества, ни религиозной культуры, ни морально-этического действия), но и факторами онтоло-

гического и гносеологического свойства (иррациональность присуща самой жизни, самому бытию; вне иррационально-мистических способностей человека невозможен процесс познания, а тем более понимания). Иррационализм заложен уже на психофизиологическом уровне: как известно, мозг имеет два полушария, обладающих различными формами восприятия действительности и обработки информации; одно полушарие отвечает за логическую, аналитическую (рационалистическую) работу мозга, другое несет художественно-образную, эвристическую (иррациональную) нагрузку. Человеческая деятельность (на личностном, национальном и общечеловеческом уровнях) находит выражение в цивилизационном измерении, в котором наиболее выпуклой доминантой становятся утилитарно-прагматические, рациональные мотивы (прикладная наука, хозяйственно-экономическая активность, телесно-предметное обустройство) и в собственно культурно-мировоззренческом, основу которого составляют ценности эмоционально-психологического, во многом иррационального порядка (религиозное и эстетическое переживания, этические и аксиологические принципы). Наконец, в контексте культурно-исторического взаимодействия Востока и Запада мы можем констатировать, что рационализм и иррационализм составляют субстанциальную основу двух глобальных типов мировоззрения, двух систем ценностей, двух *геокультурных* традиций.

По всей видимости, любая система в идеале должна сочетать рациональное и иррациональное начала в виде органического единства. Духовная целостность предполагает гармонию и универсализм. Вне рациональной организации бытия человек обречен на недостойное, убогое существование. Вне иррациональных ценностей его жизнь теряет смысл. История государств и наций, отрицающих рациональные основы экономики, политики и права, полна драматических событий. Но и всеобщая, тотальная рационализация в конце концов приводит к аморализму, культурной деградации, духовной нищете, — словом, к вырождению. Думается, что будущее человечества (и России в том числе) во многом зависит от того, насколько будут преодолены эти крайности и насколько удастся сформировать органическое единство рационализма и иррационализма, насколько многосторонней и полной окажется картина мира XXI столетия, насколько мировоззрение будущего будет отвечать замыслу Духа о самом себе. Человеку дано от природы не только мыслить, но и чувствовать. То, что мы не в состоянии бываем помыслить, мы с не меньшей достоверностью способны прочувствовать. Пора отказаться от противопоставления мысли и чувства, или, говоря словами Г. Гегеля, отказаться от «предрассудка <...>, который до такой степени отделяет чувство и мышление, что признает их почти противоположными и даже враждебными друг другу»⁵⁰.

⁵⁰ Гегель Г. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 1. С. 85.

К сожалению, проблема скрытых потенций человеческой психики пока что мало изучена. Да и сама постановка вопроса о возможностях эмоционально-психологического восприятия почему-то тщательно избегается в современной эпистемологии. Если даже и фиксируется фундаментальная значимость художественной литературы, живописи, музыки, религии и прочих форм духовной жизни, не совпадающих со строгой наукой, то им скорее отводится скромная функция индивидуально-субъективного переживания мира, но никак не его *постижения*. Если и признается определенное влияние эмоционально-психологической жизни человека на познание и освоение действительности, то характеризуется, как правило, как антинаучное, сугубо личностное и всегда — субъективное. Но в любом акте постижения рациональное и иррациональное идут рука об руку. Вопрос встает лишь о соотношении и детерминации этих сторон человеческого духа. Поэтому в оценке роли иррациональных методов освоения мира в отношении совершенного знания возможны три общих теоретических подхода.

Во-первых, мы можем признать примат рассудочного способа постижения действительности перед иррациональным. В этом случае последнему будет предписываться минимальная гностическая функция. Наука выступает здесь в качестве главенствующего и по сути единственного источника получения знания, а искусству и религии отводится роль субъективно-индивидуального переживания мира. Во-вторых, можно встать на более компромиссную позицию и расценивать два способа восприятия мира как гностически и аксиологически равнозначные. В данном случае рациональное и иррациональное должны расцениваться как взаимообуславливающие и взаимонеобходимые уровни восприятия, направленные на соответствующие стороны бытия.

И, наконец, возможен третий подход, признающий исключительность иррациональных элементов человеческого духа. Рассудочное мышление приобретает, с этой точки зрения, статус необходимого фундамента, но лишь в качестве первоосновы для дальнейшего, более глубокого, точного и сущностного подхода к постижению явлений бытия. В этой связи не такими уж и абсурдными покажутся выражения типа «иррациональная гносеология», «иррациональное мышление», «иррациональная логика». Конечно, это лишь один из возможных подходов в оценке соотношения двух способов постижения мира, но вполне может быть, что иррациональные методы только потому и считаются антинаучными, что никто еще не создал убедительной теоретической системы.

Ведь считали же когда-то Эйнштейна сумасшедшим, замахнувшимся на законы ньютоновской механики, пока тот не создал теорию относительности!

Глава 1

ОТ ВЕЩНОГО К ВЕЧНОМУ

Каждый раз, когда мы касаемся различных культур или национальных традиций, мы всегда пытаемся постичь в них то своеобразное начало, которое составляет уникальность их духовного мира, найти в них то сокровенное, что свойственно лишь их неповторимой внутренней жизни.

В различных национальных культурах и традициях мы всегда находим неповторимый взгляд на мир, природу и человека. Весь этот комплекс взглядов на протяжении веков подвергается эволюции. Где-то эта эволюция основывается на преемственности традиций, а где-то принимает характер коренного изменения мировоззрения и системы ценностей, приводя к фундаментальным преобразованиям в развитии национальной культуры. И когда происходит изменение самих основ мировоззренческого фундамента, мы получаем полное право говорить о смене эпохи и культурно-исторического времени.

Мировоззрение⁵¹, лежащее в основе национальной культуры, в значительной степени определяет судьбу нации, ее собственный путь

⁵¹ Понятие мировоззрения, т.е. «воззрения на мир», близко к понятию картины мира, однако не всегда тождественно ему, потому что выражение «картина мира» современная философская наука часто интерпретирует по-разному. Под мировоззрением, как правило, понимается весь спектр человеческих представлений о мире (включающий представления религиозного, эстетического, научного, нравственного характера), и при определении «картины мира» чаще всего подчеркивается ее собственно когнитивный, научно-познавательный аспект. Подобная сциентистская интерпретация этого термина во многом объясняется западноевропейской рационалистической традицией, усматривающей в качестве тематического ядра формирования любого мировоззрения и любой адекватной «картины мира» стремление человека к научной систематизации [См. напр.: Холтон Дж. Что такое «антинаука»? // Вопр. философии. 1992. № 2. С. 38–41]. В данном случае налицо отождествление этих двух философских категорий, которое происходит за счет весьма зауженного, рационально-когнитивного определения понятия «мировоззрения». В литературе можно встретить и противоположную точку зрения, для которой характерно чрезмерно расширенное толкование категории «общей картины мира». Так, А.Н. Чанышев понимает под мировоззрением вообще «общую картину мира, т.е. более или менее сложную и систематизированную совокупность образов, представлений и понятий, в которой и через которую осознают мир в его целостности и единстве» [См.: Чанышев А.Н. Начало философии. М., 1982. С. 38–43]. В итоге эти два понятия также отождествляются, но уже за счет надления «картины мира» всем спектром

развития. При этом влияние национального мировоззрения ощущается практически на всех уровнях бытия нации: на уровне индивидуального существования человека, его быта и стиля жизни, на уровне хозяйственно-экономического уклада общества, на уровне государственного, общественно-политического обустройства. И это всеобъемлющее влияние национального мировоззрения на жизнь нации становится особенно очевидным сегодня, в эпоху социально-политических катаклизмов и духовных кризисов.

Когда мы говорим о рационалистическом характере западноевропейской культуры и о том, что эта культура в качестве мировоззренческого идеала выдвигала научную картину мира, мы ни в коем случае не умаляем значение того вклада, который внесла Западная Европа в сферу художественно-эстетического творчества, религиозных идей и нравственных принципов. Потребности религиозного, нравственного и эстетического характера свойственны самой природе человека. Какой бы культуры мы ни коснулись, мы всегда обязательно найдем в ней систему религиозных или мифологических воззрений, свод нравственных законов, научные концепции и неповторимые образцы художественного творчества. В этом плане Европа не исключение. Она одарила человечество гениальными научными идеями, в ее недрах родилось христианство, а вклад, который она внесла в общечеловеческую копилку изящных искусств, переоценить невозможно.

мировоззренческих функций. Подобное смешение философских категорий обусловлено также тем, что между ними существует вполне естественная связь и взаимообусловленность. Однако в рамках настоящего исследования между ними необходимо провести границу. Поэтому будет целесообразным остановиться на том, что словосочетание «картина мира» фиксирует лишь элемент общего мировоззрения, преимущественно рационально-научного характера, и означает не что иное, как «синтез знаний людей о природе и социальной реальности» [Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 611]. При этом, как мне представляется, когнитивная интерпретация понятия картины мира имеет под собой вполне резонные основания: понимая под «картиной мира» некоторую упорядоченную систему представлений, мы должны признать, что в этом случае в идеале она должна строиться на принципах непротиворечивости и достаточной аргументации. С этой точки зрения в понятии «картина мира» акцент сделан на научно-рационалистической компоненте мировоззрения, что и позволяет некоторым ученым использовать его в качестве синонима собственно «научной картины мира» [Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М., 1994. С. 15]. При этом не следует забывать, что мировоззрение человека или нации, в отличие от «картины мира», представляет собой более сложное и противоречивое образование, которое не исчерпывается систематическими знаниями, научным инструментарием и зачастую невыразимо в рационально-логических формах. Определив таким образом понятия, мы можем сформулировать один из центральных тезисов данного исследования, который в дальнейшем мы постараемся детально обосновать: специфика развития западноевропейской культуры обусловлена прежде всего ее фундаментальной мировоззренческой установкой на выработку научно-рационалистической картины мира, в то время как для восточной традиции характерна иная, во многом противоположная мировоззренческая топика – стремление к построению эстетико-мистического образа мира.

Однако если научные доктрины и имеют национальный окрас, то в них достаточно сложно найти уникальные черты национального характера, менталитета нации, ее духовной уникальности. Эта духовная уникальность, скорее всего, лежит за пределами научного творчества, которое в целом индифферентно к особенностям национальных традиций. Научная картина мира, которая со временем формируется у каждого народа, достаточно стереотипна, поскольку всегда строится на универсальных рационалистических категориях, общих для любого систематического мышления законах формальной логики. Безусловно, в различных регионах наука развивалась по собственному пути. Различные географические условия, национальные обычаи, системы духовных ценностей накладывали отпечаток и на эту область человеческой деятельности. Но различные дороги в конце концов всегда приводили к единой системе законов физического мира. Где бы ни возникала точная наука, она всегда стремилась к преодолению эмоциональной субъективности, открытию тайн обнаженной материи. Язык науки интернационален, подобно тому, как интернационален закон всемирного тяготения или принцип изготовления пороховой смеси.

Но модели мира имеют не только научную форму, равно как и мировоззрение в целом не исчерпывается рационально-аналитическими способностями сознания. На протяжении веков у каждого народа и нации складывается собственный образ мира, выражающий глубинные пласты его уникального духа. И именно в этом образе проявляется все богатство национальной ментальности, неподдельная глубина эмоциональной жизни. И если рационально-научная картина мира существенно единообразна в силу единообразия самой рациональности, то каждый национальный образ мира создает свой собственный комплекс эмоционально-психологических представлений.

Говоря о принципах иррационально-мистического мироотношения, логично обратиться к культурно-историческому опыту Востока, который в какой-то степени является колыбелью и вместе с тем эталонным иррационального отношения к человеку, Богу, Вселенной. Это тем более оправдано, если принять во внимание, что на Востоке мистика является не столько теорией, сколько практикой. Но рассматривая восточную культуру в целом и индийскую в частности, важно не поддаваться распространенному искушению и не пытаться исследовать ее с европоцентристских позиций. В противном случае мы обречены на непонимание этого величайшего феномена, а не поняв его, мы не будем в состоянии вынести ему объективную оценку и тем более воспользоваться его богатейшим опытом. Сопоставляя культуру Востока и культуру Запада, мы сможем добиться значительных конструктивных результатов только при условии понимания их самобытности. В данном случае это означает, что западноевропейская традиция не должна восприниматься

в качестве эталонной. К сожалению, часто приходится сталкиваться с многочисленными искажениями в интерпретациях восточной культуры, связанными именно с европоцентристскими взглядами. Если с положениями Джеймса Милля или Макса Мюллера об относительной консервативности и «созерцательности» восточной культуры в какой-то степени можно согласиться, то позиция В. Смита о вторичности индийской культуры по отношению к греко-римской кажется чересчур односторонней и поверхностной. Позволим себе также подвергнуть сомнению утверждения такого гениального мыслителя, как Гегель, относительно того, что философия древности была сконцентрирована на Западе, а для Востока всегда была свойственна исключительно религиозная форма проявления духовной культуры. Конечно, если понимать под «философией» концепции научно-рационалистического плана, то Восток здесь действительно существенно «отстал» от Запада. Но если подразумевать под «философией» мировоззренческие системы в самом широком смысле этого слова, рассуждения о месте и значении человека в системе экзистенциального, социального и космического бытия, рефлексию над процессом развития истории и самой культуры, то Восток в этом смысле поднялся на недостижимую высоту.

И еще одно предварительное замечание по поводу собственно эстетической мысли Востока. Эстетика как философское систематизированное знание, как наука (в западноевропейском смысле этого слова) представлена на Востоке не столь ярко, как на Западе. Скажем даже больше: оригинальная эстетическая наука на Востоке практически отсутствует. Однако это не означает, что на Востоке отсутствует эстетическое сознание или что восточная культура не эстетична. Слабое развитие национальной эстетической науки в этом регионе обусловлено двумя факторами. Во-первых, индийская эстетика как часть философской системы на протяжении тысячелетий сохраняла сакральный характер. Эстетика на Востоке всегда составляла недифференцированную часть общего синкретического знания, объемлющего не только философскую, но и религиозную, мифологическую, научную и предметно-практическую сферу жизнедеятельности человека. Во-вторых, как это ни парадоксально, слабое развитие восточной эстетики обусловлено эстетичностью самой восточной культуры. Эстетическая наука никогда не была на Востоке столь актуальна, как на Западе. Если для Запада эстетическая мысль нередко выполняла компенсаторную функцию, служа своеобразной критической рефлексией культуры и мировоззрения в целом, то для Востока потребность в подобной критической рефлексии и тем более в эстетической компенсации мировоззрения была не столь остра. Эстетизм органично пронизывает всю культуру Востока, он имманентен ей. Английский философ Э.Б. Хейвел, исследуя индийское искусство, пришел к выводу, что эстетический момент, вне-

дренный в саму жизнь людей, в бытовую практику и мировоззрение, оказал существенное влияние на культурный облик нации. «Индийские крестьяне, — пишет он, — не будучи эрудированными в европейском смысле этого слова, принадлежат к числу самых культурных представителей своего класса во всем мире»⁵². И в дальнейшем изложении мы постараемся показать эту всеобъемлющую образность и художественность восточной культуры, мировоззрения и присущего ему национального стиля жизни.

1.1. Аппология бессубъективности

Индийская мифология и ведийский образ мира, построенный на ее основе, имеют исключительное значение для понимания всей восточной культуры. Мифологический комплекс представлений Индии является не только наиболее древним (исследователи относят его формирование к III тыс. до н.э.), но и удивительно стойким. Ведийский образ мира сочетает в себе черты не только собственно мифологии, но и религии, и философии; он становится исходной моделью для формирования более поздних религиозно-философских доктрин. Напомним, что именно ведийский образ мира лег в основу господствующей в Древней Индии идеологии брахманизма, а затем через модификацию брахманской доктрины составил фундамент современного индуизма. Более того, даже оппозиционные брахманизму религиозно-философские системы, такие как джайнизм, бхагаватизм, буддизм, ставящие под сомнение святость Ригведы и других самхит, сохраняли общую мировоззренческую преемственность и солидарность с фундаментальными образами ведийской модели мира.

Безусловно, индийская мифология, особенно на ранних этапах своего формирования, имеет много общего с мифологическими представлениями других народов мира. На определенной стадии развития мифологического сознания мы всюду можем найти синкретические и антропоморфные мотивы, отголоски тотемизма или анимизма, влияние матриархата и, конечно же, тенденцию к преодолению политеистических традиций и тяготение к теистическому монизму. Однако на Востоке все эти элементы мифологического сознания приобретают особое, принципиальное звучание, позволяющее поставить вопрос о специфически восточном способе мироотношения и о ключевом значении ведийских образов в общей модели мира, построенной Востоком.

В этом смысле даже мифологии античной Греции «повезло» значительно меньше. Сюжеты и яркие образы древнегреческих мифов составили основу греко-римской художественной культуры и активно

⁵² Havell E. B. The Ideals of Indian Art. 1920. P. 19.

эксплуатировались на протяжении всей истории Западной Европы. Достаточно напомнить, что практически все художественное творчество эпохи Возрождения апеллирует к античным сюжетам. Вместе с тем сам мифологический образ мира античной Греции доминировал в сознании европейцев на достаточно узком промежутке исторического времени. Здесь важно подчеркнуть, что несмотря на то, что античная философия активно использует формы мифологического сознания, облекая свое повествование во всевозможные диалоги, притчи, поэмы, создавая образы, вполне сопоставимые с мифологическими, общая философская картина мира, начиная уже с милетской школы, строится на иных мировоззренческих принципах, которые все сложнее стыкуются с собственно мифологическими представлениями древних греков. В эпоху Возрождения и Нового Времени обращение философии к античной мифологии и метафизике связано с предельным выхолащиванием их исконного духа. А.Ф. Лосев был совершенно прав, когда утверждал, что «если наиболее централен для античного мировоззрения платонизм, то для Запада, особенно в эпоху Просвещения, характерен тот платонизм, из которого выпала вся его пластическая и интуитивная основа. Такой платонизм есть рационализм или, говоря конкретнее, картезианство. Просветительское мировоззрение имеет под собой картезианский опыт, а просветительская античность есть французский рационализм»⁵³.

Антропоморфный и «приземленный» характер античной мифологии сделал практически невозможным построение философских и научных доктрин на основе мифологических образов и взглядов. Грекам оказалось проще осуществлять научно-философские поиски за пределами своей богатейшей мифологической традиции. Отсюда возникает определенный парадокс античной культуры. Философские изыскания ученых в области космологии и космогонии противоречат традиционной мифологической концепции, но не теряют при этом своей актуальности и значимости для развития метафизического знания. Поиск единого субстанциального начала мироздания, наметившийся уже в поэмах натурфилософов, можно расценивать в качестве стремления к монистическому мировоззрению. И это происходит на фоне языческого политеизма, который фактически не подвергается никаким реформациям. Все это позволяет предполагать, что уже в эллинистический период европейское мировоззрение развивалось вне существенной зависимости от мифологии. Сами же мифологические образы постепенно перестают выполнять функцию элементов действующей модели мира и уходят в область художественного творчества⁵⁴.

⁵³ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 11.

⁵⁴ Вряд ли обвинение Сократу в непочитании богов можно расценивать в качестве борьбы власти с «еретической» пропагандой. Многие исследователи творчества и жизни Сократа отмечают, что политическая власть Афин увидела в воззрениях

Индийская мифология и искусство оказались более гибкими и многофункциональными. Они достаточно быстро преодолели антропоморфную ограниченность, и их содержание наполнилось богатейшими абстракциями. Один из виднейших исследователей восточного искусства К. Эпштейн пишет: «Шива танцует, создавая мир и уничтожая его, необъятный ритм его танца вызывает представление об огромных мировых периодах, а его движения исполнены безжалостной магической силой заклинаний. Небольшая скульптурная группа в британском музее — это наиболее трагичное из где-либо виданных воплощений идеи смерти в любовной теме; оно увековечивает как никакое другое произведение роковой элемент, присущий человеческим страстям. Наши европейские произведения банальны и бессмысленны в сравнении с этими глубокими произведениями, лишенными побрякушек и символизма, сосредоточенными на главном и глубоко пластичными»⁵⁵.

В силу своего грандиозного мировоззренческого заряда, ведийские образы получили необходимую универсальность для осуществления эффективного конвертирования в иные сферы духовной практики. Это в свою очередь послужило дополнительным стимулом для сохранения синкретического характера восточной культуры: мифологические образы оказались достаточно гибкими и потому вполне приемлемыми для использования как в собственно теологии, так и в области художественного творчества, метафизики и даже научного знания. Более того, индуизм приобрел черты как универсальной картины мира, так и обыденно-практического стиля жизни, регулирующего политические и социально-правовые отношения, определяя психологию поведения и идеологию в самом широком смысле этого слова⁵⁶. Во все времена, как отмечают Сатиочандра Чаттерджи и Дхирендрамохан Датта, «...в Индии философия являлась составной частью жизни. Как только появлялась новая система мысли, группа ее сторонников воспринимала ее как философию жизни и создавала школу этой философии. Они жили ею...»⁵⁷.

Практический окрас священных текстов отчетливо виден в знаменитом памятнике индийской литературы «Камасутре». Этот текст дает наставления по многочисленным вопросам бытовой жизни, регламентируя процедуры венчания, похорон, давая наставления в области

Сократа серьезную угрозу расшатывания полисного самосознания граждан. Возможно, сокрытие подлинных претензий и подобная официальная формулировка обвинения понадобились для сохранения демократического имиджа афинской власти.

⁵⁵ Epstein K. Let There be Sculpture. 1942. P. 193. Цит. по: Открытие Индии: философские и эстетические воззрения в Индии XX века. М., 1987. С. 136–137.

⁵⁶ См. например: Касты в Индии. Сб. статей. М., 1965; Куценков А.А. Политическая функция индийской касты. НАА, 1974. № 1.

⁵⁷ Сатиочандра Чаттерджи, Дхирендрамохан Датта. Индийская философия. М., 1994. С. 23.

семейной жизни и отношения полов⁵⁸. При этом Камасутра наполняет каждое практическое действие человека глубоким метафизическим смыслом, вскрывает духовную подоплеку обыденности. Повседневная жизнь человека обретает сакральный смысл, пронизывается идеей причастности к вечности, космосу. И даже эротическая линия Камасутры становится неотъемлемой частью общей мировоззренческой доктрины, будучи одухотворенной чувством святой любви к человеку, Богу, Универсуму. Весьма показательна судьба Камасутры в странах Западной Европы: это чудесное художественно-образное произведение в процессе своей адаптации к западноевропейскому менталитету было варварски препарировано. Из Камасутры европейцы выбросили все «лишнее»: философию, мифологию, художественность, превратив ее таким образом в своеобразный справочник по технике секса.

Для того чтобы проиллюстрировать неразрывную связь философии и жизни, мировоззренческих выкладок и практики, достаточно привести лишь один красноречивый пример. Крупнейший философ современной Индии Сарвепалли Радхакришнан (1888–1975) в 50-х гг. XX в. стал вице-президентом, а затем — и Президентом Индии. Данный прецедент абсолютно невозможен для Западной Европы, которая могла только мечтать о философе-правителе. Мудрец на троне — это образ, который на Западе никогда не был воплощен в жизнь, а существовал лишь в идеальных теоретических конструкциях. Впрочем, однажды Платон предпринял несколько попыток реализовать этот образ в практической жизни, наивно полагая, что он со своими философскими идеями обязан принести пользу в деле совершенствования общественно-политической структуры Сицилии. Но эти попытки неизменно заканчивались провалом. В первый раз, когда Платон предложил свои услуги, оскорбленные правители Сиракуз вместо того, чтобы посадить великого философа на трон, продали его в рабство. В последний раз «предвыборная кампания» Платона и вовсе чуть не стоила ему жизни.

Одним из центральных принципов ведийского образа мира стал запрет на иерархию элементов бытия. Это достигалось рассмотрением космоса как единого, недифференцированного целого. Из этой посылки вытекает целый комплекс существенных для восточного мировосприятия положений, который в дальнейшем останется незыблемым практически во всех индийских религиозно-философских системах. Пантеон богов (который колеблется в числовом диапазоне от трех с лишним тысяч в Ригведе до нуля в некоторых школах буддизма и джайнизма) приобретает условный характер, поскольку это по преимуществу не антропоморфные боги, а боги-образы, боги-субстанции, боги-стихии (гимны десятой мандалы Ригvedы в этом плане наиболее характерны: боги

⁵⁸ Об основных элементах повседневной культовой и обрядовой практики Индии см.: Гусева Н.Р. Индуизм. М., 1977. С. 227–285.

описываются здесь вне их физических атрибутов). Кроме того, необходимо помнить, что колоссальное количество имен богов, которое мы встречаем в самхитах, еще не говорит о наличии такого же количества самих богов. Дело в том, что эти имена часто фиксируют лишь различные функции и качества единой мистической силы. К примеру, одно из основных божеств ведийской (а затем брахманской и индуистской) традиции - Вишну имеет множество имен, в которых фиксируются, уточняются его функции и качества. Так, само имя «Вишну» означает что-то вроде «проникающий во все», «всеобъемлющий». Но «проникать во все» — не единственная его функция; поэтому Вишну снабжается другими именами-эпитетами: он же является и Хари («избавителем»), и Кешавой («благоволосым»), и Пурушоттамой («высшим духом»), и Мурари («врагом демона Муры») и т.д. Кроме того, главные индийские боги часто выступают перед людьми в различных «ипостасях», принимая по необходимости черты смертных существ. Такое перевоплощение бога получило в брахманской доктрине название аватары (буквально — «нисхождение»)⁵⁹. Тот же самый Вишну для выполнения своих земных миссий вынужден выступать в различных обликах: он принимает аватару черепахи — Курмы, когда ему необходимо погрузиться на дно океана, аватару коня — Калки, когда предстоит наземная борьба, аватару Рамы, Кришны, Варахи⁶⁰.

Специфический характер ведийского пантеизма не только преодевает по существу политеистическое миропонимание, но и стирает четкую границу между «миром земным» и «миром небесным», столь характерную для античной мифологии, да и для всего западноевропейского христианства. Стоит также обратить внимание, что, в отличие от весьма распространенной в не-восточных регионах мира бинарной модели мироздания («мир сей» — «мир иной»), индийская мифология провозглашает трехчленную модель (три лока космического бытия), добавляя промежуточный «мир воздушного пространства», который оказывается наиболее важным и ценным, поскольку служит необходимым гарантом целостности и взаимообусловленности космоса. При этом трехчленная модель мироздания остается условной, поскольку все миры оказываются подчинены единому закону — Рите, обеспечивающему одновременно и космический, и нравственный порядок. Таким образом восточная традиция изначально не разделяет онтологию и этику, законы материального и духовного мира⁶¹. По этому поводу один

⁵⁹ Подробнее об этом см.: Hacker P. Zur Entwicklung der Avatartalchre // «Wiener Zeitschrift für die Kunde Syd- und Ostasiens». 1960, N 4, S. 47–70.

⁶⁰ Несколько вульгаризируя догмат христианской троицы и интерпретируя его в брахманских терминах, можно сказать, что Иисус Христос есть аватара Бога-отца, которая понадобилась ему для нравственного спасения человечества.

⁶¹ Принципиальность подобного неразличения становится особенно очевидной, когда мы вспомним, что вся история западноевропейской культуры (философской,

из виднейших современных индологов Кальпана Сахаи пишет: «Для европейца душа и тело, материальное и духовное противопоставлены, часто находятся в конфликте, а у нас одно дополняет другое. В европейской традиции все строится на конфликте человека со средой, на его внутреннем конфликте. Мы же смотрим на человека как на часть природы, часть макрокосмоса. Этот макрокосмос существует и внутри него. Поэтому не может быть ни борьбы с природой, ни ее победителей. Все это определяет различие взглядов на человека, искусство, литературу»⁶². Это всепронизывающее всеединство достигает своего пика, когда речь заходит о Брахмане – безличном космическом принципе, описанном в некоторых мандалах Ригведы, а затем развитом в более поздних сакральных и философских текстах, прежде всего в араньяках и упанишадах. Самобытность восточного образа мира становится особенно очевидной, когда мы сталкиваемся с весьма запутанной и сложной интерпретацией Брахмана в традиционных понятиях европейской науки. Некоторые ученые видят в торжестве безличного космического принципа атеистические тенденции, доходящие до «супертеизма»⁶³. Автор данной работы склонен определять «Брахман» в качестве беспредельной духовной основы космоса пантеистического толка, тем более, что это понятие в индийской литературе часто сопоставляется с Атманом – индивидуальной духовной основой живого существа, причем таким образом, что между Атманом и Брахманом утверждается абсолютное тождество (наиболее яркий пример подобной интерпретации – Шандилья-видья).

Еще один существенный момент ведийско-брахманского образа мира, составивший основу дальневосточного мировоззрения в целом, заключен в идее сансары – вечного круговорота перерождений. Сансара предполагает сущностное единство всего живого: между человеком,

религиозной, художественной, нравственной и т.д.) есть история безуспешного «примирения», воссоединения духовного и тварного, трансцендентного и материально-предметного начал. При этом нельзя воспринимать западноевропейские мифологические картины мира в качестве наиболее удачного решения проблемы антиномичности мироздания. Действительно, в мифологическом сознании граница между «миром сим» и «миром иным» в значительной степени стерта. Но эта «стертость» достигается главным образом за счет объективации, материализации и рационализации духовных характеристик реальности. В мифологизированном сознании духовные, идеальные, мистифицированные элементы включены в структуру предметно-эмпирического бытия, а «мир иной» лишь выполняет функцию объяснения, познания «мира сего». В этом смысле мы можем говорить о возрождении в XX в. мифологизированного сознания или даже о феномене «нового язычества» (Ф.И. Гиренок). Что же касается мифологических (религиозно-философских) систем восточного типа, то здесь дело обстоит прямо противоположным образом. Грань между двумя мирами становится прозрачной в силу мистификации самой предметной реальности.

⁶² Сахаи К. Шива, Будда и Воланд // Новое время. № 29 от 15.07.1988. С. 48.

⁶³ См. например: Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. М., 1973.

растением и животным нет принципиальной разницы в том смысле, что все они обладают бессмертной душой и смертным телом. Подобная модель мироотношения исключает саму возможность возникновения какого-либо антропоцентризма и делает нелепой постановку вопроса о взаимоотношении человека с природой. Человек есть часть природы, космоса, не больше и не меньше. Его телесная оболочка — последняя преграда на пути слияния с Абсолютным разумом космоса. Важно подчеркнуть, что принцип сансары ни в коем случае не означает торжество вечной жизни во плоти. Круговорот перерождений дается живому существу ради возможности в полной мере развить свои способности и достичь совершенства. «...Для того чтобы действительно исчерпать весь опыт, который дается земным существованием, — отмечает Е.П. Блаватская, — человеку нужна не одна, а много жизней. По учениям древних Мудрецов, он и живет много раз, воплощаясь в различные эпохи, при самых разнообразных условиях, до тех пор, пока земной опыт не сделает его мудрым...»⁶⁴. Подлинная награда за это — мокша — полное освобождение от сансары, от физической, телесной оболочки и актуальное слияние со вселенским духом. «Как реки текут и исчезают в море, теряя имя и образ, так знающий, освободившись от имени и формы, восходит к божественному Пуруше»⁶⁵.

Религиозно-философская и мифологическая система, описанная в самхитах, во многом определила ход развития дальнейшего восточного мировоззрения. Прежде всего это сказалось на самом методе философствования и месте метафизики в общей картине мира. Постоянное ощущение непосредственной связи человека и космоса, микромира и макромира привело к тому, что даже спустя тысячелетия синкретический и органический подход к проблемам бытия составил отличительную черту всей индийской культуры. Запад в этом смысле пошел по иному пути: по пути дифференциации знания и практической деятельности. И этот путь оказался чрезвычайно продуктивным для решения большинства утилитарно-прагматических задач. Стремительное развитие частных научных дисциплин превратило западное общество в неоспоримого лидера по части специализации. Отсюда столь характерное для Запада первенство в естественнонаучных областях знания, и отсюда же столь трагические последствия, обнаружившиеся в XX столетии и связанные с утерей целостного понимания бытия. Для индийской литературы, напротив, характерно постоянное и удивительно острое ощущение единства духовных процессов, ощущение «причастности» к космосу, вселенной, Единому. Каждая концепция — размышления о смысле жизни и поиск абсолютной истины; любой мифологический

⁶⁴ Блаватская Е.П. Закон причин и последствий, объясняющий человеческую судьбу (Карма). Сновидения. Днепропетровск, 1995. С. 6.

⁶⁵ Упанишады, III, 2, 8

образ — сам по себе есть модель мироздания; всякое художественное произведение, какое ни возьми, — разговор с Богом о судьбах человечества. «Личность — это ограничение безграничного, — утверждает Тагор, — личное пробуждается в Боге, когда он творит. Он ограничивает себя пределами собственного закона; игра, которая есть этот мир, чья реальность заключена в его отношении к личности, продолжается. Предметы различаются не по своей сущности, а по своей видимости, иными словами, в зависимости от того, кто на них смотрит. Это и есть искусство, истинность которого проявляется не в сущности или логике, а в выражении. Абстрактная истина может принадлежать науке и философии, но реальный мир принадлежит искусству. Мир как искусство есть игра Верховного Существа, упорно творящего образы»⁶⁶.

Особый взгляд на человека, общество, природу, вселенную в значительной степени установил само проблемное поле индийской философии. Ни в одной из фундаментальных мировоззренческих концепций Индии мы не найдем деления не только на «метафизику» и «теологию», но и на онтологию, гносеологию, логику, этику и эстетику. Западная наука до сих пор не в состоянии установить соответствия между законами бытия и законами мышления. На Востоке же существует единый онтологическо-гносеологический комплекс вопросов, который, в задачу ко всему, охватывает и весь спектр логических, этических и эстетических вопросов. Проблема добра и зла, столь характерная для западноевропейской этики, приобретает в восточной литературе условный окрас, ведь добро и зло взаимно обуславливают друг друга: не может быть созидания без разрушения, жизни без смерти, дня без ночи. Индийский бог имеет три лика тримурти — символизирующие бога-творца Брахму, бога-хранителя Вишну и бога-разрушителя Шиву. И все они при этом суть Одно; все они суть гуны (атрибуты, качества) единой вселенной. Отсюда же необыкновенная энциклопедичность индийских религиозно-философских систем: прежде чем отстаивать собственную точку зрения, мудрец обязан выяснить и понять, что говорилось до него другими мыслителями, и только затем приступать к изложению собственного учения. Поэтому каждая религиозно-философская система (ведантизм, буддизм, джайнизм или любая из даршан) есть в то же время и энциклопедия, в которой анализируется весь предыдущий культурно-философский опыт и которая вмещает в себя все возможные точки зрения на человека и бытие.

Еще одна особенность индийских философско-религиозных систем, причем практически всех без исключения, заключена в изначальной неудовлетворенности существующим положением вещей. За это

⁶⁶ Тагор Р. Вероисповедание художника / Открытие Индии: философские и эстетические воззрения Индии XX века. М., 1987. С. 319.

Восток часто подвергают критике, упрекая в излишнем пессимизме и «мрачности» по отношению к посюсторонним проявлениям жизни. Думается, что подобная критика возникает из непонимания существа восточного стиля мышления. Восточный пессимизм по отношению к феноменальному миру не имеет ничего общего с эсхатологическими идеями. Напротив, постоянная неудовлетворенность и внутреннее беспокойство за судьбы мира и человечества служат в индийском сознании мощнейшей интенцией, стимулирующей как работу сознания, так и предметно-практическую деятельность человека. Поэтому любая индийская религиозно-философская концепция не останавливается на простой констатации определенной картины мира. В них мы всегда находим глубоко эстетическую мысль — мысль о необходимости преодоления предметно-эмпирического бытия, мысль о необходимости осознания видимости и преходящего характера окружающих нас фетишей. От вещного к вечному, от иллюзорного к истинному, от сущего к должному — вот истинный морально-эстетический пафос философской культуры Индии.

Уже на основе одних только упанишад можно составить достаточно ясное представление о мистичности восточной культуры. Причем эта мистичность исходит из реальности бытия, понятого как Единое, которое не постигается силами человеческого разума. Поэтому европейская наука, имеющая перед собой гностический, просвещенческий идеал, не слишком жалуется мистику и обыкновенно подразумевает под ней нечто аномальное, «выдуманное», сверхъестественное, а то и вовсе чертовщину. Такое отношение к мистике вполне закономерно для строгого научного ума, не желающего и не умеющего верить в свою ограниченность. Для западноевропейского сознания безусловной реальностью обладает лишь то, что можно пощупать, понюхать или увидеть. Условной реальностью обладает то, что может быть доказано рационально-логическим путем. Все прочее ирреально, «мистично». Между тем существование мистического есть факт именно реальной жизни, факт, который остается фактом независимо от того, культивируют ли его (как это делается на Востоке) или же, напротив, стараются не замечать (как это делается на Западе).

Упанишады не обосновывают и не доказывают необходимости мистического восприятия. Мистичность реальности и реальность мистики для этих литературных памятников столь очевидны, что не нуждаются в доказательстве (тем более, что доказательность в научном смысле этого слова не может служить в данном случае каким-либо критерием). Согласно упанишадам, человек поднимается на более высокую, мистическую ступень познания тогда, когда высвобождается из-под диктата разума. Для того чтобы понять жизнь духа и дух жизни, необходимо соответствовать им. А о каком соответствии можно говорить, когда мы

пытаемся при помощи понятий и логики приблизиться к непонятному и внелогичному?

Индийская философия исходит из очень простого тезиса, доказательство которого мы, возможно, и не найдем в явном виде в ведийских источниках, но который укоренен в самом восточном образе мышления. Реальность есть всецелое бытие, и лишь всецелое бытие реально. Подлинная реальность — это сама жизнь, причем вся жизнь, которая сама по себе не имеет разделения на материю и дух, на понятия и образы, зло и добро, земное и небесное. При помощи органов чувств мы можем познать не всю реальность, а лишь ту ее часть, которую воспринимаем как предметно-материальную. И даже в этом случае мы уже ошибаемся и ограждаем себя от истины, ибо познаем нечто в отрыве от Единого, всецелого, в отрыве от того, что не имеет деления на материальное и духовное. При помощи понятий и логики мы опять-таки познаем не всю реальность, а ту ее часть, которую зовем «идеей». Но опять-таки мы ошибаемся, ибо идея есть фрагмент реальности, а не сама реальность; идея есть фрагмент духа, но не сам дух. Истина абсолютна и всецела; вне своей всецелостности и абсолютности она не есть истина.

Мистичность познания достигается в полной мере путем преодоления рационально-логических барьеров, путем освобождения сознания от категориальной ограниченности. Лишь на этом пути возможно коснуться исконной реальности, «от которой всякая речь, наделенная мыслью, отворачивается, неспособная постигнуть ее»⁶⁷. «Ни глаз, ни речь, ни разум не могут проникнуть туда. Мы не знаем. Мы не понимаем, каким образом кто-либо может изучать ее»⁶⁸. Мы рассуждаем об объектах мира с помощью утверждений, которые оцениваем как «истинные» или «ложные». Но реальность не истинна и не ложна, она просто есть. Мы выстраиваем цепь отношений между явлениями. Но реальность-то безотносительна!

Реальность, описанная в Упанишадах, чем-то напоминает кантовскую вещь-в-себе, которая оказалась абсолютно трансцендентна чистому разуму. Кант, как справедливо указывают ученые, в этом вопросе занял агностическую позицию. Весьма неудачно эту проблему пытался решить и Гегель, некорректно наделяя логическое мышление атрибутами бытия, т.е. противоречивостью, движением, бесконечностью. Если оценивать изыски Гегеля с точки зрения индийской философии, то он допустил, как минимум, две серьезные ошибки. Во-первых, настаивая на логичном способе познания, он не смог преодолеть границы разума

⁶⁷ Taaitiroya, II. 4. Цит. по: Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993. Т. 1. С. 144.

⁶⁸ Kena, II. 3; Mundaka, II. 1; см. Katha, I. 3. 10. Цит. по: Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993. Т. 1. С. 144.

и вступить в область духа, поэтому познающее и познаваемое оказались не адекватными друг другу. Во-вторых, Гегель не совсем правильно истолковал природу реальности, которая, будучи Единым, находится за пределами противоречий и антиномий. Постигание реальности вершится не в противоречиях и даже не в их единстве или борьбе, а за их пределами. Более того, постижение реальности вершится за пределами самого мышления.

Лишь тогда, когда мы оказываемся в состоянии возвыситься над мыслью, словом, логикой, «неслышимое становится слышимым, невоспринимаемое становится воспринимаемым и неизвестное становится известным»⁶⁹. Это возможно лишь на пути мистической интуиции, охватывающей реальность в ее целостности и неделимости. Такого рода интуиция уже не предполагает познания объекта субъектом «исследования»; она вообще не предполагает каких-либо субъектно-объектных отношений, а означает актуальное тождество моего «Я» и Единого. До тех пор, пока мы вращаемся в условностях отвлеченных категорий, мы лишь скользим по поверхности реальности, но не проникаем в нее. По словам Радхакришнана, «...то, что было разбито на отношения, никогда не сможет восстановить свое единство посредством чистой логики. <...> Первое же соприкосновение с логикой приводит к превращению Единого в систему»⁷⁰. На пути мистической интуиции невозможно построить научную систему, но возможно постичь абсолютное. На пути рациональной логики невозможен трансцензус, но возможен научный прогресс. По первому пути пошел Восток, по второму — Запад.

1.2. Принципы непредикативного мышления

В VII–VI веках до н.э. ведийско-брахманская картина мира подвергается реформированию. Параллельно с этим в Индии начинают формироваться религиозно-философские учения, многие из которых претендуют на статус радикальной мировоззренческой альтернативы брахманизму. Первоначально носителями этих учений становятся мудрецы-отшельники, получившие прозвища паривраджаков или шраманов, что буквально в переводе с санскрита означает «бродяги». Позже шраманы систематизируют свои воззрения, обзаводятся последователями и учениками, организуют собственные школы. Встает вполне закономерный и принципиальный для нас вопрос: возник ли к этому времени кризис ведийско-брахманского образа мира и если да, то носил ли он мировоззренческий характер? Для этого необходимо выяснить,

⁶⁹ Chendogya, VI. 13. Цит. по: Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993. Т. 1. С. 146.

⁷⁰ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993. Т. 1. С. 1506.

являются ли образно-мистические элементы самхит культурной архетипической парадигмой или же они преодолеваются в процессе эволюции культурного сознания? Этот вопрос является камнем преткновения для многих исследователей Древней Индии: некоторые ученые и сегодня искренне полагают, будто бы преодоление ведийско-брахманского мироотношения было связано с естественной потребностью более зрелого общества в рациональном истолковании мира⁷¹. Здесь мы на самом деле сталкиваемся с еще более глубокой проблемой соотношения рационального и мистического, которая на протяжении тысячелетий волновала лучшие умы человечества и которая сегодня, в век тотальной рационализации, непредусмотрительно вытесняется на периферию теоретической метафизики.

Для того чтобы выявить подлинные причины, приведшие к появлению шраманских учений, необходимо снова вернуться к универсализму ведийско-брахманской картины мира и вспомнить, что, помимо философско-религиозной функции, она выполняла функцию регулятора общественно-политической жизни. К моменту, когда в середине III тыс. до н.э. арийские племена начали осуществлять миграцию на Индостанский субконтинент, на этой территории уже существовала достаточно развитая Хараппская культура. К сожалению, наука располагает весьма скудными сведениями о культуре коренного населения Индии. Известно, например, что хараппские племена ко времени прихода ариев уже имели собственную письменность, однако работы по ее расшифровке до сих пор не дали никаких результатов. О собственной культуре арийцев до середины III тыс. мы также имеем очень скромную информацию. Предположительно, арийские племена сформировались на территории к северу от Черного и Каспийского морей, в междуречье Днепра, Дона и Волги и вскоре начали длительную миграцию на юг и юго-восток.

Сейчас остается только гадать о том, какая из этих двух протокультур сыграла решающую роль в формировании ведийского образа мира⁷². Логично предположить, что арии, покорив местных аборигенов, закрепили свое господство привнесенной мифологией и ритуально-культовой системой. Можно лишь дивиться мудрости и дальновидности ариев, которые, завоевав хараппские племена с помощью военной силы, не остановились на достигнутом. Подлинной победы они достигли тогда, когда заставили поверить хараппов в божественную обусловленность всей социально-политической структуры государства. С этой целью арии разбили общество на четыре варны (замкнутые,

⁷¹ См. например: Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: философия. Философия, наука, религия. М., 1980. С. 67–68.

⁷² Дискуссии по этому поводу не умолкают и по сей день. См. например: Agrawal D.P. The Copper Bronze Age in India. New Delhi, 1971; Basham A. L. Aspects of Ancient Indian Culture. Bombay, 1966; Wheeler R. E. M. The Indus Civilization. Cambridge, 1968.

взаимонепроницающие касты) и придали этому социальному делению религиозно-философский окрас.

Высшая каста, именуемая варной брахманов, составляла элиту общества. Брахманы, являясь государственным жречеством и одновременно реальной политической властью, узурпировали право на проведение религиозных обрядов и толкование священных книг. Лишь брахманам как наиболее мудрым и совершенным из людей могла открываться истина (как сказали бы мы сейчас, брахманы владели методологией получения знания). Более того, только благочестивый брахман мог достичь состояния мокши и таким образом претендовать на актуальное слияние с космическим разумом. Браки между представителями различных варн исключались в принципе, а переход из одной варны в другую становился возможным только после физической смерти человека, да и то в зависимости от содержания его индивидуальной кармы, которая ставилась в прямую зависимость от выполнения общественного долга. Кшатрии – так именовались представители менее элитарной, но тем не менее достаточно привилегированной варны – были призваны следить за порядком в государстве. Их предназначение – военное поприще. Вслед за ними по иерархической лестнице шли вайшьи, остальные свободные члены общества, составляющие большую часть населения страны и занимающиеся ремеслом, торговлей, земледелием. Члены низшей варны – шудры – находились на положении рабов. По всей видимости, эта варна была сформирована из коренного населения Древней Индии. Равно, как и женщины всех четырех варн, шудры не допускались к Знанию, поскольку, согласно брахманской доктрине, они ничем не отличались от животных.

Дабы закрепить свою власть, брахманы донельзя усложнили ритуальные церемонии. Как бы подчеркивая свою избранность, они сделали одноименным себе безличный космический принцип – «Брахман». Одноименным стал и верховный бог Брахма, управляющий миром с двумя своими помощниками Вишну и Шивой. Как мы видим, космическая иерархия выполняла функцию освящения иерархии социально-политической, а земной порядок полностью обуславливался вселенским порядком. Все это не могло не вызвать неудовольствия со стороны более низких слоев населения, прежде всего кшатриев, обладающих реальной военной силой. Неудивительно поэтому, что основная борьба за политическую власть разворачивается между высшими варнами индийского общества, т.е. между брахманами и «философствующими» кшатриями. К слову сказать, подобные политические конфликты между «законодательной» и «исполнительной» властью в истории человечества достаточно традиционны.

Итак, шраманские доктрины зародились прежде всего как протест против социально-политической исключительности брахманов,

заложенной в священных текстах. Этим обусловлено скептическое отношение к ведам, свойственное практически для всех «еретических» учений Индии. Отсюда и реформаторские тенденции в области этики (которые особенно четко будут сформулированы в дальнейшем в Бхагавадгите): шраманы были не столько против общей этической доктрины ведийско-брахманской картины мира, сколько против «эксклюзивного» права брахманов на освобождение и достижение мокши. Отрицая авторитет вед, шраманы должны были выдвигать свежие аргументы в пользу своих собственных учений. Действительно, индийская литература, касаясь данного периода, рисует картину многочисленных философских дискуссий и споров, в которых рождаются сложные системы доказательств и аргументации. Однако этого все-таки недостаточно, чтобы говорить о формировании или развитии рационалистических тенденций в Индии. Восточный рационализм (если это понятие вообще применимо к Востоку) столь же мало рационален, сколь мало иррациональна вся «мистика» Западной Европы. И сам предмет шраманских концепций остается мистичным, и мироописание традиционно сохраняет художественно-образную форму. Так же, как и брахманы, шраманы апеллируют к эмоционально-психологическим состояниям субъекта и призывают к трансценденсу.

Конечно, эпоха шраманских школ характеризуется пестротой концепций. Эта эпоха охватывает достаточно длительный период времени с VII–VI вв. до н.э. по III–II вв. до н.э. (если же говорить о реформаторских движениях всего эпического периода развития индийской культуры, то хронологические рамки должны быть раздвинуты приблизительно до конца II в. н.э., т.е. до момента окончательного оформления даршан). Эти века изобилуют различными идеями, среди которых можно найти практически все: от материализма и атеизма до теизма и идеализма, от логического рационализма до крайних форм мистицизма. В этот же период зарождается и наука, что опять-таки как будто бы свидетельствует о рационалистических тенденциях в общем мировоззрении индусов. Однако не надо спешить с выводами. Для того чтобы адекватно оценить эпоху шраманских доктрин, необходимо рассмотреть ее в длительной исторической перспективе, проанализировать то мировоззренческое влияние, которое оказали шраманы на общую картину мира. Что именно и в какой форме восточное мировоззрение позаимствовало у шраманов? В рамках данного исследования мы можем позволить себе лишь краткий обзор реформаторских учений Индии. Но даже лишь перечислив основные направления «еретической» мысли, мы получаем весьма красочную картину культурно-идеологического брожения этой эпохи.

Основатель адживикизма Макхали (Маскарин) Госала поставил задачу рационального отрицания ведизма. Но его концепция оказа-

лась столь ущербной, что не смогла дать вразумительного ответа ни на один животрепещущий вопрос. Отрицая мистические связи мироздания, Госала постарался объяснить происходящие в мире процессы, исходя из универсального принципа объективной необходимости. В его доктрине эта необходимость приобрела фатальный характер, характер всеобъемлющей предопределенности. Стоит ли говорить, что из этой посылки Госала с логической неизбежностью вынужден был признать неэффективность и бесполезность любого человеческого действия? Избран рационалистический подход к бытию, Госала в конце концов впал в крайний иррационализм самого дурного толка. «Выступая против идеи зависимости всего сущего от произвольного желания божества или жреца, адживики пришли к полному отрицанию эффективности всякого действия. Их исходный рационализм превращался таким образом в обоснование всеохватывающего фатализма; судьба безраздельно господствовала над любым человеком и руководила его поступками. Вера в нее в адживикизме была окрашена духом полной пассивности»⁷³.

Та же участь постигла и одного из наиболее радикальных реформаторов ортодоксальной религиозно-философской системы Пурану Кашьяпу (Кассапу), который отрицал ведийские представления и работал над обоснованием идеи всеобщего детерминизма. Детерминизм Кашьяпы противопоставлен воле ведийских богов и сверхъестественным силам космоса. Природа, по его мнению, развивается по своим собственным законам, и человек, будучи частью природы, подчиняется всеобщему природному закону. В своем рвении против брахманской концепции Кашьяпа доходит до крайности. Естественный закон приобретает у него не только универсальный, но и поистине фатальный характер. Поскольку все детерминировано этим законом, воля человека оказывается полностью парализованной. Любая свобода действия, любой сознательно ориентированный поступок есть лишь иллюзия, поскольку все в этом мире предопределено силой естественного закона. Отсюда и нравственный нигилизм Кашьяпы. Если свобода воли лишь иллюзия, то у человека, по большому счету, нет выбора между добрыми и злыми поступками. Человек поступает не в соответствии с этическими нормами, а в соответствии с законом природы, который имморален. Здесь Кашьяпа обращает внимание на достаточно сложную проблему противоречия между идеей последовательного детерминизма (будь то детерминизм рациональный или мистический, материалистический или идеалистический) и этикой.

Действительно, как впоследствии заметит Альберт Швейцер, этический момент всегда с трудом выводится из идеи идентичности внутреннего и внешнего миров (из онтологического тождества или един-

⁷³ Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980. С. 78–79.

ства космоса и «Я»). Чересчур категорично, но в целом справедливо Швейцер утверждал, что «мистика идентичности как индийская, так и западная, по своему происхождению и сути не имеет этического характера и не может его иметь. Этическую мысль можно в ней обнаружить и вывести из нее лишь постольку, поскольку мировой дух обладает этической сущностью. Но стоит мысли хоть немного позабыть, что мировой дух и происходящее в мире есть неисчерпаемая тайна, она перестает быть реальной»⁷⁴. В этом смысле нравственный нигилизм Пурана Кашьяпы закономерен. «Забыв» о мистической неисчерпаемости бытия и об этической сущности мирового духа, он приходит к крайне радикальным взглядам. Весьма показательны, что даже буддисты, которые ради противостояния брахманизму пошли на солидаризацию с джайнистами, не смогли согласиться с Кашьяпой и осудили его концепцию как аморальную. Доктрина Пурана Кашьяпы, оказавшись чуждой мистическому духу Востока, привела к мировоззренческому тупику.

Наиболее радикальные доктрины шраманов не нашли поддержки даже у анибрахманистски настроенных мыслителей. Материалистические доктрины чарваков отталкивали своей «приземленностью», пессимизмом и радикальным антитрадиционализмом. Отказавшись от приверженности мистицизму, многие реформаторские учения оказывались в тупиковой ситуации. Возможно, на Западе подобные тупиковые ситуации могли бы быть восприняты не столь болезненно и оценены в качестве любопытных теоретико-логических проблем. Однако Восток, искушенный к этому времени практикой трансцензуса, уже манипулировал образными системами над- и подсознательного уровней; в арсенале индийской культуры уже имелась многовековая практика установления разноуровневых связей между элементами бытия как логического, так и внелогического и сверхлогического типов. Кроме того, не следует забывать, что для восточной традиции любая религиозно-философская система имела обязательное предметно-практическое значение, что служило причиной предъявления к ней повышенных требований.

Показательна в этом плане судьба первых материалистических теорий Индии⁷⁵. Аджита Кесакамбали (Кешакамбалин), а вслед за ним и Пакудха Каччаяна (Какуда Катьяяна), отстаивали теорию четырех стихий. По их мнению, все в мире суть комбинация четырех субстанциальных элементов — земли, огня, воды и воздуха. Соответственно, адживики с необходимостью приходили к атеистическим выводам и к отрицанию основных понятий ведийско-брахманской картины мира:

⁷⁴ Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика / Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 231.

⁷⁵ К слову заметим, что «натурфилософские» концепции Древней Индии появились задолго до рождения первого «стихийного материалиста» Античности — Фалеса.

брахмана, сансары, кармы, мокши и т.д. К этическому нигилизму Кашьяпы добавились и эсхатологические нотки. По сути, отрицая духовную реальность, Кесакамбали и Каччаяна трактовали смерть как «конец всему», за что их теория получила прозвище *уччхеда-вады* (доктрина разрушения).

Особого внимания заслуживает джайнская концепция, корни которой восходят к эпохе активности шраманов. Судьба оказалась более благосклонной к джайнизму, нежели к материалистическим концепциям Индии: наряду с буддизмом, это религиозно-философское течение благополучно вело мировоззренческую борьбу с брахманизмом, а затем джайнизм составил достойную конкуренцию и самому буддизму. Однако в дальнейшем он окажется вытесненным на периферию культурной жизни и повседневной практики Востока, хотя представителей данного направления встречают в Индии и по сей день.

Джайнизм внес существенный вклад в развитие культуры Индии. Им созданы оригинальная метафизика, система религиозных воззрений, психология, теория познания. Однако хотелось бы обратить особое внимание на логическую систему джайнистов. Дело в том, что с джайнизмом многие индологи связывают достижения в области логического мышления, что верно лишь отчасти. Действительно, джайнизм разрабатывает логику, причем подразумевает под ней именно законы мыслительного процесса, определенные формы движения мысли. В этом смысле джайнскую логику можно назвать формальной. Однако при более тщательном ознакомлении с ней становится совершенно очевидно, что эта логика не имеет ничего общего с аналогичными логическими системами Запада (в частности, с логическими системами Античности). Если подходить к джайнской логике с западноевропейскими мерками, то можно сказать, что она совершенно иррациональна.

Этот «иррационализм» джайнской логики обусловлен, на мой взгляд, попыткой преодоления границы между понятийным и образным мышлением, а также между формами движения и развития бытия и формами движения и развития мышления. Ведь джайнизм не просто предлагает новую теорию познания, в которой утверждается необходимость комплексного методологического подхода к созерцанию и постижению мира, включающего логико-понятийные, сенсорно-чувственные, художественно-образные и мистические способы отношения к бытию. Он предлагает именно логику, иными словами, не просто методологию познания, а свод законов, по которым вершится сам акт мыслительного действия⁷⁶. Весьма симптоматично, что логическая си-

⁷⁶ Любые попытки создания логической системы подобного типа на Западе всегда оборачивались неудачей. Можно даже смело прогнозировать, что западноевропейская культура никогда не сможет даже приблизиться к логическим системам иррационального порядка, поскольку для этого ей придется отказаться от того стиля мышления,

стема джайнистов не является радикальной для восточной культуры, а скорее отражает укоренившийся в восточном стиле мышления естественный способ мирозерцания.

Принцип «сядвада» (от съят — «может быть») призывает рассматривать всякое суждение в качестве относительного. Поскольку всякий объект обладает бесконечным количеством характеристик и связей с другими объектами, постольку любое наше логическое утверждение о нем не может носить категоричного, абсолютного характера. Это отнюдь не означает, что любое знание или утверждение в отношении объекта является ошибочным или ложным. Это означает лишь то, что истина, добытая логическим путем, относительна. Любое притязание суждения на всеобщность и универсальность является поэтому источником заблуждений и ошибок. По большому счету, любое утверждение или отрицание может претендовать на истинное лишь в том случае, если оно снабжено модальностью относительности⁷⁷.

Наличие различных и даже противоречивых суждений об одном и том же объекте еще не означает, что какие-то из них ошибочны. Рассмотрение объекта с различных точек зрения предполагает разнородную, порой противоречивую информацию. Все бы встало на свои места, если бы люди, утверждая что-либо, добавляли: «в некотором роде» или «некоторым образом». Философские системы, рассматривая такие сложные феномены, как «человек», «душа», «космос», в состоянии приоткрыть лишь часть абсолютной истины. Поэтому джайнская логика призывает к мировоззренческой терпимости: все философские системы истинны, каждая в своем роде, поэтому философы, по сути дела, не противоречат, а дополняют друг друга.

Джайнская логика не отрицает высказывания типа «S суть P» или «S суть не-P», но в обязательном порядке предпосылает им условный характер. Но самое главное — джайнисты предлагают еще ряд логических высказываний, которые сближают понятийно-логическое мышление с художественно-образным. Джайнисты допускают высказывания, построенные на принципе противоречивости (совершенно неприемлемый подход, с точки зрения западной логики), т.е. выражения типа «S

который она культивировала столетиями. Максимум, чего добилась на этом пути западноевропейская традиция, это создание различных диалектических, религиозных и художественно-образных теорий познания. О необходимости рассмотрения объекта в его взаимосвязях, противоречивости, развитии говорили еще Гераклит и Аристотель; в эпоху Нового Времени особенно четко эти задачи сформулировал Гегель. Однако дальше методологических принципов дело так и не пошло.

⁷⁷ Заметим, что провозглашаемая джайнистами условность всякого утверждения не имеет ничего общего с субъективистской гносеологией. Протагор и прочие софисты утверждали относительность и условность всякого утверждения на основании субъективности человеческого восприятия. Для джайнистов же условный характер утверждения был определен спецификой самой реальности, взятой в ее бесконечности и неисчерпаемости.

суть Р и не-Р» или даже «S суть и не-суть». Более того, они идут еще дальше и предлагают непредикативные суждения, иными словами, логические суждения типа «S суть неопишное» или «S суть невыразиное». Еще раз обратим внимание, что для джайнистов все это выражения логического типа. Причем непредикативные суждения становятся средством культивирования тайны, невысказанности, столь характерного для мистики и художественного творчества. Джайнисты дают понять, что в некоторых случаях наиболее полным и адекватным ответом на вопрос должно служить молчание.

Наконец, еще три вида суждений, образованных путем комбинации первых четырех, которые кажутся и вовсе иррациональными: непредикативные суждения, обладающие предикатом; непредикативные суждения, обладающие отрицательным предикатом; а также непредикативные суждения, обладающие предикатом в его противоречивости. Последний тип суждения кажется наиболее интересным, поскольку он предусматривает постижение объектов реальности одновременно и в дискурсивных структурах сознания (причем в дискурсивных структурах противоречивого характера), и в структурах сознания невербализуемого порядка. Как бы парадоксально ни выглядело строение подобного суждения, оно, безусловно, оправдано с точки зрения апелляции к художественно-образному восприятию. Если же говорить о суждениях в отношении самих образов, то непредикативные суждения, обладающие предикатом в его противоречивости, как нельзя лучше выражают их сущность. Действительно, что можно сказать об образе, возникшем в нашем сознании? Именно то, что он одновременно есть, не есть и суть неопишное.

Если мы применим джайнскую логику к познанию реальности, как она интерпретируется в ведийско-брахманской концепции, многое встанет на свои места. Вспомним, что веды отождествляют реальность с Единым и отрицают адекватность фрагментального познания. Поскольку все существует в Едином, любой фрагмент реальности, взятый сам по себе, есть не-реальность. Следственно, познание объектов реальности не есть познание самой реальности. По этой причине, как утверждают самхиты, подлинным знанием может являться только то, которое за единичным и противоречивым усматривает единство реальности, всецелостность универсума. Теперь постараемся представить, каким образом возможно в логической форме представить универсум или некоторый объект в его причастности к универсуму? По всей видимости, только с помощью формулы «S суть Р и не-Р»: ведь общность некоторого объекта и всего, что не есть этот объект, как раз и составляет Универсум. Этот Универсум непредикативен в том смысле, что ни одно утверждение или отрицание по отношению к нему не приблизит нас к его адекватному описанию.

Джайнская гносеология еще более развивает и мистифицирует логику. Рассмотрение объектов с помощью логических суждений сочетается с идеей темпоральности мира. Джайнизм учит, что любой объект реальности находится в постоянном движении и развитии, ежеминутно приобретая все новые и новые характеристики. Для правильного понимания объектов реальности необходимо учитывать не только те качества, которые они приобретают, но и те, которые они не приобретают или теряют. Дело в том (и это еще одна отличительная черта джайнской теории познания), что наиболее существенными характеристиками объекта являются его отрицательные характеристики, т.е. то, чем объект не является, или все то, что он не-есть. Когда мы описываем объект, перечисляя его качества (S суть P, суть X, суть Y и т.д.), мы таким образом лишь фиксируем его видовые и родовые характеристики, причисляем его к уже известному нам классу объектов. Иными словами, мы не столько идентифицируем сам объект, сколько находим некоторые его сходства с уже известными нам объектами. Другое дело, когда мы определяем, чем объект не является (S не суть P, не суть X, не суть Y и т.д.). Здесь мы действительно отличаем его от всего того, что не есть он сам. Отрицательные характеристики объекта подчеркивают его уникальность, следовательно, лучшим образом идентифицируют его.

Столь сложный путь познания обусловлен сложностью самой жизни, перед святостью которой джайнизм преклоняется. Познать жизнь — значит научиться благоговеть перед ней, видеть и ощущать эстетику жизни во всех ее образах и проявлениях. Джайнизм доводит до крайности ведийско-брахманскую идею запрета на иерархию элементов бытия. Всякая жизнь священна. И всякое убийство неприемлемо, независимо от того, что убивается — человек, животное, растение или же насекомое. Известно, что крайняя секта джайнистов (так называемых «одетых в пространство») проповедует жесткий аскетизм, вытекающий из преклонения перед эстетикой жизни. Дабы не раздавить живую тварь, крайние джайнисты разметают перед собой пыль специальной метелкой. Чтобы случайно не проглотить с дыханием мошку, джайнисты носят марлевую повязку на лице. Пища, которую они потребляют, предельно скудна: из их рациона исключены любые продукты животного происхождения и даже растения, которые непременно должны быть «убиты» перед приготовлением. Говорят, что даже Будда, чтивший священные посты, услышав о том, что джайнисты зачастую питаются всего один раз в одну-две недели горсткой сырого риса, не поверил этому и предположил, что аскеты насыщаются тайно.

Возможно, джайнское движение было бы более популярным в Индии, если бы не проповедуемые им крайне жесткие этические нормы. Джайнизм призывает к полному социальному «нейтралитету», уходу от мирских обязанностей. Это движение поощряет обет безбрачия,

отшельничество, самоистязание. Джайнизм — единственная религиозно-философская система в Индии (и, вероятно, во всем мире), допускающая добровольный уход из жизни по достижении совершенства. Подлинный Джина (в переводе с санскритского — «победитель»⁷⁸) имеет право пойти на самоубийство после двенадцатилетней аскетической практики.

По всем этим причинам джайнизм не смог составить конкуренцию брахманизму и буддизму, по крайней мере, по массовости приверженцев. Преклонение перед эстетикой духовной жизни (перед дживой), доведенное до крайности, уже не оставляло места для эстетизации предметных форм бытия. Джайнская «философия жизни» имела и оборотную сторону медали. Концепция умерщвления плоти во имя чистоты духа предопределила главный парадокс всей системы: физическая смерть стала играть роль закономерного итога в процессе утверждения жизни духа...

1.3. Эстетика отрешенной активности

Кроме политических целей, «еретические» учения Индии ставили принципиальную для кшатриев проблему соотношения социального и морального долга, которая оказывалась неразрешенной в рамках брахманской теории. Дело в том, что брахманы видели путь достижения мокши на пути благодетели и созерцательного познания абсолюта. Это было неприемлемо для кшатриев, общественный долг которых призывал не к созерцанию, а к действию, не к благодетельным поступкам, а к военной активности. Возникло своеобразное противоречие между нравственным идеалом и социальным долгом. Одно исключало другое, но при этом и то, и другое являлось необходимым условием кармического совершенствования. Выход из данного мировоззренческого тупика уже был невозможен в рамках традиционного толкования Самхит и Упанишад.

В «Бхагавадгите» производится попытка выйти из этого тупика с наименьшими потерями. Общий пафос этой замечательной поэмы направлен на солидаризацию с ведийско-брахманской религиозно-философской системой: даже высший безличный космический принцип сохраняет свое имя — Брахман (хотя в качестве верховного божества в поэме провозглашается Бхагават, выступающий в аватаре Кришны). Точно так же, как и в брахманской литературе, в Гите провозглашается космический разум в качестве единственного, подлинно онтологического начала. Все существующие вещи — результат майи, космической

⁷⁸ Имеется в виду «духовный победитель», «победивший себя». От «джины», кстати, и название всего течения — джайнизм.

иллюзии. Поэтому целью познающего остается определенное состояние сознания, в котором становится очевидна ирреальность вещного мира и действительность единственно подлинного трансцендентного бытия, одного лишь реально существующего Брахмана. Просветление, как и в ортодоксальной литературе, интерпретируется Бхагавадгитой в качестве понимания отсутствия двойственности мира, отсутствие границы между субъектом и объектом, Атманом и Брахманом, «Я» и Богом, бытием и небытием.

Проблема соотношения мирского и божественного в жизни человека, проблема сущности морального долга ставится в Гите в связи с братоубийственной войной между кауравами и пандавами. Арджуна, один из братьев Пандавов, придя на поле битвы, начинает терзаться сомнениями в моральности боевых действий, направленных против своих соотечественников. Не в силах самостоятельно разрешить внутренний моральный конфликт, Арджуна обращается за советом к своему наставнику Кришне, который находит своеобразный компромисс. Кришна призывает Арджуну выполнить свой воинский долг, но при этом указывает на необходимость оставаться «нейтральным», внутренне безучастным к самому действию. По своему содержанию все последующие главы поэмы уже представляют собой не эпическое повествование, а практические философские наставления.

Если Упанишады говорят о необходимости освобождения от сансары на пути познания абсолюта, то Гита подробно разрабатывает концепцию нескольких путей, ведущих к освобождению: путь познания, путь действия и путь любви. При этом можно предположить, что стремление к познанию абсолюта ставится адептами бхагаватизма выше стремления к добродетельности: «И если бы ты был из грешников наигрешнейший, ты переплывешь на огне мудрости все злое»⁷⁹. Путь знания – джняна-марга – понимается в Гите в духе всей восточной традиции, для которой знание, *Djñvna*, есть знание эзотерическое, добытое мистической интуицией. Впрочем, в Бхагавадгите высказывается предположение и о необходимости интеллектуального, так сказать, «научного» познания, руководствующегося рассудочным инструментарием.

Интеллектуальное познание может быть полезно как низшая, отправная ступень познавательного процесса, необходимая для систематизации явлений предметного, «становящегося» бытия. Наиболее ценный итог чисто интеллектуального познания заключается в неминуемом осознании его недостаточности для восхождения к подлинной духовности, к истинам, скрывающимся за вещной частностью бытия. Для западноевропейского сознания, проникнутого атмосферой прагматизма и позитивизма, трансценденции восточных религиозно-философских систем воспринимаются как «разреженный воздух отвлеченных

⁷⁹ Бхагавадгита, IV, 36.

спекуляций». Здесь опять-таки обнаруживается ограниченность научно-рационального сознания, боящегося преодолеть собственные границы и предпочитающего вхождению в сферу реальности поверхностное скольжение по ее предметным контурам.

Путь джняны предполагает подчинение интеллекта интуиции. К выводу о необходимости такого подчинения можно прийти и интеллектуальным путем, т.е. путем осознания пределов разума. Вместе с тем Гита не отрицает и более кардинального способа «обуздания» интеллектуальных амбиций — практику йоги, для которой характерна концентрация сознания на музыке души. Йога по преимуществу направлена на подавление или, лучше сказать, отстранение от стереотипов интеллектуального мировосприятия, от собственного «я»⁸⁰, от своей субъективности. Отстранение от субъективности предполагает свободу от вербальных штампов. Как замечает профессор Ф.И. Гиренок, «оказаться вне сознания — значит спастись и спасти спонтанное в текучести дел повседневности. Иными словами, в точке соприкосновения с миром извлекается быт, которым делятся восприятия без наличия «я» в точке восприятия; мысли без идентификации мыслящего. В момент, когда сознание не сознает, бытие не бытийствует, ничто не ничтожит, а мысль не мыслится, возникают пра-форма форм, про-образ образов. То есть в этот момент мысль воспринимается как картина, как звук. Ее можно видеть и слышать. Образ можно потрогать в его явленности, т.е. неиспорченности словом. <...> В состоянии нулевой субъективности приостанавливается действие слов и культурных знаков. <...> Отказ от себя, от собственной субъективности и от субъективности, навязываемой значениями слов, контролируемых интеллигенцией, растворяет субъективность в бессубъектности быта»⁸¹.

Бхагаватизм не является антиинтеллектуалистическим учением в том смысле, что он признает интеллект в качестве первоначальной и крайне желательной ступени восхождения к знанию. Однако считает его недостаточным, а иногда даже опасным, когда его аналитические способности выявляют самоуверенную претензию на узрение духовных основ мироздания.

Но путь знания не единственный путь освобождения. Освобождение может быть достигнуто и на пути действия (служения) — карма-марги. В этом пункте Бхагавадгита противостоит не только «созерцательному» характеру ведийско-брахманской доктрины, но и большинству

⁸⁰ В восточной традиции понятие «я» многозначно. В данном случае имеется в виду эгоцентрическая воля, субъективность в самом дурном смысле этого слова. Естественно, что для воссоединения с Единым необходимо отречься от эгоцентрической установки и случайно-эмпирических проявлений субъективности. Преодолев себя, мы обретаем свое подлинное «Я» в смысле Атмана, который уже есть не субъект, а есть Единое с Абсолютом.

⁸¹ Гиренок Ф.И. Метафизика пата. Обнинск, 1995. С. 129–130.

шраманских учений, призывающих к уходу от социальной действительности. По мнению авторов поэмы, жить в бытии и быть свободным от него нельзя. Таким образом, вопрос о том, действовать или не действовать, в Гите решается положительно. Поэтому внимание сосредотачивается на характере деятельности индивида. Какой бы активность человека ни была, она должна оставаться свободной от всякой заинтересованности, от эгоистических помыслов, от утверждения сознания самости. Иными словами, действие должно сознаваться действующим как действие духовно-эстетическое. «Кто видит действие в бездействии и бездействие в действии, тот — мудрый среди людей»⁸².

Это положение Бхагавадгиты часто трактуется исследователями (не хочу показаться тенденциозным, но в данном случае речь идет именно о западноевропейских исследователях) как фальшивое и имеющее не столько философско-мировоззренческое, сколько социально-политическое значение. Их логика нередко такова: модель незаинтересованного действия была искусственно привнесена кшатриями в общую этическую систему для того, чтобы каким-то образом совместить действенный и часто не вполне гуманный характер социальной активности кшатриев с общечеловеческими нравственными принципами. Иными словами, принцип отвлеченного действия может быть понят следующим образом: нечто делается моими руками, но как бы помимо моей воли; поступок совершен мною, но я здесь вроде как и не причем. Думается, что подобная интерпретация отвлеченного действия достаточно вульгарна и не выражает его подлинного содержания. А это содержание имеет именно нравственный смысл, поскольку действующий преисполняется чувства безразличия не к самому действию или его результатам, а к его мотивам. Главная задача — преодолеть именно свою заинтересованность, свое «Я», которое никогда не может быть свободно от эгоистических соображений.

Эта идея стала в какой-то степени доступна европейскому мировоззрению лишь многие века спустя в виде кантовской теории моральных и легальных поступков. Ведь И. Кант, по существу, выразил весьма близкие карма-марге взгляды, акцентируя внимание философского анализа на внутренней мотивации человеческого действия. По его соображениям, моральность того или иного действия определяется не столько самим действием или его результатами, сколько побудительными стимулами, лежащими в его основе. Корысть, выгода, интерес — короче, любая заинтересованность, лежащая в основе человеческого поступка, позволят нам оценивать этот поступок лишь с точки зрения его легальности или не-легальности. Даже любовь к ближнему (казалось бы, что может быть благороднее?) означает определенную заинтересованность в объекте любви, и, следовательно, поступок, продиктованный любовью,

⁸² Бхагавадгита, IV, 18

не может быть оценен как чисто моральный. Для Канта чистое моральное действие — это действие, целиком и полностью основанное на нравственном законе, действие, осуществляемое волей вне какой-либо чувственной привязанности.

Здесь надобно обратить внимание на то, что теория Канта о моральном и легальном поведении была воспринята европейской метафизикой достаточно скептически. Научная общественность еще долго будет критиковать эту концепцию за излишний «психологизм», оторванную от жизни спекулятивность, а также за гипертрофию значимости мотива действия по отношению к его практическому результату. Энергично критиковали Канта и за противопоставление долга склонностям, причем, среди критикующих были как его оппоненты, так и последователи⁸³. Гитовскую карма-маргу, напротив, меньше всего можно упрекнуть в философском спекулятивизме, учитывая ту прикладную роль, которую она сыграла в формировании образа жизни индийского общества.

Третий путь спасения — бхакти-марга — полностью основан на эмоционально-психологическом переживании мира и Бхагавадгита говорит о нем как о пути любви (преданности). Это еще более «надежный» способ обретения единства с Богом, открытый всем в силу своей нейтральности к познавательным способностям человека. Если путь знания предполагает мудрость мистического свойства, иррациональное усилие духа, то путь любви иррационален в принципе, поскольку абсолютно независим от какого-либо знания. Это чисто эмоциональный путь освобождения, путь не разума, а сердца: «В меня углубленные сердцем, те, которые, преданные, чтят меня, преисполненные глубочайшей веры — их я считаю наиболее преданными»⁸⁴.

В Гите нет прямых указаний на то, какой из трех путей наиболее предпочтителен. Все они ведут к освобождению, к единению с Богом, и в этом смысле все они равноценны. Вместе с тем бхакти-маргу отличает то, что она сама по себе есть результат, к которому два других пути лишь стремятся. Мистическое знание или отрешенное действие не имеют ценности сами по себе: они лишь помогают человеку избавиться от собственного эгоизма. Любовь (или же основанная на любви преданность) уже сама по себе есть избавление от эгоизма и симпатическое слияние⁸⁵ субъекта с объектом. С некоторыми оговорками можно

⁸³ Широко известны ядовитые строки Шиллера, посвященные кантовской этике: Ближним охотно служу, но — увь! — имею к ним склонность. Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?.. Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг. [Шиллер Ф. Собр. соч. в 8-ми томах. М.—Л., 1937. Т. 1, С. 164].

⁸⁴ Бхагавадгита, XII, 2.

⁸⁵ Под симпатией я, естественно, имею в виду не consensus, а классическую συμπάθεια.

даже сказать, что мистическое знание и незаинтересованное действие могут оказаться полезными лишь для того, чтобы в конце концов привести человека к бхагги, к определенному эмоционально-психологическому отношению к людям и Богу. И если состояние мокши означает единение с Абсолютом, что может сильнее способствовать этому единению, чем чувство любви? Любовь как раз и означает и со-чувствие, и со-участие, и со-единение, и со-переживание, и со-знание любящего и объекта любви. Вполне естественно, что столь глубокое единение, достигающее до полного слияния, до полного тождества, означает преодоление ощущения собственного «Я» как самоценной и самодостаточной единицы бытия. Подлинная любовь двух людей суть рождение новой личности, не сводимой к простой сумме двух индивидуальностей. Подлинная любовь к Богу суть духовное причастие, приобщение к нему, и такая любовь также предусматривает отказ от эгоцентризма в пользу утверждения космической личности – Единого. Если в западном христианстве человек носит Бога в сердце своем, то в индийских системах человек должен найти путь к сердцу Бога. Не Бог поселяется в человеке, а человек в Боге.

Бхакти-марга утверждает закон чистого разума, привнося в него ярко выраженный эстетический момент. Истина открывается не на пути к рациональному познанию, а на пути эстетики любви. «Для делового, практического (фаустовского) разума, – рассуждает академик Г.А. Югай, – истина – категория гносеологическая: соответствие знания практике, а для чистого разума – онтологическая: соответствие практики духу (божественному, космическому). <...> Практический разум деятелен и направлен на бесконечные преобразования в материальной, производственной сфере. В противоположность ему чистый разум созерцателен, направлен на гармонизацию человека и мира, возможную на духовной основе. Девиз практического разума «Знание – сила» (Ф. Бэкон) сциентичен и направлен на достижение социального прогресса на основе техногенной цивилизации, деформирующей дух и планету. Девиз чистого разума «Красота спасет мир» (Ф. Достоевский) ориентирован на целостность духа и планеты»⁸⁶.

Завершая разговор о Бхагавадгите, заметим, что эта прекрасная поэма оказала колоссальное влияние на развитие восточного образа мира в целом и индуистского в частности. Гимн, исполненный в честь любви, идея иррационального слияния с Абсолютом на несколько тысяч лет определили практическое мировоззрение Востока. Может ли западноевропейская культура похвастаться хотя бы одним художественным произведением, сыгравшим столь значительную роль в формировании общей картины мира? Вряд ли.

⁸⁶ Югай Г. А. Толерантность разума // Вестник Академии. Международная академия наук о природе и обществе. 1997. № 3. С. 12.

1.4. Механизмы преодоления Ego

Буддизм занимает особое место в восточном мировоззрении и, в определенном смысле, может служить эталоном восточного типа мышления вообще. Дело не только в том, что буддизм является одной из мировых религий: его влияние на восточный регион земного шара сложно переоценить. Родившись в качестве оппозиционного течения брахманизму, буддизм тем не менее усвоил концептуальные основы последнего. И сколько бы ученые ни противопоставляли буддизм брахманизму, ведизму или индуизму в целом, необходимо признать, что все эти религиозно-философские системы суть продукты одной культурной традиции. Действительно, буддизм опирается на такие центральные понятия ведийско-брахманской доктрины, как сансара, карма, дхарма. Буддистская нирвана, безусловно, представляет собой модификацию брахманской мокши. В буддизме остаются стержневыми идеи освобождения, единства космической реальности, пантеизма. Сохраняется и общий мистический пафос, и тенденция к художественно-образному мироотношению. Многие индологи склонны считать, что буддизм вообще не является самостоятельным учением, а скорее представляет собой реформаторское движение в рамках индуизма⁸⁷. «Ранний буддизм не представляет собой совершенно оригинального учения, — настаивает Радхакришнан, — это не какой-нибудь каприз в эволюции индийской мысли. <...> Ранний буддизм — это всего лишь новое повторение мыслей упанишад с новой точки зрения. <...> Буддизм, по крайней мере по своему происхождению, — это отпрыск индуизма. Буддизм рос и расцветал в лоне ортодоксальной веры»⁸⁸. Эта связь с культурными традициями Индии всячески подчеркивается и самим буддизмом. Позднейшие сутры повествуют нам, как к Будде является сам бог Брахма и просит его спасти человечество путем распространения новой веры.

Буддизм оказал колоссальное влияние не только на последующее развитие индуизма в Индии, но и на религиозно-философскую жизнь всего восточного региона (причем как дальневосточного, так и средне-восточного, и ближневосточного). Напомним, что в своих различных модификациях буддизм распространился в качестве главенствующего мировоззрения в Юго-Восточной и Центральной Азии, захватив отчасти Среднюю Азию и Сибирь. Смешиваясь с национальными верованиями, буддизм, в форме Махаяны, утвердился в Китае, Японии, Тибете, Непале, Корее, Монголии, на Яве и Суматре, а в форме Хинаяны — в Шри-Ланке, Бирме, Кампучии, Лаосе, Таиланде. Исключи-

⁸⁷ См. например: Kane P. V. History of Dharmashastra, vols. I-V. Poona, 1930–1962.

⁸⁸ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993. Т. 1. С. 306–307.

тельно влияние буддизма также на даосизм и ислам⁸⁹. По всем названным соображениям можно предположить, что в буддизме нашли свое выражение многие архетипические образы восточного мировоззрения, которые составляют фундамент всей восточной культуры, взятой как целое. Через буддистские образы становится понятна психологическая близость различных национальных традиций Востока, таких как индуизм, даосизм и даже ислам.

Буддизм остается верен одной из главных черт восточной традиции — эстетике молчания. На важнейшие вопросы, связанные с Богом, бытием, душой, Будда отвечает «благородным молчанием». Это совсем не означает, что все эти вопросы не имеют ответа. Просто этот ответ не может быть сформулирован в вербальной форме, в виде логической связи понятий. Откровение не передается словами. Понимание не является следствием доказательности. Реальность выше дискурса.

Поэтому отрицательное отношение буддизма к философии никак не связано с нивелировкой мировоззренческих проблем. Будда скептически относится к вопросам типа: «бессмертна ли душа?», «бесконечен ли мир?», «что есть Бог?». И этот скепсис вызван, главным образом, бессмысленностью самой попытки интерпретировать глобальные мировоззренческие вопросы средствами категориального аппарата. Буддистская религиозно-философская доктрина ни в коем случае не атеистична⁹⁰, как не атеистично и все индийское мировоззрение: просто проблема бытия Божьего находится в ней за пределами изреченности. «Существование всевышнего подразумевается, но оно не может быть логически доказано»⁹¹. Как справедливо отмечает профессор Е.Г. Яковлев, чтобы концепция могла быть признана в полной мере атеистической, она должна отвечать, по крайней мере, двум требованиям. Во-первых, она обязана утверждать не только отрицание персонафицированного Бога, но и «всякой идеальной верховной силы или идеи, определяющей судьбы человека. Во-вторых, атеизм заключается не только в отрицании бога или верховного идеального начала, но и в том, что он стремится научно, материалистически объяснить мир, дать ему объективное объяснение и истолкование»⁹². С этой точки зрения

⁸⁹ О влиянии буддизма на ислам см.: Яковлев Е. Г. Искусство и мировые религии / Эстетическое как совершенное. М., 1995. С. 117–136.

⁹⁰ Об атеистической интерпретации буддизма и других религиозно-философских систем Индии см. например: Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. Марксистский анализ. М., 1973. Совершенно некорректно и тенденциозно, на наш взгляд, звучат слова индийского марксиста: «Большинство индийских философов <...> были убеждены, что никакого бога вообще не существует, и активно стремились доказать это». И далее Чаттопадхья делает вывод о том, что якобы всю индийскую философию «без преувеличения можно назвать самой богатой атеистической литературой древнего и средневекового мира» [Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. Марксистский анализ. М., 1973. С. 23].

⁹¹ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993. Т. 1. С. 302.

⁹² Яковлев Е.Г. Эстетическое как совершенное. М., 1995. С. 99.

буддизм является глубоко теистическим учением, утверждающим главенство духовного начала. А нежелание произносить имя Господа всеу объясняется антивербальной и антидискурсивной установкой, согласно которой любое философствование обречено на безрезультатность, поскольку метафизика пытается систематизировать то, что изначально находится над всякими системами, старается рационалистически обосновать то, что находится за пределами рациональности, тщится определить то, что не имеет имени.

Когда Текэй после двадцатилетних усилий понял суть буддистской концепции, он восторженно воскликнул⁹³:

Как я ошибался! Как я ошибался!

Подними завесу, и ты увидишь мир!

Если спросишь, в чем моя философия,

Я ударю тебя своим хоссы.

Нелепо требовать ответа на вопрос, составляющий тайну бытия. Еще более нелепо пытаться дать ответ на такой вопрос в виде логически аргументированного тезиса. Буддистская литература повествует о том, как некий монах вопрошает дзэнского мастера⁹⁴:

— Кто такой Будда?

Мастер показал этого монаха всем собравшимся на проповедь и заметил:

— И где только этот монах собирается искать своего Будду? Разве не глупо с его стороны задавать такие вопросы?

Философия буддизма — это философия неизреченности. Ее «антивербальная» направленность обусловлена как убежденностью в принципиальную невербализуемость реальности, так и ярко выраженным практицизмом, не терпящим отвлечения на пустое теоретизирование. Будда любил повторять: если в ваше тело вонзилась стрела, ее необходимо немедленно извлечь, а не терять попусту времени на рассуждения по поводу того, из чего эта стрела сделана и кто ее запустил. Буддизм отвергает любое знание или действие, которое не может быть непосредственно использовано во благо человека и которое не в состоянии принести ему практической пользы. Следует ли из этого, что буддизм есть позитивистское учение? В некотором смысле — да, правда; но с одной существенной оговоркой. Позитивизм буддистской религиозно-философской системы глубоко мистичен, за счет чего его «позитивная» компонента приобретает более радикальный характер, чем, скажем, в концепции Спенсера.

Художественные образы памятников буддизма уже никак нельзя рассматривать как простую «дань» мифологическому сознанию. Образ-

⁹³ Цит. по Дайсэцу Т. Судзуки. Мистицизм христианский и буддистский. Киев, 1996. С. 116.

⁹⁴ Там же. С. 117.

ность и символичность, которую мы встречаем на каждом шагу, погружаясь в буддистские тексты, помогают выразить тончайшие штрихи мистического мироотношения, суть которого немислимо передать в вербально-дискурсивных конструкциях. Буддизм напоминает нам, что истина возвышается над словами, над противоречиями, и лишь образ в состоянии помочь нам приблизиться к пониманию смысла происходящего. Ломая логику здравого смысла, разрушая рациональные стереотипы, Восток учит нас, как

В одном мгновенье видеть вечность,

Огромный мир – в зерне песка.

В единой горсти – бесконечность.

И небо – в чашечке цветка⁹⁵.

Комментируя буддистские тексты, Джавахарлал Неру замечает: «Мы применяем в нашем мире, где властвует опыт, различные термины и описания и говорим «это есть» или «этого нет». Однако и то, и другое может оказаться неправильным, когда мы заглядываем в глубь вещей, и наш язык, возможно, не в силах описать то, что происходит в действительности. Истина, возможно, лежит где-то между этим «есть» и «нет» или же за их пределами»⁹⁶.

Даже когда буддизм полемизирует с оппозиционными шраманскими учениями, его «аргументы» менее всего обращены к логике или здравому смыслу, а скорее адресованы к подсознанию человека, к его интуиции. Согласно легенде, на Будду произвело большое впечатление высказывание мудреца: «Если струну натянуть слишком слабо, она не будет издавать никакого звука. Если струну натянуть слишком сильно, она порвется». Это высказывание, скорее всего, можно интерпретировать как выпад, с одной стороны, против чарваков и локоятиков, забывших о спасении души и погрязших в иллюзорности физического бытия, а с другой стороны, против адептов джайнизма, чрезмерно изнуряющих себя аскетическим образом жизни. Тот же смысл имеет и скульптурный комплекс в Тай-Фуа (Северный Вьетнам), изображающий трех мужчин: толстопузого обжору с блаженной улыбкой, изможденного аскета с конопляным зернышком в руке и стройного, прекрасного юношу с одухотворенным лицом.

Эстетичность буддистского образа мира не могла не оказать влияния на развитие индийского искусства. Подобно тому, как буддизм не является философией, религией или искусством, органично сочетая в себе элементы и того, и другого, и третьего, художественное творчество Востока есть продолжение, развитие мировоззренческих исканий

⁹⁵ Вильям Блейк в переводах С. Я. Маршака. М., 1965.

⁹⁶ Джавахарлал Неру. Открытие Индии // Открытие Индии: философские и эстетические воззрения в Индии XX века. М., 1987. С. 114

Духа. Искусство Востока не выполняет тех функций, которые кажутся нам традиционными для Западной Европы. Оно не противостоит жизни, не ставит своей задачей компенсировать эмоционально-психологическую не востребованность бытовой повседневности. На первый взгляд нам может показаться, что искусство Востока сплошь состоит из символов, но это взгляд на восточное искусство изнутри западной культуры. Образы восточного искусства более реальны, чем иллюзорный мир вещиности. Эстетические образы приобретают абсолютную онтологичность, вскрывая символический смысл того, что мы привыкли считать реальностью – мира феноменов. Цитируя американского критика Джозефа Вуда Крача по поводу поставленной в Нью-Йорке пьесы Шудраки «Мриччхакатика», Дж. Неру пишет: «Здесь, или нигде, зритель сумеет увидеть истинный образец того чистого театрального искусства, о котором говорят теоретики; и здесь же он получит пищу для размышлений о той подлинной восточной мудрости, которая кроется не в некой доктрине для посвященных, а в сочувствии гораздо более глубоком и искреннем, нежели сочувствие, присущее традиционному христианству, подвергнутому тлетворному влиянию суровых нравственных догматов иудаизма... Эта вещь совершенно искусственная и все же глубоко волнующая, ибо она не реалистична, а реальна... <...> Когда проблемы решены, а страсти примирились с велениями рассудка, тогда остается лишь форма... Среди классических произведений прошлого Европы мы нигде не встретим произведения, более определенно свидетельствующего о высоком уровне создавшей его цивилизации»⁹⁷.

Учение и жизнеописание Будды проникнуты глубоким символизмом. Путь Будды – это путь неуклонного разочарования в преходящих ценностях жизни перед лицом неминуемой смерти. Смерть обладает отвратительным лицом, которое она то и дело показывает человеку. Смерть уничтожает жизнь, наполняя ее пессимизмом и обреченностью. С момента рождения человек неминуемо движется к своему концу, распаду и разложению. И даже невинному младенцу уготовлены мучения и страдания; и рано или поздно его плоть становится добычей могильных червей. Смерть заставляет нас ежеминутно ощущать свое леденящее дыхание. Более того, все существование человека наполняется невыносимым переживанием бесконечной череды смертей: родных, близких и своей собственной. Именно человек переживает свою смерть уже при жизни, и поэтому сама жизнь неизбежно наполняется терпким вкусом трупного яда. «Как можно смеяться, как можно радоваться, если мир охвачен вечным пожаром? Почему вы не ищите света, вы, окруженные тьмой? Это тело изношено, оно полно болезней и тленно; эта гряда гнили распадается на куски. Жизнь поистине оканчивается смертью»⁹⁸.

⁹⁷ Неру Дж. Открытие Индии // Открытие Индии: философские и эстетические воззрения Индии XX в. М., 1987. С. 130–131.

⁹⁸ Dhammapada, XI, 146, 148.

Изложение биографических данных Будды пронизано глубоким психологизмом и демонстрирует на примере жизненного пути великого пророка идею о том, что существование есть не более, чем приготовление к смерти. Как рассказывает летопись, в местечке Лумбини в аристократической кшатрийской семье родился мальчик из рода Гаутам (Готам). Наследственному принцу царства Шакья дали имя Сиддхартха (что в переводе означает «достигший цели»). Отцу Сиддхартхи Гаутамы было предсказано, что его сын в зрелом возрасте покинет отчий дом, семью и сделается странствующим монахом. Впрочем, это должно было произойти лишь в том случае, если Сиддхартха увидит старость, нищету, болезнь или смерть. Перепуганный пророчеством, Шуддходана, отец будущего Будды, постарался сделать все, чтобы избежать этого. Он окружил сына весельем и радостью, изолировав его в своем поместье от невзгод и страданий повседневной жизни. В таких «парниковых» условиях Сиддхартха Гаутамы провел двадцать девять лет своей жизни, окруженный любовью родителей. За это время он обзавелся собственной семьей, женившись на прекрасной Яшодхаре и заимев от нее сына Рахулу.

Однако избежать судьбы Гаутамы не смог. По дороге в Капилавасту он встретил нищего монаха, затем уродливого старика, несколько позже изможденного лихорадкой больного и, наконец, похоронную процессию. Все увиденное заставило Гаутаму содрогнуться. Лишь теперь он понял призрачность радостей жизни, иллюзорность и непостоянство человеческого счастья. Безумие — жить так, будто бы ты живешь вечно. Как можно быть счастливым, зная о том, что мир полон несчастий? Как можно радоваться, не замечая страданий окружающих и делая вид, будто бы мы о них ничего не знаем? Осознав бессмысленность своего существования, непостоянство мирского счастья, Гаутамы покинул родных и сделался странствующим отшельником. Около десяти лет он скитался по свету, изучал ведийские тексты и Упанишады, беседовал с мудрецами. Но ответов на терзавшие его душу вопросы Гаутамы так и не нашел. В конце концов он был вынужден признать, что аскетический образ жизни ни на йоту не приблизил его к освобождению от страданий. Как гласит легенда, изможденный Сиддхартха расположился под смоковницей и погрузился в глубокие раздумья. Прошло семь недель, прежде чем его ум посетил откровение. Наконец, Гаутамы нашел то, что искал всю жизнь: ему явились четыре благородные истины.

Эти четыре благородные истины составляют квинтэссенцию буддизма и определяют эстетическую направленность всего учения. Первая истина глубоко пессимистична, ее можно сформулировать следующим образом: жизнь есть страдание. Жизнь содержит в себе привкус грядущей смерти, она полна разочарований и несбывшихся надежд, горести и отчаяния. Жизнь непостоянна, и в этой непостоян-

ности становятся бессмысленными и растворяются счастье и радость. Человек рождается, болеет, страдает, стареет и умирает. Оглядываясь на прожитую жизнь, старец вынужден признать, что все в прошлом: от радости остались лишь смутные воспоминания, счастливые мгновения были недолговечны; реальна лишь смерть, с которой уходит человек, его жизнь, эмоции, переживания.

Вторая истина раскрывает нам причины страдания. Если формулировать ее кратко, то главной причиной страдания следует признать наши желания (тришна). Однако этот тезис требует определенных комментариев. Согласно учению Будды, все в мире обусловлено причинно-следственными связями. Это закон Дхармы. Ничто не может возникнуть беспричинно и не иметь некоторого следствия. Сама причина является следствием чего-то предшествующего ей. Любое следствие в свою очередь становится причиной чего-то последующего. Таким образом, весь мир есть поток постоянно меняющихся состояний. В силу действия бесконечных причинно-следственных связей, мир не имеет постоянства и не может иметь завершения (пространственной и временной конечности).

Страдания человека также имеют свои причины. Если вся жизнь суть страдание, то важнейшей причиной страдания следует назвать сам факт рождения человека: не родившись, человек не обрек бы себя на жизнь, следовательно, и на сопряженные с жизнью мучения. Избавиться от рождения возможно, лишь прервав колесо сансары. Вспомним центральную посылку ведийско-брахманской доктрины: новое рождение человека определяется его кармой, устранивший карму добивается освобождения от сансары и достигает актуального единства с Брахманом. Следовательно, учит Будда, человек не должен концентрироваться на том, что мешает ему приблизиться к освобождению. А для начала необходимо четко осознать иллюзорность и преходящий характер физического и психического мира с тем, чтобы в дальнейшем не привязывать себя к иллюзиям, миру, не имеющим ни подлинного существования, ни подлинной ценности. Позволим себе не вполне общепринятое толкование второй благородной истины: причина страдания человека заключена не в желаниях вообще и не в жажде жизни, а в привязанности к физическому миру, в жажде наслаждений, не имеющих духовного смысла. Эта точка зрения подтверждается и некоторыми буддистскими источниками. «И вот благородная истина о причине страдания. Поистине — эта причина — страстная жажда, вызывающая обновление становлений, сопровождаемая чувственными удовольствиями и ищущая удовлетворения то здесь, то там; это стремление к удовлетворению чувств, стремление к благосостоянию»⁹⁹. Итак, наши чувственные желания, привязанность к иллюзорным ценностям

⁹⁹ Foundation of the Kingdom of Righteousness. P. 6.

предметно-эмпирического бытия являются источником страдания и одновременно условием, препятствующим освобождению.

Узнав причину страдания, мы можем предположить, что устранение этой причины должно привести к прекращению страдания. Об этом нам и повествует третья благородная истина. Преодолевая чувственные желания, побеждая свою привязанность к иллюзиям вещного мира, мы уже при жизни можем прийти к состоянию полного освобождения, к абсолютной свободе и умиротворению. Это состояние буддисты именуют нирваной («угасание», «остывание»). Буддистская нирвана, в отличие от брахманской мокши (и это не могло не импонировать сознанию индусов), оказывалась доступной всякому человеку вне зависимости от его социального положения и варновой принадлежности. Кроме того, нирвана, помимо освобождения от сансары после физической смерти, предполагает достижение совершенного состояния уже при жизни. Это состояние, которое достигают архаты и ботисатвы (т.е. люди, близкие к совершенству), невозможно, по мнению буддистов, описать в понятиях обыденного опыта или в научных категориях. Вместе с тем нирвана в качестве прижизненного состояния описывается в буддистской литературе как ощущение полной безмятежности, спокойствия, умиротворения, наивысшего блаженства. Здесь многие исследователи индийских религий усматривают парадокс: с одной стороны, буддизм утверждает жесткую нравственно-аскетическую парадигму, объявляя желания человека и его чувственность причиной страданий; с другой — состояние нирваны подразумевает ощущение безграничного наслаждения¹⁰⁰. Этот парадокс может быть значительно смягчен, если мы будем подразумевать под нирваной наивысший тип духовного блаженства, противопоставляя его блаженству чувственному, обусловленному привязанностью человека к миру материальных эрзацев.

Непостоянство — характеристика не только физического мира, но и психического. Индивидуальность не есть нечто субстанциальное; то, что мы называем индивидуальностью или «Я», представляет собой поток сознания, нескончаемую вереницу сменяющих друг друга психических состояний¹⁰¹. Единство личности обусловлено целостностью этого потока сознания, но вместе с тем непостоянство и текучесть человеческой субъективности не позволяет нам охарактеризовать «Я» в качестве

¹⁰⁰ См.: Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии //Эстетическое как совершенное. М., 1995. С. 100–102.

¹⁰¹ Нетрудно проследить влияние буддистской концепции личности как потока сознания на последующую философскую и художественно-эстетическую мысль Запада. Весьма созвучны психологии буддизма взгляды Вильяма Джемса и Анри Бергсона. Буддистские мотивы достаточно отчетливо наблюдаются в экзистенциализме, в творчестве Жана Поля Сартра и Мартина Хайдеггера. Само собой разумеется влияние буддистской интерпретации личности на мировоззрение Франца Кафки, на всю литературу потока сознания и экспрессионистское искусство.

некоторой подлинности. Субъективность, таким образом, есть непостоянный комплекс эгоцентрических переживаний, и в этом смысле она точно так же, как и чувственные желания, эмоционально привязывает нас к мнимости событийной реальности. Преодоление субъективности необходимо для освобождения человека от эгоистической жажды «Я». Здесь достигается полная свобода человека не только от условий внешнего мира, но и от границ собственного Ego. Встав на путь эстетики бессубъективности, человек переходит в новое измерение, в котором не властны законы времени и пространства. Усмирение своего Ego становится необходимой предпосылкой выхода за рамки субъектно-объектных отношений. Вместе с тем субъективность не тождественна душе, о сущности которой Будда умалчивает. «Пока мы остаемся в пределах чистой логики, мы не можем доказать действительность души как Атмана. Непознаваемый Атман, будто бы лежащий в основе нашего я, — это неподдающаяся разгадке тайна»¹⁰².

Четвертая благородная истина представляет собой восьмеричный путь, свод практических наставлений, цель которых — привести человека к освобождению. В целом это достаточно тривиальный набор этических норм¹⁰³. Однако особого внимания заслуживает конечный пункт восьмеричного пути, повествующий о правильном сосредоточении и апеллирующий к определенному эмоциональному настрою человеческой психики. Состояние нирваны не есть состояние знающего и даже не есть состояние человека, достигшего нравственного совершенства (хотя, конечно же, и знание, и добродетельность являются необходимыми составляющими правильного пути). Это есть собственно эстетическое состояние, предусматривающее в итоге не умственное, не моральное, а именно эмоционально-психологическое отношение к себе и миру. Более того, мышление, интеллектуальное познание могут стать препятствием на пути достижения нирваны.

По выражению Дайсэцу Судзуки, «человек — это мыслящий тростник, и он совершает свои великие дела не тогда, когда рассуждает и вычисляет. Вернуться к непосредственности ребенка человек может лишь после долгих лет совершенствования в искусстве забывания себя.

¹⁰² Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993. Т. 1. С. 328.

¹⁰³ Четвертая благородная истина призывает 1) к правильным взглядам, т.е. познанию четырех истин, 2) к правильной решимости, т.е. к стремлению к преобразованию жизни в свете истин, 3) к правильной речи, т.е. к отказу от лжи, клеветы, сквернословия, 4) к правильному поведению, т.е. к отречению от насилия, жестокости, воровства и т.д., 5) к правильному образу жизни, т.е. к честному существованию в труде, 6) к правильному усилию, т.е. к стремлению к изживанию вредных идей и формированию нравственных помыслов, 7) к правильному направлению мысли, т.е. к осознанию иллюзорности бытия, 8) к правильному сосредоточению, т.е. к усилиям, приводящим к состоянию полной невозмутимости, покоя, к освобождению от страдания.

Достигнув в нем мастерства, он может мыслить и в то же время не мыслить. Тогда он мыслит так же, как падают с неба капли дождя, как разбиваются о прибрежные скалы океанские волны, как ночью среди небесных просторов сияют звезды и как пробивается к солнцу зеленая трава, овеваемая свежим весенним ветерком. Воистину, человек и есть этот дождь, этот океан, эти звезды и эта трава»¹⁰⁴. В самом деле, любая гносеологическая активность с неизбежностью предполагает разделение мира на субъект и объект.

Познание не может обойти субъектно-объектной парадигмы, а тем более преобразовать логические структуры сознания в художественно-образные. Нравственное отношение к миру адекватнее умопостигаемого, так как предполагает симпатическую связь между субъектом и объектом. Но лишь в эстетическом переживании человек способен достичь полного очищения, экстатического слияния с бытием, наивысшей степени свободы от оков субъективности.

Воздержание, обуздание желаний есть путь, ведущий нас к Прекрасному. И, напротив, Прекрасное есть тот фактор, который учит нас сдержанности и ослабляет нашу зависимость от чувственной жажды, туманящей наш дух. Эстетика приходит на помощь этике. «Как бы ни терзал нас голод, — замечает Рабиндранат Тагор, — мы оцениваем плод не только с точки зрения его пользы, но и с точки зрения эстетической. Прекрасное не входит в необходимое — оно существует сверх необходимого». И далее: «Голод, ужасный, как богиня Дурга, озаренная пламенем, приказывает нам: «Ешь! В этом вся земная премудрость». Но в тот же миг улыбающаяся Лакшми Прекрасного облегчает бремя необходимости и притупляет остроту голода. Замкнув необходимое в подвал, она готовит пиршество радости в верхних покоях»¹⁰⁵.

Будда выделяет несколько стадий правильного сосредоточения. На первой стадии преодолевается способность к логическому мышлению, отрешенность от «чистого разума». Таким образом человек избавляется от стереотипов и шаблонов рационального мышления, способного ввести его в заблуждение. Следующая стадия заключена в эмоциональном переживании четырех благородных истин; она приводит к прекращению дальнейших рассуждений, и все существо человека охватывает безграничное чувство радости и покоя. Третья стадия сосредоточения избавляет человека от чувства телесности. Четвертая освобождает его от ощущения собственного «Я», приводит к актуальному субъектно-объектному тождеству, «выкидывает» его за рамки предметно-эмпирического бытия, за пределы времени и пространства.

¹⁰⁴ Eugene Herrigel. Zen in the Art of Archery. London, 1953. P. 7.

¹⁰⁵ Тагор Р. Прекрасное // Открытие Индии: философские и эстетические воззрения Индии XX века. М., 1987. С. 275.

Буддизм акцентирует внимание человека на мимолетности бытия, на его бесконечном развитии и устремленности в вечность, которая не имеет конца. В этом заключена эстетическая парадигма как собственно буддистского учения, так и всего восточного искусства и восточного миросозерцания в целом. Принцип незавершенности (или, как принято его называть на Западе, «non-finito») пронизывает весь Восток, придавая ему совершенно особую художественно-образную привлекательность. «Именно буддизм, — отмечает русский философ Е.Г. Яковлев, — с его учением о вечно изменяющемся чувственном мире дал художнику важный методологический принцип, позволивший ему создать неповторимый мир образов восточного искусства. <...> Если в европейском профессиональном искусстве принцип «non-finito» возникал спорадически и существовал, собственно, не как принцип, а как прием отдельных мастеров искусств, то на Востоке незавершенность есть универсальный принцип, пронизывающий как традиционное, так и современное искусство»¹⁰⁶.

1.5. Невербальный мир Востока

«Прекрасное, если оно совершенно, не терпит многословия»¹⁰⁷, — говорил Рабиндранат Тагор. И этот принцип во всей его метафизической глубине можно считать центральным для мировоззрения Востока, утверждающего эстетическое единство столь различных национальных традиций, коими являются буддизм, даосизм и ислам.

Если анализировать китайскую культуру в целом, то и она во многом солидарна с ведийской системой, и ее менталитет по главным мировоззренческим параметрам является прямой противоположностью рационалистическому менталитету Западной Европы. Противники этой точки зрения часто апеллируют к конфуцианству, которое, на их взгляд, представляет собой вполне рациональную модель мира и общественных отношений. С этим можно согласиться лишь отчасти (да и то с весьма большой натяжкой). Конфуцианство никогда не претендовало, да и не могло претендовать на универсальное мировоззрение; оно есть лишь социально-нравственное учение, регулирующее нормы общественного поведения. Поэтому для решения более сложных мировоззренческих вопросов китайской культуре понадобилась более универсальная система ценностей, функцию которой выполнил даосизм, а затем и буддизм¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Яковлев Е.Г. Эстетическое как совершенное. М., 1995. С. 108.

¹⁰⁷ Тагор Р. Прекрасное // Открытие Индии: философские и эстетические воззрения Индии XX века. М., 1987. С. 284.

¹⁰⁸ То обстоятельство, что конфуцианство не выполняло мировоззренческих функций и служило лишь системой социально-этических норм, и сделало возможным интеграцию трех философско-религиозных систем, которые, не противореча друг другу,

Факт того, что Китай принял буддизм в качестве официальной доктрины и увидел в нем органичный элемент синкретического единства трех религиозно-философских систем (сань цзяо), дает нам полное право рассматривать китайскую культуру как культуру восточного типа. Бытовая «практичность» китайцев — слабый аргумент в защиту взгляда о якобы присущем китайцам рационалистическом мироотношении. Практицизм этой нации пропитан не только духом конфуцианства, но и имеет глубокие мистические корни.

Даосская концепция в своем первоначальном классическом виде, как она была сформулирована Лао-Цзы в его выдающейся поэме «Дао де цзин», поражает своей эстетичностью и духовной близостью к ведийской и буддистской литературе (напомним, что даосизм возник и распространился в Китае задолго до проникновения буддизма). Подобно Будде, Лао-Цзы любит повторять мысль о том, что подлинная мудрость не есть знание, подлинное Слово не есть изреченность. «Мудрый <...> руководствуется знанием без слов»¹⁰⁹. «Другим же говорит только: “Освободитесь от своих познаний”»¹¹⁰. «Знающий не тот, кто много знает, тот, кто много знает, тот не знает»¹¹¹. Даосизм учит видеть сердцем, отставивая примат эмоционально-эстетического переживания перед интеллектуальным созерцанием. Ограниченность слов и умозаключений, их условность способны ввести человека в заблуждение. Для сравнения приведем отрывок из индийской Ланкаватара-сутры: «...Словесные построения не способны описать высшую реальность, потому что внешние объекты со всеми их многочисленными индивидуальными качествами не существуют, а лишь, как признаки, возникают из глубин Ума. Поэтому, Махамати, ты должен избегать каких бы то ни было словесных построений»¹¹².

Так же, как и в буддистской традиции, вопрос о познании бытия не может быть решен путем логических рассуждений: это прерогатива духовного переживания. «Остывание», «угасание» разума, преодоление субъектно-объектных отношений — все это неотъемлемые условия восхождения к абсолютной истине как в буддизме, так и в даосизме. «Видеть — не значит просто смотреть, но значит пребывать в покое, слившись с окружающим»,¹¹³ — наставляет Лао-Цзы. Даосизм солидарен с буддизмом, который в целях освобождения требует от человека усилий,

оказались взаимодополняющими. У китайцев есть забавная поговорка на этот счет: «На работе китаец — конфуцианец, а дома — даос».

¹⁰⁹ Лао-Цзы. Дао де цзин. М., 1997. Стих 2.

¹¹⁰ Там же. Стих 3.

¹¹¹ Там же. Стих 81. В другом переводе: «Кто знает, тот не говорит. Кто говорит, тот не знает».

¹¹² Lankavatara Sutra. Transl. By D. T. Suzuki, London, George Routledge and Sons, 1932, P. 77. Цит. по Судзуки Д. Е. Основы буддистской философии / Мистицизм: христианский и буддистский. Киев, 1996. С. 64.

¹¹³ Лао-Цзы. Дао де цзин. М., 1997. Стих 2.

направленных на преодоление зависимости от собственной субъективности, своего «Я», чувственных наслаждений и физического мира. Лао-Цзы учит: «Обретишь легкость только тогда, когда избавишься от привязанности к тому, что имеешь»¹¹⁴. Как это созвучно учению Будды! И еще из «Дао де цзин»:

Освободившись от привязанностей
и страстей, придешь к покою,
и тогда вся Поднебесная утихнет сама
собой.¹¹⁵

Здесь мы сталкиваемся с еще одной общей чертой даосизма и буддизма — со специфическим отношением этих мировоззрений к сущности человеческого действия. Для даосизма этот вопрос оказался необычайно принципиальным. Так называемая проблема недеяния занимает центральное место как в творчестве самого Лао-Цзы, так и его учеников. Однако необходимо правильно интерпретировать этот принцип. Под «недеянием» Лао-Цзы понимал не отрешение от всякого действия, а лишь недопустимость некоторой активности, противоречащей космическому закону — Дао, Великому Образцу¹¹⁶. Цель человека — понять естественное течение бытия, слиться с Дао и согласовать свои действия с ним:

Познав Великий Образец, коему следует весь мир,
следуй ему и не причинишь себе вреда, но
достигнешь мира, согласия и полноты.
Пребывая в неподвижности созерцания, я
странствую в запредельном,
и чувство радости наполняет меня. Ведь Дао —
это то, что находится
за пределом слов.¹¹⁷

Недеяние — это действие, лишённое эгоистической заинтересованности, исходящее из знания естественного закона космоса. Схожий мотив пронизывает всю эстетику индуизма, направленную на вслушивание в бытие и обретение актуального тождества между Брахманом и Атманом. Буддизм также предполагает деятельность, очищенную от субъективной привязанности. С наибольшей последовательностью и эстетической выразительностью эта мысль проводится в «Бхагавадги-

¹¹⁴ Там же. Стих 3.

¹¹⁵ Лао-Цзы. Дао де цзин. Стих 37.

¹¹⁶ Слово «Дао» переводится на русский язык неоднозначно. Иногда его трактуют как «правильный путь», «абсолютный дух», «великий закон» или «безличный принцип» и т.д. В какой-то мере понятие Дао совмещает в себе признаки таких ведийских понятий как Рита, Брахман, Единое.

¹¹⁷ Лао-Цзы. Дао де цзин. Стих 35.

те». Комментируя Гиту, С. Радхакришнан заключает: «Деятельность без желания и без корысти, только ради мира и бога, не связывает нас»¹¹⁸.

Убеждение в необходимости отказа от субъективности и выхода за пределы логики и слов во многом свойственно и арабско-мусульманской культуре. Ислам оказался необычайно восприимчив к идее эстетико-мистического созерцания. Эта черта арабо-мусульманской психологии позволила исламу найти своих приверженцев на Среднем и Дальнем Востоке. В этом смысле чрезвычайно показателен тот факт, что исламу удалось завоевать значительную популярность в Индии (мусульманская община в этой стране занимает второе по численности место после индуизма, значительно опережая христиан, сикхистов, джайнистов и даже буддистов).

Абу Хаййан ат-Таухиди в своих «Диалогах» приводит интересный спор между Маттой, апологетом эллинистической философии и логико-рационального способа мироотношения, и Абу Саидом, приверженцем традиционно исламского мировоззрения. Матта убеждает своего собеседника: «Разве ты не видишь, что «4+4» у всех народов равно восьми, и так далее?». На что Абу Саид ему резонно возражает: «Если бы искомое разумом и выражаемое словом во всех своих разновидностях, во всем своем разнообразии было бы так просто, как «4+4», то спорить было бы не о чем...»¹¹⁹. Мистическая тенденция в исламе пронизывает всю историю его существования. Суфизму (мистическому направлению в исламе) уже более двенадцати столетий; он оказал и продолжает оказывать мощное влияние на мировоззрение практически всех мусульман, как на хариджитов, так и на сунитов и шиитов¹²⁰. Трудно переоценить в мусульманстве роль суфия Абу Хамид аль-Газали, отстаивавшего в своем фундаментальном труде «Воскрешение наук о вере» идею экстатического слияния с Абсолютным и доказывавше-

¹¹⁸ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993. Т. 1. С. 487.

¹¹⁹ Абу Хаййан ат-Таухиди. Диалоги (Из «Книги услады и развлечения») // Восток – Запад: исследования, переводы, публикации. М., 1988. С. 60.

¹²⁰ Влияние мистических идей на ислам несопоставимо с мистической тенденцией в западном христианстве, по крайней мере по двум причинам. Во-первых, западное христианство подвергалось мистическому толкованию сравнительно недолго. Даже в эпоху Средневековья скорее можно говорить об тенденции рационализации христианства, в начале в форме синтеза христианских догм с эллинистическими идеями, в конце – в форме развития схоластических систем. Во-вторых, христианство на Западе неуклонно теряет функцию универсального мировоззрения и роль регулятора практических действий человека. Ислам же, напротив, неизменно сохраняет свою тотальность, определяя образ жизни, стиль мышления и обыденное поведение людей. «Это не только вера, но и экономическое и социальное устройство, и управление, и семья, и быт. Шариат определяет как правовые, так и нравственные отношения. Все это в совокупности приводит к тому, что ислам выступает как образ жизни, всецело определяющий мировоззрение и поведение людей» [Борунков Ю.Ф., Яблоков И.Н., Новиков М.П. Основы религиоведения. М., 1994. С. 167].

го невозможность рационалистического познания бога и сущего. Еще один суфий, Шихабдин Сухраварди, разрабатывает целое учение об ишрак (божественном озарении), в котором мы встречаем столь характерную для Востока идею о необходимости достижения актуального тождества между «Я» и мировым разумом путем медитации, самоуглубления и интуитивного созерцания.

Крайне интересную трактовку мираджа (вознесения) дал суфий Абу Йазид аль-Бистами: «...Я стал птицей, чьим телом было Единство и чьими крыльями была Бесконечность, и я продолжал лететь в воздухе Высшей сущности, пока не проник в сферу Очищения и взору моему не предстало поле Вечности, и я не увидел там древа Единства. И, посмотрев, я увидел, что я сам – все это. Тогда я воскликнул: «О Господь, я замкнут в себе и не могу достичь тебя, и не могу избавиться от моей самости. Что мне делать?» Для того, чтобы высвободиться от своей самости, Аллах рекомендует Абу Йазиду следовать за Мухаммадом¹²¹.

Эстетика Востока – это эстетика особого рода, которая в качестве органичной своей составляющей впитала мистическое понимание сущего. Образы, создаваемые мусульманской культурой, приближают человека к духовному, трансцендентному, лишённому конкретной чувственной формы. Отсюда строжайший запрет на изображение человека, животных, Бога, вообще мира в его предметно-эмпирической ипостаси. Мировоззренческий смысл запрета на изображение ислам почерпнул из древнейших традиций арабской культуры, причем как непосредственно, так и через иудаизм (который, как известно, выстраивал тексты Торы, Каббалы, Ветхого Завета, опираясь на культуру древнеарабского мира¹²²).

Искусство арабо-мусульманской культуры как бы все время подчеркивает символизм и иллюзорность вещного мира. Мир изменчив и непостоянен – неизменяем и постоянен лишь Бог, который не имеет конкретно-чувственного облика. Зачем отвлекать свое внимание на созерцание художественных произведений, если мир суть величайшее художественное полотно, полное образов и символов? Какой смысл запечатлевать предметно-чувственные формы, если сущность бытия лежит за их пределами?

В ортодоксальной мусульманской философии и Коране утверждаются текучесть и фрагментальность чувственного мира, что, безусловно, роднит исламскую концепцию бытия с буддистским взглядом на мир как «колебание дхарм». «Для мусульманского теолога, – пишет исследователь исламской культуры Л. Масиньон, – время не имеет

¹²¹ Цит. по: Фильштинский И. М. Представление о «потустороннем мире» в арабской мифологии и литературе // Восток – Запад: исследования, переводы, публикации. М., 1989. С. 56.

¹²² См. например: К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. М., 1976. Т. 1. С. 249.

протяженности, <...> существует только последовательная цепь мгновений...»¹²³. Эту цепь мгновений невозможно передать реалистичной или натуралистичной манерой письма. Реальная вещь не тождественна себе; она не более чем знак, символ самой себя. Рассказывают, что однажды художник спросил мудреца Ибн Абаса: «Я не могу больше рисовать животных?» И тот ответил: «Можешь, но лишь их головы, чтобы они не походили на живых существ, или старайся, чтобы они напоминали цветы»¹²⁴.

Анализируя художественное творчество мусульманского мира, профессор Е.Г. Яковлев замечает: «Образ в этом искусстве (в широком смысле) был полисемантичен, предельно обобщен, жил часто на грани с абстракцией, существовал более как знак, как орнаментально украшенное произведение, нежели как достоверный, конкретно-чувственный, изоморфный феномен. Именно эту особенность «восточного» художественного мышления глубоко почувствовал и понял ислам, сделал звучащее и начертанное слово и декоративно-прикладное искусство ведущими в системе искусств, обслуживающих его. Именно это дало ему возможность и жестко ограничить воздействие искусства на человека и в то же время проникнуть в его эмоциональный мир, быть в той или иной степени адекватным его художественной потребности»¹²⁵.

В силу своей незавершенности, культура Востока всегда открыта для продолжения. После каждой философской доктрины следует безмолвное многоточие. И в этом многоточии, в этой несказанности мы приоткрываем занавес над великими тайнами бытия. Культура Востока устремлена в космос, туда, где нет и не может быть окончания; туда, где растворяются значения слов и не имеют силы законы пресловутого «здравого смысла». В этой бессловесности мы обретаем себя и Бога.

¹²³ Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература. М., 1978. С. 49.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии / Эстетическое как совершенное. М., 1995. С. 126.

Глава 2

ОТ ИЗРЕЧЕННОГО К ОБРЕЧЕННОМУ

2.1. Эволюция рационального мироотношения¹²⁶

Рассматривая историю развития западноевропейской картины мира, мы неизбежно приходим к выводу, что лежащая в ее основе система мировоззрения на протяжении веков постоянно подвергалась эволюционным изменениям. В этом смысле история Западной Европы — это история непрерывных преобразований во всех областях человеческого бытия, история сменяющих друг друга систем ценностей, это глобальные сдвиги в общественном сознании и постоянная, непрекращающаяся рефлексия об этом. Начиная с античных времен, каждое столетие (а иногда и каждое десятилетие) вносило что-то свое, принципиально новое и важное в психологию людей, нередко совершая «перевороты» в их отношении к Богу, природе, обществу и к самим себе. Чего стоит имя одного только Сократа, доказавшего древним грекам человеческую самоценность и самодостаточность, разрушившего сами основы полисного сознания и в итоге изменившего весь ход дальнейшей истории Европы?

Многогранность и разнообразие западноевропейской культуры позволяют осуществлять ее систематизацию, руководствуясь специфическими подходами различных частных наук. Так, историк, рассматривая западноевропейское развитие, воссоздает картину смены королевских династий, описывает многочисленные войны и сражения, находя закономерности динамики исторических процессов. Политолог находит в этой истории богатейший материал для исследования политических процессов, совершенствования политических институтов, изменения идеологических принципов. Экономист отслеживает модернизацию форм хозяйствования и производственной деятельности. Искусствовед находит немало интересного для своей области исследования, анализируя изменения стилей, жанров и техники художественного творчества.

¹²⁶ В рамках заявленной темы исследование проблемы эволюции и модернизации западноевропейской картины мира «домодернистских» эпох имеет не столько исследовательский, сколько методологический смысл.

Но что стоит над всем этим? По какому критерию мы вправе обобщить все многообразие этих процессов с тем, чтобы история западноевропейской культуры предстала перед нами не в качестве хаотичного нагромождения беспорядочных фактов, а в виде стройной, единой системы, имеющей четкие тенденции развития? На мой взгляд, таким критерием может служить общая картина мира, развивающаяся на основе всех уровней человеческой деятельности в ее исторической и социокультурной динамике и в наиболее обобщенном виде выражающая отношение человека к Богу, природе, обществу и самому себе¹²⁷. С этой точки зрения, при первом же приближении, в истории развития общей западноевропейской картины мира просматриваются три глобальные эпохи: Античная, Средневековая и эпоха Нового времени. Главным основанием такой обобщенной периодизации может служить фундаментальная предпосылка построения общей картины мира. Такой предпосылкой в Античности и в Новое время явился мировоззренческий антропоцентризм, а в средневековый период – ярко выраженная теоцентрическая ориентация.

Естественно, античный антропоцентризм и антропоцентризм Нового времени существенно отличаются друг от друга. Мне представляется, что антропоцентризм Нового времени является несоизмеримо более жестким, категоричным и универсальным. Ведь именно в рамках современного антропоцентризма многие проблемы духовной жизни приобрели кризисный характер, а существование обывателя столкнулось с повсеместными проявлениями нравственного, эстетического и религиозного нигилизма. Вместе с тем важно отметить сам факт преемственности антропоцентрических традиций Западной Европы и подчеркнуть, что он не является отличительной чертой мировоззрения лишь последних столетий. В конце концов, эпоха Ренессанса, которую с полным основанием можно рассматривать как переходный период в процессе кардинальной смены мировоззренческих парадигм от средневекового теоцентризма к антропоцентризму Нового времени, являет собой попытку реставрации, возрождения античных идеалов, прежде всего в области гуманистических ценностей. Думается, что определение Нового времени в качестве «модерна» (этот термин стал особенно по-

¹²⁷ В самом деле, различные культурные традиции по-разному определяют место человека в системе бытия, исходя из конкретно исторического понимания сущности человека и его социокультурной ценности. В частности, вопрос об идентификации человека, о формировании его самосознании становился центральным и главным фактором, определяющим весь ход развития культурных, экономических и социально-политических процессов. И глобальный пересмотр социокультурной идентификации человека всегда приводил к смене мировоззрения, системы ценностей, а в итоге и к фундаментальным преобразованиям в развитии человечества. Все это и дает нам основание говорить о смене исторических эпох и различных культурно-исторических традиций.

пулярным в последние годы) также имеет под собой много оснований. И в самом деле, если мы рассматриваем культуру и мировоззрение Нового времени в качестве некоторой модернизации, то менее всего эта культура апеллировала к мировоззренческим парадигмам средневекового сознания. По всей видимости, речь все-таки идет об условной модернизации античной картины мира и того центрального положения, которое она отводила человеку в системе бытия. Античная культура при всей своей неоднозначности подчинена общей идее возвышения человека, что особенно отчетливо просматривается через сопоставление античной картины мира с картинами мира восточно-азиатских регионов. Специфика древнегреческой и эллинистической культуры во многом была определена антропоцентрической и антропоморфной проблематикой, что отчетливо сказалось на развитии художественного творчества, научно-философских доктрин и общественно-политическом обустройстве. Религиозно-мифологические воззрения античного мира принципиально тяготеют к антропоморфному восприятию, что также весьма показательны¹²⁸.

Антропоцентрическое мировоззрение в своей эволюции явилось в свою очередь источником и одновременно результатом принципиальной ориентации западного мира на особый тип рациональности. Эта ориентация со временем превратилась в архетипическую парадигму западного сознания, выразившуюся в безграничной вере в научно-рациональные и формально-логические средства познания и освоения действительности, а также в стремлении создать универсальную картину мира, в которой все элементы могли бы быть максимально систематизированы и приведены в строго логическое соответствие. Такая парадигма ни в коей мере не исключала и не отрицала развития художественно-образного мироотношения. Однако эстетический образ

¹²⁸ Уже на уровне мифологического сознания Греция избрала совершенно иной путь, чем культуры Востока. В мифологии и религиях древнего Востока божественное начало чаще всего представляло в виде некоей абстракции, весьма далекой от обыденной жизни человека. В Индии у брахманов – умозрительный «брахман-атман», Единое; у джайнистов – совершенная душа Сиддха; у буддистов – отрешенный Будда, который чаще всего олицетворяет не столько бога, сколько выступает в качестве «пророка», учителя. В Китае у Конфуция, «небо вообще»; у даосов – непознаваемое Дао. В Финикии – владыка неба Ваал. В Египте самый очеловеченный бог Осирис весьма расплывчат: он символизирует Нил, жизнь и увядание, он же судья в Царстве мертвых. Иное дело у греков. Роли богов распределены по профессиям (Гера – покровительница рожениц, Посейдон – бог моря, Аид – бог подземного мира, Аполлон – бог солнца и музыки, Артемида – богиня охоты, Арес – бог войны, Афродита – богиня любви, Гефест – бог огня, Гермес – бог торговли, Дионис – бог виноделия, Афина – богиня мудрости и ремесел и т.д.). Каждый из них имеет свой собственный характер, они живут, как люди, и ничто человеческое им не чуждо. Зевс обитает на высоком Олимпе. Сюда он собирает богов на роскошные пиршества и на советы. Характерно, что даже местонахождение богов не небо и не космос, а Олимп, нечто близкое и вполне реальное, гора, на которую, в случае чего, всегда можно просто показать пальцем.

мира в своих мировоззренческих функциях всегда уступал научно-рационалистической картине мира. Искусство, религия и эстетика с самого начала на Западе, формируя свою собственную модель мира, не являлись при этом безусловной частью практического мировоззрения.

В античном мире такое мировоззренческое «ущемление» художественно-образной модели мира выразилось в многочисленных гедонистических и прагматических концепциях искусства, а также в постоянном параллелизме образно-мифологической системы и разнообразных, противоречащих ей философско-мировоззренческих доктрин научно-рационалистического порядка. Уже на первых этапах зарождения философии Древняя Греция обратилась к научному анализу элементов бытия. Поразительно, но развитие метафизических систем, в которых нередко зарождались атеистические и монотеистические идеи, происходило на фоне существующей религиозно-мифологической доктрины. Исследуя эволюцию научно-философского знания, можно сделать вывод, что формирование мировоззрения и общей картины мира в Древней Греции происходило под более существенным влиянием науки и метафизики, чем мифологии или религиозных воззрений.

В отличие от индийской и китайской философии, греческая философия с самого начала пошла по пути поиска первоначала всего сущего. Для грека первый вопрос, который занял его ум, звучал следующим образом: что лежит в основе мироздания, какова субстанция (первооснова) мира? Интересно, что этот вопрос уже имел свой ответ в античной мифологии. Но этот ответ, видимо, не удовлетворял древнегреческое мировоззрение, и оно пошло по пути поиска ответа на этот вопрос в научно-метафизической плоскости¹²⁹.

¹²⁹ В ярком противоречии с религиозно-мифологическими установками Анаксимандр высказывает мысль о происхождении человека из «животных другого вида». Современник Пифагора Филолай высказал сомнения в геоцентрической системе и предположил, что Земля движется. Представитель более позднего пифагореизма Гикет пошел еще дальше: он отстаивал идею вращения Земли вокруг своей оси в суточном цикле, опередив, таким образом, идеи Н. Коперника на две тысячи лет. Характерно, что для Коперника эта мысль чуть не стоила ему жизни, поскольку не согласовывалась с догматически истолкованной христианской космологической доктриной. Для ученых Древней Греции такой опасности не было. Опасность существовала скорее для мыслителей, которые так или иначе своими идеями подрывали убежденность в незыблемости рационально-логических законов. Так, как мы знаем, был приговорен к смерти и казнен Сократ, усомнившийся в универсальности и рациональной общезначимости полисной морали. Пифагорейский союз был вынужден держать свое учение в тайне, поскольку их взгляды имели известный оттенок «мистики» и потому не вписывались в научно-рациональную картину мира. Параллельно с этим элейская школа, во главе с Парменидом, пытается решить проблему несоответствия законов движения природы и законов логического мышления. Эта дилемма, в конце концов, разрешается в пользу логического мышления («Мысль о предмете и предмет мысли суть одно и то же»). Логическое познание торжествует, беря верх над самой действительностью. Пример Парменида и Зенона еще раз ярко показывает, что древний грек мог пожертвовать

Даже средневековый теизм не сумел до конца преодолеть противоречия, возникшие между христианской картиной мира и стремлением Запада к всеобъемлющей рационализации. Сам факт того, что средневековый тип мировосприятия в конце концов был преодолен (пусть даже это «преодоление» длилось несколько столетий), и западноевропейская культура через Возрождение вернулась к необходимости построения более приемлемой для себя научной картины мира, свидетельствует о неумирающем архетипическом преобладании в западном мировоззрении рационального над иррациональным, понятийного над образным, дискурсивного над поэтическим.

Но и в рамках самой эпохи Средневековья христианская картина мира нередко подвергалась рационалистическому перетолкованию. Так, если мы обращаемся к раннему Средневековью, то находим здесь безусловное мировоззренческое первенство греко-римских традиций, против которых восстает христианская культура¹³⁰. Одной из типичных проблем философии (в особенности для патристики) становится проблема соотношения веры и знания, христианских догм и метафизических истин. Ориген, разрабатывая теорию о трех смыслах Библии: буквальном, моральном и философско-метафизическом, отдавал безусловное предпочтение последнему. Закономерно, что формирование христианской картины мира в Европе заканчивается схоластическими учениями (Ансельм Кентерберийский, Пьер Абеляр, Фома Аквинский, Альберт Великий, Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам)¹³¹, которые представляют собой не что иное, как попытку рационально-логической интерпретации христианства. Фома Аквинский, к примеру, пытается рационалистически систематизировать христианское знание, вывести логические доказательства бытия божьего, апеллируя к здравому смыслу. Конечно, роль, которую сыграла схоластика в последующем развитии христианской доктрины и мировоззрения в целом, не однозначна. С одной стороны, строгий категориально-логический аппарат помог сохранить преемственность интеллектуальных навыков и научных методов, которые окажутся в дальнейшем востребованными культурой Нового времени. С другой стороны, предельная рационализация и ло-

всем, чем угодно — реальностью движения, изменения, реальностью существования множественности самих вещей, но никак не верой в безграничные возможности логического мышления.

¹³⁰ Закономерно, что языком христианства становится латинский язык, а столицей и центром культурной жизни — Рим.

¹³¹ Рационалистическая интерпретация христианства, по всей видимости, все же не была неизбежной. В византийской традиции философское толкование христианских догм приняло более «деликатный» и художественно-образный характер, о чем ярко свидетельствует вся восточно-христианская патристика (Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов, Амфилохий Иконийский и т.д.).

гизация христианства скорее всего не способствовали его подлинному, духовному пониманию.

Начиная с эпохи Возрождения, научный рационализм постепенно приобретает статус универсального мировоззрения, на основе которого строится новая картина мира. Научно-рационалистические идеалы со временем проникают на все уровни человеческого бытия. В политической теории формируется либеральная концепция; христианство переживает эпоху Реформации; экономика пропитывается духом капитализма. Философия осуществляет глубокие рефлексии над происходящими культурно-мировоззренческими сдвигами. Итогом этих рефлексий становятся концепции, которые отразили как солидарность философии с поступательным научно-рационалистическим движением Европы, так и протест против него.

2.2. Образ как предмет анализа

В философии Нового времени эстетика занимает особое место, приобретая значение неотъемлемой части философской системы и общей картины мира. При этом философские доктрины Нового времени по преимуществу строятся учеными как системы строго научного характера, что принципиально выделяет их из области религиозной, художественной, мифологической и прочей «ненаучной» деятельности. Эстетика же составляет часть философской научной системы и потому тоже рассматривается как область систематического знания. Эстетический образ мира, построенный западноевропейскими учеными Нового времени, таким образом, становится составной частью научной картины мира. В этом контексте художественное творчество и искусство часто оцениваются ими с гностических и даже гносеологических позиций. Поэтому для западноевропейских философов этой эпохи важнейшее значение имеет вопрос, что представляют собой эстетические способности человека в отношении к его способностям интеллектуальным, рассудочным. Отсюда постоянные сопоставления эстетического (и религиозного) чувства с деятельностью разума, эстетического созерцания с созерцанием интеллектуальным.

Одним из первых философов, у которых четко прослеживается идея создания особой эстетической науки как необходимой части общепhilosophической системы был Иммануил Кант (1724–1804). Однако создавая универсальную философскую систему, вырабатывая, безусловно, научную картину мира, Кант подходит к разуму и знанию критически, о чем свидетельствуют названия его основных научныхopusов. В «Критиках» Канта удивительным образом сочетается стремление философа к созданию универсальной научной доктрины со скептическим отно-

шением к вере в безграничные возможности разума. Утверждая строгий научно-рационалистический метод, Кант не разделяет оптимизма английских рационалистов и эмпириков, для которых человеческий разум в совокупности с научным опытом самодостаточен и потенциально беспределен. Основная цель кантовской философии – установить четкие границы разума, в пределах которых он способен адекватно познавать мир. В этих пределах необходим научный метод, и именно этими пределами ограничивается научная картина мира. Однако если, скажем, для Рене Декарта научная картина мира есть единственно возможный способ адекватного понимания всего универсума, то для Канта только часть мира способна вписаться в границы научно-рационалистического анализа. Притязания разума на всеобщность и универсальность неминуемо приводят к ошибочным выводам, которые принимают форму противоречий и антиномий.

Скепсис по отношению к разуму и возможностям всеобъемлющей рациональной гносеологии нашел свое выражение в основной послылке философии Канта, согласно которой не представления субъекта должны согласовываться с объектами внешнего мира, их свойствами и характеристиками, а, напротив, сами вещи должны согласовываться с представлениями познающего субъекта. Справедливости ради, необходимо отметить, что данный вывод с необходимостью логически вытекает из самого допущения существования априорного (доопытного) знания¹³².

Водоразделом между эстетической деятельностью и деятельностью иного плана (например, трудовой деятельностью) у Канта служит понятие свободы. Если к ремесленной деятельности можно принудить, то эстетическая деятельность возможна только на добровольно принятых основах. Кроме того, если обыденное ремесло подразумевает заинтересованность в практическом результате труда, то подлинная эстетическая деятельность ценна сама по себе, что роднит ее с элементами игры¹³³. Но при этом, по Канту, художественная деятельность, будучи свободной, все-таки зависима от определенных канонов: в самом деле, если бы каноны и правила отсутствовали вовсе, то любая бессмыслица, созданная на основе произвола, могла бы претендовать на высокое звание произведения искусства. Вместе с тем подлинное художественное творение отличается от бессмыслицы (пусть даже весьма оригинальной) именно принципом построения по определенным правилам. Эти правила дает искусству природа, целесообразность которой человеку не под силу понять, хотя для удобства человек может рассматривать природу как организованную и целесообразно действующую силу. Но как бы человек ни рассматривал правила природы, которые она дает

¹³² Кант И. Соч. в 6-ти томах. М., 1964. Т. 3. С. 87–88.

¹³³ Там же. Т. 3, С.278, 319.

изящным искусствам, четко сформулировать их с помощью инструментария разума невозможно, поскольку они не вербальны и тем более не дискурсивны. Поэтому-то реализация этих правил невозможна в науке, которая функционирует в системе понятий и формально логических построений, и по этой же причине эти «неопределенные» правила могут найти свое выражение в художественном творчестве, которое основано не на понятиях, а на образах, свободных от логических категорий. Здесь И. Кант обращает внимание на необходимость теоретического отделения «эстетической способности суждения от области познания, от понятий о предмете», а также необходимость отнесения «эстетического суждения к суждениям, обусловленным чувством»¹³⁴.

Функция гения заключается в том, чтобы стать посредником между природой и искусством. Непостижимая при помощи разума природная целесообразность оформляется в произведении искусства как образец, служащий для людей критерием оценки и объектом для подражания. При этом сам творец не в состоянии объяснить, каким образом он создает гениальное произведение, в отличие от ученого, который с помощью рефлексии способен воссоздать всю цепь своих логических рассуждений. Здесь Кант подходит к важнейшей идее о соотношении понятий и образов, а в более широком смысле — о соотношении научной картины мира, построенной преимущественно на понятийно-логической основе и эстетического образа мира, преодолевающего ограниченность этой основы.

Конечно, не следует забывать об условности такого рода разделения, поскольку научное и художественное творчество имеет ряд общих черт. Ни искусство не может полностью игнорировать рационально-логические механизмы сознания, ни научные изыскания не свободны от образности и эвристики. Не секрет, что творчество художника, в какой бы сфере изящных искусств оно ни протекало, использует знание традиций и сопряжено с элементарной профессиональной грамотностью. Замысел творца, каким бы гениальным он ни был, не может быть с полной силой воплощен в адекватной форме, если создатель лишен мастерства, знания необходимых художественных приемов, целого комплекса профессиональных навыков. Имена великих поэтов, будь то А.С. Пушкин или И.А. Бунин, С.А. Есенин или В.В. Маяковский, вряд ли имели бы для нас столь высокий смысл, если бы не присутствующая им филигранная техника письма, с помощью которой наиболее оптимально нашли свое выражение гениальные поэтические образы. Смогли ли бы мы в полной мере понять и оценить духовную силу музыки М.И. Глинки, А.П. Бородина, Н.А. Римского-Корсакова или

¹³⁴ Асмус В.Ф. Проблема целесообразности в учении Канта об органической природе и в эстетике // Кант И. Соч. в 6-ти томах. М., 1966. Т. 5. С. 33–34.

П.И. Чайковского, если бы не их доскональные познания в области музыкально-теоретических наук: гармонии, оркестровки, инструментовки, анализа музыкальной формы?¹³⁵

Научное творчество, кроме понятий и логических схем, использует и неформализуемые образы. Более того, нередко наука прямо апеллирует к собственно эстетическому сознанию, выдвигая в качестве научных критериев гармонию, симметрию и красоту. Австрийский математик К. Гедель даже доказал теорему, согласно которой никакая логическая, формализованная научная система не может считаться полноценной и отвечать критериям достаточной аргументации и непротиворечивости, если существует некоторое суждение, которое не может быть ни опровергнуто, ни доказано внутри нее, если это суждение требует выхода за пределы этой системы или если оно требует привлечения неформализованных средств. Логические, строго научные рамки, как это парадоксально ни кажется на первый взгляд, уже сужают возможности собственно научной картины мира и требуют выхода в область образного и недискурсивного восприятия. Ученые давно пришли к выводу, что формализованные языки уже «не могут быть единственной формой языка современной науки, ибо стремление к максимальной адекватности требует использовать и неформализованные системы»¹³⁶.

Нельзя также и игнорировать тот факт, что двигателем науки являются научные открытия и изобретения, которые требуют от ученого вдохновения, интуиции, «прозрения», формируются отнюдь не под воздействием логических алгоритмов и возникают совсем не из знания формальной логики. Более того, трудно не согласиться с утверждением, что для оригинального решения научной проблемы необходим отход от сформировавшихся шаблонов и стереотипов мышления, «отвлечение» сознания от научной работы. И очень часто главный и решающий толчок в процессе нахождения ключа для решения научной проблемы происходит вне аналитической работы интеллекта нередко во время созерцания, казалось бы, весьма далекого от науки явления. Классическим примером этого может служить открытие Д.И. Менделеевым Периодической таблицы элементов, которая, как известно, приобрела свой заверченный вид в образе карточного пасьянса, пригрезившегося ученому во сне.

В моменте научного «озарения» наиболее четко прослеживается родство между наукой и художественным творчеством. Однако и на

¹³⁵ Красноречива в этом плане судьба Первого концерта С.В. Рахманинова. Написанное молодым человеком это великолепное произведение фактически провалилось при первом же исполнении. И лишь спустя многие годы, во второй редакции уже зрелого и опытного композитора этот концерт обретает мировое признание.

¹³⁶ Ракитов А. И. Соотношение точности и адекватности в формализованных языках // Логика и методология науки. М., 1967. С. 115.

всех остальных этапах научной деятельности можно в той или иной степени проследить постоянную апелляцию сознания к образным формам и часто именно к формам художественно-эстетического порядка¹³⁷.

Но как бы ни было очевидно родство научной и эстетической деятельности, сколько бы мы ни констатировали взаимопроникновение и взаимообусловленность научной картины мира и его эстетического образа, необходимо признать, что сами принципы и идеалы, лежащие в этих двух формах мировосприятия, принципиально противоположны друг другу. Наука строится на принципах понятийной логики, здравого смысла, непротиворечивости и доказательности; искусство функционирует в системе алогичных и недискурсивных образов, вне практического смысла, живет по принципам противоречивости и не нуждается в понятийном доказательстве. Идеал науки — познание; искусство же, напротив, культивирует тайну. Наука апеллирует к разуму; искусство — к сердцу (эмоциям).

Все эти сложные и многогранные отношения между образным и понятийным мышлением, научно-познавательными и собственно эстетическими способностями субъекта не ускользнули от внимания Канта. Творческий акт по своей сущности есть продукт художественной фантазии и воображения, которые не вмещаются в пределы человеческого разума и обусловлены природной одаренностью таланта. Но эти образы, возникающие в фантазии художника, должны облечься в соответствующую форму. Здесь-то и необходима деятельность рассудка, составляющего, по мнению Канта, основу эстетического вкуса. Но как бы ни была велика роль разума и рассудка в оформлении художественного образа, сущность искусства есть иррациональный образ или иррациональная идея. Содержанием подлинного художественного творения является «представление воображения, которое дает повод много думать, однако никакая определенная мысль, т.е. никакое понятие, не может быть адекватным ему и, следовательно, никакой язык не в состоянии постигнуть его и сделать его понятным»¹³⁸.

Рассудок, выступающий в форме вкуса, призван придать неизъяснимому эстетическому образу конкретную форму и, значит, воплотить «сверхразумную» целесообразность в мире явлений. Здесь происходит связь эстетики Канта с его этическим учением, поскольку эстетический образ имеет смысл лишь в том случае, если он выражает определенный

¹³⁷ См.: Новикова Л.И. Эстетика и техника: альтернатива или интеграция. М., 1976.

¹³⁸ Кант И. Соч. в 6-ти томах. М., 1964. Т. 5, С. 300. По всей видимости, под «языком» Кант имеет в виду не всякий язык (музыкальный, изобразительный, поэтический и т.д.), а именно язык дискурса, т. е. язык научных понятий, связанных логическими правилами. Точно так же выражения «постижение» и «понимание» употребляются здесь Кантом в специфически узком, интеллектуально-рассудочном смысле.

нравственный идеал. Вне нравственного идеала художественное творчество выполняет лишь гедонистические функции и, следовательно, не может нести подлинно духовный смысл. Таким образом, эстетический образ мира становится своеобразным «посредником» между идеальной сущностью нравственного закона и чувственными представлениями субъекта. Из этого можно сделать вывод, что эстетическая деятельность (причем как непосредственно созидательная, так и продуктивно созерцательная) является высшей формой деятельности, своеобразным перенесением нравственных идеалов в реальное бытие человека.

Итак, у Канта эстетический образ мира есть наиболее оптимальная система представлений, которая имеет смысл благодаря нравственным идеалам, составляющим ее содержание, и реализуется в мире явлений при помощи формальной деятельности рассудка.

Найденный Кантом компромисс между рассудком и художественно-образными структурами человеческого сознания, между жизнью понятий и жизнью образов можно рассматривать в качестве первой, наиболее значительной, теоретической попытки преодоления симптомов научно-рационального тоталитаризма в области духовной жизни Западной Европы. Философскую концепцию Иммануила Канта можно рассматривать в качестве первого серьезного предупреждения об опасности, которая грозит человечеству со стороны необузданного Разума, который в своих рационально-прагматических устремлениях способен дискредитировать ценности духовного порядка. Именно поэтому Кант отдает столько сил обоснованию границ «чистого разума» и реабилитации этических и эстетических ценностей. Однако при этом сам Кант оказывается заложником научно-рационалистической традиции: обоснование нравственности и искусства становится для него предметом формализованной науки, а этика и эстетика укореняются в его системе как необходимые звенья строго научной концепции.

Показательно, что все дефиниции прекрасного, выведенные Кантом («Вкус есть способность судить о предмете или о способе представления на основании удовольствия или неудовольствия, свободного от всякого интереса»¹³⁹, «Прекрасно то, что всем нравится без [посредства] понятия»¹⁴⁰, «Красота — это форма целесообразности предмета, поскольку она воспринимается в нем без представления о цели»¹⁴¹, «Прекрасно то, что познается без [посредства] понятия как предмет необходимого удовольствия»¹⁴²), с которыми придется считаться всей последующей мировой науке, даются им в форме суждений логического типа и определяются как качественные, количественные, относительные и модальные.

¹³⁹ Кант И. Критика способности суждения / Соч. в 6-ти томах. М., 1966. Т. 5. С. 212.

¹⁴⁰ Там же. С. 222.

¹⁴¹ Там же. С. 240.

¹⁴² Там же. С. 245.

Чем большую практическую универсальность приобретали законы строгой науки и чем глубже укоренялся научно-рационалистический дух в западноевропейском мировоззрении и общей картине мира, тем отчетливее прослеживалась реакция на этот процесс со стороны художников и философов. В XVIII и XIX столетиях в Европе окончательно укореняется рационалистическая картина мира. Теперь рационализм проникает на все уровни человеческого бытия: рациональный эталон господствует не только в области науки, но и в области политики, экономики, права. Рационализм врывается в повседневную жизнь западноевропейского обывателя, определяя его представления, отношение к миру, обществу и самому себе.

Эстетический образ мира перемещается на периферию мировоззрения. Это не означает, что в этот период художественная культура Европы находится в упадке. Напротив, она достигает невиданных высот, как бы пытаясь своими средствами противостоять холодной рассудочности надвигающейся цивилизации. Однако итог этого противостояния художественной практики и практики «здорового смысла», эстетизма и практицизма был уже предрешен. Мировоззрение Нового времени приносит в жертву эстетический образ мира ради утверждения научно-рационалистической картины. Искусство, религия, философия не умирают, но их мировоззренческие функции оказываются практически не востребованными.

Этот процесс был болезненно воспринят философами того времени, и их чаяния нашли свое отражение в глубокой культурно-исторической рефлексии. Одной из наиболее острых форм такой рефлексии явился немецкий философский романтизм и система Фридриха Шеллинга (1785–1854).

Теоретическую школу романтиков не следует рассматривать в качестве абсолютной антитезы аналитически-систематическому духу, господствующему в классических формах западноевропейской философии. Более того, школа романтизма сохраняет преемственность прежде всего по отношению к системам Иммануила Канта и Фридриха Шиллера, в особенности когда речь заходит о задачах и целях эстетического действия. Немаловажную роль в формировании романтических взглядов сыграла и философия Иогана Готлиба Фихте, обосновывающая идею активности искусства.

Художественной деятельности немецкие романтики предписывали поистине мессианские функции. По мнению Фридриха Шлегеля, художник предпосылает смысл всему историческому процессу, служа связующим звеном между прошлым и будущим. Творец служит гарантом сохранения высоких духовных начал человечества, выражая в своем творчестве «органический дух», который предопределяет творчество художника, превращая его в своеобразного «посредника» между иде-

альным и реальным бытием¹⁴³. Романтики выдвигали оригинальное для своей теории положение, согласно которому философия, наука, религия и искусство должны обрести синкретическое единство на основе образно-эстетической картины мира. Поэтому слова Новалиса «Поэт постигает природу лучше, нежели разум ученого»¹⁴⁴ можно считать центральным лозунгом и главной программной задачей всего немецкого романтизма.

По этой причине весьма симптоматично, что у Шеллинга всю «Систему трансцендентального идеализма» пронизывает эстетика, а философия искусства для него приобретает статус философии универсума. Как известно, для Шеллинга реальный мир формируется на основе активности субъективности (или, по терминологии ученого, интеллигенции). И если объективно смысл художественной деятельности предопределяется идеалами самосозерцающего Абсолюта, то субъективная потребность в творчестве коренится во внутренних противоречиях духовной жизни самого творца. Здесь опять-таки возникает проблема соотношения и гармонизации образного и понятийного уровней человеческой психики, или, другими словами, проблема соотношения бессознательного и сознательного. Эту дилемму Шеллинг, вслед за Кантом и йеменскими романтиками, решает в пользу бессознательного, иррационально-образного, когда речь заходит о сущности искусства. Когда же речь идет о реальном процессе творческого акта, здесь Шеллинг, опять-таки следуя за Кантом, отдает должное сознательной, рассудочной деятельности, устанавливая диалектическое единство между бессознательным как сущностным и сознательным как необходимо формальным для феноменологического осуществления идеальных начал в реальном бытии человечества.

Поскольку абсолютная красота трансцендентна и в своем совершенном воплощении пребывает в мире идеальных сущностей, подобно Идеям Платона, художественное творчество берет на себя универсальную функцию воплощения этих идей в реальном мире. Отсюда вывод, что эстетическое рождается во всяком взаимодействии идеального и реального¹⁴⁵. Вполне логично поэтому, что в философии позднего Шел-

¹⁴³ Кант И. Критика способности суждения / Соч. в 6-ти томах. М., 1966. Т. 5. С. 212.

¹⁴⁴ Цит. по: Литературная теория немецкого романтизма. Документы. Л., 1934. С. 121.

¹⁴⁵ Эта мысль Шеллинга в дальнейшем получит свое развитие в русской эстетике, в особенности в эстетической доктрине Владимира Соловьева. Другое дело, что для Шеллинга и всей западноевропейской философии эта проблема приобрела характер эстетико-романтического протеста против реально формирующегося тотально-рационалистического мировоззрения. Для В. Соловьева и русских философов эта мысль приобрела значение не столько теоретической проблемы, сколько метафизической интерпретации духовного опыта русского православия и русского мировосприятия в целом.

линга происходит органическое взаимопроникновение эстетических и религиозных идей. Во-первых, Бог дает первопричину искусству, являясь высшим проявлением идеального начала, источником всяких идей. Во-вторых, Бог, являясь абсолютным тождеством, становится и «источником всякого взаимопроникновения реального и идеального, в котором коренится всякое искусство».¹⁴⁶

Экстраполируя основные выводы Шеллинга на тему настоящего исследования, можно сказать, что в эстетике романтизма образ мира выступает в качестве желательной теоретической альтернативы реально формирующемуся мировоззрению, выраженному в формах строго научного знания. Естественно, что эта программа не смогла найти своего практического применения. К сожалению, призыв к тому, что «искусству надлежит быть прообразом науки, и науки лишь поспешают за тем, что уже оказалось достигнутым искусством»,¹⁴⁷ не смог уберечь западноевропейскую систему ценностей от рационалистических перекосов научной картины мира.

Тот факт, что теоретически блестящие концепции немецких философов так и не смогли решить практические задачи по реабилитации духовной ценности, оказались не в состоянии утвердить образ мира в качестве важнейшей компоненты реального мировоззрения, во многом предопределил философскую систему Георга Гегеля (1770–1831). Для него уже не существует ни проблемы создания эстетического образа мира как альтернативы научной картине мира, ни даже проблемы сохранения эстетики в качестве «компенсирующего» элемента рационалистической доктрины. Гегель придает важнейшее значение эстетике и искусству, однако и то, и другое для него становится предметом логики. Гегель включает эстетику в систему мировоззрения, но сама эта система мировоззрения понимается им сугубо рационалистически. Он создает всеобъемлющую философию Духа, но при этом дает интерпретацию «духа» исключительно в качестве «разума».

Формулируя задачи своей философии, Гегель исходил из общей проблемы соотношения всеобщего и особенного, субстанционального и единичного. «В абстрактной форме — это противоположность между всеобщим и особенным, фиксированными для себя как противостоящие друг другу силы. Более конкретно она выступает в природе как противоположность абстрактным законам и полнотой единичных, своеобразных для себя явлений. В духе она выступает как противоположность чувственного и духовного в человеке, как борьба духа с плотью, когда долг ради долга, холодная заповедь борются с особенными интересами, горячим чувством, чувственными склонностями и побуждениями, вообще со всем индивидуальным; как суровый антагонизм

¹⁴⁶ Шеллинг В.Ф. Философия искусства. М., 1966. С. 85–86.

¹⁴⁷ Шеллинг В.Ф. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 387.

между внутренней свободой и внешней естественной необходимостью, далее, как противоречие между мертвым, внутренне пустым понятием и полнотой конкретной жизни, между теорией, субъективной мыслью и объективным бытием, объективным опытом»¹⁴⁸.

Однако абсолютно верно поставив задачу философии, Гегель так и не смог преодолеть увиденного им противоречия между «пустым понятием» и «полнотой конкретной жизни», поскольку сама конкретная жизнь представляется Гегелем в качестве инобытия абсолютного духа, познание которого возможно на путях новой «спекулятивной» логики. Кроме того, сущность эстетической деятельности вписывается у немецкого мыслителя в рамки познавательного процесса, идеальной моделью которого может служить философская наука. В этом принципиальном пункте Гегель возвращается к традициям эстетического рационализма и гносеологизма, введенного в эстетику Рене Декартом во Франции и Готфридом Вильгельмом Лейбницем и школой Христиана Вольфа в Германии.

Но, отдавая должное гению этого замечательного философа, мы должны признать, что само понятие «логики» у Гегеля имеет специфический смысл. По сути, Гегель предпринял пусть утопичную, но очень актуальную для западноевропейского мировоззрения попытку фундаментального пересмотра самих основ логического мышления. Конституируя ограниченность формально-логических законов, он справедливо критикует «наивный образ мышления, который, не сознавая еще противоположности мышления в себе самому себе, содержит веру, что посредством размышления познается истина и что она обнаруживает перед сознанием то, что объекты суть поистине»¹⁴⁹. Что же не устраивает Гегеля в подобном «образе мышления»? Прежде всего так называемый «догматизм», свойственный для предшествующей философии, которая «согласно природе конечных определений, должна была принимать, что из двух противоположных утверждений <...> одно должно быть истинным, другое — ложным»¹⁵⁰. Как видно, под прицелом гегелевской критики оказываются не столько сами метафизические системы, сколько формально-логические законы, лежащие в основе любого систематического, понятийного мышления.

Аргументируя свою критику, Гегель справедливо апеллирует к явлениям духовной жизни и природы, которые действительно невозможно адекватно выразить категориями «конечного» мышления по принципу «или — или». Поэтому Гегель и вводит диалектический метод как альтернативный методу метафизическому и формально-логическому, пытаясь привести в полное соответствие формы мышления с формами самой

¹⁴⁸ Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4-х томах М., 1968. Т. 1. С. 59.

¹⁴⁹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 1. С. 133

¹⁵⁰ Там же. Т. 1. С. 139.

жизни. «В высшей степени важно уяснить себе, — говорит он, — как следует понимать и познавать диалектическое. Оно является вообще принципом всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности. Диалектическое есть также душа всякого истинно научного познания»¹⁵¹. Здесь следует оговориться, что гегелевская диалектика вполне имеет право на существование в качестве общего методологического принципа, требующего от подлинно научного рассмотрения разностороннего подхода, учета содержащихся в объекте исследования противоречий, необходимости его рассмотрения в эволюционном развитии и во взаимосвязи с другими объектами. Все эти требования к научной теории были сформулированы задолго до появления Гегеля, в том числе уже философами античного мира (что, кстати, признает и сам автор «Энциклопедии философских наук»). Но Гегель идет дальше: он пытается сделать диалектику принципом самого мышления, самого мыслительного акта. Казалось бы, такая постановка вопроса должна привести ученого к идее выхода за пределы точной науки в область образного восприятия и эмоционально-психологического созерцания. Иными словами, в область эстетического и религиозного переживания, где путем отвлечения от дискурса и аналитики действительно преодолевается ограниченность формально-логических законов. Но этого не происходит: Гегель остается верен рационалистической традиции, полагая строгую науку эталоном мировоззрения. Да и значение, которое придает Гегель искусству, никак нельзя назвать «мессианским»: оно лишь «смягчает серьезность обстоятельств и сложный ход действительной жизни, оно разгоняет скуку наших праздных часов»¹⁵². Поэтому главной задачей Гегель, в отличие от романтиков, считает не наделение искусства или религии мировоззренческими функциями науки, а, напротив, наделение научной методологии элементами художественно-образного созерцания.

Трудно сказать, понимал ли Гегель утопичность своих намерений, когда пытался соединить несоединимое, стремился увидеть непосредственное путем опосредования, алогичное в логической науке и иррациональное в рациональном. Скорее всего, такое стремление было обусловлено неудачной в практическом отношении попыткой йеменских романтиков противопоставить науке, в качестве мировоззренческой альтернативы, изящное искусство. Гегель, вероятно, уже не лелеял надежды на возможность отхода западноевропейского мировоззрения от рационалистических принципов и поэтому решил смягчить саму научно-рационалистическую картину мира путем включения в нее «диалектических» элементов. К сожалению, и этот подход оказался тупиковым. Ни Гегелю, ни впоследствии многим другим ученым (в частности, К. Марксу, Ф. Энгельсу, В.И. Ленину и целой плеяде советских теоретиков) так не

¹⁵¹ Там же. С. 206.

¹⁵² Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4-х томах. М., 1968. Т. 1. С. 10.

удалось сформулировать ни одного закона диалектической логики¹⁵³, а также сделать противоречивость критерием научной достоверности или же принципом строго логического мышления.

Постепенно рационалистическая картина мира стала захватывать все области духовной жизни, включая эстетику, этику и религию. По словам Альберта Швейцера, «Фихте, Гегель и другие философы, которые, как и Кант, при всем критическом отношении к рационализму, солидаризировались с его основанными на разуме <...> идеалами... В течение трех или четырех десятилетий им удавалось поддерживать у себя и у других успокоительные иллюзии и насиловать действительность в духе своего мировоззрения»¹⁵⁴.

2.3. Cogito: поиск альтернатив

Немецкая классическая философия так и не смогла решить проблему воссоединения художественно-образной и научно-рациональной моделей мира. Их философская рефлексия по поводу развития западноевропейской культуры и мировоззрения так и осталась мировоззренческой рефлексией и не приобрела статуса самого мировоззрения (в практическом смысле этого слова). То же самое можно сказать и об искусстве, которое, достигая невиданных высот, стало частью духовной культуры Запада только в качестве своеобразной критической рефлексии по поводу научно-рационалистического характера этой культуры. Таким образом, искусство и антирационалистическая философия, составляя гордость духовной культуры Запада, олицетворили собой не сам дух этой культуры, а скорее духовный протест против нее. В постклассической европейской философии и эстетике мы наблюдаем уже отказ от попыток, характерных для классической философии, «примирить» науку с искусством, образное созерцание с понятийным мышлением. И если, скажем, у представителей немецкого романтизма возвышение художественного творчества обуславливает объединение научной и художественно-образной моделей мира в единую систему (пусть даже на основе безусловного первенства искусства), то в постклассической философии построение образной картины мира рассматривается как вполне полноценная и универсальная альтернатива всему мировоззрению в целом¹⁵⁵.

¹⁵³ Именно логики, а не методологии.

¹⁵⁴ Швейцер А. Упадок и возрождение культуры / Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 45. Хотя Швейцер говорит здесь об «этическом рационализме», на наш взгляд, его выводы вполне корректно экстраполировать на весь рационализм в целом, в т.ч. и на рационализм эстетический.

¹⁵⁵ Подробнее см.: Кортунов С.В. Альтернативы: аксиологические аспекты христианства, марксизма и философии жизни. М., 1992.

Первой такой альтернативой явилась философская концепция Артура Шопенгауэра (1788–1860). Фундаментальной посылкой, на которой строится все здание его философии, является констатация двух начал в человеке — волевого и разумного (интеллектуального). При этом своим волевым началом человек обязан самой природе, которая, по своей сути, и есть иррациональная необузданная стихия, и потому главной характеристикой ее может служить безудержная воля к жизни. Вряд ли правы те исследователи творчества Шопенгауэра, которые упрекают ученого в излишнем иррационализме и волюнтаризме. Ведь для Шопенгауэра воля субстанциональна лишь постольку, поскольку субстанциальна сама биологическая жизнь. Жизнь есть основа и начало всего, и ее смыслы простираются далеко за пределы возможностей рационального мышления. Здесь Шопенгауэр вполне солидаризируется с мыслью Канта о том, что целесообразность природы для человека остается вещью-в-себе. И даже когда Шопенгауэр полагает волю основой человеческого существа, он лишь фиксирует родство человека со всей остальной природой, подчеркивает его природную онтологическую основу (именно основу, а не сущность), которая проявляется в неудержимой воле к жизни.

Но человек обладает не только волей, но и интеллектом, а следовательно, и способностью к созерцанию. Поэтому он осознает себя одновременно в качестве носителя волевого начала и субъекта познания (созерцания). Мир вокруг него также приобретает амбивалентную форму, соотносясь со способностями субъекта, и может быть представлен как воля и представление. Согласно Шопенгауэру (и с ним трудно не согласиться), наиболее адекватная, объективная форма познания мира должна максимально нивелировать человеческую волю, выраженную в многочисленных страстях, аффектах и субъективных желаниях. Следовательно, наиболее предпочтительно такое созерцание мира, которое осуществляется независимо от личной, субъективной заинтересованности. А это, как показал Кант в своих дефинициях прекрасного, есть созерцание собственно эстетического характера.

Таким образом, становится совершенно понятно, почему для Шопенгауэра эстетический способ созерцания есть наивысший способ познания мира и вместе с тем наиболее адекватная форма мироотношения. Абстрагируясь от своей воли, художник становится способен к беспристрастному отношению к объекту и самому себе, что позволяет ему увидеть объективированную волю или идею. Именно на этом основании автор трактата «Мир как воля и представление» предпосылает художественно-образной модели мира наивысшую силу и степень адекватности, утверждая, что «искусство может давать нам больше откровений, чем все науки вместе взятые»¹⁵⁶. В процессе эстетического

¹⁵⁶ Шопенгауэр А. О воле в природе / Полн. собр. соч. М., 1903. Т. 3. С. 741.

созерцания реализуется два существенных, по мнению Шопенгауэра, момента. Это познание сущности объекта, которая выражается в его идее, форме, родовых признаках (а не в частных конкретных характеристиках) и познание чистого субъекта, т.е. самопознание в процессе абстрагирования от собственной воли¹⁵⁷.

Надо сказать, что самопознанию Шопенгауэр придавал особое значение на основании того, что человек, по его мнению, является высшей формой объективации воли. Все виды искусства градируются философом именно по степени объективации воли, и потому наиболее существенное значение для созерцающего субъекта приобретает такое художественное творчество, в котором наиболее ярко проявляется идея, свободная от случайного, частного, преходящего содержания. Именно этот чистый образ может служить эталоном прекрасного. И по этой же причине прекрасен образ жизни, а не сама жизнь, эстетический образ мира, а не сам мир.

Поэтому в качестве идеальной формы мирозерцания Шопенгауэр указывает на музыкальное творчество и музыкальное восприятие. В музыке он усматривает непосредственное выражение самой мировой воли и в то же время наиболее полное абстрагирование от индивидуальных качеств субъекта. И действительно, слушая симфонические поэмы Чайковского или пассионы Баха, мы настолько ощутимо приближаемся к некоему трансцендентному миру, что все окружающее нас, сама объективная данность становятся призрачными; реальный мир растворяется и почти полностью исчезает прямо пропорционально погружению в мир звуков и гармоний. И в конце концов не остается ничего — ни партитуры, ни оркестра, ни исполнителей с их инструментами, ни концертного зала, ни Чайковского или Баха. Есть лишь музыка и мое Я — чистый субъект восприятия, которые столь тесно переплетаются, что кажутся невозможными друг без друга. Это взаимное проникновение и погружение музыки в мир человека, и внутреннего Я в мир музыки даже ставит под сомнение определение такого состояния в субъектно-объектных категориях.

Из концепции Шопенгауэра можно сделать вывод, что научная картина мира неудовлетворительна по всем своим основным параметрам. Точная наука, в отличие от искусства, целиком зависит от субъективной воли человека, которая проявляется в его несомненной заинтересованности в утилитарно-прагматических результатах научной деятельности. Наука не может претендовать на познание идей, поскольку объектом своего исследования она предполагает преимущественно саму жизнь, а не ее образы. Наконец, науке, пользующейся грубым языком словесных понятий, по определению становится недоступно созерцание идей на наивысшей ступени объективации воли, что, напротив, совершенно естественно для музыки.

¹⁵⁷ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Полн. собр. соч. М., 1903. Т. 1.

Таким образом, Шопенгауэр предпосылает художественно - эстетической системе задачи и функции науки, но при этом доказывает, что искусство, конструируя образ мира, справляется с этими задачами и функциями более эффективно.

Эстетические взгляды Фридриха Ницше (1844–1900) дают право считать его во многом последователем Шопенгауэра. У Ницше также очень выпукло и последовательно проводится мысль о том, что освобождение человека от власти воли является главной предпосылкой незаинтересованного и потому объективного созерцания. Искусство наиболее полно отражает законы развития природы по той причине, что само содержание художественного творчества совпадает с движущими началами природы. Такими движущими силами являются, по мнению Ницше, два противоположных начала – аполлоновское и дионисическое.

Оба этих начала чужды человеческому интеллекту, поскольку коренятся в иррациональности самого природного бытия. Ученый определяет их следующим образом: аполлоновское и дионисическое «это, с одной стороны, мир сонных грез, совершенство которых не находится ни в какой зависимости от интеллектуального развития или художественного образования отдельного лица, а с другой стороны, действительность опьянения, которая также нимало не обращает внимания на отдельного человека, а скорее стремится уничтожить и спасти и освободить его мистическим сознанием единства»¹⁵⁸.

Трагедия современной культуры выводится философом из общей смены ценностей – ценностей эстетических на ценности научно-рационалистические. Эта трагедия имеет глубокие корни, поскольку драматический переворот в мировоззрении Европы произошел еще в древние времена, не без помощи Сократа. Именно он, согласно Ницше, своими призывами к рефлексированию отвратил древних греков от дионисической традиции, начал процесс фатального разрыва человека со своим естеством. Александрийская культура со своим идеалом «теоретического человека» проложила дорогу, которая спустя столетия в конце концов завела всю мировую культуру в тупик.

Выступая в качестве реакции на возрастающую рационализацию мировоззрения, философско-эстетические концепции формировались в качестве универсальных систем, интерпретирующих в своих категориях мир. В предлагаемом образе мира западных философов все более выпукло ощущается подчеркивание статуса иррациональности. И это повышенное внимание к иррационализму проявляется прямо пропорционально практической рационализации реальной жизни и проникновению научно-логических методов во все сферы

¹⁵⁸ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Полн. собр. соч. М., 1912. Т. 1.

общественного бытия. Поэтому появление интуитивистской концепции Анри Бергсона (1859–1941) вполне закономерно.

Отталкиваясь от двойственной природы мира и человека, Бергсон утверждает, что главный фундамент бытия составляет единство противоположных начал: «жизненного» и «материального», психического и физического. Жизнь есть порыв, который, соединяясь с физическим материалом, образует организм. Вообще жизнь является всеобщим источником творческого порыва: на уровне растительной природы это творчество выражается в простом росте растений, но на более высокой ступени эволюции природы, в особенности когда речь идет о человеке, уже можно говорить о созидании чего-то принципиально нового. В соответствии с дуальной структурой бытия в сознании человека также можно выделить две принципиально различные способности: интеллект и интуицию (интеллектуальная симпатия, сочувствие), отвечающие потребности субъекта познавать формы движения материи и жизни. Руководствуясь необходимостью приспособливаться к условиям материальной жизни, интеллект вынужден познавать материю и ее образования; интуиция же познает жизнь во всех ее возможных проявлениях. Цель, таким образом, у интеллекта и интуиции одна – познание, но объекты этого познания принципиально разносущностны и олицетворяют движение в противоположном направлении.

При этом Бергсон подчеркивает необходимость и актуальность обоих способов познания мира. Однако практическая равноценность этих способов познания не означает их аксиологической равноценности. Если интеллект созерцает мир как бы со стороны, то интуиция проникает внутрь самих явлений. И если интеллект рассматривает мир как статичную систему (здесь Бергсон, на мой взгляд, совершенно прав, подчеркивая ограниченность всякого интеллектуального мышления основными логическими законами), то интуиция способна к созерцанию объектов в их развитии и движении. Здесь Анри Бергсон достаточно продуктивно решает задачу, которую четко сформулировал еще Гегель, но решение которой оказалось ему не под силу в рамках «Науки логики». Если Гегель тщетно пытался преодолеть формально-логическую ограниченность мышления путем создания новой, диалектической логики, т.е. путем создания нового типа рациональности, то Бергсон переносит «диалектику» в иную плоскость – в плоскость надинтеллектуального, сверхрассудочного созерцания, в плоскость образных форм и внепонятийной деятельности¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Сам термин «сознание» в отношении имманентно присущих ему функций (интеллектуальной и интуитивной) не вполне удачно выбран Бергсоном, поскольку с функциональной точки зрения сознание, согласно исторически сложившейся

Беда современного мышления состоит в том, что человек, приспособившись к биологической и социальной среде, нацелен на интеллектуальную деятельность, а его интуитивные способности постепенно атрофируются. Сегодня, констатирует философ, интуиция человека «походит на почти погасшую лампу, которая вспыхивает время от времени», в то время как не интеллект, а именно она «освещает наше «я», нашу свободу»¹⁶⁰. Кроме того, ограниченность интеллектуального мышления заключена в его «отрывочности», дискретности и репродуктивности¹⁶¹. Процесс интеллектуального действия, который составляет ядро научного познания, представляет собой комбинацию тождественных себе статичных элементов, находящихся друг с другом в отношениях логических связей¹⁶². Интуиция, которая наиболее ярко проявляется в искусстве, преодолевает ограниченность интеллектуального созерцания, следуя за формами самой жизни. Однако (и здесь рассуждения Бергсона вполне резонны) даже искусство не в состоянии до конца

философской традиции употребления данного термина, подразумевает определенное о-сознание (т.е. дискурсивное оформление) накопленного чувственного опыта. С категориальной точки зрения было бы более корректно говорить о субъективности или же о психическом, тем более, что сам Бергсон интерпретирует жизнь именно в качестве психического процесса. Однако простым великому ученому такую терминологическую небрежность, тем более, что смешение понятий сознательного и субъективного встречается достаточно часто и в современной научной литературе.

¹⁶⁰ Бергсон А. Творческая эволюция / Собр. соч. СПб., 1914. Т. 1. С. 236.

¹⁶¹ Своеобразным развитием этой мысли можно считать концепцию Эриха Фромма, который настаивал на необходимости сочетания способности человека к репродуктивному восприятию (т.е. восприятию мира таким, каков он есть в реальном, «предметном» виде) и восприятию генеративному (т.е. восприятию через внутренний мир человека путем преобразования, «субъективации» бытия «с помощью спонтанной активности умственных и эмоциональных сил человека»). Оба способа восприятия, отношения к миру свойственны нормальному человеку. Однако атрофирование любой из этих способностей неизбежно ведет к деформации духовной жизни. Если человек теряет способность к адекватному восприятию действительности и «зацикливается» на своей собственной воображаемой реальности, это уже душевнобольной. Если же человек теряет способность к обогащению мира, не в состоянии увидеть скрытые от глаз, идеальные основы бытия, он превращается в «реалиста»; его действия обречены на непродуктивность и творческую импотенцию. «Оба больны, — пишет Фромм. — Болезнь психотика, утратившего реальный контакт с внешним миром, приводит к тому, что его действия становятся социально неадекватными. Болезнь «реалиста» обедняет его как человека. <...> «Реализм», хотя и кажется прямой противоположностью психопатизму, на самом деле дополняет его».

¹⁶² На эту трагическую особенность логического мышления обратили свое внимание еще Парменид и Зенон. В частности, созданные Зеноном знаменитые апории «Ахиллес и черепаха» и «Летающая стрела» иллюстрируют дискретность интеллектуально-логических форм мышления. Другое дело, что для древних греков авторитет разума был столь высок, что все противоречия между формами жизни и формами мышления они разрешали, ссылаясь на иллюзорность кажущегося, мнимого бытия. Вместе с тем, как это абсурдно ни прозвучит, но в рамках классической логики, которая составляет костяк современной научной гносеологии, опровергнуть тезис Зенона о том, что «Ахиллес никогда не догонит черепаху», действительно невозможно.

преодолеть разрыв между природой и человеком, поскольку оно не в состоянии существовать в формах самой жизни и вынуждено воплощать идею чистого жизненного потока в материальной форме. Таким образом, существующий барьер между природой и человеком определен самим же человеческим сознанием. «Между природой и нами – что говорю я? – между нами и нашим собственным сознанием висит занавес, – у большинства людей плотный, у художников и поэтов – легкий и почти прозрачный»¹⁶³. Главное, что мешает интеллекту увидеть мир подлинной жизни – его устремленность на познание материи, что привязывает его к практически утилитарным ценностям. Поэтому, по мнению Бергсона, художник, если он хочет познать мир таким, каков он есть, должен полностью абстрагироваться от какого-либо интереса. В этом пункте Бергсон полностью солидаризируется с Кантом, Шопенгауэром и Ницше.

Итак, мир познается путем художественно-образного созерцания. Научная картина мира есть всего лишь его утилитарно-прагматическая модель, не имеющая никакого отношения к адекватному мировоззрению.

2.4. Слово – дом бытия

Если философия жизни еще тешила себя надеждой создать мировоззрение, альтернативное научно-рационалистическому, то экзистенциализм уже отказывается от подобных попыток. Экзистенциализм сосредотачивает свое внимание на поиске духовной ниши, в которой человек мог бы обрести полноценное бытие. Если в рамках цивилизационных отношений человек не в состоянии противостоять нарастающему отчуждению от духовной культуры, природы и собственной сущности, то, возможно, в рамках индивидуальной экзистенции допустима определенная конвергенция «Я» и внешнего мира.

Главный вопрос, который, по мнению немецкого экзистенциалиста Мартина Хайдеггера (1889–1976), должен быть поставлен современной философией, это вопрос о смысле и сущности бытия в целом и человеческого бытия в частности. Поскольку этот вопрос касается онтологии, постольку и пути к его решению должны ознаменовать собой создание специальной науки – фундаментальной онтологии. Однако следует заметить, что методы, которые предлагает Хайдеггер, являются исключительно феноменологическими, и поэтому онтологию в собственном смысле этого слова он не создает. Реальность объективного мира хотя и не ставится им под сомнение, доказывать эту реальность он не собирается, потому что считает эту проблему теоретически тупико-

¹⁶³ Бергсон А. Смех / Собр. соч. СПб., 1914. Т. 1. С. 179.

вой. О том, как существует мир сам по себе, Хайдеггер также отказывается говорить. Подобные измышления простительны для древнегреческих натурфилософов, но не для современного ученого, собравшегося заниматься строгой наукой, а не фантастическими предположениями. О своей позиции он говорит с полной откровенностью: «*Онтология возможна только как феноменология*»¹⁶⁴.

Действительность дается человеку в опыте, а опыт опосредуется сознанием. Поскольку сознание, как учил Кант, обладает некоторыми априорными формами, не обязательно совпадающими с формами функционирования действительности, постольку объект, данный в простом созерцании (а тем более в мышлении), отличается или, по крайней мере, может отличаться от предмета, взятого самого по себе. Одну необходимую сторону феномена составляет субъект, другую — объект. «Выпрыгнуть» за рамки мира феноменов мы не в состоянии, как, впрочем, не в состоянии уяснить, где в феномене заканчивается объективное, а где начинается субъективное.

Основной ошибкой Гуссерля Хайдеггер считал попытку, изначально обреченную на провал, вычленив в феномене чисто объективные и чисто субъективные стороны. Гуссерль, опираясь на правомерный тезис об интенциональности, предметной направленности сознания, вслед за Кантом полагал, что сознание определенным образом конституирует предметный мир. С помощью весьма искусственной операции — феноменологической редукции — Гуссерль попытался выкристаллизовать трансцендентальную субъективность, чистый, лишенный всяких свойств и содержания разум. Он считал, что такая операция необходима для того, чтобы затем проследить, как чистая субъективность конституирует предметный мир. В результате весь предметный мир оказался целиком зависим у него от творческой активности сознания, а реальный объект в процессе обратной, эйдейтической редукции трансформировался в объект сознания. При этом конституируемый объект сознания определялся столь широко, что оказывалось несущественным, откуда он берется: из созерцания, памяти или же из фантазии человека. Ясно, что феноменологический метод Гуссерля, призванный отыскать объективный смысл онтологии, не выполнил поставленной цели, а теория в целом получила заметный субъективно-релятивистский оттенок.

Хайдеггер не мог довольствоваться методом своего учителя уже потому, что справедливо считал невозможным выделение из сознания человека чистой субъективности. Этот метод казался ему не только бесперспективным, но и попросту ненужным. Надо уметь делать вы-

¹⁶⁴ Цит. по: Гайденок П.П. От исторической герменевтики к «герменевтике бытия». Критический анализ эволюции М. Хайдеггера // *Вопр. философии*. 1987. № 9. С. 125.

воды из того, что непосредственно имеется под рукой. А под рукой у каждого имеется свое собственное наличное бытие (Da-sein). Это наличное бытие предполагает сложную структуру, первоначально неделимую конструкцию из двух сросшихся воедино элементов — моего «Я» и внешнего мира. Такое понимание человеческого бытия, по мнению Хайдеггера, во-первых, обеспечивает обоснование феноменологического метода, а во-вторых, позволяет избежать как одностороннего идеализма, так и «реализма».

Из таких исходных основоположений Хайдеггер пытается вывести понимание человеческого бытия, а через бытие человека перейти к бытию в целом. По сути дела, речь идет не о чистом бытии, а о бытии, как оно выступает в феноменологии. Это следует иметь в виду и при анализе творчества позднего Хайдеггера. В противном случае можно прийти к ошибочным выводам о субъективно-идеалистической или даже теологической направленности его философии искусства.

Ставя вопрос о бытии, немецкий мыслитель протестует против смешивания этого понятия с понятием «сущее». Интерпретируя сущее как совокупность эмпирических данностей, он акцентирует внимание на том, что изучение сущего не дает ответа на вопросы о сущности и смысле бытия. Что придает сущему целостность и системность? Что придает вещам их телеологическую направленность? Человек имеет свое бытие, но сводимо ли оно к простой сумме вещей, с которой он имеет (или не имеет) дело? А сам человек: можно ли его свести к сумме биологических и социальных факторов? Уместно ли сводить сущность человека к ряду сумм, пусть даже бесконечному, или же он нечто большее?

Бытие, по мнению Хайдеггера, не есть какое-либо нечто, и в этом смысле оно не-сущее. Это некий неощутимый мир, в котором и благодаря которому сущее начинает приобретать привычные очертания. Человек рождается, работает, живет, создает семью. У него есть не только свой дом, своя работа, своя семья — у него есть свое бытие. У камня нет своего бытия, а у человека оно есть. Человек создает бытие? Это не совсем точно. Он скорее воссоздает его, поскольку речь идет не только о конкретно-индивидуальном бытии человека, но и о бытии в целом как об объективной связи, возникающей между сущим и человечеством. Поэтому Хайдеггер в поздний период своего творчества приходит к выводу о необходимости не только проектировать свое «Я» и свое личное бытие, но и уметь вслушиваться во вселенское бытие.

Вопросы, так настойчиво задаваемые Хайдеггером, никак нельзя назвать праздными или надуманными. Как глубокий мыслитель, он не мог пройти мимо глобальных противоречий своей эпохи. Человечество осваивает природу, ставя ее на службу своим потребностям и

интересам; но природа все дальше и дальше отчуждается от человека и в любой момент готова отплатить ему злой шуткой, как бы доказывая его полную беспомощность перед стихией. Человек во имя своего благополучия создает цивилизацию, но она-то и представляет для него наибольшую угрозу. Наука развивается небывалыми темпами, информационный поток становится все стремительнее, человек внедряется в микромир; но стал ли он ближе к пониманию сути вещей, бытия, чем тысячу лет назад? Человечество осваивает космос, но теряет единство с ним. Человек стремится к познанию, но теряет способность к пониманию. Человечество совершенствуется, но становится бесчеловечным. Средства массовой информации порождают духовный голод. А невиданное стимулирование роста культуры оборачивается крушением и упадком нравов, идеалов, вкуса.

Не является ли все это результатом некоего ложного пути, по которому идет человечество? Не следствие ли это европейского способа мышления, забывшего о бытии и склонного отождествлять бытие с круговоротом фетишей?

Вопрос о том, что такое человек и как его следует рассматривать, издавна привлекал внимание философов. И не только философов, но и писателей, поэтов, художников, психиатров. К чему только не сводилась его сущность: и к проявлению божественной воли, и к различного рода трансцендентальным уровням, и к сексуальной жизни, и к генетической предопределенности, и к социальным факторам. Кант полагал, что сущность человека в нравственном законе, Маркс писал, что она сводима к совокупности общественных отношений. Сколько философов, столько и концепций человека. Все писали по-разному и все тем не менее были по-своему правы. Человек неизбежно оказывался столь сложным образованием, что ни одна теория не в силах была охватить его со всех сторон. Еще один способ рассмотрения человека находит экзистенциализм, предлагая в этом плане нечто принципиально новое: он пытается создать теорию, в которой человек рассматривался бы не как нечто абстрактное, а как конкретно-личностное явление, учитывая при этом все моменты его психологической жизни.

Человек создает себе среду обитания, формирует образ жизни. Он стремится наладить свой быт и придать вещам привычное течение. Человек творит свой мир, пусть небольшой, но мир, в котором все будет близким и родным, в котором каждая, даже самая мелкая деталь носит дух его неповторимого «Я» и гармонично вписывается в единое целое. Покинув обжитое место, родной кров, сменив образ жизни, который уже стал частью его существа, он тоскует, чувствует себя брошенным, затерянным. Новое кажется человеку чуждым, непонятым; непонятое отталкивает, пугает и воспринимается почти враждебным. Хочется вернуться назад, обрести потерянное бытие, в котором всегда можно

остаться наедине с самым интимным и, оградившись от всего чужого, сказать: «Мой дом – моя крепость!».

Человек умирает. И кажется, что после него остается лишь беспорядочное скопление ничем непримечательного хлама. Но присмотримся повнимательнее, постараемся вжиться в чужую роль. И вдруг в безмолвии сущего, только что казавшегося нам беспорядочной кучей бессмысленных вещей, мы почти физически ощутим на себе едва заметную атмосферу, подчиненную чему-то единому. Все приобретает иной смысл, окрашивается в иной цвет, каждая вещь заговаривает с нами. Появляется тот специфический микроклимат, благодаря которому все существующее здесь становится тем, что оно есть. Этот сверхчувственный микроклимат весьма сходен с хайдеггеровским бытием. Естественно, можно говорить и о некоем «макроклимате» как об общемировом порядке, бытии в целом.

Отправным пунктом ранней философии Хайдеггера является тезис, характерный в целом для всех философов-экзистенциалистов, согласно которому человек может быть рассмотрен как некое замкнутое на себе «Я», в первую очередь осознающее свое пребывание во внешнем мире. Переживанием своего существования в бытии обусловлена вся внутренняя жизнь человека. Поскольку индивид всегда оказывается отчужденным от мира вещей, постольку его функционирование в мире происходит таким образом, что он оказывается как бы искусственно заброшенным в него. Сущее изначально не принадлежит человеку, и вследствие этого мир всегда предстает перед ним как нечто внешнее.

Возникает закономерный вопрос: почему человек оказывается «кинутым» в сущее вдруг, сразу, почему это «вталкивание» человека в не принадлежащий ему мир должно всегда иметь неожиданный и искусственный характер? И почему, собственно говоря, этот мир не принадлежит ему, если он является частью этого мира, он формируется и действует в нем? Да, безусловно, он часть этого мира и в этом смысле также является его элементом. Но есть иной мир, который принадлежит только человеку, точнее, миры, которые принадлежат каждому своему собственному «Я». Речь идет о внутреннем мире человека, который всецело является его достоянием и дает ему возможность коренным образом выделить себя из всего иного, что не есть он сам. С такой точки зрения Хайдеггер и рассматривает человека. Человек изначально живет в своем собственном «Я», которое намного ближе к нему, чем самый близкий предмет внешнего мира. Это изначальное отчуждение человека от сущего – его неотъемлемая характеристика. Он оказывается замкнутым на самом себе, и все внешнее способно стать более или менее близким ему только через преломление сквозь его отчужденный мир. Любая ситуация, таким образом, изначально приобретает внешнюю силу по отношению к экзистенции человека, и по этой причине человек всегда оказывается чужд ей.

Впрочем, из такого экзистенциального понимания человека совсем не следуют выводы в духе агностицизма или солипсизма. Речь идет не об иллюзорности всего внешнего. Напротив, внешнее существует реально, оно-то и служит источником ситуативности субъекта. Познание возможно, но лишь путем преломления внешнего через внутреннее. «Смысл уединения не в том, что человек упорствует в своем тщедушном и маленьком «Я», раздувающимся в замахе на ту или иную мнимость. Такое уединение есть, наоборот, то одиночество, в котором каждый человек только и достигает близости к существу всех вещей, к миру»¹⁶⁵. Интересы ради отметим, что мысль об уединении, так тесно смыкающаяся с медитативным духом дзена, звучит в философии Хайдеггера уже в 1929 г.

Кажется невероятным, противоречивым, что только через одиночество, уединение себя в себе человек достигает близости с внешней реальностью. Казалось бы, все должно быть наоборот: чем дальше человек удаляется от вещей, чем больше замыкается на себе, тем меньше шансов у него достичь подлинного знания.

Не есть ли это субъективизм заведомо тупикового и деструктивного характера? Если мы будем рассматривать экзистенциальную философию Хайдеггера с позиций традиционных концепций, т.е. исследовать человека с его внутренним миром как элемент сущего и посмотрим на него как на маленькое и единичное «Я» из просторов космического бытия; если мы рассмотрим его жизнь как частный случай существования человечества с его вечным круговоротом беспрестанно рождающихся и умирающих индивидов, то ответ будет однозначный: это субъективный идеализм. Однако с такой констатацией экзистенциальная философия останется непонятной и укоренится в сознании как беспорядочное и абсурдное нагромождение нелепостей. Таковой она останется в нашем понимании, пока мы не нащупаем тот оригинальный и своеобразный угол зрения, под которым Хайдеггер рассматривает человеческую жизнь, самого человека и способ его пребывания в мире.

Философия М. Хайдеггера исходит из принципа жесткого антропоцентризма. Понятно, что антропоцентрическая установка сама по себе не предполагает субъективной теории познания и уж тем более не предусматривает какого-либо заведомо однозначного решения основного вопроса философии. Хайдеггер предлагает взглянуть на человека не со стороны, а изнутри него самого. В этом случае первичной и основной данностью, которая определяет всю его эмоционально-психологическую жизнь, окажется чувство самосознания, самопереживания. Этот поиск основного, главенствующего начала в сознании человека,

¹⁶⁵ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопр. философии. 1989. № 9. С. 120.

вокруг которого и благодаря которому могло бы формироваться знание, является отправным пунктом гносеологии немецкого экзистенциалиста. Вычленение чистого переживания своего существования (экзистенции) несколько напоминает кантовский принцип единства апперцепций.

Это единство самосознания, по Канту, с самого начала преследует человека на всех ступенях его познания. Это чисто формальное, абсолютно бессодержательное, априорное условие, которое фиксирует убежденность субъекта в единстве его самосознания, выражается в его непоколебимом представлении «Я мыслю». Это представление должно аргіогі предшествовать всему определенному знанию, дабы обеспечить саму возможность мыслить что-либо содержательное. У Хайдеггера единство самосознания трансформируется в единство самопереживания, порождающее представление «Я существую». Причем представление «Я существую» уже заведомо несет в себе временную интерпретацию. По мнению Хайдеггера, вместе с осознанием своего существования субъект сознает, переживает конечность своего существования, неуклонное движение к своему концу. Поэтому человеку изначально дано не простое представление я существую, но я существую по направлению к смерти. Такая установка все время сопровождает человека в его познавательной деятельности; любая же деятельность, в свою очередь, сопровождается переживанием конечности своего существования, переживанием конечности своего бытия.

Здесь опять-таки просматривается характерная семантика понятия бытия. В отличие от сущего, оно всегда определено во времени. Причем именно время, как предполагает Хайдеггер, является его основной характеристикой. Поскольку лишь человек способен осознать свое существование как конечное, то и понимание бытия в целом, вероятно, доступно лишь ему. Сущее как бы открывается человеку, представая в качестве бытия-во-времени. Это отнюдь не означает, что человек для возможности познания проецирует свою конечность на бытие и таким образом наделяет бытие субъективной характеристикой временности. Время – существенное свойство существования самого бытия (бытия – не сущего!). Но до тех пор, пока человек не открыл для себя внешний мир, внешний мир остается для человека неким внешним пятном, ничем или просто неопределенным сущим. Сокрытое для человека бытие имеет форму сущего, и тогда оно «отказывает нам в себе – за исключением только одного, по видимости самого малого, что мы скорее всего улавливаем, когда способны бываем сказать о сущем всего лишь то, что сущее есть»¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Хайдеггер М. Исток художественного творения // Западная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. М., 1987. С. 291.

Итак, поскольку онтологически, помимо человека существует и сущее, задающее «правила игры» и являющееся источником ситуативности для человека, постольку гносеологически конкретным содержанием бытия человека становится не простое переживание своего конечного бытия-в-себе, а переживание своего конечного бытия-в-мире (In-der-Welt-sein). Причем поскольку стартовая ситуация такова, что существование индивида и внешний мир даны в неразрывном единстве (в виде переживания бытия-в-мире), то, с точки зрения Хайдеггера, даже как-то неправомерно ставить вопрос об объекте или субъекте познания. Первичным становится слияние субъекта и объекта в самом факте существования меня-в-мире; первоначально дается не мир как объект, не «Я» как субъект, а сразу мое присутствие в мире. Однако такое гносеологическое единство «Я» с миром не снимает отчужденности человека от внешнего мира реально. «Познание не создает изначальной связи субъекта с миром, оно не возникает из воздействия мира на субъект. Познание есть модус существования, обоснованный бытием-в-мире»¹⁶⁷. Акт познания имплицитно лежит в самом факте моего существования, однако мое бытие-в-мире всегда остается достоянием моего «Я». Поэтому различные упреки в адрес Хайдеггера по поводу того, что он не исследует «человеческое бытие в его связи с природой, и прежде всего как общественное явление», лишает человеческое существование «всех материальных и общественных корней»¹⁶⁸, не имеют для него никакого смысла. В данном случае имеется в виду просто другой уровень рассмотрения человека. Какими бы факторами ни был сформирован его внутренний мир, ситуация все равно задается не им; как бы ни воздействовали социальные факторы на становление моего «Я», мое «Я» всегда будет переживаться мною как мое индивидуальное присутствие в давящей на него внешней действительности.

И все-таки вроде бы возникает противоречие: с одной стороны, экзистенция человека оказывается все время «заброшенной» в сущее, а с другой — экзистенция как бытие-в-мире означает изначальную, априорную открытость мира человеку. Мир оказывается чем-то самым близким существу любого существования, и вместе с тем сущее всегда чуждо моему «Я». Дело в том, что Dasein представляет собой все-таки замкнутую конструкцию. Да и мир, который составляет некую среду в пределах Dasein, не тождественен сущему ни по объему, ни по содержанию. Мир в априорной структуре бытия-в-мире близок к понятию бытия, которое становится характеристикой «Я» (равно как и «Я» становится характеристикой мира в пределах данной структуры). Мы можем поэтому говорить о бесконечном множестве разных Dasein: о моем бытии-в-мире, о его бытии-в-мире, в рамках которых возможна

¹⁶⁷ Heidegger M. Sein und Zeit. Tbingen, 1931. S. 61.

¹⁶⁸ Шварц Т. От Шопенгауэра к Хейдеггеру (пер. с нем.). М., 1964. С. 111.

свобода и самопроектирование в смысле произвольного выбора. Однако такой выбор отсутствует за пределами экзистенции, в сфере сущего: человек не выбирает ситуативной определенности, он не в состоянии спроектировать время и место рождения, свою национальную принадлежность, он не «выбирает» кирпич, который падает ему на голову.

Своеобразную трактовку заброшенности, исходя из разграничения в человеке его духовной и телесной природы, дает психиатр Бисвангер. Он считает, что «в рамках аналитики Dasein телесность человеческого существования не отрицается, она рассматривается как «заброшенность». Здесь человек ситуативно определен, фактичен, а потому подвергается воздействию извне. Но эти воздействия не являются необходимыми законами, определяющими поведение человека, они принимаются не иначе, как возможность выбора. Человек свободен потому, что он сталкивается с единственной «необходимостью» — все время выбирать: человек обречен быть свободным»¹⁶⁹. Однако корень отчужденности сущего от человека Хайдеггер усматривает в гносеологическом статусе сущего. Ведь сущее как совокупность предметностей представляет собой бессодержательный феномен, почти «ничто», пока оно не включается в процесс функционирования человеческого бытия. Сущее приобретает бытийственность, подлинный смысл, когда становится по сути дела характеристикой, естественной чертой самого человека, понятой как экзистенция. Парадокс ситуации заключается в том, что Dasein изначально открыто, разомкнуто в бытие, ибо именно в эмоционально-психологически-практически-познавательных структурах оно и приобретает свой истинный смысл. Но человек почему-то стремится к познанию сущего, отрывая его от себя, ограждая от субъективного воздействия, считая, по-видимому, что такое воздействие мешает познанию истины. Но ведь тем самым он нарушает естественные субъектно-объектные связи, изолирует от себя бытие, лишает его подлинности, превращает его просто в существующую предметность, в сущее, в ноумен.

Хайдеггер подробно останавливается на описании априорных структур человеческого бытия-в-мире. Он выделяет такие важнейшие модусы существования, как падение, заброшенность, проект, соответствующие трем временным измерениям. Представляют собой особый интерес рассуждения о существовании как заботе и свободе-к-смерти. Все это составляет материал для отдельного анализа: в настоящем же исследовании необходимо было затронуть лишь некоторые основополагающие моменты экзистенциализма и феноменологии Хайдеггера, составляющие неотъемлемую часть его теории познания и «мифопоэтической» философии.

¹⁶⁹ Цит. по: Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М., 1985. С. 86.

Ориентируя свою философию на поиск истины сущего, Хайдеггер требует уточнить: а что есть истина? Истина, понятая в качестве соответствия объекта нашему знанию о нем, не удовлетворяет его. Истина как истинное предполагает лишь оценку нашего знания о чем-либо, следовательно, является элементом субъективной реальности. Тем более, чтобы констатировать соответствие между нашим субъективным знанием и объективными свойствами предмета, уже необходимо иметь объективные представления об этом предмете: для того чтобы сравнивать два компонента, нужно иметь четкое представление об обоих. Практика как критерий истины не принимается Хайдеггером в расчет. И не только потому, что истина понимается им по-своему, нетрадиционно. Практика, как и все, опосредована сознанием и, следовательно, феноменальна. Где гарантия, что практика доказывает истинность онтологических связей, а не отличную от нее феноменологическую связь?

Возникает порочный круг. В качестве выхода из такого круга Хайдеггер предлагает следующее положение: поле исследования, в котором человечество добивается согласия между познанным и познаваемым, еще до начала исследования должно предстать перед субъектом как изначальная данность. Без такой изначальной данности, без предшествующей всему открытости определенной сферы бытия не может идти речь ни о каком познании. «Само познаваемое как таковое должно же показаться, явиться, с тем, чтобы познание и суждение, формирующее и высказывающее это познание, могло примениться и примериться к познаваемому и чтобы само познаваемое могло обладать обязательностью для суждения»¹⁷⁰. Истина, по Хайдеггеру, не просто оценка наших представлений о сущем, истину следует понимать в изначальном греческом значении как алетейю, т.е. несокрытость сущего.

Зачем Хайдеггеру понадобилось воскрешать традицию древнегреческой философии и истолковывать истину как несокрытость сущего? Не возникает ли парадокса: если истина является некоей несокрытостью и любое рас-творение сущего, явленное бытие следует полагать истинной; если мы утверждаем, что такое явленное бытие должно предшествовать процессу познания, то путем нехитрых выкладок можно сделать вывод, что истина должна предшествовать собственно познанию. Парадокс возник, и Хайдеггер не только видит его, но и заостряет на нем внимание.

Представим себе следующую картину. Существует некое «Я», замкнутое на себе и сознающее в первую очередь свое присутствие. Ему противопоставлено все прочее, отличное от него, все то, что в состоянии или не в состоянии постичь — сущее. Функционирование

¹⁷⁰ Хайдеггер М. Исток художественного творения // Западная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. М., 1987. С. 289.

«Я» в сущем происходит таким образом, что «Я» оказывается как бы искусственно заброшенным в него. Вполне материалистическая точка зрения: бытие предшествует «Я» как субъекту, носителю сознания. Но вот сущее начинает раскрываться перед субъектом, являться ему. Субъект ввязывается в этот процесс раскрытия сущего. Сущее, раскрываясь, разверстывает перед ним поле деятельности, и, когда поле предстает перед ним в наличном состоянии, он начинает действовать. Иными словами, для Хайдеггера, для того чтобы могла быть обеспечена познавательная активность человека, сущее первоначально само должно быть активным по отношению к субъекту, чтобы предоставить ему минимум материала, на который он в дальнейшем направит свои познавательные способности.

Итак, произошло развертывание поля деятельности. Не означает ли это, что сущее явилось в своем первоначальном, естественном виде? Если это так, то не логично ли это явление первоначального сущего окрестить явлением истины? Согласно такой позиции, моя последующая деятельность в сфере явленного сущего может быть сведена лишь к заслонению истины моим «Я», моей субъективностью. «Когда бы человек ни раскрывал свой взор и слух, свое сердце, как бы ни отдавался мысли или порыву, искусству или труду, мольбе или благодарности, он всегда с самого начала видит себя вошедшим в круг непотаенного, чья непотаенность уже осуществилась, коль скоро она вызвала человека на соразмерные ему способы своего раскрытия»¹⁷¹.

В таком состоянии человек познает, действует. Причем предполагается, что еще до начала познания ему некоторым образом открывается сущее как сфера действия, познания. «Человек прежде всего и главным образом умеет искать только тогда, когда с самого начала предполагает наличие искомого»¹⁷². Для того чтобы исследовать что-либо, надо иметь четкие и ясные представления об исследуемом предмете. Не имей субъект с самого начала этой ясности и четкости, все дальнейшие действия его, естественно, обречены на провал. А если он имеет такое представление, не означает ли это, что истина (в означенном выше смысле) уже постигнута еще до начала научного исследования?

Хайдеггер считает, что означает. Произошло самое главное: сущее не заслонило нашей субъективностью, и в то же время оно предстало перед нами в своем истинном облике. То, чем занимается наука, поэтому нельзя назвать отысканием истины в полном смысле этого слова. В науке наше стремление познать носит слишком активный характер, мы слишком много привносим в него из своего собственного «Я». Это не умаляет значения науки в практической жизни: наука имеет

¹⁷¹ Хайдеггер М. Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 54.

¹⁷² Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Там же. С. 35.

свой предмет и свои методы, она есть «разрабатывание уже разверстой области истины, а именно, разрабатывание ее путем постижения и обоснования всего правильного как правильного возможного и правильного необходимого, что появляется в округе истины»¹⁷³. Но еще до того, как начинается процесс научного исследования, незаметно для субъекта вершится процесс понимания объекта исследования. При этом такое понимание «является не познанием, вырастающим из знания, а первоначальным экзистенциальным видом бытия, который прежде всего делает возможным познание и знание»¹⁷⁴. Такое понимание происходит почти стихийно, неосознанно. Впрочем, такое пассивное познание не означает пассивного стремления к нему. Напротив, человек должен стремиться к познанию бытия, и при этом он может предпринять ряд активных шагов. Но действовать следует очень тонко и чутко, не отталкивая от себя действительность, но и не стремясь искусственно внедриться в нее. Мы никогда не постигнем сущности самого простого предмета, если начнем разбивать его на части, стремясь проникнуть вовнутрь, разрушая такими действиями его целостность и покой. Если мы действительно хотим понять что-либо, «мы должны повернуться лицом к сущему и так, имея его в виду, мыслить его бытие, но при этом оставить сущее покоиться в его сущности»¹⁷⁵.

Логика Хайдеггера здесь достаточно убедительна и подкупающе поэтична. И все же предпримем попытку, быть может непростительную, «спустить» его метафизические рассуждения на уровень обыденности. Зададимся вопросом: а какое все это может иметь отношение к будничной практике человека? Могу ли я «разверзнуть» для себя сущее и узреть истину в реальной жизни? Или же такая возможность имеется только у хайдеггеровского гения и ему подобных мыслителей, ведающих таинства раскрытия истины? Совет, который дает Хайдеггер, — повернуться лицом к сущему, оставив при этом его в состоянии покоя, — слишком расплывчат и скорее красив, чем практически осуществим. Такой совет мало что даст человеку, скованному по рукам и ногам тяжелыми путами своей экзистенции.

Хайдеггер не дает четкого «рецепта». Хотя «методология» раскрытия сущего весьма смутно и присутствует у Хайдеггера, но здесь он не навязывает своего мнения и действует, скорее, по принципу «хотите — верьте, а хотите — не верьте».

¹⁷³ Хайдеггер М. Исток художественного творения // Западная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. М., 1987. С. 297

¹⁷⁴ Heidegger M. Sein und Zein. Tubingen, 1931. S. 124.

¹⁷⁵ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 35.

Во-первых, истина предполагает охват сущего в его целокупности, сколь бы ни был груб такой охват. Понятно, что наука не в состоянии решить такую задачу. Строго рациональное мышление, видимо, также отступает перед этой целью, и на смену ему должно прийти чувственное переживание предмета. Во-вторых, истина как явленное бытие не есть нечто застывшее и неподвижное. Жажущий всегда должен нацеливать себя на познание сложного диалектического процесса — борьбы и столкновения противоположных начал, их переплетения, конфликта, гармонии. В учении Хайдеггера о процессуальности истины четко прослеживается взгляд на бытие, на единство и борьбу противоположностей: и, сколько бы он ни отмежевывался от этого принципа, — параллельялицо.

Являющееся бытие, рас-творение сущего, истина — это процесс, спор затворения с растворением, замкнутости с раскрытостью. Это взаимодействие противоположностей, взаимное проникновение их друг в друга, конфликтующая сама с собой гармония — суть единственный способ, каким бытийствует сущее. Познать сущность истины — значит, уловить этот вечный спор. Открытие бытия всегда происходит в форме такой гармонии противоборствующих начал. И выдающийся способ фиксации этой гармонии Хайдеггер усматривает в природе художественного произведения.

Произведение искусства, по Хайдеггеру, прямо-таки идеальная возможность для совершения истины. В художественном произведении гений устраивает, закрепляет открывшееся бытие; делает спор сущего с самим собой явным и придает этому спору устойчивое состояние. Мы можем со всей уверенностью констатировать пребывание истины в творении еще и потому, что именно здесь находит свое наиболее удачное решение вопрос о взаимообусловленности двух основополагающих начал: материального и идеального, земли и мира, по терминологии Хайдеггера.

Чтобы не возникло двусмысленности, целесообразно еще раз вспомнить онтологическую установку Хайдеггера, которая в целом солидарна с учением Канта о феноменах и ноуменах. Все, что лежит за пределами *Dasein*, покрывается понятием сущее. Для человека сущее тождественно (или почти тождественно) с понятием ничто, поскольку в том виде, в каком оно существует — как вещь в себе — сущее не представляет для человека никакой ценности и не имеет смысла. Когда же сущее начинает раскрываться перед человеком, оно, теряя свою независимость и автономность, трансформируется в бытие. Это означает факт бытийствования сущего. Первое, что дается человеку в опыте, это связь объекта и субъекта. Вне этой связи для человека все пусто: без объекта нет субъекта, да и без субъекта объект не имеет смысла. Такая связь, по Хайдеггеру, объективна и закономерна, она не может поддаться произ-

волю чьей-либо воли. Пока существует человек и сущее, существует и эта связь, а следовательно, и бытие.

В бытии сливаются воедино два сущностно отличных друг от друга начала: мир и земля. Трактовка мира и земли в качестве материального и духовного начал, хотя и оправдана ходом мысли Хайдеггера, все же достаточно условна и должна быть уточнена. Идея, как и земля (материя), никогда не может выступать в чистом виде. Земля — это всегда одухотворенная человеком материя. Мир — это идея, всегда наполненная материальным содержанием. «Мир бытийствует, и в своем бытийствовании он бытийнее всего того осязаемого и внятного, что мы признаем за родное себе»¹⁷⁶. Мир и земля находятся в постоянном переплетении, взаимопроникая друг в друга. «Земля не обходится без разверстых просторов мира, иначе сама она не сможет явиться как земля в высвобожденном напоре своей затворяющейся замкнутости. И мир тоже не может отлететь прочь от земли, иначе сам же он не сможет, будучи правящим простором и кругом всего того, что суждено в существенном, основываться на некой предрешенности»¹⁷⁷. Чем глубже такое взаимопроникновение, тем явственнее истина, ибо лишь материальное начало дает жизнь миру и лишь идея способна вскрыть истинную сущность земли.

«Идея», в понимании Хайдеггера, несет глубокую смысловую нагрузку. Это не платоновская идея, удаленная от мира вещей, не гегелевская идея, составляющая субстанциальную основу всего сущего. Идея — это ключ в руках у человека к познанию сущности бытия, она тот необходимый элемент, который придает сущему его бытийственность. Идея бессмертна и нетленна. Родившись, она живет, пока существует хотя бы одно мыслящее существо во Вселенной. Вместе с тем идея — это в определенном смысле и «продукт материи», поскольку вне земли она теряет свой смысл.

Мир становится миром, идея — идеей, когда она направлена на раскрытие сущности земли. И точно так же материя становится материей, земля — землею, только тогда, когда в них внедряется идея. «Человек, как правило, не догадывается о том, что все то, что он с привычной беглостью почитает за действительное, он видит всегда лишь в свете «идей»¹⁷⁸, — именно так Хайдеггер понял платоновскую притчу о пещере.

Художественное творение, таким образом, становится наиболее совершенной формой свершения истины. В нем находит свое воплощение наиболее адекватная «пропорция» идеального и материального. Для того чтобы нагляднее показать все преимущества произведения

¹⁷⁶ Хайдеггер М., Исток художественного творения / Западная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. М., 1987. С. 284.

¹⁷⁷ Там же. С. 288.

¹⁷⁸ Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник. М., 1986. С. 259.

искусства, Хайдеггер в качестве сравнения указывает на изделие. Будучи результатом человеческого труда, изделие также сродни художественному творению, однако в его функции не входит «разверстывание пространств мира», оно не призвано нести в себе духовного начала. Искусственно лишенная идеи как подлинной возможности стать собой, земля в изделии превращается в банальное вещество, которое незаметно растворяется в служебности. Камень, скажем, в каменном топоре не в состоянии вскрыть своей сущности: она выхолащивается из камня дельностью топора. Чем более пригоден топор к работе, тем неощутимее для нас его каменность. Тем меньше мы можем сказать о сущности камня, его красоте, его потенциях.

Наука также не в состоянии выявить землю в подлинном свете, но уже по иной причине. Она дает тому же камню массу искусственных характеристик, земля «тонет» в системе приписываемых ей субъективных идей. Химический состав и вес никогда не передадут нам всю чувственную тяжесть, красоту, величавость камня, никогда не передадут нам его потенций. Скульптор же, найдя гармонию земли и мира, являет истинное бытие и впервые дает возможность земле стать землею. В художественном творении земля являет себя в своей сущности; каменная скульптура или храм вскрывают сущность камня как цельной, могучей, величественной и прекрасной стихии. «Как и Гуссерль, Хайдеггер противопоставляет описание и специфически-художественное выявление, подчеркивание целостности исчисляюще-расчленяющим методам математического естествознания»¹⁷⁹.

Хотя истина может совершаться различными способами, она бытийствует как «деяние, закладывающее основы государства», и как «близость такого сущего, какое, вообще говоря, уже не есть что-либо сущее, но есть сущее из сущего», и как «существенная жертва», или как «вопрошающее мышление, которое мыслит бытие и дает имя вопрошающему бытию», все-таки наиболее существенным способом, «каким истина устрояется в разверзаемом ею сущем, есть способ творящейся в творении истины, полагающейся вовнутрь творения»¹⁸⁰.

В самом деле, содержание искусства имеет своим ядром отражение процессов, явлений, связей объективного мира и реконструирование, воссоздание связей и отношений субъективной реальности, онтологии духа. Но методы, при помощи которых происходит это отражение и воспроизведение, да и сами отражаемые и воспроизводимые явления имеют свою специфику. Образы художественного языка не вписыва-

¹⁷⁹ Гайденок П.П. От исторической герменевтики к «герменевтике бытия». Критический анализ эволюции М. Хайдеггера // *Вопр. философии*. 1987. № 9. С. 130.

¹⁸⁰ Хайдеггер М., *Исток художественного творения* // *Западная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.* М., 1987. С. 297.

ются в систему рациональных форм познавательного процесса. Они не могут быть полноценно выражены в форме понятий, суждений, умозаключений.

Способ их функционирования представляет собой куда более сложный механизм, по сравнению с механизмом функционирования дискурсивного содержания. Связи и отношения между этими образами не подчинены общепринятой логике, равно как и не подчиняются логическим законам страсти и эмоции человека (которым Хайдеггер предпосылает онтологический смысл), его внутренняя жизнь, интересы, стремления, поведение. В данном случае мы имеем дело с содержанием принципиально иного характера – с иррациональным содержанием. Нельзя ожидать исчерпывающего ответа от рационального мышления на вопросы: что есть прекрасное и безобразное, что есть добро и зло, нравственное и безнравственное. Но именно на эти вопросы отвечает нам произведение искусства с помощью своего особенного языка. То познание, которое имеет место при восприятии (и созидании) произведения искусства, логичнее всего, наверное, определить как эстетическое познание, имея в виду особый вид деятельности сознания – движение от непосредственного созерцания художественного творения к его переживанию и специфическому осмыслению содержащейся в нем идеи. При этом нельзя забывать, во избежание вульгарной интеллектуалистической трактовки эстетического познания, что эмоционально-психологическое переживание является не случайным элементом, но необходимым условием такого познания, поскольку познаваемая идея в данном случае носит иррациональный характер. Вместе с тем эмоционально-психологическое переживание остается лишь необходимым средством познания, т.к. содержащаяся в художественном произведении идея все же безлична и надындивидуальна, и по своему содержанию не зависит от данного конкретного субъективного настроения.

Гений охватывает частицу самой сущности бытия и пытается средствами своего особого языка донести ее до сокрытых глубин души каждого человека. Это не означает, что художник является единственно «зрячим» в «мире слепцов». Сами методы иррационального познания того, что сокрыто от холодного *ratio*, многообразны. Фактически любой человек каждодневно преодолевает ограниченность своего рассудка и вопреки логической проработке информации находит частицу абсолютной истины. Оторвавшись от привычных рациональных рассуждений на том этапе и в той ситуации, когда они оказываются уже недейственными и бесплодными, он, может быть, и сам не осознавая того, встает на путь иррационального. Такое познание может происходить посредством интуиции, когда истина приходит к человеку без предварительной логической проработки вопроса, когда суть явлений охватывается имманентно, как бы путем внезапного прозрения.

Это приход к истине вследствие экстремальных ситуаций, в которые попадает человек, — стрессов и аффектов; внезапно происходит переоценка ценностей; выработанные императивы, моральные устои и жизненная позиция в один момент отвергаются как ложные, как заблуждение. Причем такая переоценка происходит не в силу бесперспективности или несостоятельности прежних ценностей. Они могут соответствовать как внешним условиям, так и своей внутренней логике.

К подобным механизмам познания можно отнести и медитативную рефлекссию или, скажем, познание через катарсис. В этом свете представляется крайне интересным анализ религиозной веры как специфической эмоционально-психологической настроенности человека, ориентированной на алогичное осмысление не только потустороннего мира, но и мира посюстороннего. Религиозная вера чаще всего оказывается не столько богопознанием, сколько достаточно точной и продуктивной формой познания реальных связей и отношений, через которую вырабатываются на редкость гибкие и удачные практические ориентиры.

Таким же иррациональным способом познания бытия является и любовь (эротический энтузиазм) — чувство не только не поддающееся какому бы то ни было анализу, но, как правило, противоречащее и постоянно конфликтующее с рациональным мышлением. Однако именно любовь едва ли не самое мощное средство обогащения личности, как ничто другое расширяет творческий потенциал человека; способна открыть ему мир, сокрытый от чистого разума.

Искусство, таким образом, оказывается лишь одним из иррациональных путей познания бытия. Но в отличие от вышеперечисленных форм познания (хотя само познание мира не является, конечно же, единственной функцией этих явлений, равно как и эти явления не исчерпывают всего механизма иррационального познания), искусство содержит в себе иррациональное как систему и имеет укоренившийся статус интересубъективности.

Решая проблему бытия, Хайдеггер пытается подойти к ней диалектически: обосновав существование и смысл бытия, исходя из индивидуального *Dasein*, он затем осмысливает человеческое существование в свете бытия в целом.

По Хайдеггеру, бытие, понятое как необходимая и закономерная сверхчувственная связь, возникающая в рамках структуры «человечество-сущее», выявляется, рас-творяется в истине. При этом, как выяснилось, имеется в виду не научная истина, направленная на освоение и подчинение сущего, а алетейя, ориентированная на имманентно-схватывающее постижение бытия. Инструментом постижения такой истины оказывается художественное творение.

Хайдеггер не раз настойчиво повторяет, что «сущность искусства есть поэзия». Если прибавить к этому тезис о тесной сопричастности по-

эзии языку, который «хранит изначальную сущность поэзии», то может создаться впечатление, что для Хайдеггера именно в слове содержится изначальная сущность искусства, а совершение истины происходит не где-нибудь, а в языке. «Воздвижение зданий и созидание образов <...> всегда совершается уже в разверстых просторах глагола и именованя. Глагол и именованя правят воздвижением и изображением»¹⁸¹.

Таким образом, язык как бы является первоосновой для прочих художественных построений, условием, при наличии которого функционирование и существование всех видов искусств возможно вообще. Создается впечатление производности любого творчества – живописи, музыки, архитектуры – от слова, в котором предельно выступает несокрытость сущего и которое единственно является подлинным вместилищем истины.

В определенном смысле так оно и есть. Для Хайдеггера язык играет исключительно важную роль, являясь не только сокровищницей культуры, истории народов и целых цивилизаций, но и источником этой культуры. В языке, как ни в чем другом, происходит опредмечивание не только отдельных индивидов, но и целых народов, цивилизаций, исторических эпох. По этой причине, по-видимому, Хайдеггер придает такое большое значение герменевтике, истолкованию понятий, вслушиванию в слова, часто разбивая их на слоги. Интерпретируя основополагающие категории, мы не только уясняем себе смысл изучаемого, но и как бы врываемся в особый образ мышления, особый мир, исторически ушедший от нас, но первоначально сохранившийся в языке. Это позволяет нам воспринимать, скажем, древнегреческую культуру непосредственно, *tet-a-tet*. Поэтому коммуникативная функция языка представляется отнюдь не самой главной: люди общаются лишь потому, что они вынуждены общаться. Однако в процессе общения и обмена информацией, в погоне за истиной люди даже не отдают себе отчета в том, что эта истина «незаметно ни для кого уже свершилась в языке»¹⁸².

Здесь Хайдеггер не только «обращает внимание на тот действительный исторический факт, что другие виды искусства складываются в своей специфике на почве мифа – словесного выражения художественно-образного сознания древних культур»¹⁸³, но и высказывает убеждение, что любая культура вообще может возникать и развиваться лишь на основе поэтического слова – некоего первоначального, имманент-

¹⁸¹ Хайдеггер М., Исток художественного творения // Западная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. М., 1987. С. 307.

¹⁸² Там же.

¹⁸³ Акиндинова Т.А., Бердюгина Л.А. Новые грани старых иллюзий: Проблемы мировоззрения и культуры в буржуазной эстетике и художественной мысли XIX–XX вв. ЛГУ, 1984. С. 113.

но-схватывающего сущее в своей сущности осмысления. В «Письме о гуманизме» Хайдеггер напишет: «Мыслью о-существляется отношение бытия к человеческому существу. Мысль не создает и не выбирает это отношение. Она просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием. Отношение это состоит в том, что мысль дает бытию слово. Язык есть дом бытия. В жилище бытия обитает человек. Мыслители и поэты — хранители этого жилища»¹⁸⁴.

Человек впервые дает предмету имя. При этом человек не просто ради удобства меняет жестикуляцию на артикуляцию, не просто обозначает предмет произвольным символом. Он назначает его к определенному рода существованию. Имя впервые дает предмету бытийственность в том смысле, что предмет впервые оказывается включенным в систему духовных связей, в общую социокультурную среду. Это есть, по сути, лишь первооткрытие сущего, требующее еще надежного закрепления и охранения его в сфере рас-творенности. Функцию такого закрепления и охранения открывшегося бытия выполняет поэзия, понятая как сущность искусства.

Хайдеггер не склонен сводить все виды искусства лишь к творению языка, поэзии в узком смысле этого слова. В таком понимании поэзия оказывается лишь «одним из способов просветляющего набрасывания истины»¹⁸⁵. Поэзия у Хайдеггера почти тождественна искусству вообще, и опять-таки не потому, что искусство должно быть сведено к поэзии, а потому что искусство всегда пользуется поэтическим словом, поэтическим глаголом, языком. Ведь поэтическим Словом Хайдеггер называет не только собственно лингвистическую конструкцию; это и античный храм, олицетворяющий вечность, и единство космоса, это и полотно великого художника, и симфония гениального композитора. Поэтическое Слово — это одухотворение сущего идеей, но не искусственное и субъективное, а такое одухотворение, которое придает всему сущему его изначальный смысл, вскрывает его объективно-феноменологическое содержание. Поэтому философия, которая по своему предмету ориентирована на отыскание сущности мира, не может довольствоваться лишь строго рациональными методами. Она, как никакая другая дисциплина, должна стать в своей основе поэзией. «Метафизика, — утверждает Хайдеггер в работе «Что такое метафизика?» — это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так что мы получаем сущее обратно для понимания как таковое и в целом»¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 314.

¹⁸⁵ Хайдеггер М. Исток художественного творения // Западная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. М., 1987. С. 305.

¹⁸⁶ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 41.

И все-таки остаются вопросы. Если для Хайдеггера слово представляет собой инструмент, с помощью которого действует само Бытие, то не выходит ли, что в начале было Слово и Слово было у Бога? Ведь именно в таком русле чаще всего и трактуется поэтическое начало у Хайдеггера, например, американским ученым Робинсоном в его книге «Поздний Хайдеггер и теология»¹⁸⁷. Не будем спешить с выводами. Не ссылаясь на аллегоричность хайдеггеровских построений, отметим лишь, во-первых, что он избегает решения онтологических вопросов, принципиально оставаясь на феноменологических позициях, а во-вторых, основополагающая экзистенциальная формула «существование предшествует сущности», видимо, оказывается действенной не только в отношении человека, но и сущего. Ведь, к примеру, дерево или необработанная скала еще не являются, по разумению Хайдеггера, словом, и поэтическое содержится в них не актуально. И лишь под рукой гениального скульптора, превратившись в произведение искусства под воздействием идеи, природа обретает свою сущность и только тогда становится полноценным Словом.

При понимании поэзии как существенной стороны искусства в новом свете предстает перед нами и понятие языка. В данном случае уже не имеет значения, каким способом истина полагается в бытии: с помощью собственно слова, музыкального ли языка или языка изобразительного искусства.

Хотелось бы добавить, что следовать за мыслью Хайдеггера иногда очень сложно. И язык «темен», да и проблемы не из простых. Можно, конечно, последовать совету некоторых наших ученых, например, А. Водолагина и З. Зайцевой. Они убеждены, что «проще всего назвать проложенный Хайдеггером «путь мысли» реакционным и поставить на этом точку»¹⁸⁸. Проще-то оно, безусловно, проще. Да вот стоит ли? Рассматривая практические итоги экзистенциальных построений на основе проведенного анализа, можно сделать вывод, что философы данного направления, обеспокоенные социализацией и дезинтеграцией духовных процессов, начали конструировать новые модели мировоззрения, которые в перспективе могли бы компенсировать утерю единства духа. Экзистенциализм знаменует собой своеобразный мировоззренческий компромисс между реальной ориентацией Запада на углубление дифференцированности духа и сближением макрокосма с микрокосмом.

Экзистенциализм оттолкнулся от бытия человека. При этом он признал, что человек как таковой перестал быть целостным, рассыпался на некоторую сумму качеств и свойств. Но человек больше чем

¹⁸⁷ См.: Robinson J.M. The Later Heidegger and Theology. N.J., 1963.

¹⁸⁸ Водолагин А.В., Зайцева Н.З. Идеологический смысл учения М. Хайдеггера об искусстве // Вестник МГУ. Серия 7. 1986, № 3. С. 70.

просто сумма, больше чем просто ряд качеств, даже если этот ряд бесконечен. Экзистенциализм впервые в истории западной философии предпринял кардинальную попытку отказаться от субъектно-объектной парадигмы и воссоединить человека и бытие, мир и Я. Человеческое существование было представлено экзистенциализмом как единство внешнего мира и личного бытия человека. Точнее, единство внешнего и внутреннего в существовании человека представляет собой преломление внешнего через внутреннее. Внешний мир становится доступным человеку благодаря включению его в индивидуальное бытие личности. Казалось бы, экзистенциализм преодолел ущербность дифференциальной интенции западноевропейской культуры: мир оказался не только внутри человеческого бытия, он переживался человеком как собственное «Я»; внешний мир и бытие человека неразрывно слились в структуре экзистенции и наконец-то образовали единое целое.

Однако объединив человека и мир в единой структуре, экзистенциальная философия была вынуждена признать, что подобное объединение ограничивается рамками наличного бытия. Единство мира и личности обесценилось самой экзистенцией человека, которая неожиданно оказалась бесконечной малой и герметично замкнутой. Дух и бытие разбились на множество индивидуальных *Dasein*, функционирующих в границах житейской данности. Личность и ее маленький мирок замкнулись на самих себе, потеряв последнюю надежду на обретение космоса и космического единства.

2.5. Культура как предрассудок

В XIX веке после длительных и мучительных исканий западноевропейской философии удалось создать две системы, которые уже в XX столетии получили широкое распространение в практической жизни широких слоев населения. Речь идет о психоанализе и марксизме. Мы специально акцентируем внимание на этом событии, поскольку создание «практической философии» на Западе — факт неординарный. Для Востока любая философская система с необходимостью подразумевает свою практическую реализацию; для Запада вполне возможна философия как отвлеченное теоретизирование, как запоздалая рефлексия по поводу устоявшегося мировоззрения и стиля жизни.

В рамках настоящего исследования мы не будем касаться судеб марксистской философии. Марксистская практика фактически не коснулась Западной Европы: этот крест несли по преимуществу страны Востока и Восточной Европы. А вот психоанализ распространился именно на Западе, причем в качестве неотъемлемого элемента массового мировоззрения и стиля жизни. После Второй мировой войны

психоанализ становится «новой религией»¹⁸⁹ США, завоевывает популярность во многих западноевропейских странах. Уважающий себя обыватель предпочитает иметь не только семейного врача и юриста, но и личного психоаналитика. Психоаналитическая тематика буквально захлестывает литературу и искусство, оказывая заметное влияние на эстетику всего постмодерна, делаясь важнейшим атрибутом массовой культуры. Все это, конечно же, было бы невозможным, если бы психоанализ не был созвучен ментальности западного мира.

Если говорить о психоаналитической концепции Фрейда в общих чертах, то суть его идеи можно интерпретировать следующим образом. Психические силы человека проявляются на трех уровнях: Id (Оно), Ego (Я) и Super-Ego (Сверх-Я). Наиболее обширный пласт психики человека заключен в бессознательном, в иррациональных идеях, которые составляют содержание его «Оно» и формируются под воздействием инстинктов. Бессознательный уровень человеческой психики столь обширен, что Фрейд нередко уподобляет его айсбергу, точнее, той его части, которая скрыта под водой и которая в сотни раз превышает размеры его видимой части. Фактически бессознательное в человеке – это наследство животного мира, необузданная энергия зоологических инстинктов, среди которых Фрейд особо выделяет половой инстинкт, инстинкты насилия и страха. Эти инстинкты, по Фрейду, беспредметно-метафизические: их источник находится в них самих; изначально они не имеют объекта, они не вызваны внешними раздражителями, но, напротив, ищут своего выплеска вовне. Понятно, что полная реализация инстинктивных желаний человека невозможна в социуме, поскольку это поставило бы под угрозу принципы общежития и рационального сосуществования индивидов. Вот здесь-то на сцену и выходит «Сверх-Я», комплекс представлений, формирующийся под воздействием совокупности различных социальных институтов, призванных ограничить произвол иррациональных страстей и пробудить совесть («цензор разума»). «Сверх-Я» складывается как результат воздействия на психику человека официальной культуры, морали, юридических норм, права – словом, всего, что способно нейтрализовать деструктивные проявления «Оно». Таким образом, формируются как бы два полюса, непримиримых по своей сути и находящихся в вечной борьбе, – полюс животности и полюс социальности. В этой борьбе, по Фрейду, и формируется собственно человеческое «Я».

Далее Фрейд делает немаловажное замечание: хотя «Сверх-Я» и способно подавлять или ограничивать проявления инстинктов, однако это не снимает проблему. Инстинкты можно подавить, но нельзя уничтожить. Энергия инстинктов, которая копится в человеке, требует

¹⁸⁹ Сартр Ж.П. Фрейд. Предисл. Л. Токарева. М., 1992. С. 7.

выхода. Если вовремя не обеспечить ее должную реализацию, то может создаться переизбыток бессознательных идей, который рано или поздно приведет к психической болезни, провоцируя различного рода психозы и неврозы. Наиболее оптимальным выходом из создавшейся ситуации может служить, согласно Фрейду, процесс сублимации, т.е. выплеск бессознательной энергии человека в области социально и культурно значимого. Вводя понятие сублимации, Фрейд убивает двух зайцев: с одной стороны, найдена панацея от психических болезней, а с другой — открыта тайна создания духовных ценностей. Если называть вещи своими именами, то вся мировая культура, по Фрейду, есть сублимационная реализация энергии животных инстинктов.

И наконец мы подходим к самому главному выводу, который лег в основу всей психоаналитической практики: необходима рационалистическая рефлексия бессознательных идей, их обработка разумом. Логика проста: поскольку бессознательные пласты человеческой психики являются источником девиантного поведения и нервных расстройств, следовательно, их необходимо переносить на уровень осознанного. Поэтому практические действия врача-психиатра должны сводиться к *talking cure*, к тому, чтобы объяснить пациенту его болезнь.

Если проецировать медицинские выводы Фрейда на общемировоззренческие принципы (а именно это произошло в современной западноевропейской культуре), то мы должны признать, что все, что находится в психике человека за пределами осознанного, носит негативный, разрушительный характер, является патологическим симптомом. По Фрейду, «это действительно характерная черта истерического мышления — над ним властвуют бессознательные представления»¹⁹⁰.

По сути дела, этот тезис, исполнив гимн в честь позитивного знания и точной науки, поставил в тупик все собственно гуманитарные проблемы, в том числе и проблемы, связанные с человеком и культурой. Вопросы о духе, душе, человеке лишаются всякого смысла, вырождаются в поэтический миф. Искусство, религия, любовь, творчество, культура — все это может быть определено как результат сублимации животных инстинктов, как специфический способ реализации невротических комплексов. Сам Фрейд вполне серьезно полагал: «Если враждебная действительности личность обладает психологически еще загадочным для нас художественным дарованием, она может выражать свои фантазии не симптомами болезни, а художественными созданиями, избегая этим невроза...»¹⁹¹. Сущность прекрасного Фрейд с маниакальным упорством привязывает к сексуальности. «Производность пре-

¹⁹⁰ Фрейд З. Некоторые замечания относительно понятия бессознательного в психоанализе // Зигмунд Фрейд, психоанализ и русская мысль. М., 1994. С. 30.

¹⁹¹ Фрейд З. О психоанализе / О клиническом психоанализе. Избр. соч. М., 1991. С. 268.

красного от области сексуальных ощущений, — считает он, — кажется установленной. <...> «Прекрасное» и «возбуждающее» суть изначальные свойства сексуального объекта»¹⁹².

Надо сказать, что даже марксистско-ленинская философия с ее крайним материалистическим детерминизмом не рискнула выдвинуть столь «радикальные» идеи. Духовная культура не просто признавалась ею, но и оценивалась в качестве совершенно необходимого элемента идеологической надстройки. Фрейдизм же вообще отказывает духовной культуре в праве на существование. Это не преувеличение; вот как сам Фрейд определяет понятие культуры: «Она охватывает, во-первых, все накопленные людьми знания и умения, позволяющие им овладеть силами природы и взять у нее блага для удовлетворения человеческих потребностей, а во-вторых, все институты, необходимые для упорядочения человеческих взаимоотношений и особенно — для дележа добываемых благ»¹⁹³. Позвольте, а как же быть с искусством, нравственными идеалами, религией, наконец, с любовью? Положим, отношение Фрейда к художественным произведениям мы уже выяснили: они суть результат сублимации, следствие переизбытка бессознательных идей, которые с тем же успехом могут провоцировать психические заболевания. С любовью тоже все предельно ясно: она во всех своих проявлениях суть половой инстинкт, который может быть сдобрен различными психофизиологическими комплексами (гомосексуальным, лесбийским, садистским, мазохистским, некрофильным, эдиповым, педофильным и т.д.). Религиозные представления, согласно Фрейду, есть иллюзия, с помощью которой человек персонифицирует природу, придает ей антропоморфный вид, делая ее таким образом более доступной для понимания. «С безличными силами и судьбой не вступишь в контакт, они остаются вечно чужды нам. Но если в стихиях бушуют страсти, как в твоей собственной душе, <...> то ты облегченно вздыхаешь, чувствуешь себя как дома среди жути, можешь психически обрабатывать свой безрассудный страх»¹⁹⁴.

Сознательно или же в силу недостаточной философской осведомленности, Фрейд смешивает два разных понятия — мифологию и религию — и вследствие этого объединяет воедино два совершенно различных способа отношения человека к реальности. Мифологическая картина мира представляет собой образную интерпретацию реальности; при этом реальность здесь понимается как предметно-эмпирическая. Мифологическая картина мира одномерна. Она не выходит за пределы сенсорно-перцептивного опыта в сферу трансцендентного. Поту-

¹⁹² Фрейд З. Недовольство культурой / Психоанализ, религия, культура. М., 1992. С. 83.

¹⁹³ Там же. С. 19.

¹⁹⁴ Там же. С. 29.

сторонние силы призываются лишь для того, чтобы «залатать дыры», так сказать, гносеологические провалы явлений посюстороннего мира. Сколь бы далеко ни были олимпийские боги, древний грек каждодневно ощущает их присутствие в своей обыденной жизни. Сколь бы ни была «сверхъестественна» их сущность, мирские и небесные дразги мало чем отличаются друг от друга. Мифологический образ и мифологический символ всегда стоят на службе обыденной реальности. Эта реальность может быть в той или иной степени рациональна или мистична, более или же менее наполнена сверхъестественными элементами, но она всегда одна. В этом смысле, как это ни парадоксально, но в какой-то степени мифологической картине мира близка научная картина мира. Наука также исходит из одномерности бытия, и ее главнейшей функцией является интерпретация реальности. Наука лишь пытается сделать это с помощью иного инструментария, предпочитая образам понятия, а художественному мышлению — мышлению рационально-логического типа. Но и здесь между наукой и мифологией отсутствует жесткая граница: для того чтобы в полной мере выполнять свои задачи, научная картина мира вынуждена апеллировать к художественно-эстетическим формам сознания, символам и образам¹⁹⁵.

Религия же основана, как правило, на признании двух уровней реальности: «этой» и «иной», «феноменальной» и «трансцендентной». Эти реальности принципиально не сводимы друг к другу. Высшая реальность, в религиозном сознании, приобретает смысл эталона, идеала, и становится стимулом для развития и совершенствования мирской жизни. Религия расставляет иные аксиологические акценты: если мифология подчиняет сверхъестественное обыденному, опускает небо на землю, то религия, напротив, подчиняет мирское божественному, стимулируя «прорыв» человека к Абсолюту. Мифология и наука занимаются сущим, религия, по преимуществу, должным. И если мифология с наукой пытаются ответить на вопрос «почему», то религия занята проблемой «зачем». Все это сближает религию с философией, точнее, с теми ее направлениями, которые оперируют сферой трансцендентного¹⁹⁶. Но что бы ни подразумевал Фрейд под религией, от-

¹⁹⁵ Сколько бы ни пыталась наука отделить понятие от образа, едва ли ей когда-нибудь удастся это сделать. Любое научное понятие основывается на образе, и по большому счету, любое понятие представляет собой лишь имя образа, с помощью которого происходит (или должна произойти) фиксация этого образа в коммуникативных системах.

¹⁹⁶ В обоснование сказанного напомним факты из истории эволюции картины мира. До тех пор, пока религиозная или философская система не претендует на тотальность, до тех пор, пока она не пытается узурпировать функции интерпретатора предметно-эмпирических форм бытия, она способна сосуществовать с научной или мифологической картиной мира. Так было в эпоху Античности, когда древнегреческая мифология без серьезных конфликтов уживалась с философскими изысканиями тамошних идеалистов. Пифагору и его последователям удавалось органично сочетать

ношение у него к ней, впрочем, как и ко всем духовным ценностям, резко отрицательное. «Если, с одной стороны, она несет с собой навязчивые ограничения, просто наподобие индивидуального навязчивого невроза, то с другой — она содержит в себе целую систему иллюзий, продиктованных желанием и сопровождающихся отрицанием действительности, как мы это наблюдаем в изолированном виде только при аменции, блаженной галлюцинаторной спутанности мыслей»¹⁹⁷. Заметим еще раз, что фрейдовский психоанализ фактически представляет собой неофициальную идеологию США и важнейший компонент мировоззрения ряда западноевропейских держав. Западному менталитету остается близка мысль Фрейда о том, что ценности культуры — всего лишь предрассудок¹⁹⁸.

В дальнейшем психоанализ попытался «поправить» фрейдовскую концепцию. Эрих Фромм подверг это учение «радикальной гуманизации» и в итоге разошелся со своим учителем по всем фундаментальным вопросам. Другой ученик З. Фрейда — Карл Густав Юнг — начал было доказывать, что психоанализ не имеет ничего общего с философией или целостным взглядом на бытие. Внося ясность в эстетические взгляды психоаналитики, он, в частности, писал: «...К чему бы ни пришла психология в своем анализе искусства, все ограничится рассмотрением психических процессов художественной деятельности, без обращения к интимнейшим глубинам искусства: затронуть их для психологии так же невозможно, как для разума — воспроизвести или, хотя бы, уловить природу чувств. Что говорить!»¹⁹⁹. Но эти слова прозвучали слишком поздно. Психоанализ утвердился на Западе именно в форме фрейдизма.

формирование философско-религиозных взглядов с построением научных систем. Глубокая православная вера, как известно, ничуть не мешала русским ученым делать открытия в области естествознания. Сложнее складывались отношения мифологии с наукой и религии с философией. Наука вытесняет мифологические представления, поскольку начинает заполнять их нишу. По мере развития научной картины мира, мифология начинает терять свои функции интерпретатора предметно-эмпирической реальности. Тот же самый Пифагор, глядя на мир глазами ученого, уже не мог принимать мифологизированный мир, что однако ж не превратило его в атеиста. И в то же время мы помним, сколь ревностно всегда относилась религия к философии, опасаясь, что последняя может отобрать у нее хлеб. Вряд ли найдется хотя бы один философ, которого когда-либо не пытались упрекнуть в «еретичестве». Дж. Бруно окончил жизнь на костре именно благодаря своему занятию философией, а не наукой (Н. Копернику, чьи собственно научные взгляды были значительно радикальнее, как известно, удалось выжить).

¹⁹⁷ Фрейд З. Будущее одной иллюзии / Психоанализ, религия, культура. М., 1992. С. 54.

¹⁹⁸ В обоснование сказанного напомним факты из истории эволюции картины мира. Фрейд З. Недовольство культурой / Там же. С. 133.

¹⁹⁹ Юнг К.Г. Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству // Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992. С. 94–95.

В XX веке научно-рациональная картина мира приобрела новые черты. Теперь уже для нее становится характерной тотальная экстраполяция своих принципов на всю сферу духовной практики. Если до начала XX в. философия и искусство хотя и перестали определять развитие мировоззрения, но при этом сохраняли функцию культурно-исторической рефлексии, то теперь рационализм уже ставит под сомнение необходимость, возможность, да и само право на существование подобного рода рефлексий.

В первую очередь это выразилось в том, что само искусство XX столетия начало отказываться от своей «наработанной» тысячелетиями традиции. На протяжении нескольких веков Нового времени искусство, пусть в рефлекслирующих формах, но все же противостояло нарастанию общих рационалистических тенденций в западноевропейской культуре, сохраняя свою духовную избыточность по отношению к ней. Теперь же художественное творчество лишилось и этой функции. Модернизм, а затем и постмодернизм поставили под сомнение все основные принципы эстетической деятельности. Вторым не менее существенным симптомом рациональной тотальности XX в. стали многочисленные попытки лишить философию самого права на культурно-историческую рефлексию. Особенно четко эта тенденция нашла свое выражение в концепциях прагматизма, позитивизма и неопозитивизма.

И наконец само научно-рационалистическое мировоззрение и научная картина мира претерпели изменения на основе углубления своих техногенных характеристик. «Рациональное становится технологическим — таков рубеж трансформации рационализма в неорационализм»²⁰⁰. Таким образом, в XX в. наметилось заметное сужение научно-рационалистического коридора до научно-технических рамок. Естественно, что в образовавшемся коридоре выросло количество узких мест и дополнительных тупиков.

Трудно сказать, возник ли в XX столетии новый тип рациональности. Но почти наверняка можно утверждать, что нынешнее столетие характеризуется невиданным доселе усилением рационалистических тенденций. Соответственно, обострились и противоречия между рационалистическими и духовными ценностями в целом. Традиционные ценности духовной культуры, такие как искусство, религия и мораль, в XX в. начали попросту вырождаться. Наиболее рельефно это проявилось именно в сфере художественного творчества в процессе умирания традиционного искусства и его замены модернистскими артефактами. Преобразования в этой сфере оказались столь революционными, что в конце концов привели к полному пересмотру всех функций, целей и средств художественного творчества. То же самое можно сказать и

²⁰⁰ Кутырев В.А. Естественное и искусственное: борьба миров. Н. Новгород, 1994. С. 167.

о западном христианстве. Эта проблема достаточно деликатная и, безусловно, требует специального обстоятельного исследования. Однако вряд ли кто-нибудь попытается оспорить тот факт, что нынешняя научно-рационалистическая картина мира практически не оставляет места и возможностей для реализации идеалов христианства. Утилитарно-прагматический характер современной цивилизации настолько однозначно и крепко привязал современного обывателя к материи и земле, настолько сделал его зависимым от своего продукта, что ему становится все сложнее и сложнее ощущать себя причастным к божественному, трансцендентному бытию. Этика подменяется правом. Стремление к всеобъемлющей рационализации поразила и эту область духовной жизни. Ибо рационализированная и регламентированная мораль — это уже и есть собственно право. И что же в этом дурного? — спрашивают апологеты рационализма и либерализма. «Только» то, что нормативный акт формален, и выполнение всех юридических законов вместе взятых не только не гарантирует реализации нравственных идеалов, но даже выполнения принципов элементарного межчеловеческого общения²⁰¹. Да и обладает ли общество правом называться обществом, а люди — людьми, если их деятельность регламентируется принципом дрессировки, т.е. стремлением к поощрению и опасениями неминуемого возмездия?

В XX веке несоответствие между научно-рационалистической моделью мира и замыслом духа о ней достигло своей критической точки. «Насколько значительным и трагичным оказалось это несоответствие, порабощение духа техникой и экономикой, — констатирует академик В. Д. Диденко, — мы сегодня видим в разверзшихся перед нами проблемах отчуждения человека от социума, своей собственной духовно-творческой природы, в господстве технократического мышления, приведшего общество на грань экологической катастрофы, в подчинении себя хозяйственно-экономической деятельности, превратившейся в самоцель, всех сфер культуры, что привело ее в состояние сколка цивилизации, ее изоморфного отражения»²⁰².

Проблема кризиса рационалистической картины мира отразилась в исканиях и дискуссиях XX столетия, в которых принимали участие ученые всего мира. Мишель Фуко выдвигает концепцию исторического изменения мыслительных предпосылок культуры и знания. Пытаясь «спасти» современный тип научной рациональности и обосновать возможность дальнейшего развития научного познания, Фуко возвращается к кантовскому априоризму, стремясь выяснить, возможно ли

²⁰¹ За дополнительной аргументацией этой идеи настоятельно рекомендуем обратиться к современной статистике и социологии девиантного поведения, а также к учению Иммануила Канта о легальном и моральном.

²⁰² Диденко В.Д. Духовный космос искусства. М., 1993. С. 73.

историческое приращение самих форм априорного знания? Для обоснования развития современной эпистемологии Фуко апеллирует к сложившимся семиотическим отношениям, к отношениям «слов» и «вещей», которые, по его логике, и определяют состояние и тип эпистемы. В результате объектом его исследования становятся речевые практики, складывающиеся на основе семиотического поля внутри самой эпистемы. Эту область ученый представляет в качестве некоего трехмерного пространства, в котором современные науки распределяются сообразно своим функциям, методам и целям. Первое измерение заполняется точными (физико-математическими) науками, для которых фундаментальными методами являются дедуктивная линейность и строгая последовательность верифицированных высказываний. Второе измерение принадлежит области естественнонаучного знания, а также иного эмпирического знания, не обладающего подобной строгой линейностью, но стремящегося к систематизации причинных отношений с целью обретения структурного постоянства. При этом науки, находящиеся во втором измерении эпистемологического треугольника, активно используют методологию точных наук. Философия же, понятая ученым не в качестве гуманитарного знания, а в узком смысле научной рефлексии, составляет третье измерение системы предпосылок современного знания и активно соприкасается с двумя остальными измерениями. Как видно из представленной схемы, здесь не остается места не только для искусства, но и для собственно гуманитарных наук, которые оказываются «распыленными» в трехмерном пространстве эпистемологической системы²⁰³.

Еще одним показательным симптомом осознания кризиса научно-рационалистической картины мира Нового времени явилась рефлексия научного знания и его предпосылок теоретиками так называемого «Венского кружка», в среде логических позитивистов. М. Шлик и его последователи выдвинули критерий верификации в качестве обоснования подлинно научного знания. Научная картина мира должна, по их мнению, строиться на принципах эмпирической проверяемости и четко выработанных алгоритмах формально логического инструментария. Все, находящееся за пределами верифицированных высказываний и с необходимостью требующее концептуального фундамента, не может, соответственно, составлять предмета научной дискуссии. Так, за бортом научной картины мира оказалась не только метафизика, но и все гуманитарное знание, а также духовная культура в целом.

Людвиг Витгенштейн, вырабатывая концепцию «совершенного языка», создал универсальную логико-гносеологическую модель знания, в которой все многообразие научных и ненаучных семиотических систем фактически свелось к совокупности элементарных высказыва-

²⁰³ См.: Фуко М. П. Слова и вещи. М., 1977.

ний. Причем эти элементарные высказывания оцениваются, по Витгенштейну, по двухбалльной логической шкале. Логико-математические утверждения, согласно австрийскому позитивисту, олицетворяют образец выражения схем формального преобразования содержательных утверждений о мире вообще. Таким образом, этическое, эстетическое, религиозное, художественно-образное мировоззрение оказывается лишенным семантической определенности и признается просто бессмысленным.

Можно, конечно, вообще закрыть глаза на проблемы XX в., связанные с кризисами в области духовной культуры и индивидуального бытия человека. Можно в духе вульгарной и поверхностной политологии ограничить проблемное поле сферой политики и экономики и с восторгом рассуждать о «постисторической эпохе», «общечеловеческой цивилизации», «конце философии» и «победоносном шествии либерализма». Однако весь этот экзальтированный оптимизм в духе Френсиса Фукуямы ничуть не снимает реальных проблем современного бытия, а говорит скорее о том, что нынешнее рационалистическое сознание не просто зашло в тупик, но и неуклонно деградирует, разучиваясь не только решать проблемы, но и видеть их. Если следовать логике Гейзенберга, по которой «ненаблюдаемый объект не существует», то у научно-рационалистической картины мира и в самом деле нет проблем.

Западная культура слишком часто пыталась расставить точки над «i», тяготея к завершенности. Гегель спешил поставить точку на развитии философии, провозгласив свою систему последним словом в метафизической науке. Маркс тщился поставить точку на политическом учении. Позитивизм XX в. задался целью поставить точку на философском мировоззрении. Похоже, стремления Западной Европы увенчались успехом: духовная культура Нового времени завершена и, по всей видимости, ее дальнейшее развитие на собственной основе проблематично. Итак, точка поставлена. Что дальше?

Глава 3

ОТ ОГРАНИЧЕННОГО К ОРГАНИЧНОМУ

Мистическое, иррациональное начало русской философии до сих пор составляет одну из самых притягательных ее тайн. Однако именно эта во многом загадочная и непривычная для строгого аналитического ума характеристика русской метафизики оказывается препятствием для ее подлинно реалистического осмысления. Зачастую русская мистическая идея воспринимается нами как некая экзотическая поэзия, не имеющая почти ничего общего с действительной, повседневной жизнью человека.

Между тем идея иррациональности и мистицизма берет свое начало именно в опыте индивидуального и коллективного сознания. В опыте каждодневном и вполне постороннем. В определенном смысле человек как носитель духовности обречен мыслить и действовать иррационально. В противном случае его сознание теряет способность к подлинному осмыслению бытия, творческой деятельности, да и созиданию вообще.

В своей работе мне хотелось подчеркнуть актуальность русского «мистического» мировоззрения, указать на его способность продуктивно работать в конце II тысячелетия. Собственно говоря, развитие современной мировой цивилизации уже сегодня доказывает необходимость «реабилитации» идей иррационализма и эстетизма. Отход от пресловутой «логики здравого смысла», тяготение к ценностям иного, непрагматического и неутилитарного характера становятся на нынешнем этапе условием элементарного выживания человечества, последним шансом сохранения Духа.

3.1. «Третий путь познания»

Борьба западной философии за рационалистическое мировоззрение была долгой и мучительной. На протяжении веков метафизическое знание двигалось по пути «отвлеченных начал». Первейшую задачу гносеологии русская философия видит в торжестве «цельного знания».

Такое знание должно охватывать мир во всем его многообразии и неделимой полноте. Оно призвано мобилизовать все уровни человеческого сознания, синтезировать все методы освоения бытия. До сих пор философия двигалась главным образом по пути «отвлеченных начал». Она открывала новые механизмы познания, но абсолютизировала их и тем самым дискредитировала. Крайний рационализм завел философию в дебри схоластики. Безапелляционный эмпиризм вырождался в сенсуализм и с неизбежностью приводил к крайнему скептицизму в отношении познания объективной реальности. Начавшееся еще в эпоху Просвещения активное сотрудничество эмпиризма с рационализмом, безусловно, сыграло положительную роль в совершенствовании познавательных механизмов, но и этого оказалось мало. Перед гипотетико-дедуктивным методом, основанным на сочетании эмпирии и рационализации, встал ряд принципиально неразрешимых задач. В знании постоянно накапливался некий непознаваемый остаток, с которым упорно, но тщетно боролась логическая мысль. Этот остаток весьма значителен: он объемлет вопросы этики и эстетики, онтологии и гносеологии, внутреннего мира человека и идеальной сущности бытия. «В философском рационализме, — считал Н. Бердяев, — отразилась греховная раздробленность духа. Ни природа реальности, ни природа свободы, ни природа личности не могут быть постигнуты рационалистически, эти идеи и предметы вполне трансцендентны для всякого рационалистического сознания, всегда представляют иррациональный остаток. Потому что поистине: рациональная реальность, рациональная свобода, рациональная личность — лишь призраки отвлеченной, самодовлеющей мысли»²⁰⁴.

Из гипотетико-дедуктивного метода выпало большинство сторон духовной жизни, и, в лучшем случае, при рациональном рассмотрении ее законы принимают крайне релятивистский вид. По мнению И.В. Киреевского, «...высшие истины ума, его живые зрения, его существенные убеждения — все лежат вне отвлеченного круга его диалектического процесса и хотя не противоречат его законам, однако же и не выводятся из них и даже не достигаются его деятельностью, когда она оторвана от всей исконной совокупности с общею деятельностью других сил человеческого духа»²⁰⁵. Для Е. Трубецкого «само собой разумеется, что познание отвлеченное есть по тому самому познание весьма несовершенное, ибо оно видит предмет свой издали»²⁰⁶.

Как, чем восполнить недостающее звено в уже выработанной системе познания? Каким еще методом необходимо дополнить гносео-

²⁰⁴ Бердяев Н. Философия свободы / Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 21–22.

²⁰⁵ Киреевский И.В. О характере просвещения в Европе и его отношении к просвещению России / Избранные статьи. М., 1984. С. 203.

²⁰⁶ Трубецкой Е. Метафизические предположения познания. М., 1917. С. 326.

логию с тем, чтобы объект воспринимался в целостном виде, в своей неповторимой индивидуальности и одновременно универсальной сущности? Эти вопросы являются сквозными в истории русской философии. В поисках нового, «третьего» пути познания русские мыслители добились немалых результатов. В качестве такого пути были предложены интуиция и саморефлексия, богооткровение и мистика, искусство и любовь. Все эти учения (каждое неповторимое и оригинальное в своем роде) имели одну общую черту. Они допускали возможность познания мира в обход рационалистическим, логическим структурам сознания и, в дополнение к рациональным механизмам познания, предлагали также и эмоционально-психологические. В этом смысле названные концепции можно назвать органистическими.

Во избежание терминологической неточности следует сделать одно немаловажное уточнение. Конечно, проблема иррационального познания в различных философских системах имела различный окрас, представала под различными углами зрения. Например, интуитивизм, ставя в центр внимания понятие интуиции, зачастую сознательно расширял предмет своего исследования. Либо интуиция прямо отождествлялась с иррациональным, либо все богатство внерациональных форм восприятия так или иначе редуцировалось к интуиции. С.Л. Франк называет ее «живым знанием». В «Предмете знания» он пишет: «Такое живое знание как переживание самого бытия, или единство переживания и знания, есть не «олицетворение» безличного объекта знания, не вкладывание себя в чуждый себе объект, а раскрытие жизни, присутствующей самому объекту как таковому. Так называемое «вчувствование» есть в действительности прочувствование — непосредственное обладание живой, не вмещающейся в вневременно-объективную сферу природой бытия»²⁰⁷. При таком толковании интуиции как универсального механизма мобилизации всех иррациональных уровней сознания о гностическом смысле искусства, религиозной веры, любви можно говорить лишь постольку, поскольку все названные формы человеческой деятельности являются как бы вторичными факторами, актуализирующими творческую рефлексию, самосознание. По аналогичной структуре строятся и различного рода мистические учения, с той лишь разницей, что в них за конечную цель принимается акт трансцендентного откровения, а искусство, любовь, интуиция рассматриваются как более или менее удачные пути его реализации. С.С. Гогоцкий дает такую интерпретацию мистицизма: «Буквально мистицизм означает такое учение или признание каких-либо истин, которое утверждается

²⁰⁷ Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915. С. 432.

не на отвлеченных началах знания, не на методической связи умозаключений, но на непосредственном созерцании или чувстве»²⁰⁸. Ясно, что в таком определении мистицизм фактически оказывается тождественным любого рода эмоционально-психологическому восприятию объектов. В дальнейшем именно в таком значении мы и будем употреблять данное понятие.

Констатируя своеобразие каждого из названных подходов, можно также с уверенностью сказать, что главная идея всюду остается одной и той же. Везде прослеживаются типичные вопросы – вопросы о «третьем», внелогическом, внерациональном пути освоения действительности. Каков этот путь и возможен ли он? Имеется ли у человека альтернатива разуму? «Есть слова, – замечает В.Ф. Одоевский, – которые мы часто употребляем, не обращая внимание на их глубокое значение; мы говорим: «Это противно внутреннему чувству, этим возмущается человечество, этому сердце отказывается верить». Какое чувство породило эти выражения? Оно не есть следствие рассуждений, оно не есть следствие воспитания, – одним словом, не есть следствие разума»²⁰⁹. Русские философы твердо верили, что «человек обладает не только ощущениями и разумом, но и как бы особым «органом» внутреннего постижения, которое раскрывает перед ним сущность бытия»²¹⁰.

Коренной порок любого теоретического знания заключается в том, что оно всегда опосредовано. Глубочайшая трагедия любого опосредованного знания состоит в том, что оно опосредовано самим же человеческим сознанием. Без сомнения, было бы безумием пытаться строить гносеологию в расчете как-то обойти этот механизм опосредования. Но иррационализм и не ставит перед собой такой задачи. Иррационализм лишь утверждает, что чисто рациональные, затеоретизированные структуры не исчерпывают всего познавательного потенциала человеческого интеллекта. Н. Бердяев справедливо указывал: «Высшей судебной инстанцией в делах познания не может и не должна быть инстанция рационалистическая и интеллектуалистическая, а лишь полная и целостная жизнь духа»²¹¹. «Мышление, – говорит П.Д. Юркевич, – не исчерпывает всей полноты духовной человеческой жизни, так точно, как совершенство мышления еще не означает всех совершенств человеческого духа»²¹². Указывая на односторонность рационализма, И.В. Киреевский замечает: «Раздробив цельность духа на

²⁰⁸ Гогоцкий С.С. Философский лексикон: в 4-х томах. Киев, 1861. Т.3, С.434.

²⁰⁹ Одоевский В.Ф. Психологические заметки / О литературе и искусстве. М., 1982. С. 67.

²¹⁰ Мень А. Познание мира // Наука и жизнь. М., 1990. № 4. С. 54.

²¹¹ Бердяев Н. Философия свободы / Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 28.

²¹² Юркевич П.Д. Идея / Философские произведения. М., 1990. С. 77.

части и отдельному логическому мышлению предоставив высшее сознание истины, человек в глубине своего самосознания отрывается от всякой связи с действительностью... Все ложные выводы рационального мышления зависят только от его притязаний на высшее и полное познание истины»²¹³.

Там, где логика, «здравый смысл» оказываются бессильными или даже вредными на пути познания истины, там могут быть полезны алогичные, нерациональные механизмы получения и обработки информации. И искусство, понятое в качестве гносеологии иррационального, может оказаться весьма продуктивной основой в деле систематизации этих механизмов. Оно, в этом смысле, если и не является источником непосредственных знаний, то, во всяком случае, вплотную к нему приближается, т.к. ряд опосредующих звеньев при созидании и восприятии художественного произведения не задействуется. В самом деле, как отмечал еще Кант, искусство воспринимается без посредства понятий (или, точнее, восприятие художественного произведения не есть восприятие понятийное по своей сути). Поэтому, воздействуя на нас, искусство игнорирует многие логические схемы рассудка и одновременно само не подлежит исчерпывающему анализу с точки зрения здравого смысла. Это обстоятельство позволяет рассматривать язык искусства (например, язык музыки) как более гибкий, тонкий и точный по отношению к жесткому, обобщенному, а, следовательно, и огрубленному языку словесных понятий науки. Н. Бердяев, доказывая возможность познания вне рационально-дискурсивных структур, писал: «Откуда известно, что познание не есть переживание, оторвано от переживания и противоположно ему? Может ли быть полнота переживаний, иррациональная полнота, в которой не оказывается места для познания? Я именно утверждаю, что в так называемом «иррациональном переживании» или, по моей терминологии, в первичном нерационализированном сознании совершается самое подлинное познание бытия, совершается то касание сущего, которое не может не быть и познание... Нужно решительно порвать с тем гносеологическим предрассудком, что всякое познание есть рационализирование, объективирование, суждение, дискурсивное мышление»²¹⁴.

Искусство не просто ломает логику здравого смысла, но и разрушает механизмы самоограничения сознания, т.е. является конструктивным. Ведь логика, понятийное мышление вообще как выработанные человечеством формы познания и освоения мира являются также и факторами ограничения этого познания. Рационализованное мышле-

²¹³ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии / Избранные статьи. М., 1984. С. 257–256.

²¹⁴ Бердяев Н. Философия свободы / Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 71.

ние, будучи вербально-дискурсивным, становится вместе с тем и дискретным; ему чужда подлинная диалектика. Оно вынуждено избегать противоречий, руководствуется статичными образами, игнорирует бесконечность связей, неисчерпаемость объекта познания, его индивидуальность. Можно провозгласить в теории любые диалектические принципы, но от этого сам акт мыслительного действия в указанном смысле диалектичным не станет. Это обстоятельство позволило Н. Бердяеву высказать мысль, что «рационалистические ереси всегда обходили трудности и антиномичности, не дерзали на безумие»²¹⁵. В искусстве же такого самоограничения сознания не происходит. Как система иррационального типа оно изначально направлено на целостное отражение бытия, охватывание жизни во всей ее парадоксальности. Эстетическому созерцанию доступно то, что не доступно никакой логике и рационализации.

Стремление к всеобщей эстетизации бытия обусловлено общей «картиной мира», выработанной русским мировоззрением. Благодаря этой эстетизации не только преодолевается одностороннее рационалистическое мировоззрение, но и вырабатывается весьма оригинальный взгляд на человека и мир в целом, на религию, общественную жизнь и собственно на искусство. Искусство приобретает функцию познания самой жизни. В этом смысле С.С. Гогоцкий был безусловно прав, утверждая, что «искусство выражает в себе своеобразное отношение нашей разумной природы к той же безусловной истине, которая составляет предмет нашей практической деятельности, науки и религии»²¹⁶.

Информативность искусства, конечно, имеет свою специфику. Истина дается здесь не в отвлеченном виде, как, например, это имеет место в научном трактате. Поэтому познание, которое осуществляется в области искусства, не аналогично познанию научному. Эстетическое познание должно пониматься шире, как «целомудренное» познание, сочетающее в себе «цельную мудрость», нравственную чистоту и собственно Истину²¹⁷. Это не только познание в собственном смысле этого слова; это также и «прозрение», «схватывание» самой сущности бытия; оно включает в себя и понимание как наиболее ценный результат познавательного процесса, и эмпатическое сопереживание объекту познания²¹⁸. В отношении искусства термин «познание» имеет смысл близкий к духу восточного Дзена. Иными словами, гностические возможности

²¹⁵ Бердяев Н. Там же. С. 24.

²¹⁶ Гогоцкий С.С. Философский лексикон: в 4-х томах. Киев, 1861. Т. 2. С. 827–828.

²¹⁷ В этом принципе находит свою практическую реализацию тезис Вл. Соловьева о глубинном единстве Истины, Добра и Красоты.

²¹⁸ Строго говоря, эстетическая теория русских религиозных мыслителей уже не вписывается в рамки традиционной для западноевропейской эстетики «субъектно-объектной» парадигмы.

искусства не следует рассматривать по образцу мировоззрения точных наук. Вместе с тем наличие в системе художественного мировоззрения особой логики, особого мышления, открытость искусству высших истин мироздания позволяют характеризовать искусство как специфический способ познания мира.

К примеру, В.А. Жуковский, говоря о специфике художественного познания, отмечает, что «отвлеченная истина, предлагаемая простым и вообще для редких приятным языком философа-моралиста, действуя на одни способности умственные, оставляет в душе человеческой один только легкий и слишком скоро исчезающий след. Та же самая истина, представленная в действии, пробуждающая в нас чувство и воображение, принимает в глазах наших образ вещественный, впечатлевается в рассудке сильнее и должна сохраниться в нем долее»²¹⁹.

Эстетическое познание внерационально с точки зрения своих механизмов, оно руководствуется не гипотетико-дедуктивными, а эмоционально-психологическими структурами сознания. Это такое познание, в котором, по выражению К.Н. Батюшкова, «вкус можно назвать самым тонким рассудком»²²⁰. Но иррациональны не только механизмы такого рода познания, но и его объекты. Не секрет, что духовная жизнь не поддается полному и исчерпывающему логическому анализу именно потому, что она в большой степени обладает иррациональными законами²²¹.

Искусство как иррационально-гностическая категория — вот тот отличительный взгляд русских эстетиков, который идет вразрез с большинством существующих концепций «гносеологизма» в анализе художественного созерцания. И хотя, в частности, немецкий идеализм уже сформулировал положение о гностических возможностях искусства, все-таки для него эталоном познания всегда оставалась наука. Это чет-

²¹⁹ Жуковский В.А. О басне и баснях Крылова / Соч. в 3-х томах. М., 1980. Т. 3. С. 375.

²²⁰ Батюшков К.Н. Из записных книжек / Нечто о поэте и поэзии. М., 1985. С. 177.

²²¹ Существует трактовка иррационального как еще «не рационализированного». Сегодня, мол, что-то представляется нам иррациональным, но завтра мы это явление изучим и оно перестанет нам таковым казаться. Но речь как раз идет о том, что принципиально никогда не может быть изучено, приведено в полное соответствие с рассудочностью. При попытке рационализировать эти сферы бытия мышление неизбежно становится в тупик. И тогда человеку уже не остается ничего, кроме как воскликнуть: «Безумец! Я хотел понять холодным рассудком то, что можно понять только сердцем и чувством...» [Боратынский Е.А. О заблуждениях и истине / Разума великолепный пир. М., 1981. С. 43]. В самом общем виде иррациональное можно определить как особое эмоционально-психологическое состояние субъекта, благодаря которому ему становится доступным смысл объектов, по своей природе принципиально не поддающихся рационально-логической обработке. Ясно, что такое познание возможно не только через искусство, и оно является лишь одной из форм иррационального познания, наряду с религиозной верой, интуицией и т.д.

ко прослеживается в концепции Баумгартена, в его интерпретации чувственного познания как аналога рассудка; в философии Канта, в его «Аналитике прекрасного»; наконец, в панлогической системе Гегеля, где искусство и религия суть более низкие ступени познания Абсолюта по сравнению с философской наукой. Система Гегеля вообще в этом смысле является апогеем европейской философии, утверждающей безграничное господство Логики и Мысли как главного достояния Духа. По сути дела, Гегель, поставив задачу создать всеобъемлющую философию духа, создал лишь философию рациональной мысли, чем навлек на себя гнев со стороны своих восточных коллег.

Практически каждый русский философ считал своим долгом обрушиться с критикой на гегелевский, воистину тотальный рационализм, низводящий все многообразие духовной жизни до уровня рассудочного мышления. «Тщетно мы пытались бы, следуя за Гегелем, вступить наконец в мир духовный, — пишет в «Идее» П.Д. Юркевич, — мы можем войти только в мир мысли»²²². А.С. Хомяков также считает, что «корень... ошибки Гегеля лежал в ошибке всей школы, принявшей рассудок за целостность духа»²²³.

С аналитическим подходом к искусству Канта и рационализмом Гегеля русская философия вела беспощадную борьбу. А с Шеллингом у нее складывались более противоречивые и неоднозначные отношения. Шеллинг не вполне вписывался в рамки немецкого рационализма. И главная тому причина — его отношение к искусству как «органону» философии. «Произведение искусства, — пишет он в «Системе трансцендентального идеализма», — лишь отражает то, что не допускает никакого отражения в мысли: чудодейственность искусства ведет к тому, что в его произведениях навстречу нам выступает то абсолютное тождество, что разделено даже в самом я, следовательно, то, что обычно недоступно никакому созерцанию, но должно браться отдельно в самом акте осознания, который только совершается философом»²²⁴. «Нет спора — философия достигает величайших высот, но в эти выси она увлекает лишь как бы частицу человека. Искусство же позволяет целостному человеку добраться до этих высот, до познания высшего...»²²⁵. Казалось бы, Шеллинг здесь полностью отходит от рационалистического подхода к искусству. Однако при тщательном анализе его системы выясняется, что это не совсем так. В частности, он убежден, что «в искусстве созидание направлено вовне, стремясь к рефлексии над неосознанным, осуществляемой в творении»²²⁶, т.е. в об-

²²² Юркевич П.Д. Идея / Философские произведения. М., 1990. С. 59.

²²³ Хомяков А.С. О современных явлениях в области философии / Полн. собр. соч. в 5 томах. Изд. 4. СПб., 1911. Т. 1. С. 297.

²²⁴ Шеллинг В.Ф. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 390.

²²⁵ Там же. С. 396.

²²⁶ Там же. С. 25.

ласть художественной деятельности Шеллингом вносится элемент интеллектуального рефлексирования. При этом он убежден, что «эстетическое созерцание не что иное, как созерцание интеллектуальное, приобретающее объективность»²²⁷. Примечательно, что Шеллинг, выстраивая ряд видов искусства от низших к высшим, от «реальных» к «идеальным», движется от музыки к искусству слова, от выразительных к изобразительным видам искусства, словом, движется по пути возрастания вербальности и дискурса. Такая классификация также является косвенным свидетельством некоторой интеллектуализации эстетического познания. Таким образом, у Шеллинга все же присутствует тенденция к рационализированию вне-рационального.

Что же до русской идеалистической философии, то она четко отграничивала искусство и религиозную веру от любого рода интеллектуализирования. Наличие в духе подсознательных идей Ф.М. Достоевский считает необходимым условием его силы, а перенесение их на уровень осознанного — обеднением человеческого духа: «Есть идеи невысказанные, бессознательные и только лишь сильно чувствуемые; таких идей много как бы слитых с душой человека. Есть они и в целом народе, есть и в человечестве, взятом как целое. Пока эти идеи лежат лишь бессознательно в жизни народной и только лишь сильно и верно чувствуются, — до тех пор только и может жить сильнейшею живою жизнью народ»²²⁸.

Искусство воспроизводит связи и отношения духовного бытия. Являясь познанием, искусство должно в большой степени зависеть от какого-то объекта, который мы познаем посредством художественного созерцания. Правомерен вопрос: что именно познается в искусстве? Корректным ответом на него будет следующее: в искусстве познается жизнь во всем ее многообразии и целостности. Гностический подход к искусству — это, по мнению Ап. Григорьева, «взгляд на искусство как на синтетическое, цельное, непосредственное, пожалуй, интуитивное разумение жизни в отличие от знания, т.е. разумения аналитического, почастного, собирательного, поверяемого данными»²²⁹.

Русские философы отлично понимали, что реальные процессы, происходящие в жизни, далеко не всегда адекватны законам логики. «И в самом деле, — пишет В.В. Розанов, — категория мышления, правильно развивающихся понятий, едва ли единственная, по которой создана природа. В какие логические формулы может быть уловлено чувство радости, которое мы порою испытываем? И, однако, эти акты

²²⁷ Там же. С. 390, 395.

²²⁸ Достоевский Ф.М. «Дневник писателя» за 1873 г. / Ф.М. Достоевский об искусстве. М., 1973. С. 194–195.

²²⁹ Григорьев А. Несколько слов о законах и терминах органической критики / Эстетика и критика. М., 1980. С. 118.

нашей душевной жизни суть такая же действительность, как и то, что мы видим и осязаем: они суть часть природы, которую мы хотели бы постигнуть только своим умом»²³⁰. Поэтому искусство не есть только отражение. Если познание материального мира предполагает его идеализацию, то в случае с познанием духовной реальности искусство ее не идеализирует, поскольку их природа идентична. В искусстве вершится познание сущности бытия, ибо смысл всего мироздания сосредоточен в сфере идеальных связей.

Русские органицисты, иррационалисты и мистики не противопоставляли идеальное реальному: действительное может быть познано в полном объеме лишь постольку, поскольку человеческое сознание не исчерпывается логическими структурами. «Да ведь разум-то оказался несостоятельным перед действительностью, — восклицает Ф.М. Достоевский, — да ведь сами-то разумные, сами-то ученые начинают учить теперь, что нет доводов чистого разума, что отвлеченная логика неприложима к человечеству...»²³¹.

В любом произведении искусства опредмечивается индивидуальный мир художника, его уникальная личность. Но вместе с тем истина, которая кристаллизуется в каждом конкретном шедевре, раскрашенном неповторимыми красками творца, несет надындивидуальную нагрузку. Истинное произведение, для Л.Н. Толстого, «есть откровение нового познания жизни, которое по непостижимым для нас законам совершается в душе художника и своим выражением освещает тот путь, по которому идет человечество»²³². «Художник только потому и художник, что он видит предметы не так, как он хочет их видеть, а так, как они есть»²³³. Здесь русская философия существенно разошлась с Шопенгауэром, у которого основанием для оправдания иррационального служила субъективная воля и иррационализм самой жизненной стихии. Образно говоря, Шопенгауэр (как и все остальные представители «философии жизни») создал систему *природного иррационализма воли*. «Биологический» оттенок понятия волевого начала («жизненного порыва»), лежащего в основе его системы, оказался не по душе русской мистической философии, создающей систему *объективного иррационализма духовной жизни*.

Философия есть рационально-дискурсивный текст, и в этом, по мнению русских мыслителей, ее слабость. Искусство пользуется слова-

²³⁰ Розанов В.В. В чем главный недостаток «наследства 60–70-х годов»? / Соч. М., 1990. С. 135–136.

²³¹ Достоевский Ф.М. Зимние заметки о летних впечатлениях / Собр. соч. М., 1956. Т. 4. С. 104.

²³² Толстой Л.Н. О том, что есть и что не есть искусство, и о том, когда искусство есть дело важное и когда оно есть дело пустое / Соч.: в 90 томах. М.-Л., 1928–1958. Т. 30. С. 225.

²³³ Толстой Л.Н. Предисловие к сочинениям Гюи де Мопассана / Там же. С. 20.

ми не для формирования суждений и умозаключений, т.е. пользуется ими формально, и в этом его сила. Н. Бердяев так писал по этому поводу: «Для одних слова — жизнь, реальность, действие, для других слова — лишь слова, лишь названия, лишь звуки. Для критической философии всякое сочетание слов есть суждение, а всякое суждение есть рационализация. А объяснение в любви, выраженное словами, тоже рациональное суждение? А поэзия, которая всегда есть изреченность, тоже рациональное суждение? Не должна ли быть истинная философия объяснением в любви двух влюбленных? О, тогда [все] поймут друг друга, тогда все слова будут полны реального содержания и смысла. Как ужасно, что философия перестала быть объяснением в любви, утратила эрос и потому превратилась в спор о словах»²³⁴.

Превращение философии в искусство это прежде всего лишение текста дискретности и вербальности. Музыка как вид искусства, в котором дискурс и вербальность практически сведены к нулю, может служить идеальной моделью целостного выражения идей. Это соображение позволило князю В.Ф. Одоевскому сделать следующую запись: «...Язык музыки приближается более к сему внутреннему языку, для которого есть выражение для идей. Будет время, когда, может быть, все способы выражения сольются в музыку»²³⁵.

Русские философы великолепно отдавали себе отчет в том, что любой акт познания имеет всегда и иррациональные, и рациональные стороны. Наука как творчество не обходится без интуиции, вдохновения. Искусство тоже содержит в себе рациональные моменты, хотя они являются для него скорее вынужденными, нежели сущностными. Говоря словами Н.И. Надеждина, «гений смотрит на вселенную не сквозь одноцветный микроскоп ученых систем, но сквозь радужную призму живых, младенчески простых и доверчивых ощущений»²³⁶. Любое познание, действие, восприятие есть синтез этих двух сторон интеллекта. Для достижения «цельного знания» также необходимо сочетание иррационализма с рационализмом. Поэтому русской философии всегда был чужд тотальный иррационализм, отрицание значимости рациональных моментов познания. Это является еще одной причиной, по которой русская философия не принимала системы Шопенгауэра или, скажем, изысканий Якоби. Так формулирует данную мысль Ап. Григорьев: «В том-то и существеннейшая разница того взгляда, который я называю органическим, от односторонне исторического взгляда, что первый, т.е. органический, взгляд принимает за свою исходную точку творческие,

²³⁴ Бердяев Н. Философия свободы / Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 82–83.

²³⁵ Одоевский В.Ф. Из записной книжки / О литературе и искусстве. М., 1982. С. 37.

²³⁶ Надеждин Н.И. Литературные опасения за будущий год / Литературная критика. Эстетика. М., 1972. С. 61.

непосредственные, природные, жизненные силы; иными словами, не один ум, с его логическими требованиями и порождаемыми необходимо этими требованиями теориями, а ум и логические требования плюс жизнь и ее органические проявления»²³⁷. В этом смысле русский иррационализм стремился выработать органический взгляд на бытие.

Схематично в русской иррационалистической мысли можно найти две основные тенденции в решении вопроса о преодолении отвлеченного рационалистического мировоззрения. Часть русских философов видела это преодоление в эстетической деятельности субъекта. Другая же часть возлагала надежды на возможности переживания религиозного. Однако разделив русскую философию по такому основанию, мы допустим грубейшую ошибку: ведь ни у кого так, как у русских мистиков и теософов, не наблюдается столь тесного аксиологического и гностического единства искусства, эстетики, художественности, с одной стороны, и веры, религии, мистики — с другой. Это единство имеет своим результатом то, что эстетическое созерцание наполняется трансцендентным содержанием, искусство претендует на познание Абсолюта, мистическое слияние человека с Богом. «Искусство, поэзия есть последнее земное блаженство, последняя вера, последнее упование, последняя любовь, последняя земная религия души!»²³⁸ — говорил Н.И. Надеждин. Как особого рода трансцендирование, религиозная вера может составлять источник вдохновения. Об этой связи религии и искусства Б. Чичерин писал: «...Сверхчувственные идеи, составляя живой источник вдохновения, заключают в себе нечто положительное, действующее на человеческую душу, как неотразимая сила, и поднимающая ее на высоту, недоступную обыкновенному пониманию... Это идеальное начало есть именно то, что дает искусству высшее значение в человеческой жизни...»²³⁹. По мнению А.С. Хомякова, само восприятие художественного произведения должно обязательно предполагать некоторую степень религиозности индивида. «Для того чтобы человеку была доступна святость искусства, — рассуждает он, — надобно, чтобы он был одушевлен чувством любви верующей и не знающей сомнения: ибо сознание искусства (будь оно музыка или живопись, или ваение, или зодчество) есть не что иное, как гимн его любви»²⁴⁰. Но, пожалуй, наиболее емко и красочно эту мысль удалось выразить В.А. Жуковскому²⁴¹: «Поэзия есть Бог в святых мечтах земли».

²³⁷ Григорьев А. Парадоксы органической критики / Эстетика и критика. М., 1980. С. 145.

²³⁸ Надеждин Н.И. О русской литературе / Литературная критика. Эстетика. М., 1972. С. 390.

²³⁹ Чичерин Б. Наука и религия. М, 1879. С. 235–236.

²⁴⁰ Хомяков А. С. Письмо в Петербург о выставке / Полн. собр. соч. в 5-ти томах. СПб., 1907. 5-е изд. Т. 3. С. 95.

²⁴¹ Жуковский В.А. Камюэнс / Соч. в 3-х томах. М., 1980. Т. 2. С. 400.

Вера же в мистической интерпретации приобретает эстетический характер в том смысле, что религиозное созерцание, мистический акт имеют своей сущностью творческое отношение к объекту. Создание Града Небесного, прорыв в мир иной осуществляется по законам красоты и совершенства. Другими словами, любая деятельность — познавательная, созерцательная, созидаящая — есть в первую очередь деятельность творческая — искусство. Гностический смысл религиозной веры, таким образом, сближается с художественным созерцанием, так как религия и искусство (в качестве форм познания) имеют единую, весьма схожую иррациональную основу. Н.О. Лосский, сопоставляя религиозный и эстетический опыт с философской наукой, отмечает: «Ответ на вопрос об абсолютном добре, получаемый в религии, имеет характер истины, выраженной в конкретной форме, т.е. в форме полнокровной жизни. Такой ответ стоит выше философии, потому что она дает знание лишь в отвлеченной форме. Конкретный ответ имеет характер, присущий искусству, именно художественную форму. Благодаря своей конкретности, искусство совершеннее выражает истину, чем философия. И конкретное вхождение в царство истины, даваемое христианской религиею, особенно православным культом, содержит в себе более полный ответ на вопрос, что есть истина, чем философия»²⁴². То, что русские мыслители пишут о религии, иногда очень точно подходит и для характеристики эстетического. «Тайны религии, — пишет отец П. Флоренский, — это не секреты, которые не следует разглашать, не условные пароли заговорщиков, а невыразимые, несказанные, неопишуемые переживания, которые не могут облечься в слово иначе, как в виде противоречия, которые за раз — и «да» и «нет»²⁴³. Очевидно, что отмеченная Флоренским антиномичность религиозной веры также характерна и для художественного восприятия.

Так же, как и в искусстве, в религиозно-мистическом акте наблюдается концентрированно творческое отношение сознания к бытию, особый эмоционально-психологический настрой, обеспечивающий высокую продуктивность мышления. Так же, как и в религиозно-мистическом акте, в искусстве сознание высвобождается от рационально-вербальных стереотипов, от шаблонов дискретно-логического типа. Понятие «религиозного» (в гностическом плане) для русских философов фактически означает не что иное, как творческое отношение между субъектом и объектом; понятие же «мистического» — ту иррациональную основу, благодаря которой это творчество возможно вообще.

Поэтому многие традиционные для философии проблемы (например, сопоставление веры и знания, философии и искусства, науки и религии) приобретают в теософии и мистицизме совершенно уди-

²⁴² Лосский Н.О. Характер русского народа. Посад, 1957. Т. 1. С. 29.

²⁴³ Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 158.

вительное, неожиданное звучание. Ранее проблема веры и знания ознаменовывала собой существенное противоречие между мышлением и алогизмом, научным видением мира и религиозным постулированием. Необходимо было как-то связать результаты научных исследований с описываемыми в Священном Писании событиями. При этом не раз предпринималась попытка рационализации христианского учения. Но чаще всего примирение веры и знания заканчивалось капитуляцией разума перед «нелогичными», «необъяснимыми фактами» религиозного характера: «Верую, ибо нелепо». Одним словом, невозможность рационально объяснить конкретную семантику Библии вела к предложению смириться с некой высшей логикой религиозных догматов, не осмысливая их, а просто принимая на веру.

У русских философов, когда речь заходит о религиозной вере как гностической категории вопрос, встает иначе. В этом случае конкретные библейские события либо преподносятся символически, либо (и чаще всего) просто игнорируются. Вера выполняет вполне «земную» функцию; она не призвана увести человека в потусторонний, иллюзорный мир, а, напротив, служит познанию посюсторонних, реальных связей. Это не пассивное примирение с фантастически-иррациональным, а активное и продуктивное иррациональное познание истины.

Однако следует иметь в виду, что сама по себе религиозная вера выступает в теософии как формальный принцип. Она не содержит в себе почти ничего содержательного, а может служить лишь своеобразной методологией иррационального познания, подобно тому, как формальная логика сама по себе еще не есть знание, но лишь метод получения рациональных истин.

Необходимо четко разделять, скажем в христианстве, конкретное содержание религиозных догматов и определенное фундаментальное настроение, в которое погружается верующий. Первое способно ввести человека в мир иллюзий, в то время как второе может служить основой адекватного постижения бытия. «Вера в Бога, церковные таинства, — отмечает А. Введенский, — еще не составляет мистического восприятия, как бы ни была она сильна и горяча, хотя бы верующий постоянно чувствовал себя в присутствии Бога, а к таинствам приступал бы с искреннейшим страхом и трепетом. Вера не есть знание»²⁴⁴. Религия, мистика как метод становятся необходимой частью философии, элементом любого полноценного мышления. «Для чистой рациональной философии, — подчеркивает князь Е. Трубецкой, — Абсолютное является только предметом умозрения, а не опыта. Как только Абсолютное становится для нее непосредственным явлением, данностью внутреннего опыта или опыта коллективного, она тем самым становится на определенно религиозную точку зрения и, следовательно, перестает

²⁴⁴ Введенский А. Философские очерки. Вып.1. СПб., 1901. С. 45.

быть исключительно рациональной»²⁴⁵. А. Хомяков разрабатывает целое учение о вере как иррациональной гносеологии. «Вера всегда есть следствие откровения, опознанного как откровение, — пишет он, — она есть созерцание факта невидимого, проявленного в факте видимом; вера не то, что верование или убеждение логическое, основанное на выводах, а гораздо более. Она не есть акт одной познавательной способности, оторванной от других, но акт всех сил разума, охваченного и плененного до последней его глубины живую истину откровенного факта. Вера не только мыслится или чувствуется, но, так сказать, и мыслится и чувствуется вместе; словом — она не одно познание, но познание и жизнь»²⁴⁶. И далее: «...Рационалистическая философия рядом строгих умозаключений (которыми по праву может гордиться Германия) пришла в школе Гегеля, сама того не желая, к доказательству, что одинокий разум, познающий отношения предметов, но не сами предметы, приводит к голому отрицанию, точнее к небытию, когда отрешается от веры, т.е. от внутреннего познания предметов. Таким-то образом анализ, сокрушив людскую гордость, принуждает ее просить у веры того, что не в состоянии дать ей один разум, действующий по законам логики, но оторванный от других духовных сил»²⁴⁷. И.В. Киреевский обстоятельно доказывает, что для православного «нет мышления оторванного от памяти о внутренней цельности ума, о том средоточии самосознания, где настоящее место для высшей истины и где не один отвлеченный разум, но вся совокупность умственных и душевных сил кладут общую печать достоверности на мысль»²⁴⁸. Вера, по мнению Киреевского, есть живая связь, гармоническое созвучие между убеждением отвлеченным и существенным²⁴⁹.

Важно еще и еще раз подчеркнуть, что для русской религиозно-идеалистической философии вера является таким переживанием действительности, которое (как и эстетическое переживание) обладает конкретным, творческим, живым началом. Мистическая по форме, она одновременно призвана направлять человеческий дух на постижение самой жизни, действительного, а не призрачного бытия. Наконец, религиозная вера, как и искусство, есть олицетворение полноты, целостности духа. «Ум не есть высшая в нас способность, — заключает Н.В. Гоголь, — его должность не больше, как полицейская: он может только привести в порядок и расставить по местам все то, что у нас уже есть. Он сам не двинется вперед, покуда не двинутся в нас все другие

²⁴⁵ Трубецкой Е. Метафизические предположения познания. М., 1917. С. 69.

²⁴⁶ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях / Полн. собр. соч. в 5 томах. СПб., 1907. Т. 2. С. 61.

²⁴⁷ Там же. С. 87.

²⁴⁸ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии / Критика и эстетика. М., 1979. С. 262.

²⁴⁹ Киреевский И.В. Отрывки / Избр. статьи. М., 1984. С. 282.

способности, от которых он умнеет. Отвлеченными чтениями, размышлениями и беспрестанными слушаниями всех курсов наук его заставишь лишь слишком немного уйти вперед; иногда даже это подавляет его, мешая его самобытному развитию... Есть высшая еще способность; имя ей мудрость, и ее может дать нам один Христос»²⁵⁰. «Односторонность в мыслях, — продолжает Гоголь, — показывает только то, что человек на дороге к Христианству, но не достигнул его, потому что Христианство дает уже многосторонность уму»²⁵¹.

Философия и наука должны быть дополнены иррациональным моментом в форме либо эстетического, либо религиозного переживания. Русская философия стремилась соединить воедино философию, мистику и поэзию. В письме к брату у Ф.М. Достоевского есть такие строки: «Философию не надо полагать простой математической задачей... Заметь, что поэт в порыве вдохновения разгадывает Бога, следовательно, исполняет назначение философии... Следовательно, философия есть тоже поэзия, только высший градус ее!..»²⁵². «Наше время есть приуготовление к новой форме души человеческой, где поэзия с наукой сольются в единое»²⁵³, — надеялся В.Ф. Одоевский.

И в отношении веры и знания русские философы были склонны к максимальному их сближению, отвергая их автономность в духе теории «двух истин». П.Я. Чаадаев в письме к А.И. Тургеневу писал: «Есть, конечно, наука духа и наука ума, но та и другая принадлежат познанию нашему, и та и другая в нем заключается. Различны способ приобретения и внешняя форма, сущность вещи одна»²⁵⁴. «Границы знания и веры сливаются, — убежден Флоренский, — тают и текут рассудочные перегородки; весь рассудок претворяется в новую сущность»²⁵⁵.

В итоге мы пришли к выводу, что русская религиозная философия, не удовлетворившись немецким рационализмом, предложила в целях обеспечения полноты познавательного процесса внести иррациональный момент. Таким моментом является религиозное и эстетическое переживание. С одной стороны, по словам Ап. Григорьева, «искусство является прозрением сущности явлений, прозрением, руководимым сознанием более или менее светлого и широкого идеала»²⁵⁶, с другой стороны, по выражению П. Чаадаева, «христианство снабдило

²⁵⁰ Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. СПб., 1847. С. 92–93.

²⁵¹ Там же. С. 112.

²⁵² Достоевский Ф.М. Письма // Ф.М. Достоевский об искусстве. М., 1973. С. 372.

²⁵³ Одоевский В.Ф. Психологические заметки / О литературе и искусстве. М., 1982.

²⁵⁴ Чаадаев П.Я. А.И. Тургеневу / Соч. и письма. М., 1913. Т. 1. С. 209.

²⁵⁵ Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 62.

²⁵⁶ Григорьев А. О правде и искренности в искусстве / Эстетика и критика. М., 1980. С. 114.

человеческий ум новыми и многочисленными орудиями»²⁵⁷. И в то же время выявляется ряд схожих механизмов в реализации как эстетического, так и мистического познания, словом,

...Поэзия небесной
Религии сестра земная...²⁵⁸

Столь тесная близость в гностическом плане религиозной веры и искусства позволяет некоторым русским исследователям говорить об эстетическом перетолковании православия²⁵⁹.

В XIX веке иррационалистическая тенденция в России обретает особую отчетливость. Это и понятно: именно в это время немецкий рационализм облекается в целостную форму, знаменуя собой господство мысли в области духа. Реакция на это была молниеносной не только в России, но и во всей Европе, включая и саму Германию. Однако иррациональную тенденцию в русской философии нельзя объяснить только протестом против немецкой «рассудочности». Стремление к сочетанию рационального и иррационального, ума и сердца наблюдается и в литературе XVIII в., и в материалах еще более раннего периода до сакрализации философии. И в этих источниках нетрудно уловить это специфически мистическое начало, служащее необходимым условием познания. И.В. Лопухин, основатель русского масонства, говорил: «Истинное, живое познание тайны творения и созерцание света природы, или зрение действия духа ея в нетленной оной персти, яко в самом первом его облачении (вгакуле), открывается токмо при свете благодати, озаряющем душу в новой жизни возрождения»²⁶⁰. Тот же Лопухин в 1780 г. (т.е. за год до написания Кантом «Критики чистого разума») публикует небольшой, но весьма показательный труд «Рассуждения о злоупотреблении разума некоторыми новыми писателями, сочиненное Россиянином». Великий малоросский философ Г. Сковорода утверждает, что «истинный человек имеет истинное око, которое понеже, минуя видимость, усматривает под нею новост и на ней опочивает, для того называется верою»²⁶¹. «А что же есть вера, если не обличение или изъяснение сердцем понимаемой невидимой природы?»²⁶².

²⁵⁷ Чаадаев П.Я. Кн. С. Мешерской / Соч. и письма. М., 1913. Т. 1. С. 232.

²⁵⁸ См.: Фроловский Г.В. Пути русского богословия. VI. Философское пробуждение // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 349.

²⁵⁹ Жуковский В.А. Камознс / Соч. в 3-х томах. М., 1980. Т. 2, С. 396–397.

²⁶⁰ Лопухин И. Некоторые черты о внутренней Церкви, о едином пути истины и о различных путях заблуждения и гибели // Русская философия второй половины XVIII в. Свердловск, 1990. С. 298.

²⁶¹ Сковорода Г. Наркисс / Соч. в 2-х томах. М., 1973. Т. 1, С. 131.

²⁶² Сковорода Г. Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни / Соч. в 2-х томах. М., 1973. Т. 1, С. 347.

Подлинным источником русского иррационализма (и мистицизма как одной из его форм), наверное, следует признать не что иное, как православие. Именно оно оказалось тем византийско-русским явлением, в котором произошло иррациональное перетолкование (а может быть, подлинное понимание?) христианства. Именно в православии мы находим интерпретацию сердца как «второго ума», как гностической и вместе с тем надынтеллектуальной способности человека. На эту особенность православия неоднократно обращали внимание как представители славянофильства, так и философы неславянофильской ориентации.

Анализируя тексты Священного Писания, П.Д. Юркевич делает вывод: «Сердце есть седалище всех познавательных действий души»²⁶³. П. Флоренский дает такую трактовку Евангелия от Матфея: «Все, читаемое на молебне Преподобному, 43-е зачало от Матфея (Мф 11₂₇₋₃₀) имеет преимущественно познавательное значение, осмелюсь сказать теоретико-познавательное, гносеологическое; и такое значение этого зачала делается тем более ясным, когда мы взглянемся, что предмет всей 11-ой главы от Матфея есть вопрос о познании, о недостаточности познания рассудочного и о необходимости познания духовного»²⁶⁴. Этой характеристикой православия специально занимался Б.П. Вышеславцев. «...Постигает, созерцает и усматривает вовсе не один только интеллект, — пишет он, — постижение шире, чем мышление, чем интеллектуальное познание. Сердце есть тоже орган постижения, оно постигает многое, что недоступно интеллекту, постигает «святость», красоту, ценность <...> Мы приходим к исходному библейскому значению сердца; сердце есть орган познания, если мы берем познание во всей широте узрения и постижения, далеко выходящего за пределы научного познания»²⁶⁵. «Чрезвычайно характерная особенность восточного христианства, — отмечает Б.П. Вышеславцев, — состоит в том, что для него ум, интеллект, разум никогда не есть последняя основа, фундамент жизни; умственное размышление о Боге не есть подлинное религиозное восприятие»²⁶⁶. Лев Шестов дает очень интересное и неординарное толкование догмата о грехопадении: «Сущность знания в ограниченности: таков смысл библейского сказания... Непосредственное видение не может принести с собой ничего дурного, ложного. Познание, создав ложь и зло, потом пытается научить человека, как ему своими силами, своими делами спастись от лжи и зла... Нужно «спастись» иным спо-

²⁶³ Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия / Философские произведения. М., 1990. С. 70.

²⁶⁴ Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 12.

²⁶⁵ Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопр. философии. 1990. № 4. С. 85.

²⁶⁶ Там же. С. 69.

собом, «верой» — как учит ап. Павел, одной верой, т.е. напряжением душевным совсем иного рода, именуемым на нашем языке «дерзновением»²⁶⁷. Л. Шестов объявляет рациональное знание абсолютным злом. Дух человеческий всемогущ. Но человек этого не знает. Точнее, путем рассудочных операций он «узнает» границы своих возможностей. Такое знание, по мнению Шестова, и делает его бессильным. Льва Шестова можно назвать иррационалистом «в квадрате». Он уже выходит за рамки столь характерного для русского религиозно-философского мировоззрения конструктивного иррационализма, в пределах которого рациональное знание не просто имеет смысл, но является необходимым и позитивным моментом в процессе познания.

Итак, уверенность в том, что «великие мысли истекают из сердца»,²⁶⁸ красной нитью проходит в русской философии через целую плеяду великих имен. Взяв начало в православии, иррационализм затем секуляризируется в трудах славянофилов и мистиков и наконец в системе Вл. Соловьева получает наиболее полный и заверченный вид. После него иррациональная традиция будет продолжена в работах представителей русского религиозно-философского Ренессанса. С 1917 года эта тенденция продолжает свое существование в творчестве философов послеоктябрьского зарубежья, а в нашей стране — в православной церкви.

3.2. Путь к Богочеловечеству

Философия Вл. Соловьева представляет собой кульминацию самобытного отечественного мирозерцания. Этим именем по праву может гордиться наша культура. Вл. Соловьеву удалось отразить все чаяния русской мысли; в свою систему он сумел вобрать все лучшее, что было в философском наследии как российских, так и зарубежных мыслителей. Трудно определить корни его мировоззрения: он многое перенял у немецкой школы, синтезировал плодотворные искания русских теософов, мистиков, органицистов. Тем не менее его философия не является эклектикой: он сделал громадный шаг вперед, создал уникальное учение, по своему размаху соперничающее разве что с системой Гегеля. Вл. Соловьева «без преувеличения можно назвать самым значительным мыслителем не только России, но и славянских народов в целом»²⁶⁹, оказывающим до сих пор заметное влияние на всю мировую культуру. Более того, только сегодня мы можем до конца оценить гений этого удивительного человека, и именно сегодня мы ощущаем его мировоззрение вполне актуальным и современным.

²⁶⁷ Шестов Л.И. Дерзновения и покорности // Наше наследие. 1988. № 5. С. 90.

²⁶⁸ Батюшков К.Н. Мысли / Нечто о поэте и поэзии. М., 1985. С. 94.

²⁶⁹ Кальтенбруннер Б. Возвращение Вл. Соловьева // Русская философия XIX—начала XX вв.: Критика современных буржуазных интерпретаций. М., 1987. С. 71.

В данной работе мы сконцентрируем свое внимание лишь на некоторых чертах философии Вл. Соловьева. Главным образом нас будет интересовать разработка им проблемы иррационального, проблема совмещения мистики и эстетики, вопрос об искусстве как познании, как иррациональном действии, направленном на преобразование бытия. По словам А. Введенского, Вл. Соловьев особенно интересен тем, что «он указал на мистическое восприятие как на условие, при осуществлении которого становится возможной метафизика в виде знания», а также тем, что «он отучил нас легкомысленно отрицать мистицизм, ... заставил нас относиться к нему научно, критически...»²⁷⁰. Вл. Соловьев также представляет интерес с точки зрения его понимания религии и религиозной веры как иррационального механизма познания действительности. К. Леонтьев, оценивая его философские труды, справедливо выделял именно этот аспект соловьевского миропонимания: «В его книге «Критика отвлеченных начал», в его недавнем прекрасном сочинении «Религиозные основы жизни» и во всех других статьях и брошюрах этого замечательного русского мыслителя мы находим одну основную, опять-таки пессимистическую мысль: бессилие нашего духа, необходимость боговластия, подчинение рационализма мистике, подчинение всего грубо-понятного и реально-доступного таинственным высшим началам, непонятного для самодовлеющего в мелочности своей рассудка, но жажде веры вполне доступным и, можно даже сказать, осязательным!»²⁷¹.

Прежде чем перейти к проблемному анализу эстетики Соловьева, необходимо выяснить, какие явления действительности могут, по мнению философа, обладать эстетическим смыслом. Анализ сущности искусства, его критериев, целей наиболее ярко и целенаправленно дается Соловьевым в собственно эстетических работах («Красота в природе», «Общий смысл искусства», «Первый шаг к положительной эстетике», «Три речи в память Достоевского»). Однако если принять во внимание принципиальную ориентацию философа на «всеединство», то становится ясно, что анализ эстетической проблематики в отрыве от онтологии, гносеологии, этики неполноценен и бессмысленен. Более того, при внимательном прочтении выясняется, что, в частности, эстетика Соловьева имеет непосредственный выход в сферы совершенно неожиданные, казалось бы находящиеся за пределами чистой метафизики, а именно, в сферы культурологии, права и даже в сферы политики и экономики. Такой поистине грандиозный размах в большой мере объясняется подлинно диалектическим подходом ко всякому явлению.

²⁷⁰ Введенский А. Философские очерки. Вып. 1. СПб., 1901. С. 54–55.

²⁷¹ Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. М., 1885. Т. 1. С. 311.

Отталкиваясь от тезиса Шеллинга, согласно которому «красота дана всюду, где соприкасаются свет и материя, идеальное и реально-е»²⁷², Соловьев также утверждает, что феномен эстетического имеет место там, где «идеальное начало овладевает вещественным фактом, воплощается в нем, и, со своей стороны, материальная стихия, воплощая в себе идеальное содержание, тем самым преобразуется и просветляется»²⁷³.

Механизм одухотворения материи дается Соловьевым таким образом, что можно говорить как о феноменологической, так и об онтологической красоте. Для мира органической природы единство духовного и вещественного изначально дано в самом объекте. Это единство представлено здесь в форме жизни, и потому красота всего живого объективна, онтологична. Чем интенсивнее взаимопроникновение духа и материи, тем сильнее эстетический эффект. И человек, с этой точки зрения, может быть определен как наиболее совершенная эстетическая модель.

Соловьев допускает, что эстетические категории могут выражать и негативные стороны объекта. Поскольку в человеке наблюдается наивысшая степень материально-духовного единства, то и эстетические качества, по-видимому, должны достигать в нем своей высшей интенсивности. Причем это касается как положительно-эстетических, так и отрицательно-эстетических качеств. Ведь «крайней степени безобразия достигает лишь в области высшей и совершеннейшей природной формы: никакое животное не может быть так отвратительно, как очень безобразный человек»²⁷⁴. Таким образом, соловьевская точка зрения на понятие эстетического объекта преодолевает ту ограниченность, которая неизбежно имела бы место в случае трактовки эстетического как только прекрасного. Видимо, Соловьев великолепно отдавал себе отчет в том, что «свойством эстетического обладает не только гармоническое бытие (прекрасное, эстетический идеал, изящное, грациозное и т.д.), но и дисгармоническое (возвышенное, трагическое, ужасное, уродливое, низменное и т.д.), так как и в том, и в другом наиболее полно выражается сущность данного рода явлений»²⁷⁵.

Мир объективной красоты не исчерпывается людьми и прочими живыми существами, а включает в себя также и растения: «В растении свет и материя вступают в прочное, неразрывное сочетание, впервые проникают друг в друга, становятся одной неделимой жизнью, и эта жизнь поднимает кверху земную стихию, заставляет ее тянуться к

²⁷² Шеллинг В. *Философия искусства*. М., 1966. С. 81.

²⁷³ Соловьев В.С. *Красота в природе* / Соч. в 2-х томах. М., 1988. Т. 2. С. 359.

²⁷⁴ Там же. С. 360.

²⁷⁵ Яковлев Е.Г. *Эстетическое как совершенное* // *Философские науки*. 1987.

небу и солнцу»²⁷⁶. Как видно из приведенного поэтического фрагмента, Соловьев приписывает свету идеальную сущность. Но дело здесь не в незнании им квантовой теории светового излучения. Как нечто неведомое и всепроясляющее, свет как нельзя лучше символизирует духовное начало. И этот символ в своей философии Соловьев использует часто и всегда – поэтично.

Жизнь, таким образом, эстетична сама по себе, независимо от того, воспринимает ее кто-либо или нет. Живой организм как бы изначально одухотворен высшей мыслью, ему имманентно присуще развитие, стремление к совершенству. Собственно говоря, для Вл. Соловьева сам факт жизни означает факт существования в объекте в той или иной степени духа, идеи. Жизнь самоценна, она имеет смысл в себе самой, и потому ей присуще идеальное начало. Но по-другому обстоит дело с неорганикой.

Неорганическая природа сама по себе есть нечто вещественное, лишенное духовности. Поэтому здесь красота не является строго объективной и носит феноменальный характер. Для того чтобы признать предмет неорганического мира прекрасным или безобразным, его необходимо одухотворить извне.

Сам же по себе такой предмет вообще не может быть эстетически значимым. «Она (красота – В.К.) отсутствует везде, где материальные стихии мира являются более или менее обнаженными, будь то в мире неорганическом, как грубое, бесформенное вещество, будь то в мире живых организмов, как неистовый жизненный инстинкт. Впрочем, в неорганическом мире те предметы и явления, которые некрасивы, не становятся чрез это безобразными, а остаются просто безразличными в эстетическом отношении»²⁷⁷. Наличие изначально эстетически нейтральных объектов позволяет сделать предположение о возможной их внешней эстетизации. Пример с углем и алмазом как неэстетическим и эстетическим объектами наглядно показывает, как предмет, лишенный жизни, идеального начала, может эту жизнь приобрести, а вместе с нею – и свойство прекрасного. По своим эстетическим свойствам онтологическое бытие вещества – никакое (а молекулярный состав угля и алмаза вообще идентичен). Однако человеческая мысль, перенося вещество в область феноменов, конструирует его эстетический смысл. Собственно говоря, то же происходит и с живой природой: оценивая ее с точки зрения прекрасного или безобразного, человечество тем самым идеализирует ее. Но если здесь человек своею мыслью лишь реконструирует, воссоздает онтологическую эстетику природы, то в случае с неорганикой он конструирует, создает ее эстетический смысл. Однако такое конструирование вместе с тем не является субъективацией объ-

²⁷⁶ Соловьев В.С. Красота в природе / Соч. в 2-х томах. М., 1988. Т. 2. С. 374.

²⁷⁷ Шеллинг В. Философия искусства. М., 1966. С. 359.

екта, поскольку человек, одухотворяя мир, продолжает объективный процесс одухотворения, оживления материи, начатый самой природой.

Поэтому, употребляя термин «феноменология» в отношении соловьевского понимания красоты, надо всегда иметь в виду, что речь идет не о внесении субъективного, произвольного момента в рассмотрение эстетически значимого (это противоречило бы целям работ Вл. Соловьева — обоснованию объективности прекрасного), а об эстетическом как необходимом единстве вещественного и духовного. Причем духовное, идеальное всегда имеет, по Соловьеву, истинное, несубъективное значение независимо от того, имеет ли оно своим источником Бога, Абсолютный Дух, Природу или же человечество как субъекта, теургически одухотворяющего мир.

Не случайно критерий эстетического (взаимопроникновение духовного и вещественного), носящий в целом феноменологический окрас, дается Вл. Соловьевым в работе «Красота в природе», цель которой — доказательство объективности эстетических качеств. Доказывая, что «дело не в ощущении, а в свойстве предмета, способного производить однородные ощущения в самых различных субъектах»²⁷⁸, и критикуя то «большинство философов и ученых», которое уверено, «что это есть лишь факт субъективного человеческого сознания, что в самой природе нет красоты, так же как в ней нет добра и правды»²⁷⁹, Соловьев не становится при этом вульгарным «природником». Он лишь предельно сближает границы онтологии и феноменологии (в пользу онтологии, разумеется). Да, красота в природе существует объективно, она не зависит от субъективизма нашего восприятия. Но красота объективна настолько, насколько в ней присутствуют законы духовного бытия. Другими словами, всякий феномен объективен, равно как и любой объект феноменален.

Феномен эстетического, понятый в качестве взаимодействия материального и идеального начал, нуждается в дальнейших пояснениях, поскольку понятие идеального в философии Соловьева обладает определенной спецификой. В русском языке прилагательное «идеальное» не однозначно. Оно может быть употреблено как производное от существительного «идея» (например, «идеальная субстанция»), а также как производное от существительного «идеал» (например, «идеальный газ»). Этот лингвистический нюанс активно используется философом для превращения многозначного прилагательного в единую, богатую философскую категорию. Идеал, для Соловьева, по определению имеет нематериальную структуру. Это и понятно: ведь идеал воплощает в себе неактуальное бытие, некую цель, к которой возможно лишь стремление. При реальном воплощении идеала, при лишении его чистой

²⁷⁸ Шеллинг В. Философия искусства. М., 1966. С. 388.

²⁷⁹ Там же. С. 360.

нематериальности само понятие утрачивает свой смысл; и в этом случае возникает необходимость в конструировании новой совершенной духовной структуры, дабы обеспечить движение вперед. Понятие идеи у Соловьева оказывается предельно идеализировано. Подлинная идея имеет смысл только тогда, когда выражает собой нечто совершенное. «Идеей вообще, — пишет Вл. Соловьев, — мы называем то, что само по себе достойно быть»²⁸⁰. И здесь он попадает в точку. Существенное отличие любой духовной конструкции от конструкции объективной реальности заключается в том, что лишь в первой возможно достижение некоего абсолютного совершенства.

Поэтому достойный вид бытия, который, по Соловьеву, есть «полная свобода составных частей в совершенном единстве целого»²⁸¹, имеет чисто идеальную природу во всех смыслах этого слова. Отсюда совершенно естественно вытекает определение произведения искусства с точки зрения понятия идеала: «...Всякое ощутительное отражение какого бы то ни было предмета с точки зрения его окончательного состояния, или в свете будущего мира, есть художественное произведение»²⁸². Таким образом, Вл. Соловьев приходит к содержательной дефиниции художественного творения, акцентируя внимание на том, что вне утверждения каких-либо идеалов искусство теряет свой смысл. С такой постановкой вопроса солидарен современный русский философ профессор Е.Г. Яковлев, говоря о том, что «...искусство изображает действительность с позиций исторически-конкретного идеала, т.е. руководствуется определенным пониманием позитивно-совершенного»²⁸³. И действительно, легко заметить, что подлинно художественное творение, даже наполненное негативно-совершенными, отрицательно-эстетическими мотивами, изображает эти явления не ради их самих по себе, а лишь в отношении к идеальному, позитивно-совершенному бытию.

²⁸⁰ Там же. С. 359.

²⁸¹ Там же. Нетрудно заметить преемственность между приведенным соловьевским определением идеала и понятием идеала у Гегеля: «В идеале особенная индивидуальность и субстанциональное должны оставаться в неразрывном созвучии между собой, и так как идеалу присуща свобода и самостоятельность субъективности, то окружающий мир состояний и условий не должен обладать такой существенной субъективностью, которая существовала бы сама по себе, независимо от субъективного и индивидуального» [ИЭ ПМЭМ, Т.3, С.184]. Однако, Вл.Соловьев не противопоставляет субъективное как индивидуальное объективному как субстанциональному. Кроме того, для Гегеля идеал был непосредственно связан с идеализацией античности, греческим полисом. Здесь Гегель был склонен к нивелировке индивидуальной свободы и тяготел к господству субстанциональных интересов, которые, с его точки зрения, единственно могут выражать объективность (по терминологии Соловьева, такой подход в решении антиномии «индивидуальное-всеобщее» можно назвать «отрицательным всеединством»).

²⁸² Соловьев В.С. Общий смысл искусства / Соч. в 2-х томах. М., 1988. Т. 2. С. 399.

²⁸³ Яковлев Е.Г. Эстетическое как совершенное // Философские науки. 1987. № 5. С. 55.

Идея-идеал выполняет в философии Соловьева много функций. Это и субъективно-психологическое начало, и онтологическая бытийственность, и космологический закон, и даже некое единство идеального и реального. Часто это понятие употребляется сразу в нескольких смыслах. Например, при анализе художественного произведения Соловьев рассматривает его содержательную сторону не просто в связи с субъективно-личностными намерениями художника, но и в плане воплощения надындивидуальной идеи. Он правомерно ограничивает произвольную деятельность художника, определяя (конечно, в самом общем плане) универсальный и единственно возможный смысл всякого художественного творения. Он отвергает формализм в искусстве, иллюзорность, считает неправомерным сведение искусства к ряду психологических состояний как самоцели. В своей основе произведение искусства имеет идею; конкретнее – истину, выраженную в эстетической форме. В конечном счете красота от непосредственной истины отличается в формальной своей части. Поэтому «в красоте, как в одной из определенных фаз триединой идеи, необходимо различать общую идеальную сущность и специально-эстетическую форму. Только эта последняя отличает красоту от добра и истины, тогда как идеальная сущность у них одна и та же – достойное бытие или положительное всеединство, простор частного бытия в единстве всеобщего»²⁸⁴.

Соловьев далек от попыток интеллектуализирования искусства. Истина в художественном произведении не есть понятие и существенно отличается от логической истины или истины эмпирического исследования. «Всякому известно, – говорит Соловьев, – что отвлеченная рассудочность, как и рабское подражание действительности, суть одинаково недостатки в художественном произведении. <...> Таким образом, если предметом художества не может быть ни частное явление, ни общее понятие, производимое рефлексией, то этим предметом может быть только цельная идея, открытая умственному созерцанию, или интуиция»²⁸⁵. «Всецелая идея» не адекватна отвлеченной истине; она полнее, глубже и тоньше ее, а потому именно она, собственно, и является полноценной истиной. Но такая истина не может быть найдена наукой, поскольку любая традиционная наука основана на чистом рационализировании; иными словами, наука представляет собой «отвлеченное начало» и, следовательно, ее истина обречена на ограниченность. «Настоящая же истина, цельная и живая, сама в себе заключает и свою действительность, и свою разумность и сообщает всему остальному»²⁸⁶. Нахождение такой истины возможно лишь в мистическом акте и ис-

²⁸⁴ Соловьев В.С. Красота в природе / Соч. в 2-х томах. М., 1988. Т. 2. С. 362.

²⁸⁵ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания / Там же. С. 205.

²⁸⁶ Там же. С. 192.

кусстве (о чем речь пойдет ниже). Более того, такого рода истина невозможна в реальном мире без посредства эстетической формы, равно как и прекрасное не существует безотносительно к истине. О такой органической взаимозависимости различных сфер духовного бытия Соловьев пишет в работе «Три речи в память Достоевского»: «Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир»²⁸⁷. В «Философских началах» эта мысль дана в более развернутом виде: «Хотя определение истины относится непосредственно к сфере знания, но никак к ее исключительности (которая уже не есть истина), это определение должно принадлежать знанию, лишь поскольку оно согласуется с другими сферами духовного бытия, иными словами: истинным в настоящем смысле этого слова, т.е. самую истину, может быть только то, что вместе с тем есть благо и красота»²⁸⁸.

Итак, вслед за Шеллингом, который высказал ту мысль, что «трем потенциям идеального и реального мира соответствуют три идеи... — истина, добро и красота»²⁸⁹, Соловьев разворачивает целое учение о трех ипостасях всецелой идеи. Причем в реальном, действительном мире истина оказывается выразима лишь через красоту, ибо именно «художество вообще есть область воплощения идей»²⁹⁰. Без эстетической окаймлки добро и истина являются пустыми абстракциями, и вместе с тем «красота есть только воплощение в чувственных формах того самого идеального содержания, которое до такого воплощения называется добром и истиною»²⁹¹. Высшим назначением искусства, таким образом, Соловьев считает выражение, олицетворение и познание идеальной сущности бытия, некой вечной всецелой идеи, абсолютной истины.

Не наука, а именно искусство как сконцентрированная красота и отголосок совершенства трансцендентного мира способно достойно оформить и представить эту идеальность. Задача художника есть усмотрение и увековечивание открывшейся ему истины, а критерий «эстетического достоинства есть наиболее законченное и многостороннее воплощение этого идеального момента в данном материале»²⁹².

Поскольку вопрос об эстетическом познании был затронут в связи с именем Вл. Соловьева, который занимался по преимуществу гносеологическим обоснованием синтеза рационализма, эмпиризма и «ми-

²⁸⁷ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского / Там же. С. 305.

²⁸⁸ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания / Там же. С. 191.

²⁸⁹ Шеллинг В. Философия искусства. М., 1966. С. 81.

²⁹⁰ Соловьев В.С. Общий смысл искусства / Соч. в 2-х томах. М., 1988.

Т. 2. С. 404.

²⁹¹ Там же. С. 391.

²⁹² Соловьев В.С. Красота в природе / Соч. в 2-х томах. М., 1988. Т. 2. С. 362.

стицизма», возникает необходимость дополнительного разъяснения: имеется ли связь между «мистическим» и эстетическим, и если имеется, то насколько тесная. Когда мы упоминаем о разработке Соловьевым методологии эстетического познания, то не должны забывать о том, что нигде в его трудах прямо не указывается на искусство как источник знания. И хотя эта мысль имплицитно безусловно присутствует в его учении о прекрасном как истине, выраженной в конкретной чувственной форме, все-таки одним из главных мотивов его философии остается обоснование возможности «мистического» знания.

Что же понимает Соловьев под термином «мистика»?

«Мистикой» он называет «особый род религиозно-философской познавательной деятельности. Сверх обычных способов познания истины — опыта, чистого мышления, предания, авторитета — всегда допускалось большинством религиозных и метафизических умов возможность непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным предметом познания — сущностью всего или божеством»²⁹³. В приведенном определении четко прослеживается взгляд автора на «божество» как в первую очередь гностическую категорию. Говоря о «мистическом акте», он, конечно, не имеет в виду «общения» с неким потусторонним персонифицированным существом. Бог Соловьева — «сущность всего», «абсолютный предмет познания» — это такая вполне реальная сфера бытия, в которой истина дается человеку без посредства предметно-эмпирической активности и рационализации. И уже из того, что эта «особая познавательная деятельность» не использует ни чистого мышления, ни опыта, предания или авторитета, следует, что речь идет об иррациональном познании.

То, что соловьевская «мистика» и искусство имеют общую основу (а именно, иррациональное усмотрение истины), является весьма существенным замечанием, однако недостаточным для их отождествления или даже признания их сущностной близости. И главным затруднением здесь является то, что «мистика», по определению, есть способ получения непосредственного знания, в то время как искусство, рассматриваемое с гностической точки зрения, всегда считалось знанием опосредованным. Этот факт, видимо, был ясно осознан Вл. Соловьевым, когда он писал, что «сопоставление мистики с художеством может показаться неожиданным и парадоксальным, отношение мистики к творчеству является неясным»²⁹⁴. Тем не менее такое сопоставление не только корректно и вполне правомерно, но и необходимо для более глубокого выяснения природы как «мистического», так и эстетического.

²⁹³ Соловьев Вл. Собр. соч. в 8 томах. СПб., 1907. Т. 9 (доп). С. 16.

²⁹⁴ Соловьев В.С. Философские основы цельного знания / Соч. в 2-х томах. М., 1988. Т. 2. С. 152.

«Мистика», которую провозглашает Соловьев в качестве «третьего пути» познания, есть мистика совершенно особая. Это не собственно религиозная мистика, не божественное откровение в буквальном смысле этого слова; это именно философская мистика. Необходимость «мистического» знания как знания не эмпирического и не рационального обусловлена уже тем, что без него процесс познания не может достичь целостного состояния. Разъясняя специфический смысл соловьевской «мистики», один из наиболее выдающихся исследователей творчества Вл. Соловьева А. Лосев отмечает, что «общую органическую действительность <...> конечно, нельзя охватить ни методами изолированного эмпиризма, ни методами рассудочно-идейного построения»²⁹⁵.

В таком «мистическом» знании в первую очередь как раз и нуждается сама философия, «так как помимо него она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду»²⁹⁶. Будучи определенным философским приемом познания, «мистика» у Соловьева приобретает условную непосредственность, что и отличает ее от акта религиозного откровения.

Но каким бы метафизическим содержанием ни была наполнена мистика, она остается по определению, пусть условно, но все-таки непосредственным видением сущности; в то время как искусство на первый взгляд является познанием, сопряженным с рядом опосредующих звеньев. Если в мистицизме истина как таковая просто является человеку, то в искусстве путь между истиной и воспринимающим субъектом оказывается куда более сложным. Можно предположить, что художнику она является через некий мистический акт, но затем ей предстоит быть творчески осмысленной, далее воплотиться в произведении искусства и лишь потом в художественном облачении предстать перед предполагаемым субъектом познания. Действительно, такая сложная схема с многочисленными опосредующими звеньями при поверхностном рассмотрении представляется едва ли сопоставимой с «простой» структурой мистического акта. Однако такое убеждение может возникнуть лишь при игнорировании специфики искусства. А специфика искусства, в частности, состоит в том, что истина в нем, объективно опосредуясь через авторское сознание и объект художественного творчества, субъективно создает ощущение непосредственного единства воспринимающего субъекта с идеей, воплощенной в произведении искусства. Истина, воплощаясь в чувственной форме, не превращается при этом в свою копию или отражение, а остается сама собою. И одной из важнейших миссий художника поэтому можно считать умение придать своему индивидуальному и спонтанному

²⁹⁵ Лосев А.Ф. Вл. Соловьев и его время. М., 1990. С. 115.

²⁹⁶ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания / Соч. в 2-х томах. М., 1988. Т. 2. С. 193.

откровению интерсубъективную и относительно устойчивую форму. Сделав это, художник отходит на второй план, и произведение искусства начинает жить своей самостоятельной жизнью. Теперь уже не автор, а само его творение начинает говорить с людьми. Оно не символизирует, не представляет мысль своего творца, но само становится самодостаточной мыслью. Причем такой мыслью, которая при столкновении с воспринимающим субъектом способна слиться с ним воедино, ликвидируя между ним и собой чисто внешнюю дистанцию. Нетрудно заметить, что при том восприятии художественного произведения, когда главенствующее значение имеет авторство, когда само творение мыслится не иначе, как чье-то творение, как результат чьей-то деятельности, воспринимающий субъект неминуемо превращается в критика, исследователя. Объект восприятия лишается возможности перерасти в нечто большее, чем просто объект, ввиду постоянно сохраняющейся между ним и исследователем дистанции.

Мы читаем книгу, любим живопись, слушаем музыку. При этом мы погружаемся в мир, который на время становится для нас совершенно реальным. Если произведение написано достаточно сильно, а восприятие его достаточно глубоко, то для нас уже перестает существовать и автор как таковой, и даже само произведение: есть только «Я» и мир, в котором мое «Я» живет, сопереживает, созерцает. При этом мир, в который оказывается заброшено мое «Я», не есть в это время мир, созданный кем-то, сочиненный; он делается не менее реальным, чем самая реальная жизнь, и, вживаясь в этот мир, мы воспринимаем его столь же непосредственно, сколь и сущностно. Не книга, не автор, не произведение, а сами его идеи и образы захватывают все мое существование.

Таким образом, акт восприятия художественного произведения обладает лишь относительной, лишь внешней опосредованностью. Допущение такой относительной опосредованности искусства, рассматриваемого в гностическом аспекте, и условной непосредственности мистики делает возможным и их сопоставление, и признание их очевидного родства. Впрочем, параллель между мистическим и эстетическим на основе понятия творчества проводит и сам Соловьев. Человеческому миру, пишет он, не чуждо прекрасное. Но этот мир не совершенен, и потому цельная, истинная красота не может быть присуща ему. Если такая совершенная красота и существует, то только в некоем трансцендентном мире: она не является непосредственной данностью и потому может быть определена как вещь в себе. Но абсолютная красота как вещь в себе принципиально отличается у Соловьева от кантовской Вещи или платоновской идеи. Это не ноумен, и человек в состоянии ее постичь; причем не силами неуловимого анамнезиса, а путем «мистики», которая представляет собой не что иное, как «творческое отноше-

ние человеческого чувства к этому трансцендентному миру»²⁹⁷. В этом емком положении недвусмысленно указывается на то, что «мистика» как философская категория может быть рассмотрена в качестве основы творческой деятельности вообще, а искусство в свою очередь является своеобразной модификацией этой деятельности. Ведь собственно эстетическое освоение мира можно назвать творческим отношением человеческого чувства к абсолютно совершенному, равно как науку — творческим отношением человеческого чувства к абсолютно истинному. В подтверждение этой мысли Соловьев пишет далее: «...Никто не затруднится допустить между мистикой и художеством следующие общие черты: 1) и то и другое имеют в своей основе чувство (а не познание и не деятельную волю); 2) и то и другое имеют своим орудием или средством воображение или фантазию (а не размышление и не внешнюю деятельность); 3) и то и другое, наконец, предполагают в своем субъекте экстатическое вдохновение (а не спокойное сознание)»²⁹⁸.

Искусство, таким образом, оказывается причастно «мистике» в соловьевском понимании этого слова. Эстетическое и «мистическое» имеет общую иррациональную природу, и то и другое сопричастно творчеству и, наконец, они способны выполнять единую функцию — функцию познания и воспроизведения всецелой идеи. «...Мистика во внутреннем соединении с остальными степенями творчества, именно с изящным искусством и техническим художеством, образует одно органическое целое, единство которого, как и единство всякого организма, состоит в общей цели, особенности же и различие — в средствах или орудиях, служащих к ее достижению. Цель как таковая определяется только высшей степенью, средства же — вместе с низшими. Цель здесь мистическая — общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности. Этой цели служат не только прямые средства мистического характера, но также и истинное искусство и истинная техника (тем более что и источник у всех трех один — вдохновение)»²⁹⁹.

Итак, «общение с высшим миром», узрение всецелой идеи возможно путем как «мистической», так и эстетической деятельности. Но, равно как и знание вообще не есть последняя цель человечества, так и искусство не должно ограничиваться созерцанием и репродуцированием истин. Каким должно быть искусство, каковы его цели — вот

²⁹⁷ Там же. С. 152.

²⁹⁸ Там же. Используемый Соловьевым в данном отрывке термин «познавание», противопоставленный чувству, не следует отождествлять с «познанием». Познавание есть целенаправленный мыслительный акт, который, естественно, чужд как мистике, так и искусству. Иррациональные способы познания, собственно, и характерны тем, что достижение истины в них происходит не путем познавательной деятельности как волевого, методического акта, а средствами бессознательного, незаинтересованного созерцания.

²⁹⁹ Там же. С. 174.

те болезненные для эстетики вопросы, которые извечно интересовали философов и ответов на которые ни один из них не в состоянии был избежать. Об этом много и плодотворно рассуждает и Вл. Соловьев, активно критикуя при этом многочисленные односторонние концепции, существовавшие в его время. В первую очередь это касается прагматического подхода к искусству.

Соловьев доказывает, что тот взгляд на искусство, который требует от него непосредственной пользы, основан на отрицании всяческой автономии искусства. Действительно, если искусство является чем-то вторичным, производным, т.е. не имеющим своей собственной природы, то, следовательно, оно не может обладать своими собственными законами развития. Если же законы искусства лежат вне его как такового, стало быть, художество не может обладать никакой целью в себе. Остается одно средство, чтобы как-то оправдать существование искусства, придать ему смысл извне. По сути дела, логика прагматистов проста: поскольку искусство не есть самостоятельная сфера духовного бытия, а существует благодаря первичным, материальным факторам, постольку мы вправе требовать от него непосредственной отдачи и можем контролировать его развитие согласно нашим представлениям о пользе. Интересно, что такая трактовка искусства оказалась вполне жизнеспособной. В свое время советским идеологам удалось донельзя вульгаризировать и примитивизировать отражательные и воспитательные функции искусства, и превратить художественное творчество в служанку идеологии, предельно политизировав его. На практике это привело к возникновению так называемого соцреализма; в теории — к вульгарному «гносеологизму» и принципу идейности (партийности) искусства.

Соловьев категорично отвергает безусловную производность, вторичность искусства по отношению к материальным и социальным процессам. Искусство не есть только отражение действительности, и оно не существует в качестве средства удовлетворения утилитарных потребностей. Нельзя требовать от него «печных горшков», ведь «художественное творчество есть особая деятельность человеческого духа, удовлетворяющая особой потребности и имеющая собственную область»³⁰⁰. Но это не значит, что искусство — замкнутая на себе сфера бытия. Необходимо «отвергнуть фантастическое отчуждение красоты и искусства от общего движения мировой жизни, признать, что художественная деятельность не имеет в себе самой какого-то особого внешнего предмета, а лишь по-своему, своими средствами служит общей жизненной цели человечества...»³⁰¹.

³⁰⁰ Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике / Соч. в 2-х томах. М., 1988. Т. 2. С. 549.

³⁰¹ Там же. С. 553.

У искусства есть цель, высшая цель, осуществление которой невозможно никаким другим путем. Без искусства и красоты ничто не может существовать. Красота — это не только единственно возможная форма опредмечивания истины. Красота, в полном смысле этого слова, есть царство идеала, совершенства. Красота есть прямой и, опять-таки, единственный путь к полнокровной жизни. В «Трех речах в память Достоевского» Соловьев напишет: «Истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме. И полное ее воплощение уже во всем есть конец, и цель, и совершенство, и вот почему Достоевский говорил, что красота спасет мир»³⁰². В своей попытке «связать художественное творчество с высшими целями человеческой жизни»³⁰³ Соловьев выглядит как нельзя более убедительно.

Эстетическая деятельность — не есть пассивное созерцание. Это созидание нового, причем смысл этого созидания простирается далеко за пределы изящных искусств. Вся наша жизнь — творчество. Создание нового — всегда творческое отношение к миру; восприятие, познание действительности — творческое осмысление и воссоздание объекта. Все в мире пронизано духовностью, а искусство, эстетическая деятельность составляют ее квинтэссенцию. Без творчества, «мистики», внерационального невозможно никакое развитие, ибо строго рациональный ум не в состоянии создать ничего принципиально нового. Любое познание есть в то же время и создание, причем создание эстетически значимого, так как познание предусматривает акт одухотворения материи. А одухотворение материи, взаимопроникновение идеи и мира имеет своим результатом приращение феноменального бытия. По Вл. Соловьеву же, — это создание красоты, путь к реальному совершенству. «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле — должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь»³⁰⁴.

Неважно кем наш мир создан — Господом Богом, Природой или же он родился в силу фантастических стечений обстоятельств. Мир существует, и при этом процесс его сотворения продолжается. Если ранее человеку приходилось адаптироваться к силам природы, приспособляться к той среде, в которую он невольно оказался заброшен, то теперь человечество само создает себе среду обитания. И это не следует понимать лишь в биологическом смысле. Человечество одухотворяет мир и тем самым задает ему смысл, а точнее говоря, воссоздает его. В «Общем смысле искусства» у Соловьева есть такие строки: «...Чело-

³⁰² Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского / Соч. в 2-х томах. М., 1988. Т. 2. С. 306.

³⁰³ Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике / Там же С. 555.

³⁰⁴ Соловьев В.С. Общий смысл искусства / Там же. С. 404.

век сам становится из результата деятелем мирового процесса и тем совершеннее соответствует его идеальной цели — полному взаимному проникновению и свободной солидарности духовных и материальных, идеальных и реальных, субъективных и объективных факторов и элементов вселенной. Но почему, могут спросить, весь мировой процесс, начатый природой и продолжаемый человеком, представляется нам с эстетической стороны как разрешение какой-то художественной задачи?»³⁰⁵. Ответ на этот вопрос очевиден: создание феноменологического мира, как процесс взаимообогащения субъекта и объекта, материи и духа, есть в то же время и процесс созидания красоты. А красота, как мы выяснили, является единственно возможным путем конкретного воплощения истины и добра. Ведь «вещественное бытие может быть введено в нравственный порядок только через свое просветление, одухотворение, т.е. только в форме красоты. Итак, красота нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира»³⁰⁶. В этом и состоит поистине мессианское значение красоты и искусства. Еще раз отметим, что, по мнению Вл. Соловьева, именно за искусством, а не за наукой будущее в деле преобразования действительности. И такой вывод не является случайным: только эстетический подход способен аккумулировать в себе органический взгляд на вселенную, имея в своем арсенале внерациональные способы познания и освоения действительности.

Итак, мы выяснили, что под мистицизмом русский философ понимает относительно непосредственное иррациональное узрение истины, которое достигается определенным эмоционально-психологическим настроением и является собой фундамент всякого творческого акта. Как специфическая творческая деятельность искусство в свою очередь оказывается основанным на «мистике» — творческом отношении человеческого сознания к миру трансцендентных идей.

Искусство и «мистицизм», как показывает Вл. Соловьев, имеют ряд общих черт как с точки зрения своих орудий (воображение, фантазия, экстатическое вдохновение, интуиция и т.д.), так и с точки зрения своих целей — общение с «высшим миром», познание «всецелой идеи».

Наконец, искусство, понятое в общечеловеческом масштабе как одухотворение мира идеями, оказывается единственно возможным путем преобразования действительной жизни. Не переставая быть в своей основе иррационально-«мистическим» актом, оно призвано воплотить в человеческом мире идею абсолютного совершенства.

³⁰⁵ Там же. С. 391.

³⁰⁶ Там же. С. 392.

3.3. Россия между Востоком и Западом

Деление мира на Восток и Запад конечно же условно и меньше всего имеет собственно географическое значение. Это понятия, прежде всего философско-культурологического характера, фиксируют два принципиально различных мировоззрения и пути культурного развития. Основой для такого деления послужили во многом противоположные парадигмы, лежащие в основе западноевропейской и восточно-азиатской культур. В своем классическом виде обобщенный социокультурный тип Запада сформировался в эпоху Нового времени и нашел свое выражение в глобальных мировоззренческих ориентациях на жесткий антропоцентризм и рационализм. Эталоном восточного типа культуры может служить Древняя Индия (в частности, весьма распространенная на Востоке буддистская религиозно-философская система), которой удалось сформулировать космоцентрические взгляды и иррационально-мистический подход к человеку, обществу, природе и космосу.

Карл Густав Юнг, изучая мировоззрение Востока и Запада, пришел к выводу, что эти два очага культуры возможно рассматривать в терминах экстравертивности и интравертивности. Экстравертивный тип культуры и человека означает «обращенность вовне» и направлен на преобразование мира; интравертивный тип, напротив, обращен внутрь самого себя. Здесь трудно не согласиться с Юнгом: действительно, на протяжении веков мы наблюдаем активный и деятельный характер Запада, стремящегося подчинить себе окружающий мир, навязать ему свои «правила игры». На Востоке же главенствует принцип запрета на иерархию элементов бытия: все в мире равноценно и составляет единый и неделимый космос. Когда восточный человек сталкивается с противоречиями между Я и окружающим его миром, он руководствуется правилом «измени себя».

Тенденция к различному мировосприятию и к определению места человека в системе бытия складывается еще в древности и четко прослеживается в мифологическом сознании восточной культуры и античного мира, который можно расценивать в качестве прародителя современной западноевропейской цивилизации. Если ведийская традиция достаточно быстро преодолела антропоморфные представления и идею персонификации бога, то в античной культуре и то, и другое составило фундамент картины мира. В то время как восточный мир оперировал сложными трансцендентными понятиями, решая вопрос о соотношении космической и индивидуальной души, античный мир создает пантеон богов, как две капли воды, похожих на людей. Как не вспомнить слова Вольтера: «Бог создал человека по образу и подобию своему, а человек отплатил ему тем же».

Человек в восточном мировоззрении всегда остается частью природы, и идея реинкарнации подтверждает это. В мифах о происхождении человека в странах неевропейской ориентации подчеркивается мысль о том, что в человеке нет ничего, что позволяло бы ему возвыситься над природой или считать себя высшей ценностью. Более того, для неевропейской мифологии характерно даже некоторое уничтожение человека: согласно египетским мифам, он рождается из слез бога Ра; по древнеиндийской версии, он возникает из останков мертвого тела человека-титана Пуруши; китайская мифология предполагает, что человек произошел из паразитов, ползающих по телу умершего бога Пань-гу. Античные греки же провозгласили, что человек стал результатом целенаправленной деятельности богов и возник он, ни много ни мало, как из пепла титанов.

Еще в первой половине XIX в. Чаадаевым, а вслед за ним теоретиками славянофильства был увиден и теоретически осмыслен тот факт, что цивилизации Востока и Запада по-разному воспринимают и осваивают окружающий мир. Начиная с эпохи Нового времени, западная цивилизация строится на основах рационализма, что обуславливает индивидуалистический крен в вопросах взаимоотношения человека и мира. Отсюда и специфическая иерархия ценностей, в которой верховное место занимает бытие личности. Отсюда же и динамичный, подвижный характер западного общества, который позволил достичь невиданных успехов в науке, технике и материальном производстве.

На Востоке господствуют внерациональные механизмы познания и освоения мира. И на основе этих механизмов создана самобытная восточная культура, где индивидуальность оказывается поглощенной универсумом, где бытие личности ориентировано на подчинение интересам целого — общины, государства, макрокосма. Восточное мировоззрение покоится на иных категориях: знанию оно часто противопоставляет понимание, изучению — вчувствование, активному мышлению — пассивное созерцание, осмыслению — переживание.

Два образа мышления — две культуры, во многом полярно противоположные. Россия же, по убеждению славянофилов, не чужда ни Западу, ни Востоку и потому способна аккумулировать все то, что есть ценного в этих двух так непохожих друг на друга цивилизациях. Отсюда славянофилы выводили особое место России в историческом процессе, ее особый путь социально-политического развития.

Анализируя современную духовную жизнь, можно констатировать, что сегодня политические, правовые, межличностные отношения строятся на основе всеобъемлющего внедрения рационально-экономического стиля мышления. Но, строго говоря, так называемое «экономическое мышление» уже взяло верх не только в области политики, но и на всех уровнях духовной жизни человечества. По принципу взаимной

выгоды государства осуществляют свою внешнюю и внутреннюю политику. Страны бывшего Союза ориентированы на приоритет экономического интереса. Даже в сфере межличностных отношений этот принцип из разряда необходимых неуклонно переходит в разряд главенствующих. Само по себе экономическое мышление, конечно, не является чем-то греховным. Напротив, как результат многовековой практики оно есть величайшее порождение рационалистического ума и в качестве регулятора общественных отношений, безусловно, несет в себе колоссальный конструктивный заряд. Беда не в том, что экономизм внедрился в наше сознание. Беда в том, что экономизм, внедрившись в наше сознание, приобрел тотальный окрас. Теоретически, экономический стиль мышления является лишь одним из способов мышления вообще и поэтому представляет собой не что иное, как одно из проявлений «отвлеченных начал». А любое отвлеченное начало, возведенное в абсолют, через свою гипертрофию неизбежно обречено на самоотрицание. Практически же такое самоотрицание наблюдается уже сейчас, и становится совершенно ясным, что цивилизация XXI в. либо будет существовать на иных основах, либо и вовсе существовать не будет.

История XX в. преподавала человечеству наглядный и трагический урок: до тех пор, пока мышление строится на принципах абсолютного рационализма, из функций политики неминуемо выпадает осмысление и созидание существенной части духовного бытия, а, следовательно, и главного представителя духовного начала — человека. На основе рационализма можно построить экономический мир или правовое государство, но никогда — нравственное или совершенное. Ибо это уже есть сфера внерационального.

Возникает вопрос: а какую альтернативу могут предложить нам идеи славянофилов? Толкнуть мышление на путь иррационализма, а политику отдать во власть эмоциям, интуиции, религиозной мистике? Стоит ли в решении важнейших политических вопросов отказываться от проверенной логики западной цивилизации?

Безусловно, без логики и здравого смысла невозможно ни мышление, ни любая деятельность вообще. Призывать к иррационализму как к способу ведения политики было бы верхом безумия. Речь идет об ином: нельзя строить политику на основе рационализма тотального, на основе безусловного господства логики и пресловутого «здравого смысла». «Рано или поздно, — считает кн. Одоевский, — опыт заставит человека отказаться от того странного фантома, которому дали название разума, рассудка и так далее; человек начинает замечать, что по несовершенству слова силлогизм есть не что иное, как умерщвление мысли; человек уже не в состоянии играть в ту игрушку, которая занимала древних софистов и схоластиков; он чувствует, что за силлогизмом существует нечто другое, что силлогизм не удовлетворяет души человеческой, не

наполняет ее»³⁰⁷. Н. Бердяев спрашивает: «Откуда известно, что истина всегда может быть доказана, а ложь всегда может быть опровергнута? Возможно, что ложь гораздо доказательнее истины. Доказательность есть один из соблазнов, которым мы ограждены от истины»³⁰⁸. И в самом деле, у фашизма была не только своя идеология, но и своя логика, в чем-то очень убедительная. Сталинские репрессии и концлагеря тоже были по-своему весьма логичным воплощением «научной» теории усиления классовой борьбы. А вот нравственность, напротив, только логическим путем постичь нельзя, рационализированная этика неминуемо вырождается в право, которое, как показывает опыт общественной и политической жизни, является несовершенным регулятором как межчеловеческих, так и международных отношений.

В Священном писании сказано: «Не убивай», «Не укради». Мало кто возьмет на себя ответственность опровергнуть эти заповеди. Но вот берется за них рациональный ум, и выясняется, что убивать и красть не только можно, но и нужно, если этого требует некая высшая, хорошо обоснованная цель. Аналогичным образом обстоят дела и с эстетическими ценностями: рационализированное искусство оборачивается такими уродливыми феноменами, как соцреализм, соц-арт и концептуализм и, в конечном счете, приводит к крушению идеалов, вкуса, к царству дисгармонии.

Надо прямо признать: важные моменты бытия людей имеют вне-рациональный смысл. И их игнорирование уже сегодня стало причиной ряда глобальных кризисов. Ведь политика, основанная на рационально-экономическом стиле мышления, превращает не только отдельных индивидов, но и целые государства и континенты в паразитически настроенных потребителей. Полтора столетия назад князь В.Ф. Одоевский предупреждал человечество: «Одно материальное просвещение, образование одного рассудка, одного расчета, без всякого внимания к инстинктуальному (т.е. внерассудочному, внерациональному – авт.), невольному побуждению сердца, словом, одна наука без чувства религиозной любви может достигнуть высшей степени развития. Но, развившись в одном эгоистическом направлении, беспрестанно удовлетворяя потребностям человека, предупреждая все его физические желания, она растлит его, плоть победит дух...»³⁰⁹. В жертву расчету (или прогрессу) приносятся экология, всеобщая безопасность, страны «третьего мира», словом, человечество.

³⁰⁷ Одоевский В.Ф. Психологические заметки / О литературе и искусстве. М., 1982. С. 81.

³⁰⁸ Бердяев Н. Философия свободы / Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 83.

³⁰⁹ Одоевский В.Ф. Психологические заметки / О литературе и искусстве. М., 1982. С. 70.

Экономический стиль мышления — это своеобразный итог обостренного рационализма. И при таком подходе к осмыслению и созиданию действительности с неизбежностью оказываются проигнорированными целые пласты духовного бытия людей. Поскольку политика играет огромную роль в организации социальной жизни и способна самым непосредственным образом влиять на духовный климат общества, правильный выбор определенного стиля политического мышления представляется особенно важным. Неполноценный, однобокий анализ реальных процессов и созданная на его основе политическая программа чревата самыми непредсказуемыми и, зачастую, необратимыми последствиями. Экономический рационализм, как и любой тотальный рационализм, никогда не приводил к желаемым целям, какая бы железная аргументация за ними ни стояла. Он все время как бы выворачивался наизнанку, доводя политику «здорового смысла» до очевидного абсурда. И примеров этому в истории не счесть.

Мы стали свидетелями парадоксального, на первый взгляд, явления. Была создана теория коммунистического преобразования общества. По гуманистической направленности ей нет равных. За основную цель и, одновременно, ценность она принимала человека, его духовное и физическое совершенство. Не одна тысяча томов была написана в обоснование этой теории, в подтверждение ее логической состоятельности. На практике же эта теория стоила миллионов искалеченных судеб, привела к полной деградации как духовной, так и материальной жизни людей, к всплеску невиданной жестокости, к исчезновению человека. И думается, что дело тут не в логической ошибке и не в изначальной «порочности» марксистской идеологии. Ведь наблюдаемый сегодня кризис не вписывается в рамки определенной общественной системы. Даже там, где уровень материальной жизни достаточно высок, где, казалось бы, делается все для благосостояния человека, даже там степень отчужденности индивидов стала угрожающей, растет число самоубийств, стали нормой состояния всеобщей подавленности, одиночества, возродился нравственный нигилизм. Идет всемирный процесс оскудения духа.

Вместе с тем неверно было бы считать, что современный мир неуклонно движется к своему краху, и уж совсем неуместно было бы наполнять исторический процесс эсхатологическим содержанием. Западная цивилизация лишь настолько обречена, насколько она является чисто экономической цивилизацией. Но кто сказал, что западный путь развития суть единственно возможный путь? Только что мы взглянули на Запад, теперь подошла очередь посмотреть на Восток.

Восточная культура в целом основана на внерациональном восприятии мира, и человеку этой культуры всегда был чужда однобокая рационализация, а тем более экономизация мышления как крайнее ее проявление.

При любых противоречиях между индивидом и окружающей его средой восточная философия давала недвусмысленный совет: измени себя. Такая установка, культивируемая веками, безусловно, воспитывала у людей чувство социальной пассивности. Но не только. Она давала колоссальный стимул для самосовершенствования, для незаинтересованного отношения к природе, обществу, людям. Пока западная рационалистическая наука наращивала потенциал знания, восточная культура научилась понимать мир. В то время как Запад шел к «постиндустриальному обществу», все сменяя на своем пути, Восток внимательно и терпеливо вслушивался в бытие, пытаясь осознать его смысл на внерациональном уровне. И в результате, когда возникла насущная потребность в преобразовании экономической структуры общества, Восток сумел, не проходя долгого и мучительного западного пути, добиться фантастических результатов. Не случайно, что экономический прорыв стал возможен именно в Японии, Китае, Тайване, Корее, т.е. в странах с нетрадиционным мировоззрением. Бережное сохранение и умножение нерациональных и неэкономизированных способов освоения мира позволило Востоку воспользоваться результатами развития мировой цивилизации, причем без тех чудовищных издержек, которые были бы неизбежны в случае простого дублирования западной модели. Япония, к примеру, не ставила перед собой задачи поднять свою экономику во что бы то ни стало, любыми средствами (как это было в Европе, или, скажем, как это происходит у нас). И в итоге феноменальный рост материального благосостояния вершится здесь на фоне благоговейного отношения к национальной культуре, природе и человеку. Тенденция к дегуманизации в культуре удивительным образом переплелась с рождением общества подлинного гуманизма.

Однако не следует идеализировать и восточный мир, возводить его в степень непререкаемого авторитета. Он также неприемлем для нас в качестве идеала или модели потенциального развития России уже потому, что мы обладаем своей собственной самобытной культурой, традицией, наконец, опытом социального устройства. Да и сама идеология подавления индивидуального начала во имя целого для русского человека означает моральную смерть (о чем свидетельствует весь «советский» период нашей истории). Феномен восточного прорыва в экономике имеет смысл рассматривать отнюдь не для того, чтобы культ Запада сменить на культ Востока. Приведенный пример является лишь наглядным подтверждением той мысли, что западному пути развития может быть альтернатива; что экономизация мышления есть хотя и прямая, но не лучшая дорога к здоровой экономике; что во внерациональных средствах освоения мира имеются конструктивные моменты; что, наконец, бережное отношение к своей собственной культуре и осторожное освоение зарубежного опыта иногда могут оказаться продуктивнее бездумного копирования чужих схем.

В самом деле, что нас может ожидать в будущем, если мы все-таки будем ориентироваться на Запад и, следовательно, будем продолжать экономизировать свое мышление? Очевидно, что в этом случае мы обречем себя на долгий и мучительный путь, не избежим дальнейшего ожесточения общества; ценности нравственного и эстетического характера надолго окажутся отодвинутыми на второй план. Дистанция между нами и Западом неизбежно сохранится, и потому любая конкуренция с ним на чисто экономических основах станет бессмысленной. Мы рискуем вступить в облик экономической державы в XXI век — век, в котором будут доминировать ценности иного, культурного плана. Мы рискуем надолго остаться олицетворением прошлого.

Мышление XXI в. должно стать более универсальным и органистичным. Оно обязано вписаться в единую социокультурную среду, основываться на общей картине мира, которая далеко не исчерпывается рационально-экономической сферой. Истина не может быть отделена от аксиологии, тем более, истина практического политического действия. Русская философия XIX — начала XX столетий сумела вобрать в себя все лучшее, что было в духовном развитии Запада и Востока. Она соединила рационализм и иррационализм, создав глобальную органистическую теорию, основанную на реальном духовном опыте, на самобытном стиле мышления русского народа. Этот стиль мышления до сих пор не востребован современной политикой. Хотя, возможно, именно он и олицетворяет собой мышление XXI в.

3.4. Прорыв к Духу

Если предположить, что основной порок рационализма заключается в стремлении в абсолютизации предметных форм бытия и в утверждении творчески непродуктивных утилитарно-прагматических интенций, то, по всей видимости, реальное преодоление рационалистического мировоззрения возможно на пути принципиально нового мировоззрения, для которого был бы характерен компромисс предметных и духовных форм бытия, а главное, был бы характерен творческий, продуктивный подход к человеку и миру. Мы можем построить различные модели мировоззрения, отвечающие указанным требованиям, однако мне хотелось бы остановиться на софийной картине мира, которая, безусловно, не только весьма красива и изящна, но и блестяще обоснована теоретически.

Как отмечал В.В. Зеньковский, фундамент русского мировоззрения составляет проблема соотношения двух сущностно отличных друг от друга миров — мира иного («трансцендентного», «дольного», «ноуменального») и мира сего («человеческого», «горнего», «феноме-

нального»). Описание двух миров осуществляется таким образом, что каждому из них предпосылается определенная самостоятельность, замкнутость. «Для русского восприятия христианства действительно очень существенно трезвое чувство «нераздельности», но и «неслиянности» мира божественного и человеческого... Если выразить это в философских терминах, то мы имеем здесь дело с мистическим реализмом, который признает всю действительность эмпирической реальности, но видит за ней иную реальность; обе сферы бытия действительны, но иерархически неравноценны; эмпирическое бытие держится лишь благодаря «причастию» к мистической реальности»³¹⁰. Если в классических формах объективного идеализма происходит изначальная и постоянная детерминация сего мира миром иным, то в русской философии эти миры не составляют актуального единства. Между миром небесным и миром земным существует определенная «разорванность», и в этом, по мнению русских философов, трагичность человеческого бытия. С идеальным миром сегодня нет прочной связи. Сплетение трансцендентной идеи с человечеством, абсолютного духа с материей не есть актуальный факт, но лишь потенциальная цель. Однако мостом между этими мирами, по мнению русских философов, может служить творчество, искусство в общечеловеческом масштабе. Как Бог творит землю, как художник творит свое произведение, так и человечество начинает сегодня творить себя. Вл. Соловьев убежден, что «организация всей нашей действительности есть задача творчества универсального, предмет великого искусства — реализации человеком божественного начала во всей его эмпирической, природной действительности, осуществление человеком божественных сил в самом реальном бытии природы — свободная теургия»³¹¹. «Божье творение не закончилось, — говорит Н. Бердяев, — боготворческий процесс продолжается. Но Бог творит уже вместе с человечеством, богочеловеческим путем творится новый мир»³¹². Но почему созидательную активность человечества ряд русских философов называет именно искусством; не наукой, не политикой, а «свободной теургией», основным законом которой является Красота?

Фактически из убеждения, что эстетическое рождается во взаимодействии духа и материи, идеального и реального, характерного для многих русских теософов, уже можно сделать выводы всеэстетического толка. Для этого достаточно согласиться с тем, что любое явление феноменального мира обладает духовным бытием, так или иначе пронизано человеческой мыслью. Если же мы вспомним тезис Вл. Соловьева о сущностном тождестве истины, добра и красоты, то сможем признать

³¹⁰ Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1989. Изд. 2. Т. 1. С. 40–41.

³¹¹ Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал / Соч. в 2-х томах. М., 1988. Т. 2. С. 743.

³¹² Бердяев Н. Философия свободы / Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 225.

им то, что эти понятия как понятия феноменального мира зависимы от человеческого духа. Надо полагать, что ни у кого не возникнет возражений против перенесения красоты и добра в область активности человеческого духа. Однако подобная постановка вопроса в отношении истины для многих покажется весьма спорной. Является ли истина результатом созидания творческого разума? Можно ли назвать ее одухотворением материи? Является ли процесс познания процессом создания, наука — искусством, а искусство — раскрытием истины бытия?

Как и искусство, всякая наука имеет своей целью истину. Но средства, которые она выбирает, во многом противоположны искусству. Она не стремится к приращению бытия. Физика, химия, математика не интересуются ни добром, ни тем более красотой. Предмет их исследований, по преимуществу, — отвлеченная истина. При этом методом науки является предельная объективация феноменов, обнажение материальных структур объекта. Она пласт за пластом снимает с вещей духовные наслоения, считая их чем-то субъективным, искусственно привнесенным, не выражающим подлинной сути вещей. На этом пути наука прекрасно справляется со своей основной функцией: она решает утилитарные задачи человечества, помогает людям удовлетворять свои практические нужды. Однако ее притязания на раскрытие истины мироздания, на выявление сущности мира беспочвенны, ибо не в формулах и уравнениях, не в химических реакциях и биологических структурах заложен смысл всего сущего. Наука может изучить человека до его молекулярного состава, просчитать все происходящие в нем процессы, но она никогда не ответит на вопрос: что же такое человек. Наука легко покажет вам какова форма той или иной симфонии, произведет гармонический анализ, но никогда не скажет что есть музыка и не найдет в ней красоты. Наука может проанализировать ваш поступок, составить перечень возможных последствий, согласовать его с уголовным кодексом или официальной моралью, но она бессильна однозначно ответить добр он или зол, нравственен он или нет. При ответе на эти вопросы наука советует руководствоваться прагматическими соображениями. Но это не ответ, а бегство от ответа.

Наука ищет истину феноменального мира в его ноуменальных корнях. Она пытается найти смысл бытия во внедуховной сфере, забывая о том, что все на земле пронизано идеей. Она жаждет объективной истины и под этим предлогом отменяет от себя все человеческое как субъективное, все идеальное как несущественное, игнорируя тот факт, что ее истина — фикция вне человека, вне человеческого духа.

Но, пожалуй, самое трагическое противоречие точных наук (а также последовательного материализма и прагматизма) заключается в том, что их цели диаметрально расходятся с получаемыми ими результатами. Стремясь предельно объективировать мир и разгадать его тайны,

анализируя чистые объекты, наука на деле, как и искусство, дает лишь новую феноменологическую интерпретацию сущего. Как справедливо замечает Н. Бердяев, «активность знания есть фактор развития мира, самораскрытия и самоформирования вселенского бытия»³¹³. «Познание дерева есть развитие, совершенствование дерева, реальное осуществление ценности в растительном мире. Познание – солнечный свет, без которого бытие не может возрастать»³¹⁴. Добавим от себя, что без этого «солнечного света» бытие не только не может возрастать, но и не может обрести смысла. Периодическая таблица Менделеева ничуть не меньше одухотворяет, «субъективизирует» материю, чем «Давид» Микеланджело. А теорема Пифагора вне феноменального бытия имеет не более смысла, чем «Литургия» Чайковского. В отличие от науки, философия, религия и искусство открыто заявляют о своей приверженности духовности и не пытаются получить истину, отчужденную от духа, а значит, и от этических и эстетических ценностей.

Идея о сближении понятий объективного и духовного, возможности увидеть смысл бытия в его эстетическом облике, наконец, идея о человеческом духе как смыслообразующем элементе мироздания пронизывает всю софиологию русских мыслителей.

София представляет собой посредницу между Богом и человеком, между идеальным и реальным миром. София – это то почти неуловимое нечто, благодаря которому тварному миру присущ высший смысл. Несмотря на обилие характеристик и определений Софии в философской литературе, это понятие имеет вполне однозначное и конкретное значение. София – это психика «всецелой твари». Теологически она рождается в результате божественного творческого акта. Создавая мир, Бог ниспослал ему свою премудрость, снабдив его, таким образом, духовной сущностью. Философски же София представляет собой идеальное бытие человечества, неразрывное единство духа и материи, общечеловеческое осознание бытия. Выражение софийность мира означает, что миру присущ высший смысл, он причастен к сверхбытию. «Занимая место между Богом и миром, София пребывает и между бытием и сверхбытием, не будучи ни тем, ни другим, или же являясь обоими за раз»³¹⁵ – пишет отец Сергей Булгаков. София не раз отождествлялась Вл. Соловьевым с богочеловечеством, т.е. с таким состоянием бытия, которое воссоединит идеальный и реальный миры. Но, как и всякий идеал, София в «свернутом», потенциальном виде уже содержится в реальном бытии. Духовность человека, его творческие способности – это как раз тот элемент софийности в тварном мире, из которого, как

³¹³ Бердяев Н. Философия свободы / Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 93.

³¹⁴ Бердяев Н. Философия свободы / Там же. С. 80.

³¹⁵ Булгаков С.Н. Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917. С. 214.

мозаика, создается великое полотно богочеловечества. «София, – по П. Флоренскому, – это истинная Тварь или тварь во Истине, – является предварительно как намек на преображенный, одухотворенный мир, как незримое для других явление горнего в дольном»³¹⁶. София, таким образом, есть сущность становящаяся.

Князь С. Трубецкой фактически выводит понятие Софии из соборности³¹⁷ Хомякова. Для Трубецкого София представляет собой не

³¹⁶ Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 391.

³¹⁷ Понятие «соборности» и ее значение в культурной жизни России зачастую интерпретируется крайне вульгарно и поверхностно. В частности, в статье Шукина В.Г. «Христианский Восток и топика русской культуры», опубликованной в «Вопросах философии», пишется: «Византийская традиция «симфонии» светской и церковной власти привела на Руси к фактическому, а затем и к формальному подчинению Церкви государству, а авторитарность в еще большей мере стала неотъемлемой чертой русской политической мысли». И далее: «1. Соборность. В этой центральной категории восточно-христианской духовности нашли отражение многовековые традиции восточного патриархального коллективизма. Под соборностью обычно подразумевается согласие, единодушное участие верующих в жизни мира и Церкви, коллективное житие и коллективное спасение. Соборность противопоставлялась индивидуальной мудрствованию с его рассудочной, по православному представлению, абстрактной спекуляцией. Соборное переживание и соответствующее поведение чуждалось интеллекта и скорее ориентировалось на эмоцию, «движение сердца» – но и в то же самое время стремилось к конкретности, осязательности религиозных актов, к их согласованности с обычаем, с «исконными» и «естественными» привычками, а не с отвлеченными принципами».

Действительно, соборность – уникальное и исключительное свойство русского самосознания. Однако эта русская соборность во многом именно противоположна восточному патриархальному коллективизму с присущей ему нивелировкой индивидуального начала и чуждостью к интеллектуальному мировосприятию. Если вспомнить Алексея Хомякова (а именно его перу принадлежит обоснование и всесторонний анализ этой характеристики русского самосознания), то в соборности выражается духовная общность людей на основе всеобъемлющей любви. Действительно, любовь как центральное понятие православного мировоззрения обеспечивает как единение людей в этом святом чувстве, так и их абсолютную свободу – поскольку акт принятия любви может быть актом свободной и только свободной воли. Через любовь и основанную на ней соборность в православии преодолеваются крайности тотального восточного коллективизма и не менее тотального западного индивидуализма. То же касается и отношения соборного сознания к интеллектуализации: противопоставляя российскую ментальность западноевропейской, современные ученые нередко перегибают палку, отодвигая Россию далеко на Восток. Здесь более корректно говорить не о «чуждости» или отрицании интеллектуального созерцания, а о выработке целостного, если угодно, «диалектического» взгляда на мир, сочетающего эмоциональные и рациональные потенции духа. Вспомним, к примеру, что само «сердце» имеет в православной философии также и гностический смысл: сердце, по мнению П. Юркевича, П. Флоренского, Б. Вышеславцева, не только «орган» эмоционального переживания, но и «орган» постижения, познания, «узрения» истины, самой сущности бытия.

Из непонимания свободной основы соборности и ее прежде всего духовного обоснования возникает путаница в понятиях и отождествление «соборности» с любого рода «коллективизмом». Результатом этой путаницы стало то, что некоторые ученые готовы подвести «соборный» фундамент под так называемый «русский коммунизм». Если теоретическая утопия коммунистической идеологии и имела нечто созвучное

что иное, как соборное сознание, причем этому сознанию оказывается присуща способность не только мышления, но и чувственного восприятия, «общеорганического чувствования». Таким образом, Софией можно назвать определенным образом духовно организованное бытие, причем эта духовная организация мира осуществляется творческим дерзновением, прорывом сквозь тяжесть падшего бытия. Именно в творческом акте, по словам Н. Бердяева, «человек выходит из «мира сего» и переходит в мир иной. В творческом акте не устраивается «мир сей», а создается мир иной, подлинный космос»³¹⁸. Наконец, поскольку София – это духовная организация материи, постольку ее главной характеристикой становится характеристика эстетическая. «София есть Красота <...> Только София, одна лишь София есть осуществленная Красота во всей твари; а все прочее – лишь мишура и нарядность одежды, и совлечется личность этого призрачного блеска при испытании огнем»³¹⁹. У П. Флоренского есть строки, которые, несмотря на обилие

православной идее коллективного спасения, то ее практическая реализация означала «отрицательное всеединство», которое, по мнению В. Соловьева, диаметрально противоположно положительному, основанному на добровольно принятой любви. Соборность не означает «жить и мыслить, «как все» (59). Да, соборность отрицает индивидуализм и эгоцентризм, но она сохраняет и культивирует свободу воли и личностную уникальность.

Любовь к Богу и людям в православном мировоззрении является наивысшей ценностью; и в этом смысле православный нравственный идеал, выраженный в любви, имеет более высокую ценность, нежели сама человеческая жизнь в своем «тварном» проявлении. В данном случае православие оказалось куда более ортодоксальнее западной христианской культуры с ее антропоцентрической парадигмой, принимающей жизнь человека за высшую цель и ценность. Следуя примеру Иисуса, православно верующие отстаивают нравственные ценности пусть даже ценой собственной жизни. И характерная для русского характера сострадательность как раз и свидетельствует о практической готовности оказать страждущему реальную помощь, «пожалеть» ближнего, т.е. духовно поддержать его, разделив с ним его горе (иными словами, приняв часть чужого горя на себя). В этом заключается не «сентиментальность» или «слезливость» русского человека, а его готовность к реальному самопожертвованию. Именно здесь реализуется его стремление к практическому, а вовсе не «созерцательному» добру.

Что же касается распространенного на Руси культа юродивых и убогих, то его смысл отнюдь не исчерпывается выдавливанием «теплой слезы». Для русского христианства разум не имеет абсолютной ценности, в то время как нравственность уже сама по себе есть высшее проявление духа. Она самодостаточна и самоценна. Эту же мысль пытались, в частности, подчеркнуть в своих романах и Ф. Достоевский, и Л. Толстой, для которых всегда безусловной ценностью остается Добро, даже если оно беззащитно или безрассудно.

В этом контексте совершенно непонятен вывод В.Г. Шукина: «Акт самопожертвования принесет спасение другому человеку, городу, стране – но не приведет к положительным сдвигам в жизни» (63). Если «спасение человека, города, страны» не есть «положительный сдвиг», то что же это?

³¹⁸ Бердяев Н. Смысл творчества / Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 438.

³¹⁹ Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 351.

богословских выражений, очень точно определяют собственно философское понимание Софии: «Под углом зрения Ипостаси Отчей София есть идеальная субстанция, основа твари, мощь и сила бытия ея; если мы обратимся к Ипостаси Слова, то София — разум твари, смысл, истина или правда ея; и, наконец, с точки зрения Ипостаси Духа мы имеем в Софии духовность твари, святость, чистоту и непорочность ея, т.е. красоту»³²⁰.

Получив обобщенную характеристику Софии, постараемся теперь спроецировать основные тезисы этого учения на современное состояние цивилизации. При этом необходимо отвлечься от теологической интерпретации софиологии, сконцентрировав внимание лишь на собственно философском срезе софийного видения мира.

Итак, закономерный ход истории привел человечество к качественно новому состоянию. Интенсивное развитие науки, искусства, научно-технического прогресса, культуры в целом позволяет говорить о человечестве как о цельном и взаимосвязанном организме. Единство нашей планеты практически охватывает все виды возможных связей между ее частями. Мы наблюдаем взаимозависимость экономических процессов, что позволяет говорить об общемировой экономике. Мы видим, как экологические изменения в одной части Земли нарушают экологический баланс в другой. Сфера политической деятельности государств перестала быть привилегией отдельных лидеров. Любое, казалось бы частное, действие влечет за собой преобразования в глобальных масштабах. Словом, на данном этапе исторического развития мы становимся свидетелями становления общемировой цивилизации.

Перечень процессов и связей, приобретающих всеобщий статус, был бы неполным и, по сути, бессмысленным, если бы мы не выделили духовный аспект общемирового единства. Духовное единство человечества должно быть понято не как всеобщая солидарность или согласие людей по всем вопросам, не как процесс стандартизации, стирающий индивидуальное начало. В нашем случае лишь необходимо зафиксировать тот факт, что духовный потенциал человечества представляет собою единую и цельную сферу; он приобретает почти онтологическое бытие. Понятия «общественного сознания», «общественного мнения», «общественной психологии» приобретают все более и более конкретный вид, становятся вполне ощутимой силой, с которой нельзя не считаться. Человечество породило ту духовную атмосферу, которая уже сама начинает коррелировать наши представления о мире.

Сознание создало мир духовных ценностей. Для человека все одухотворено. Мысль внедрена во всю структуру материального мира. Для человека всеобщая пронизанность мира духовным началом уже не является чем-то субъективно данным, некой искусственной характери-

³²⁰ Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 321.

стикой. Для него это безусловная реальность, часть бытия как такового, устойчивый и вполне сформировавшийся мир. Сознание, возникнув раз, породило закономерную связь между человеком и природой, и в итоге неустанной работы мысли вплетение духа в сеть материи оказалось столь глубоко и органично, что объективный мир сегодня предстал перед человеком в качестве одухотворенного мироздания. «Впервые, — отмечает В.И. Вернадский, — человек охватил своей жизнью, своей культурой всю верхнюю оболочку планеты — в общем, всю биосферу, всю связанную с жизнью область планеты»³²¹.

Эта связь между человеком и природой выступает в форме мысли, духовной жизни. Причем, мы констатируем, что мысль всегда наполнена материальным содержанием и невозможна без него; равно как и природа, любое материальное образование, сталкиваясь с человеком, одухотворяется его мыслью. Именно из этого взаимодействия духа и материи возникают такие понятия, как истина, красота, добро и т.д., понятия, бессмысленные вне человеческого сознания. Но, одновременно, эти понятия являются именно тем, на что человечество направляет свое познание, и не только познание, но и активное действие. Таким образом, человек, создавая культуру, создает себя и в то же время объект своего познания. В этом смысле история человечества представляет собой не что иное, как историю самотворчества и историю познания этого самотворчества.

Остается добавить, что возникающий в результате общечеловеческого творчества одухотворенный мир не может быть понят только рациональными средствами уже потому, что такое познание не исчерпывает всей содержательности творческого акта и не вскрывает существа действительности как всепронизывающей духовности.

Учение о Софии, конечно, не исчерпывает всего богатства русского религиозно-философского мировоззрения. В то же время софиология в концентрированном виде воссоздает многие специфические моменты национального российского мышления XIX — начала XX вв. Это мышление, в котором так нуждается сегодня человечество, имеет в своей основе не только собственно религиозное, но и эстетическое восприятие мира. Отношение к миру как к великому произведению искусства заставляет каждого человека и человечество в целом принять на себя всю полноту ответственности за его созидание. И хотя факт конструирования действительности, безусловно, присутствует сегодня (как, впрочем, присутствовал он и вчера, и сто, и тысячу лет назад), необходимо признать, что он почти ничего не имеет общего с подлинным творчеством, а является скорее уклонением от него.

Как существо духовное, человек стремится осмыслить окружающий его предметный мир. Даже тогда, когда действия человека внешне

³²¹ Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 33.

не носят активного характера, а исчерпываются лишь созерцанием, его сознание опосредует бытие, одухотворяет его. Мысль, даже будучи не опредмеченной в реальном результате, всегда продуктивна. Она имеет определенную самооценку в качестве приращения духовного бытия. И в этом смысле можно сказать, что человек обречен на творчество, на постоянное созидание иного. Он обречен строить феноменальную модель мироздания, основываясь при этом в какой-то степени и на общественном опыте, и на выработанной человечеством картине мира, имеющей интерсубъективный смысл. Но духовное и тем более материальное приращение бытия, в зависимости от мотивов, средств и целей его реализации, может иметь самый разный характер. И употребление термина «творчество» в отношении современного проектирования, конструирования, организации нашей жизни представляется не вполне правомерным.

Даже в решении глобальных вопросов человечество руководствуется лишь узко прагматическими, рационалистическими методами. Снисходительное отношение к природе обусловлено дискомфортным состоянием человека; лишь страх за собственное физическое самочувствие заставляет его отказаться от тактики вседозволенности. В вопросах войны и мира человечество, казалось бы, отходит от порочной политики силы, начинает осознавать целостность мира, формируется органический взгляд на бытие. Но что за этим стоит? Какая ценностная установка лежит в основе нового мышления? В первую очередь — это инстинкт самосохранения, подкрепленный убедительными расчетами о неэффективности мировой войны. В области социального строительства опять-таки прослеживается все та же рационально-прагматическая тенденция. Это либо путь достижения наивысшего экономического эффекта, либо созидание общества по раз и навсегда заданной схеме некой «правильной теории». Очевидно, что как в одном, так и в другом случае доминирует отнюдь не творческое отношение к бытию, а тактика рационалистического просчета, «компьютерные» методы организации мира. Причем даже в решении глобальных проблем человек практически не проявляет себя как духовное существо. Показательно, что постулируемая сегодня необходимость «примата общечеловеческих ценностей» была логически выведена не из нравственных, эстетических или каких-либо других потребностей духовного плана, а из угрозы физической гибели человечества.

Софийный взгляд на мир как на становящееся произведение искусства предлагает человеку принципиально иную ценностную основу. Будучи художником, творческие потенции которого неограничены, человек обязан мобилизовать всю полноту своего духа. В творческом акте на первый план выступают внерациональные способы освоения и познания действительности, наличие которых единственно может слу-

жить гарантом целостного видения мира. Софийное миропонимание трудно описать в субъектно-объектных категориях, ведь человечество представлено здесь одновременно и в качестве субъекта, и в качестве объекта творчества. Поэтому в софиологии сама возможность паразитирования, эгоистической заинтересованности в том или ином событии выглядит как теоретически необоснованная. При этом понятия Софии, богочеловечества, всеединства имеют мало общего с пантеистической философией, с присущей ей нивелировкой индивидуального во имя всеобщего. Целостность идеального состояния человечества предусматривает полную свободу его составных частей, подобно тому, как единство прекрасного ожерелья обуславливается неповторимым блеском каждого его бриллианта.

Заключение

Мы понимаем, что выводы, к которым мы пришли в конце нашего исследования, дискуссионны и далеко не все согласятся с нашей позицией. Вместе с тем, как нам кажется, мы представили достаточно обоснованную аргументацию в защиту своей концепции и в целом решили все поставленные ранее перед собой задачи.

На обширном историко-культурном материале мы проанализировали иррациональные моменты мировоззрения и доказали, что они несут чрезвычайно конструктивный смысл, являясь необходимым и незаменимым источником этического и эстетического возвышения человека. Мы показали, что в основе иррационального мироотношения лежит непосредственная связь человека и космоса, удивительно острое ощущение единства духовных процессов, ощущение «причастности» к вселенной, Единому. В своей работе мы обосновывали существование мистического как факта реальной жизни, факта, который остается фактом независимо от того, культивируют ли его или же, напротив, стараются не замечать. На пути мистической интуиции невозможно построить научную систему, но возможно постичь абсолютное. На пути рациональной логики невозможен трансцензус, но возможен научный прогресс. По первому пути пошел Восток, по второму – Запад.

Феномен иррационального постижения не нов. Он существует со времен возникновения первого Homo Sapiens. Иррациональность сопутствует деловеческой деятельности на всех уровнях: в житейском опыте, в межличностных отношениях, в области культуры и науки. Ни одно научное открытие не обходится без творческого поиска и интуитивных прозрений. Ни одно интуитивное прозрение не является результатом только логической работы интеллекта.

Способность к иррациональному постижению и восприятию мира — не есть ли это исключительное преимущество человеческого духа, предпосылающее истории прогрессивную направленность? Ведь даже самый совершенный электронный мозг, снабженный сверхрациональными и сверхлогическими методами обработки информации, не способен создать ничего принципиально нового и обречен возвращаться в тесном кругу заданных человеком алгоритмов.

Восходя к иррациональному, человек ломает границы, которые он на протяжении тысячелетий ставил сам себе. Язык искусства, кристаллизуясь и обогащаясь на протяжении всей истории человечества, с присущей ему гибкостью и тонкостью повествует нам о противоречивых, немислимых, неразрешимых, с точки зрения здравого смысла, проблемах. Искусство смеется над антиномиями «чистого разума» и классовой моралью, над кризисами точных наук и правилами дедукции.

Вы ломаете голову над вещью в себе, — вопрошает оно, — но вот же она!

И мы ее видим, забывая о том, что ее нельзя увидеть.

Вы ведете спор о нравственных ценностях? Но вот же она — истинная ценность!

И мы ее видим, стыдливо осознавая всю нелепость наших споров.

Вы встали перед неразрешимой дилеммой? Но вот же выход!

И мы его видим, забыв, что этого не может быть.

В XX веке — веке компьютеризации и железной логики — осталось мало места для иррациональных ценностей. Мораль в большинстве случаев подчинена прагматизму. Прекрасное — отдано на откуп коммерции и утилитарным потребностям. Познание с маниакальным упорством пытается руководствоваться математическими аксиомами. Порой мы готовы пренебречь голосом совести и чувством долга в пользу практического расчета под влиянием «неопровержимых» доводов. Под преступления века все чаще и чаще подводится железная и пугающе обоснованная аргументация.

Наука движется небывалыми темпами. Но стали ли мы больше знать, а тем более — понимать?

Мы изучили все структуры человеческого сознания. Но перестал ли Дух быть для нас загадкой?

Мы знаем все или почти все, о происходящих в человеке процессах. Но потеряли из виду его самого.

Мы вторглись в космос. Но разорвали единство с ним.

Вчера мы рационализировали мир и просчитали его на ЭВМ. Сегодня готовы к его уничтожению.

(1992—1998)



РАСКОЛОТЫЙ МИР³²²

³²² Работа была подготовлена при содействии В.В. Рогавы.

Введение

Основной вопрос философии, формулируемый как вопрос об отношении материи к сознанию, имеет и иной, весьма принципиальный для практического мировоззрения аспект, который на протяжении тысячелетий сопровождает развитие всей духовной культуры человечества, не теряя своей актуальности. Речь идет о соотношении духовного и телесного, разумного и плотского в человеке; речь идет о проблеме, которая, вероятно, не имеет своего конечного разрешения, но без принципиального осмысления которой невозможно формирование даже самого примитивного мировоззрения, а тем более модели мироздания.

Так или иначе, но в этот вопрос упираются все религиозно-философские доктрины; он же стоит в центре внимания различных аксиологических и антропологических систем; он же во многом определяет общественно-политическое и предметно-практическое бытие человека. И если когда-либо эта проблема найдет свое окончательное разрешение, у человечества появятся все основания объявить о конце метафизики, ибо в этом случае оно достигнет своей окончательной цели.

Проблему соотношения духовного и телесного можно считать проблемой универсальной для всех областей гуманитарного знания. Для философии это модификация основного вопроса; для культурологии это проблема соотношения физической и духовной культуры; для антропологии это вопрос о сущности человека; этика с этим вопросом тесно связывает ориентации морального сознания на добро или зло, а, следовательно, и проблему смысла жизни. Для любой религии вопрос о соотношении духовного и телесного также занимает центральное положение, ибо без ответа на него мы не в состоянии идентифицировать божественное и дьявольское, вечное и преходящее; не сможем провести границу между благодетельным и греховным, откровением и соблазном, а, следовательно, не сможем и определить свой путь к спасению. Наконец, в эстетике эта проблема находит свое выражение в особой, эмоциональной, художественно-образной форме, определяя борьбу между высоким и низким, прекрасным и безобразным, основывая свои представления о совершенстве, гармонии и идеале.

В XX веке весь комплекс проблем, связанных с соотношением идеально-духовного и телесно-физического, не только не потерял своей актуальности, но и приобрел новые грани. Как нам представляется, в первую очередь это связано с тем, что сам контекст данной проблематики в последнее столетие расширился до цивилизационного, глобально-мировоззренческого, социокультурного измерения. Мир, потрясенный реалиями социалистического строительства, культур-

но-мировоззренческими деформациями, спровоцированными остро экономической ориентацией капиталистических отношений, столкнулся с угрозой неконтролируемого роста материального производства, с гипертрофией материальных ценностей за счет сужения границ духовной культуры. Этому в большой степени способствовала и неуклонно развивающаяся научно-техническая революция, порождающая общество технотронного типа и стимулирующая безграничный дефицит материального продукта. Свою роль в этом процессе сыграла и либерально-монетаристская картина мира, предпосылающая духовной культуре второстепенное, производное значение по отношению к материально-экономическим приоритетам.

Период формирования раннего христианства интересен тем, что здесь мы имеем возможность наблюдать истоки фундаментальной смены культурно-мировоззренческих традиций, переход от антропоцентрического и отчасти рационалистического характера греко-римской культуры к культуре иного типа – христианской, в которой доминирующим становится ориентация на теоцентризм и в значительной степени – на религиозный иррационализм. Кроме того, в это время Западная Европа впервые по-настоящему остро сталкивается с проблемой осознания противоречивости и дуализма бытия, оказавшись в мировоззренческом смысле на перекрестке двух реальностей – духовной и физической, идеальной и предметно-эмпирической, трансцендентной и имманентной.

Разделяя мнение тех философов, которые считают, что путь к духовным кризисам нынешнего столетия лежит через рационализм западноевропейского модерна, нам, тем не менее, хотелось бы выяснить суть тех трансформаций, которые переживала проблема соотношения культур духа и плоти, которые предшествовали формированию собственно картезианского мировоззрения. Именно по этой причине мы в первую очередь сосредоточили свое внимание на исследовании этой проблемы в эпохи Античности и Средневековья. Думается, что, проследив эволюцию этой проблематики в названные хронологические периоды, мы тем самым сможем вплотную подойти непосредственно к причинам и истокам культурной фетишизации, тотальной объективации духа, наконец, к истокам деградации традиционных форм духовной жизни.

1. Истоки мистического и рационалистического мирозерцания

Античная философия предоставляет нам весьма обширный и пестрый материал для исследования. Здесь мы находим самые различные взгляды на человека, общество, культуру. Вместе с тем наибольший

интерес в рамках заявленной темы для нас представляют IV–III вв. до н.э., являющиеся в определенном смысле переломными в истории античной культуры. В это время происходит разложение полисного сознания, интенсивное отделение науки и философии от мифологических представлений, формирование собственно научно-философского инструментария. В этот же период античная философия достигает невиданного доселе уровня абстрагирования, что позволяет ей выйти за рамки исследования предметно-эмпирического бытия в область духовного и трансцендентного. В этом контексте более четкие контуры обретает и проблема соотношения духовной и физической культуры, эстетики духа и плоти.

С этой точки зрения особый интерес для нас представляет фигура Сократа (469–399). Не случайно ряд величайший философов современности связывает его имя с «великим поворотом в философии» (М. Хайдеггер), оценивает его в качестве «начала европейской культуры» (Г. Гегель), называет «символом философии» (К. Маркс). Действительно, его учение в значительной степени предопределило не только проблемное поле всей последующей метафизической науки в области эстетики, этики, антропологии, но и, что более существенно для нас, задало методологическую основу научного поиска. Сея скепсис в умах афинян, Сократ призывал к строго логическому, научно аргументированному мышлению, указывая на рациональную доказательность как на основу существования истинного знания. Вслед за Парменидом и Зеноном, вслед за софистами Сократ стал выразителем убеждения в том, что универсум не может быть постигнут лишь одними чувствами, кои обманчивы и субъективны. Сократ, а затем и Платон, и Аристотель всячески пытались обосновать интеллектуалистический путь развития научно-философского знания, который в дальнейшем станет генеральным и доминирующим в истории как античной, так и всей западноевропейской культуры.

Сократ исходил из объективно-идеалистического убеждения, согласно которому мир зиждется на некоей разумной основе, обеспечивающей всеобщий порядок. Мыслимо ли допустить, чтобы окружающий нас мир обладал столь очевидными закономерностями и стройностью лишь в силу случайного стечения обстоятельств? Мыслимо ли предположить, чтобы окружающая нас природная гармония являлась следствием некоторой слепой, неразумной стихии? Предположить подобное, по мнению Сократа, равнозначно признанию того, что окружающий нас мир «пребывает в таком стройном порядке благодаря какому-то безумию». Но если в основе мира лежит всеобщая разумность, следовательно, наиболее адекватным способом познания этого мира может служить разумная деятельность человека. Так зарождалась рационалистическая философская традиция,

ориентирующаяся на дискурсивное мышление и строго логическую аргументацию.

Эта традиция оказалась столь значительной для всей европейской культуры, что в дальнейшем, в эпоху Средневековья, когда христианство предложило Европе новое мировоззрение, новую систему ценностей, основной темой философских и теологических диспутов стала проблема соотношения веры и знания, религиозной мистики и научной доказательности. И даже средневековый теизм не сумел до конца преодолеть противоречий, возникших между христианской картиной мира и стремлением Запада к научной рационализации. Сам факт того, что средневековый тип мировосприятия в конце концов был преодолен (пусть даже это «преодоление» длилось несколько столетий) и западно-европейская культура через Возрождение вернулась к необходимости построения более приемлемой для себя научной картины мира, свидетельствует о не умирающем архетипическом преобладании в западном мировоззрении рационального над иррациональным, понятийного над образным, дискурсивного над поэтическим.

Если мы обращаемся к раннему Средневековью, то находим здесь безусловное мировоззренческое первенство греко-римских традиций, против которых восстает христианская культура³²³. Одной из типичных проблем философии (в особенности для патристики) становится проблема соотношения веры и знания, христианских догм и метафизических истин.

Ориген, разрабатывая теорию о трех смыслах Библии – буквальном, моральном и философско-метафизическом, отдавал безусловное предпочтение последнему. Абсолютно закономерно, что формирование христианской картины мира в Европе заканчивается схоластическими учениями (Ансельм Кентерберийский, Пьер Абеляр, Фома Аквинский, Альберт Великий, Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам)³²⁴, которые представляют собой не что иное, как попытку рационально-логической интерпретации христианства. Фома Аквинский, к примеру, пытается рационалистически систематизировать христианское знание, вывести логические доказательства бытия божьего, апеллируя к здравому смыслу. Конечно, значение, которое оказала схоластика на последующее развитие христианской доктрины и мировоззрения в целом, не однозначно. С одной стороны, строгий категориально-логический аппарат помог сохранить преемственность интеллектуальных навыков и науч-

³²³ Закономерно, что языком христианства становится латинский язык, а столицей и центром культурной жизни – Рим.

³²⁴ Рационалистическая интерпретация христианства, по всей видимости, все же не была неизбежной. В византийской традиции философское толкование христианских догм приняло более «деликатный» и художественно-образный характер, о чем ярко свидетельствует вся восточно-христианская патристика (Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов, Амфилохий Иконийский и т.д.).

ных методов, которые окажутся в дальнейшем востребованными культурой Нового времени. С другой стороны, предельная рационализация и логизация христианства не способствовали, на наш взгляд, его подлинному, духовному пониманию. Таким образом, весь опыт религиозного развития Европы показывает, как теология, пытаясь соотнестись с рационалистической картиной мира, все время ищет «какой-то компромисс, какую-то равнодействующую между божественной тайной и человеческой логикой»³²⁵.

В античности эта проблема, которая в дальнейшем спровоцирует противоречивое «слияние греко-римской мысли с теистическим и персоналистическим христианством»³²⁶, возникает в виде метафизического «спора» между эмоционально-мифологической картиной мира и научно-рационалистическим духом греческой философии, поднимающей проблемы антропологического характера. Сократ был один из первых, кто довел этот «спор» до критической точки, не боясь принести в жертву традиционные идеалы полисной Греции. В какой-то степени сократовские идеи можно рассматривать как закономерное продолжение философии софистов, отстаивающей приоритет личности, индивидуальности перед авторитетом общественной этики полиса. Уже в рамках философии софистов четко прослеживается «переориентация» античного мировоззрения в сторону антропологии, субъективной этики; уже Протагор (490–420), утверждая, что «каким каждый все воспринимает, таким, скорее всего, все каждому и будет»³²⁷, пытается подвергнуть сомнению примат субстанциального перед индивидуальным, противопоставить традиционным стереотипам полисной культуры креационно-ценностные возможности субъекта.

Возникновение софистики как философского учения было закономерно связано с развитием общественно-политической ситуации тогдашней Греции. VI–III века – это века расцвета античной демократии. Реформа Солона нанесла сокрушительный удар по родовой знати, провозгласив прямую зависимость политической свободы от имущественных, экономических возможностей гражданина полиса. Столь бурные изменения в общественной жизни, естественно, спровоцировали необходимость пересмотра и основных идеологических принципов. Философы того времени начинают тщательную разработку ряда проблем, связанных с политическим переустройством государства и изменением общественных отношений. Так, возникает проблема статуса индивидуума, о которой много и плодотворно рассуждает Сократ; проблема соотношения свободы воли и принужде-

³²⁵ Габинский Г.А. Богословие и логика // Философские науки. 1976. № 6. С. 82.

³²⁶ Дондейн А. Христианская вера и современная мысль. Брюссель, 1974. С. 117.

³²⁷ Платон. Теэтет / Соч. в 3-х томах. М., 1970. Т. 2. 152, а-в.

ния, анализ которой мы встречаем в работах Солона и Аристотеля; проблема соотношения природного, гражданского и социального права, которой посвящают свои труды Демокрит и представители софистики. Наконец, мыслители античности начинают рассуждать о возможных типах государственного устройства.

Вполне закономерно, что в данной ситуации становится необычайно актуальным вопрос о соотношении интересов общего и частного, универсального и индивидуального, государственного и личного. Начиная с софистов и Сократа, который своими философскими измышлениями фактически положил конец полисному мироощущению и доказал самоценность человеческого индивида, проблема индивидуального и всеобщего становится центральной в западноевропейской политологии и философии. Граждане полисной Греции осознали не только тот факт, что они являются самодостаточной ценностью, но и то, что от воли каждого из них зависит политическая жизнь государства. Интеллектуальное брожение этой эпохи породило многочисленные идеи, в частности, протолиберального характера.

Развитие афинской демократии способствовало пересмотру самой природы общественных законов, подталкивая греков к осознанию их общественного (а не божественного) происхождения. Так возникает скепсис по отношению к мифологическим традициям, трактующим законы общественно-политической жизни в качестве неизменного раз и навсегда устоявшегося проявления сверхъестественной воли. Теперь античный человек все более четко начинает осознавать собственную креативную роль в формировании как общественно-политической жизни, так и общих аксиологических принципов. Постепенно мифологические авторитеты и апелляция к божественному провидению сменяются аргументами человеческого разума, а методом доказательности становятся системы логического обоснования. Все это служило развитию плюрализма, формированию принципов вариабельности мышления³²⁸.

Общественно-политическая обстановка востребовала и новые философские взгляды. Постепенно фокус античной метафизики переносится с натурфилософских проблем на проблемы антропологического, социально-политического, этического и эстетического свойства. Релятивизм и субъективизм софистов провоцирует возникновение массы смелых гипотез в самых различных областях философского и естественнонаучного знания. Вместе с тем деятельность софистов имела и оборотную сторону медали: провозгласив, что «человек — мерило всех

³²⁸ См.: Степин В.С. Естествознание как социокультурный феномен: к проблеме становления естествознания в истории цивилизации // Ценностные аспекты современного естествознания. Обнинск, 1973. С. 23–27.

дел, для существующего — бытия, для несуществующего — небытия», софисты встали на «троп относительности»³²⁹, граничащий с нигилизмом и аксиологическим произволом³³⁰.

Против этого и выступил Сократ. Поддерживая софистов в их стремлении повернуться к человеку, к его субъективности, к рациональному обоснованию исповедуемой им системы ценностей, великий мыслитель попытался ограничить волюнтаризм софистов, определяя интерсубъективные границы произвола личности. Этими границами стал Дух или, иными словами, разумная основа всего сущего, умопостигаемая с помощью аналитической деятельности сознания человека. Не признавая авторитетов богов, равно как и авторитета предметно-эмпирической реальности, Сократ тем не менее противопоставил субъективизму софистов Идею. Для софистов основным объектом исследования был человек в его индивидуальности и неповторимости. Для Сократа основным объектом исследования также остается человек, но уже в ином ракурсе: человек понимается им как в первую очередь идея, основной характеристикой которой становится разум, вполне сопоставимый с онтологической разумностью универсума. Для Сократа принципиальным вопросом становится вопрос о человеческом идеале, вопрос, который был проигнорирован школой софистов и который должен, по мнению афинского философа, составлять цель научного познания.

Если начало мудрости есть осознание того, что ты знаешь лишь то, что «ничего не знаешь»³³¹, следовательно, одновременно с желанием познавать встает вопрос о понимании природы и специфики самого познающего, его общезначимого, безусловного смысла³³². «С самого начала» Сократ пытается выяснить, что в нашем знании случайно, несущественно, а что универсально, сущностно. Через данную методологическую предпосылку философ выходит, с одной стороны, на необходимость разработки логических правил, в частности правил определения предметов (через родовые и видовые признаки), а с другой — на обоснование онтологического статуса духовных ценностей. Что есть, к примеру, благочестие? Потому ли благочестие благочестиво, что так решили люди или боги, или же, напротив, люди и боги воспринимают благочестие потому, что оно таковым является само по себе³³³? Для Сократа духовные ценности не зависят от релятивизма людей, они самодостаточны и объективны. Несмотря на то, что дух трансцендентен, он тем не менее объ-

³²⁹ Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений / Соч. в 2-х томах. М., 1976. Т. 2. I, 216.

³³⁰ См.: Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1912. С. 69.

³³¹ Платон. Менон / Соч. в 3-х томах. М., 1968. Т. 1. 80, с-d.

³³² Аристотель. Метафизика / Соч. в 4-х томах. М., 1969. Т. I. I, 6.

³³³ Платон. Евтифрон / Полн. собр. соч. в 15-ти томах. Пб., 1923. Т. 1. 7e-10e.

ективен, а, следовательно, постигаем с помощью разума. Этот вывод об одновременной объективности (онтологичности) и трансцендентности духа оказался чрезвычайно существенным для всей последующей идеалистической традиции в философии, а также для будущей рациональной интерпретации христианства.

В этом положении Сократ стоит на достаточно компромиссных позициях в отношении интерпретации духовного, преодолевая крайности, которые были присущи как предшествующим ему философским течениям, так и некоторым последующим. Мы имеем в виду, с одной стороны, школы элеатов и софистов, для которых мир эмпирических данностей понимался в качестве иллюзии, видимости, и лишь разум индивида оказывался в состоянии придать ему некоторое постоянство и смысл. С другой стороны, уже у ученика Сократа — Платона, смыслообразующим стержнем бытия становится трансцендентная Идея, трагически отделенная от мира вещей, детерминирующая этот мир и живущая по своим автономным законам. У Сократа же трансцендентный и объективный Дух сообщает сущностное единство законам Универсума и законам человеческого мышления, причем таким образом, что и то, и другое становится корреляторами предметно-эмпирического бытия.

Подчеркивая онтологичность трансцендентного Духа, принципиальное его родство с разумом человека, с его интеллектуальными способностями, Сократ тем самым существенно расширил эпистемологические границы человека, закладывая теоретико-методологический фундамент не только для идеалистических направлений в философии, но для «положительной» теологии. Здесь мы усматриваем один из ключевых моментов, обуславливающих влияние античной мысли на развитие христианства в его рациональной форме. Как нам представляется, именно из этого рационалистического оптимизма вырастает большинство рационалистических интерпретаций христианства, характерных как для западноевропейской патристики, так и для позднесредневековой схоластики. Ведь если христианство толковать в качестве «отображения божественного разума», то «оно может быть понято как религия разума»³³⁴.

Абсолютный разум для Сократа служит источником науки и этики, знания и добродетелей. Нравственность для него является имманентным атрибутом подлинного знания. Недаром он утверждал, что «всякое знание, отделенное от справедливости и другой добродетели, представляется плутовством, а не мудростью»³³⁵, что «добродетели суть качества разума, ибо все они [суть] знания»³³⁶. Таким образом, Сократ

³³⁴ Иванов Н. Св. мученик Иустин Философ // Журнал Московской Патриархии. 1966. № 7. С. 69.

³³⁵ Платон. Менексен / Соч. в 3-х томах. М., 1970. Т. 2. 247 а.

³³⁶ Аристотель. Никомахова этика / Этика Аристотеля. СПб., 1908. Т. 2. VI, 13.

предложил еще одну идею — идею этической атрибутики трансцендентного Духа, которая окажется востребованной средневековым христианством. Призывая к познанию самого себя и высших духовных законов, Сократ одновременно с этим подчеркивал, что само по себе познание не имеет цели в себе, а служит лишь средством совершенствования нравственных принципов. Трансцендентное начало мира имеет безусловный нравственный смысл, и познание этого нравственного смысла составляет как цель жизни человека, так и высший смысл его активности. Этический пафос учения Сократа ознаменовал собой важнейшую аксиологическую предпосылку раннего христианства, для которого любовь к ближнему своему, любовь Бога к людям стала универсальным принципом существования человека.

Безграничная вера в этические принципы привела Сократа к убеждению, что «с человеком хорошим не бывает ничего плохого ни при жизни, ни после смерти и <...> боги не перестают заботиться о его делах»³³⁷. Абсолютный характер нравственного закона, его безусловная ценность стали источником еще более важного тезиса, характерного как для сократовской философии, так и для христианской системы, о непротивлении злу насилием. Почти буквально предвосхищая новозаветную этику³³⁸, Сократ проповедует, что «не надо ни отвечать на несправедливость несправедливостью, ни делать кому бы то ни было зла, даже если бы пришлось от кого-то пострадать»³³⁹.

...Отношение к разуму как к главнейшему источнику познания реальности было перенято от Сократа Платоном и Аристотелем. Платон (428—348) вслед за Сократом последовательно проводит идею о том, что духовная реальность не может быть обусловлена эмпирическими данными. Она может иметь основания только в самой себе³⁴⁰. Впервые в истории философии Платоном отмечен тот факт, что человек воспринимает реальные вещи не непосредственно, а лишь опосредованно — через идеи. Мир эмпирических данностей приобретает смысл и ценность лишь будучи включенным в систему идеальных связей и отношений. При этом если любой элемент эмпирической реальности несовершенен, конечен, ограничен временными и пространственными рамками, то любая идея, напротив, совершенна, вечна и не ограничена никакими пределами. Отсюда Платон делает вывод об абсолютном характере мира идей и относительном характере мира вещей и еще одно умозаключение, согласно которому объектом гносеологии не может служить телесно-предметное бытие, но лишь умопостигаемые «формы» или идеи сущего. Таким образом, материя, по Платону, не

³³⁷ Платон. Апология Сократа / Соч. в 3-х томах. М., 1968. Т. 1. 41 d.

³³⁸ См.: Мф. 5:39.

³³⁹ Платон. Критон / Соч. в 3-х томах. М., 1968. Т. 1. 49 c-d.

³⁴⁰ Платон. Теэтэт / Соч. в 3-х томах. М., 1970. Т. 2. 146 e.

может обладать автономным существованием; материя обладает реальностью лишь в той мере, в какой она участвует в непосредственном бытии идей³⁴¹. Столь жесткое противопоставление духовной реальности как подлинной, абсолютной, совершенной и реальности материальной, вещественной, предметно-эмпирической, как становящейся, не обладающей самодостаточностью в дальнейшем сыграет существенную роль в процессе формирования христианской философии. Христианство, совершенно в духе Платона, утверждает, что « в действительности существует только интеллигибельный мир, который не создан человеческим мышлением. Это совокупность истин – первых принципов и математических истин, которые включены в наш дух»³⁴².

В соответствии со своей концепцией Платон пересматривает понятие истины, которое уже не может просто идентифицироваться как некоторое соответствие между сущим и представлениями о нем. Практика также не может квалифицироваться как критерий истины, поскольку она реализуется преимущественно в сфере эмпирического, становящегося, неподлинного бытия. Абсолютный статус духовной реальности определяет истину как факт тождественности духа самому себе. Таким образом, истина раскрывается перед человеком, является ему в виде идеи. Созерцать истину – значит видеть бытие в его идеальной сущности, в его «непотаенности»³⁴³. Трактую таким образом истину, Платон преодолевает пропасть между природой познающего и познаваемого. Идеи, по Платону, становятся той субстанциальной основой, которая объединяет подлинное бытие и механизмы субъективного познания этого бытия.

Из всего сказанного вытекает вывод о том, что смысл человеческого существования заключен в стремлении максимального вхождения в духовную сферу. Этому должно способствовать четкое осознание иллюзорности предметно-эмпирического мира, нивелировка чувственных страстей и практика трансцензуса. Но поскольку истинное бытие трансцендентно и в корне отличается от бытия являющегося, становящегося, с которым имеет дело чувственный опыт, то и способы созерцания истинного бытия не могут быть идентичны тем способам, с помощью которых человек созерцает мир эмпирических данностей. Со-

³⁴¹ Платон. Парменид / Соч. в 3-х томах. М., 1970. Т. 2. 132, 141, 151 е; см. также: Платон. Софист, 256, 259.

³⁴² Masset P. Comment croire? La foi et la philosophie moderne. Paris, 1973. P. 104.

³⁴³ Один из самых замечательных интерпретаторов и последователей Платона в его учении об истине Мартин Хайдеггер подчеркивает, что «само познаваемое как таковое должно показаться, явиться с тем чтобы познание и суждение, формирующее и высказывающее это познание, могло примениться и примериться к познаваемому и чтобы само познаваемое могло обладать обязательностью для суждения» [Хайдеггер М. Исток художественного творения // Западная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. М., 1987. С. 289].

зерцать трансцендентную идею — значит увидеть ее в непосредственной явленности, самоочевидности. Здесь Платон преодолевает тенденцию онтологизации формальной логики, свойственной для школы элеатов, и предлагает совершенно иную эпистемологическую систему, использующую внерациональные способы познания мира.

Апелляция к иррационально-мистическому становится для Платона необходимой в методологическом плане для обеспечения непосредственного видения мира идей. Именно поэтому он не удовлетворяется исключительно формально-логическими средствами человеческого разума и настаивает на необходимости погружения в экстатическое состояние, обеспечивающее соответствующий эмоционально-психологический настрой.³⁴⁴ Строго рациональные, логические методы, таким образом, составляют, по Платону, лишь низшую ступень познавательного процесса. Логика лишь вскрывает парадоксальность и противоречивость мира вещей, помогает человеку осознать субъективность мнений и условность чувственной реальности³⁴⁵. Парадоксы и противоречия, к которым приходит строго логический ум, лишь свидетельствуют о парадоксальности и противоречивости неподлинного бытия. Мир трансцендентных идей стоит над противоречиями и парадоксами. Абсолютная истина непротиворечива, она тождественна себе³⁴⁶.

И все-таки философия Платона оставляла открытыми многие вопросы. В первую очередь это касается дуалистической интерпретации бытия, констатации двух фактически независимых друг от друга миров — мира идеального и мира вещественного. Не вполне ясен оказался и механизм их взаимообусловленности и взаимовлияния. Если мир идей охарактеризовать как абсолютно самодостаточный, независимый и совершенный, то не до конца очевиден механизм и смысл экстраполяции идей на объекты материальной действительности. Если мир идей обладает абсолютной автономией, то каким образом мы можем объяснить причастие единичных вещей к этому миру? Все эти вопросы стали центральными в философии Аристотеля (384–322), для которого принципиальной задачей стала попытка сближения, нахождение точек соприкосновения, выработка системы детерминаций между вещами и их идеями, между всеобщим и единичным³⁴⁷.

Для осуществления этих целей Аристотель выдвигает гипотезу, согласно которой идеи вещей находятся в самих вещах. Хотя и не во вполне актуализированном виде. Материя находится в процессе

³⁴⁴ Платон. Пир / Соч. в 3-х томах. М., 1970. Т. 2. 210 а — 212 а; см. также: Платон. Федр / Там же. Т. 2. 244 а, 257.

³⁴⁵ Платон. Софист / Там же. Т. 2. 230 в.

³⁴⁶ Платон. Государство / Там же. Т. 3. VII, 532 а.

³⁴⁷ Аристотель. Метафизика / Соч. в 4-х томах. М., 1969. Т. 1. XIII, 4, 1079 а, 1079 в; 5.

постоянного «оформления» или, иными словами, в процессе обретения формы. Стремление к своему оформлению есть имманентное свойство материально-чувственного объекта. Форма же и является, по существу, идеей вещи, благодаря которой она приобретает смысл и сущность. Таким образом, идея или форма, потенциально содержащиеся в объекте, стимулируют развитие предметно-чувственного мира к своему совершенному состоянию, обуславливают эволюцию от единичного к всеобщему, от материально-несовершенного к идеально-совершенному. Но, соединяя таким образом материю и идею, предметно-чувственное и духовно-трансцендентное, единичное и всеобщее, Аристотель приходит к новой проблеме. Для Аристотеля оказался весьма размытым онтологический статус идей, поскольку, с одной стороны, они пребывают в вещах и являются, по сути, их формами, с другой же стороны, сущности вещей или же их формы, по определению, есть нечто имматериальное. Из этого вытекала и чисто гносеологическая проблема. С одной стороны, если идеи находятся в вещах, стало быть мы должны направлять свое познание на сами вещи. С другой стороны, по признанию самого Аристотеля, чувственное восприятие есть восприятие некоторых единичностей, частных и потому не может быть основой познавательного процесса, ставящего своей целью усмотрение необходимого, устойчивого, неизменного³⁴⁸.

Все эти сложности и противоречия, возникшие в системе Аристотеля, во многом, на наш взгляд, объясняются его ориентацией на строго логические методы, предписывающие разуму систематическое, непротиворечивое познание. Кроме того, в отличие от Платона, для которого мир идей был трансцендентен и, следовательно, соприкосновение с трансцендентным миром допускало практику созерцания, основанную на алогизме, недискурсивности, невербальности, для Аристотеля, стоящего на позициях строго логического мышления, подобная практика была недопустимой. Один из основных логических принципов, сформулированных Аристотелем, согласно которому «невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении»³⁴⁹, оказался в полной мере применим и к идеям. Поэтому, приходя к противоречиям, Аристотель был менее всего склонен считать, что они свойственны самим вещам. Отсюда и абсолютно иная трактовка истины по сравнению с Платоном. Для Аристотеля истина не является онтологическим свойством духовной реальности, а представляет собой результат отношения человеческого разума к объективной реальности

³⁴⁸ Аристотель. Нихомахова этика / Этика Аристотеля. СПб., 1908. VI, 3, 1139 b, 22–24.

³⁴⁹ Аристотель. Метафизика / Соч. в 4-х томах. М., 1969. Т. 1. IV, 3, 1005 b, 15–20.

чувственного мира³⁵⁰. Преодолевая идеализм и трансцендентализм Платона, Аристотель на основе рационально-логического метода приходит к предположению, что идеи не обладают самостоятельной реальностью и автономностью. Идеи содержатся в самих вещах и только в них³⁵¹. Ибо утверждать, что идея-сущность вещи находится одновременно в ней самой и за ее пределами – значит противоречить самим основам логического мышления.

Все эти рассуждения Аристотеля можно было бы охарактеризовать как материалистические, если бы не одно «но». Куда бы Аристотель ни помещал идеальную сущность предметно-эмпирического бытия, актуальным остается вопрос о том, насколько эта сущность объективна. Если мы предположим, что идеи не имеют самостоятельного существования, а являются лишь атрибутом единичных вещей, мы тем самым поставим под сомнение саму возможность познания. Ведь мир вещей, по признанию самого Аристотеля, множественен и состоит из некоторых единичностей. И если лишь он обладает безусловным онтологическим статусом, то мы даже не можем говорить о некоторой всеобщности, субстанциальности бытия. И даже если в этом случае мы признаем возможность установления некоторой всеобщей связи между единичными объектами, эта связь с неизбежностью приобретает условный, субъективный, лишенный интересубъективности характер. Таким образом, ставится под сомнение само развитие научного познания и объективных научных критериев.

Ощущая эту угрозу и стремясь сохранить методологические предпосылки научного знания, Аристотель вынужден предположить существование некоторой объективной закономерности, которая стоит над вещами и идеями. Лишь наличие подобной закономерности, «идеи всех идей» позволяет нам говорить о бытии как о системе, подчиненной не субъективному произволу человеческого разума, а некоторой объективной цели. Необходимость предположения подобной «идеи всех идей» играет в философской системе Аристотеля ключевую роль. Данное предположение совершенно необходимо для построения онтологической теории, поскольку без объективной закономерности бытие рассыпается на бесконечное количество единичностей. Без подобного предположения невозможно решение и важнейших гносеологических вопросов, поскольку в противном случае разум лишает каких бы то ни было критериев познания. «Идея всех идей» имеет и глубоко эстетический смысл, так как она является эталоном, идеалом, к которому стремится материя; она также выполняет функцию абсолютно совершенного объекта, «чистой формы»³⁵².

³⁵⁰ Аристотель. *Метафизика* / Соч. в 4-х томах. М., 1969. Т. 1. VI, 4, 1027 b; 25.

³⁵¹ Там же. VIII, 3.

³⁵² Аристотель. *Метафизика* / Там же. XII, 6–7.

Здесь, по сути дела, речь идет об обосновании бытия Божьего, о Боге как смыслообразующей силе всего сущего. Поэтому неслучайно, что средневековая патристика не раз обращалась к логическим доводам Аристотеля, и, как совершенно справедливо отметил А.Ф. Лосев, если бы не обширная аргументация Аристотелем необходимости признания существования «идеи всех идей» в качестве всеобщей закономерности, «аристотелизм не мог бы занять своего ведущего места в средневековом богословии Запада»³⁵³.

Таким образом, Аристотель, критикуя Платона за созданный им мир трансцендентных идей, сам приходит к обоснованию духовного Абсолюта, но уже иного уровня. Отрицая трансцендентальный идеализм, он приходит, по сути, к теологической концепции, к обоснованию идеи Бога как необходимого условия сообщения сущему объективного смысла и объективной целесообразности. По мнению В.Н. Кузнецова, для античного идеализма вообще характерно «настаивание на том, что в мире господствует сверхъестественная божественная по своей сути целесообразность, в свете чего перед разумом ставилась задача раскрытия вселенской теологии»³⁵⁴. Отдавая должное Аристотелю, необходимо признать, что ему удалось избежать дуалистических проблем, характерных для философской системы Платона, и создать хотя и достаточно громоздкую, но все же единую модель мира. Для Аристотеля предметно-эмпирический мир абсолютно реален; реальны также идеи, существующие в единичных вещах, реальна и постоянно развивающаяся материя, стремящаяся к своему окончательному «оформлению». При этом весь этот мир приобретает смысл, цель и объективность, будучи пронизанным идеей Абсолюта. Если интерпретировать эту мысль в теологических категориях, можно сказать, что чувственный мир преобразуется, одухотворяется, находит в себе смысл благодаря причастию к Богу, Софии.

Еще одна победа, которую одерживает Аристотель в своих рассуждениях, заключается в том, что восстанавливается в своих правах строго систематическое мышление и рационально-логическое познание. Перемещая идеи в сами вещи, в предметно-эмпирический мир, Аристотель таким образом дает понять, что знание зиждется не на «узрении» потусторонних платоновских идей, а на систематическом изучении осязаемого нами мира. Если для Платона истина трансцендентна и потому может быть адекватно уловлена только с помощью иррационально-мистического акта, интуиции, «девственного» созерцания, то

³⁵³ Лосев А.Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 609.

³⁵⁴ Кузнецов В.Н. Конституирование философской рациональности. Диверсификации и конфликт рациональностей в античной философии // Разум и культура. М., 1983. С. 11.

для Аристотеля истина является отношением человеческой субъективности к вполне посюстороннему миру предметных данностей. А если так, то она может быть добыта исключительно логическими средствами познания³⁵⁵.

Платон и Аристотель определяют совершенно различные подходы к философии, наиболее четко выразив две тенденции, наметившиеся в Античности и нашедшие свое продолжение в эпоху Средневековья. В данном случае речь не идет о противопоставлении материализма идеализму. И Платон, и Аристотель остаются, безусловно, идеалистами: первый постольку, поскольку переносит подлинную реальность в область духовного, подчеркивая при этом вторичность и производность от нее реальности материальной, чувственной; второй — постольку, поскольку высшим смыслом и целью всего сущего у него остается «идея всех идей» или Бог. Тем не менее, пропасть между этими двумя философами колоссальна. По сути дела, Платон и Аристотель занимают совершенно противоположные позиции в вопросе о сущности философии, о ее предмете, ее методах; они призывают к совершенно несовместимым друг с другом толкованиям самих основ бытия. Для Платона подлинное бытие — духовное, трансцендентное, не вмещающееся ни в какие рационально-логические рамки. Для Аристотеля подлинное бытие — предметно-чувственное, вполне познаваемое в границах рационально-логического мышления. Для Платона предметно-чувственный — это иллюзорная «тень» духа; для Аристотеля сам абсолютный дух является теоретическим предположением, предположением вынужденным, как некое методологическое допущение для обоснования реальности предметно-чувственного, «телесного» мира. Аристотель наиболее четко сформулировал идею рационально-логической тотальности, в целом весьма популярную для античной метафизики, с которой во многом были солидарны и натурфилософы, и элеаты, и софисты. Платон же, «открыв» трансцензус, наметил пути к сверхрациональному, а во многом — и к иррационально-мистическому пониманию философских проблем. И в этом смысле так же, как и орфики, и пифагорейцы, составил определенную оппозицию рационально-логической традиции Древней Греции. Платон доказывал, что истина — это сама духовная реальность, которая изначально открыта человеку: она находится за пределами противоречий, олицетворяя собой подлинное бытие. Из этого он делал вывод, что формы бытия и формы логического мышления разнятся между собой. Для Аристотеля же, напротив, истина есть соответствие форм мышления формам бытия; она не есть реальность, но отражение реальности в структурах человеческого сознания. И надо сказать, что именно такая трактовка истины прочно утвердилась в западноевропейской философии и науке.

³⁵⁵ Аристотель, *Метафизика* / Соч. в 4-х томах. М., 1969. Т. 1. VI, 4, 1027 b, 25.

Эти две тенденции, направленные на формирование рациональной и иррациональной моделей мира, были в дальнейшем развиты в христианской традиции, постоянно «всплывая» в форме дискуссий о соотношении веры и знания, о различных способах богопознания. При этом, как нам представляется, в западноевропейском христианстве явно превалировали последователи аристотелевской традиции, утверждающие, что «разум даже вдвойне необходим для полного раскрытия веры»³⁵⁶. В результате формировалась достаточно мощная тенденция рационально-логического истолкования христианского вероучения, концепция «поиска дороги к Иерусалиму через Афины», пытающаяся представить христианскую концепцию в качестве теоретической дисциплины, адекватно описываемой в терминах науки³⁵⁷.

Западноевропейское христианство, обращаясь за метафизическим обоснованием религиозных догматов к наследию античных философов и, в частности, к аристотелизму, сформулировало для себя ряд ключевых проблем. Прежде всего это проблема диалектического единства веры и разума, трансцендентного объекта познания и применения к нему механизмов рациональной гносеологии. Для разума европейца, привыкшего апеллировать к здравому смыслу, к интеллектуальным формам проработки информации, привыкшего осознавать, что критерием истины является логическая доказательность, обращение к трансцендентно-мистическому всегда становилось проблематичным. Стремление все познать, заключить в рамки единой гносеологической системы не обошло и идею Бога. На этом пути западноевропейское христианство, руководствуясь аристотелевскими принципами, зачастую устанавливало искусственный предел бесконечности и, как бы боясь подняться над противоречивостью бытия, предпочитало рассматривать христианскую концепцию с помощью философских понятий, пусть даже антиномичных.

Во многом это было обусловлено опасениями потерять четкие критерии в обосновании миропорядка. Ведь признавая иррационально-мистичный характер основы сущего, ее неподвластность законам рационального мышления, религия, по мнению многих западноевропейских богословов, может лишиться целесообразного оправдания добра и зла и тем самым потерять свою этическую ценность. В этом контексте весьма показательно звучат слова Иустина Философа (132–167), который призывал в делах веры опираться на выработанные античной философией гносеологические критерии. Этот призыв остается актуальным для западного христианства и по сей день³⁵⁸. Конечно, у этой

³⁵⁶ Дондейн А. Христианская вера и современная мысль. Брюссель, 1984. С. 115.

³⁵⁷ См.: Бабосов Е.М. Научно-техническая революция и модернизация католицизма. Минск, 1971. С. 70.

³⁵⁸ См. напр.: Maritain J. *Le Paysan de la Garrone*. Paris, 1966. P. 240.

рационалистической линии в христианстве были и свои оппоненты, четко разграничивающие сферы разума и веры, стоящие на позициях невербализуемости и недискурсивности религиозного переживания. К примеру, Квинт Тертуллиан (160–220), полагая, что основа всего сущего Бог «превышает любое мышление», по сути, солидаризируется с трансцендентализмом Платона и встает на путь эмоционально-чувственного, интуитивного гностицизма. Однако позиция Тертуллиана и его сторонников не была типичной для западноевропейского христианства, о чем косвенно свидетельствует мировоззренческий конфликт, который возник в конце концов между ним и официальной римской церковью. По всей видимости, все-таки необходимо признать, что сторонники рационально-логического подхода к христианству в Западной Европе «постоянно одерживали верх, их всегда было больше, и в конечном счете они задавали тон»³⁵⁹.

Концепция «рациональной веры», пытающаяся соединить рациональную философию и христианскую догматику, разрабатывается уже во II в. Климентом Александрийским (?-215). Тит Флавий опирался на рациональную традицию греческой философии не только с целью подвести интеллектуалистический фундамент под религиозное чувство, но для придания новой религии более привычной интеллектуальной «привлекательности». Известно, что проповеди Климента пестрили цитатами из античной философии; его знаменитые «Строматы» (букв. «ковёр из лоскутков») можно прямо расценивать в качестве неоаристотелизма, адресованного «думающей», философствующей элите того времени.

Мысль о том, что подлинный путь к Богу есть разум, нашла свое отражение у Климента Александрийского в обосновании им места и роли рационалистической философии в процессе богопознания. Напомним, что широко известный тезис «философия есть служанка богословия» принадлежит именно ему. В «Строматах» он пишет: «Философия есть преуготовленное учение, пролагающее и выравнивающее путь ко Христу»³⁶⁰. Развивая концепцию Аристотеля, Климент обосновывает универсализм разумного начала, свойственного как для Бога-логоса, так и для сознания-логоса человека. Для него, по сути дела, Христос и есть Логос, найденный еще античными мыслителями и составляющий единую основу мироздания. Человеческий разум трактуется им в качестве частицы вселенского разума как «разумный» микрокосм, совпадающий по своим принципиальным качествам с «разумным» макрокосмом. Таким обра-

³⁵⁹ Оргиш В.П. Античная философия и происхождение христианства. Минск, 1986. С. 43.

³⁶⁰ Климент Александрийский. Строматы. Ярославль, 1892. I, 5. Как парафраз Климента воспринимаются слова современного католического философа У. Трильхаса о том, что философия «должна развивать категории для понимания религии в контексте разума» [Trillhaas W. Religionsphilosophie. Berlin New-York, 1972. S. 2].

зом, Климент пытается осуществить одну из самых дерзких в истории христианства попыток — попытку создания строго научной, систематической теологии. В итоге многие этические и эстетические ценности у Климента Александрийского оказались подменены ценностями сугубо гносеологическими. Ведь идеальный человек, согласно его учению, есть человек, движущийся по пути к Логосу; цель и смысл человеческой жизни заключается не столько в том, чтобы стать благодетельным, сколько в том, чтобы стать знающим — «совершенным гностиком»³⁶¹. И этот тезис становится одним из центральных практически для всей западной патристики.

У Августина Блаженного (354–430) теологическая концепция не столь однозначна, как у Климента Александрийского. Дело в том, что для Святого Августина характерен некоторый компромисс между верой и знанием, интуицией и разумом, обусловленный прежде всего его ориентацией на платонизм. Его связь с Платоном наиболее четко прослеживается в убеждении, что бытие Бога невозможно вывести из бытия предметно-чувственного мира, но лишь из человеческой субъективности. Однако на этом связь Августина с наследием Платона во многом исчерпывается, поскольку сама человеческая субъективность интерпретируется им с известной долей интеллектуализма. Несмотря на глубокий психологизм его произведений, основанный на переживании религиозного чувства, Августин не переходит грани, отделяющей интеллектуальные размышления о Боге от трансцензуса. Религиозно-философская система Августина все-таки не дает достаточных оснований для причисления ее к числу «мистических» или «иррациональных». Разумное начало остается для него важнейшим источником богопознания, который, в конце концов, и призван привести человека к Богу, к его истинному «пониманию и знанию»³⁶². При всей неоднозначности точки зрения Августина Блаженного, мы можем констатировать, что он остается на позиции отождествления божественного разума с разумом человека, Логоса, «Бога-истины» с объективной истиной, познаваемой средствами рассудочной деятельности. В этом принципиальном пункте он, безусловно, отходит от платоновской «методологии» познания духовной реальности, сближаясь с идеей рациональной тотальности Аристотеля.

Отождествление форм самопознания и самореализации Логоса с формами логического познания, по справедливому замечанию известного историка философии Г.Г. Майорова, «имеет двуединый результат: обожествление, теологизацию теоретического рационального знания и одновременно рационализацию христианского бога»³⁶³.

³⁶¹ Климент Александрийский. Строматы. Ярославль, 1892. I, 5, 28.

³⁶² Августин Блаженный. Об истинной религии / Творения. Киев, 1912. Ч. 2. XXIV.

³⁶³ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 277.

Вполне закономерно поэтому, что западноевропейская патристика, идя по пути соединения эллинистической философии в ее рациональной форме с христианской догматикой, в конце концов приходит к схоластическим доктринам, в которых роль собственно веры становится неопределенной, размытой в силу ее тотального подчинения интеллекту.

Фома Аквинский (1225–1274), центральная фигура в западноевропейской схоластике, прямо заявляет об имманентной рациональности божественной активности, утверждает рациональное содержание деятельности Абсолюта³⁶⁴. «Бог по своей милости, — пишет Фома Аквинский, — соединяется с сотворенным интеллектом как предмет, открытый разуму»³⁶⁵. Аквинат не отрицает значения веры в процессе богопознания, но предпочитает, фактически, отождествлять ее с разумной деятельностью. В результате основой теологической конструкции у него становится «здоровый смысл», чуждый идее трансцендентности. Даже доказательства бытия Божьего Аквинат выводит из фактов предметно-эмпирического бытия. Таким образом, схоластика пришла к двусмысленным итогам в процессе формирования западноевропейской модели мира: с одной стороны, она востребовала богатейший опыт эллинистических традиций в области использования научного, рационально-логического инструментария и через это способствовала некоторому «смягчению» жестких теоцентрических традиций средневекового мировоззрения. В дальнейшем, в эпоху Нового времени, это сыграет существенную роль для возрождения научной методологии, что в свою очередь станет стимулом в приросте естественнонаучной области знания. Однако, с другой стороны, схоластическая интерпретация христианства подготовила почву для саморазрушения трансцендентных, сакральных основ религиозного переживания. Выводя бытие Божие из вещей, духовную реальность из реальности предметно-эмпирической, апеллируя к «здоровому смыслу» и фактам посюстороннего мира, схоластика фактически начала процесс «размывания» религиозного сознания. Преодолевая дуальную структуру мироздания, создавая, по сути, единую предметно-эмпирическую реальность, пронизанную рациональной целесообразностью божественного Логоса, Фома Аквинский сближает религиозную модель мира с мифологической.

Фома Аквинский настаивал, что «почти все изыскания философии подчинены цели богопознания»³⁶⁶. При этом синтез философии и теологии осуществлялся у него на основе рационалистической методологии, которая оказывалась универсальным, общим фундаментом как для

³⁶⁴ См.: Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979. С. 346.

³⁶⁵ Фома Аквинский. Сумма теологии / Антология мировой философии в 4-х томах. М., 1969. 1 т, 12, 4 с.

³⁶⁶ Фома Аквинский. Против язычников / Там же. I, 4.

метафизики, так и для христианства. За это Аквинат подвергся острой критике с двух сторон: с одной стороны, представители сциентических направлений в философии, отстаивающие позитивистский подход к метафизике, были не согласны с теологической «компрометацией» логико-познавательной гносеологии; с другой стороны, многочисленные представители «мистической» линии в христианстве, стоящие на позициях трансцендентализма, принципиальной иррациональности религиозного переживания, напротив, полагали недопустимым включение рационально-логических механизмов интеллекта в процесс богопознания, ибо логизация религиозной веры ведет в конечном счете к ее вырождению, саморазрушению. И то, и другое, на наш взгляд, во многом справедливо. По сути дела, критика схоластической интерпретации христианства основана на некорректности рационализации (строго научного, логического, дискурсивного, аналитического обоснования) мистики (религиозного, иррационального, трансцендентного), с одной стороны, и мистификации (интуитивно-чувственного, эмоционально-психологического, экстатического, внерационального обоснования) разумного (основанного на логике, дискурсивности, вербальности, систематичности, верификации) — с другой.

В.И. Гараджа справедливо подчеркивал, что система Фомы Аквинского «не дала (и не могла дать) того органического синтеза разума и авторитета, античной философии и библейского предписания, к которому он стремился. Она являет собой пример богословской фальсификации аристотелевской философии, произвола и насилия над логикой и разумом»³⁶⁷. Добавим от себя, что столь же справедливо можно говорить о рационалистической фальсификации христианства, о примере рационально-логического «насилия» над верой и религиозным переживанием.

Тем не менее для западноевропейского христианства идеи Фомы Аквинского стали доминирующими. По мнению А. Дондейна, его концепция стала «классической в католической церкви и остается таковой до наших дней»³⁶⁸.

2. Бытие сверхбытия

К числу важнейших проблем, которые всегда оставались в центре внимания религиозных и философских систем, следует отнести вопрос о смысле и обосновании трансцендентного как находящегося за пределами обыденного опыта и недоступного сенсорно-чувственному

³⁶⁷ Гараджа В.И. Неотомизм — разум — наука: Критика католической концепции научного знания. М., 1969. С. 87.

³⁶⁸ Дондейн А. Христианская вера и современная мысль. Брюссель, 1974. С. 118.

восприятию. Для философии, так или иначе, трансцендентной является всякая субстанциальная основа бытия, будь то материя или дух, вещественная «стихия» или же Идея. Для религиозных систем наиболее трансцендентной следует признать идею Бога.

Сопоставляя мировоззренческие конструкции эпохи Древней Греции и Средневековья, античной философии и христианства, мы можем сделать вывод, что трансцендентная проблематика и там, и здесь становится актуальной. А если учесть, что в своих метафизических спекуляциях западноевропейское христианство нередко апеллирует к античному опыту, то генетическая связь между этими двумя эпохами начинает приобретать более ясные содержательные контуры.

Во все времена человеку было свойственно стремление усматривать за преходящим характером вещей нечто постоянное, наполнять конечное, условное, несовершенное бытие светом вечного, абсолютного, совершенного идеала. Мир явлений, с которым сталкивался и сталкивается человек, в силу своей несовершенности оказывался несамодостаточным для обеспечения собственной эволюции и потому постоянно нуждался в некоей идеальной модели, служащей эталоном движения от конечного к бесконечному, от условного к безусловному, от единичного к всеобщему, от земного к божественному. Так сущее, окружающее человека, начинает приобретать дуалистический и даже антиномичный характер, вскрывая наряду со своими имманентными качествами качества трансцендентные. В свою очередь трансцендентализм становится предпосылкой еще одной, не менее важной метафизической проблемы, а именно, проблемы онтологизации сущности объекта и определенного противопоставления этой сущности явлению. Нередко сущность противопоставляется явлению как безусловная идея своему условному, предметно-чувственному воплощению.

Наиболее четкое и категоричное разделение сущности и явления как безусловного и условного бытия, бытия онтологического и феноменологического мы наблюдаем в философии Платона. Однако Платон не был первым в античной культурной традиции, кто поднял этот вопрос. Идея онтологизации трансцендентной сущности мира была присуща и раннему пифагореизму. Для пифагорейцев сущностью мироздания, его первоосновой является Число, которое имеет два фундаментальных атрибута — «беспредельность» и «предел». Для Пифагора (VI—V вв. до н.э.) число — сущность человека, человек полностью выразим через число, которое индивидуально и неповторимо для каждого конкретного индивида. При этом само бытие есть лишь выражение, носитель числовой основы вселенной.

В своем чистом виде число трансцендентно, поскольку находится за пределами обыденного опыта. В самом деле, человек может оперировать числами только в абстракции; в чувственном виде он сталкива-

ется с некоторыми объектами, которые могут быть исчислены либо с их символами, но никак не с числами самими по себе. «Беспредельное» как первоначальная характеристика бытия, организующее это бытие в «единое», недоступно человеку. И лишь тогда, когда Число начинает устанавливать себе границы, когда оно полагает предел бесконечности, происходит рождение явленного мира, доступного человеку, умеющего оперировать конечными величинами. Таким образом, бытие оформляется через положение предела самому себе и тому, что «само по себе не ограничено, но предстает как ограниченное пределами»³⁶⁹.

Аристотель приводит очень интересную таблицу, составленную пифагорейцами, в которой констатируются фундаментальные противоположности сущего³⁷⁰. Эти противоположности принципиально несводимы друг к другу и могут быть интерпретированы как противоположности между сущностью и явлением, трансцендентными и имманентными характеристиками бытия. В данном случае представляет особый интерес не столько сама содержательная часть представленной классификации, приведенной пифагорейцами, сколько сам подход. Важно, что в этой таблице «беспредельное» противостоит «предельному», как небытие (инобытие) – бытию, как бесконечное – конечному, как неопределяемое – определяемому, бессистемное – системному.

Интерпретируя субстанциальную основу мира в качестве бесконечного, беспредельного Числа, полагающего себе предел, пифагорейцы встали не только на путь трансцендентализма, но и, в известном смысле, вплотную подошли к мистическому истолкованию сущности мироздания. Если явленное бытие есть ограниченное и потому может быть познано в категориях числа и меры, то субстанциальная основа бытия, будучи беспредельной, выходит за рамки возможностей человеческого разума. Вероятно, именно по этой причине пифагорейцы считали необходимым практику эмоционального слияния с космосом, весьма близкой к духу восточной медитации. Лишь на иррациональном, сверхчувственном уровне им удавалось услышать «гармонию сфер», привести свою ритмически-числовую сущность в соответствие с ритмически-числовой сущностью вселенной.

Но если для пифагорейцев мир предметных данностей представляет собой пусть условный мир, но все же производный от Абсолюта, мир как модус Числа, то для школы элеатов связь между чувственным и умственно созерцательным мирами становится еще более проблематичной. Для элейцев мыслимая и физическая реальности уже соотносятся как трансцендентная подлинность и конкретно-чувственная иллюзия.

³⁶⁹ Диоген Лаэртский. О жизни, учении и изречениях знаменитых философов. М., 1979. VIII, 85.

³⁷⁰ Аристотель. Метафизика / Соч. в 4-х томах. М., 1975. Т. 1. I, 5.

При этом, как это парадоксально ни покажется на первый взгляд, элейцы резко выступили против дуализма пифагорейцев. Их не устраивал параллелизм, возникший у сторонников Пифагора в обосновании реальности. Дело в том, что сторонники Пифагора, интерпретируя беспредельное бытие как сущностное, не лишали конечное, телесно-предметное бытие права на подлинное существование. Отсюда и возникал заметный параллелизм системы, признающий как бы одновременное существование двух реальностей: сущностной и явленной, интуитивно чувствуемой и математически вычисляемой. Однако реальное взаимоотношение и взаимообусловленность между этими двумя ипостасями сущего пифагорейцами не были сформулированы четко. Для познания этих двух сфер реальности пифагорейцы предлагали и различные гносеологические средства, удивительным образом сочетая чисто математические, рационально-логические механизмы познания с иррационально-интуитивными, мистическими.

Элеатов такая постановка вопроса явно не удовлетворяла. Они стремились выработать универсальную модель мира и, исходя из нее, сформулировать единые, общезначимые законы его постижения. Ксенофан (570—478), пытаясь соединить идеальное и реальное, божественное и земное, сущностное и явленное, выдвинул гипотезу существования единого бога, сросшегося с предметно-чувственным миром. По сути дела, это была одна из первых пантеистических концепций в истории философии. Описывая учение Ксенофана, Секст Эмпирик замечает, что для него «все едино», в его учении «бог сросся со всем»³⁷¹. Однако, устанавливая подобный пантеизм, Ксенофан в конце концов пришел к проблеме иного рода, к проблеме, которая станет камнем преткновения в учении Аристотеля, а именно: каким образом некая идеальная субстанция транслирует себя в область физической, предметно-чувственной реальности? В дальнейшем именно Аристотель обратит свое внимание на этот слабый пункт в концепции Ксенофана и позволит себе в его адрес ядовитое замечание относительно того, что Ксенофан «ничего не различил ясно и не коснулся ни той, ни другой природы [имеется в виду вещественная и идеальная природа — прим. авт.]»³⁷².

Последователь Ксенофана Парменид (515-?) пошел другим путем. Пантеизм своего предшественника он был вынужден объявить бесплодным. Однако Парменида не устраивала и концепция непознаваемости трансцендентного бытия, выдвинутая пифагорейцами. Отстаивая рационалистические позиции и пытаясь избежать дуализма сущности и явления, Парменид оттолкнулся от предположения, согласно которому подлинным бытием может обладать лишь бытие мыслимое. Соответ-

³⁷¹ Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений / Соч. в 2-х томах. М., 1976. Т. 2. I, 224, 225.

³⁷² Аристотель. Метафизика / Соч. в 4-х томах. М., 1975. Т. 1. I, 5.

ственно, немислимое бытие не признавалось Парменидом реальным и оценивалось им как некоторая иллюзия, или небытие. По свидетельствам Аристотеля, «признавая, что небытие отдельно от сущего есть ничто, он считает, что по необходимости существует только одно, а именно сущее и больше ничего»³⁷³. Формальная логика у Парменида оказалась онтологизированной. Небытия нет, потому что мы не можем его помыслить в непротиворечивости; его нет, потому что мы ничего не можем о нем сказать. Ведь предикат существования превращает небытие в бытие³⁷⁴. Говоря о том, что наша мысль относится только к сущему, что помыслить нечто означает признание за этим нечто факта бытийствования, Парменид фактически утвердил и обратный тезис — существование бытия по необходимости обуславливает возможность мышления о нем³⁷⁵.

Исходя из подобных основоположений, доказывая, что «мысль о предмете и предмет мысли суть одно и то же», Пармениду уже ничего не стоило объявить доктрину пифагорейцев заблуждением. Категория «беспредельного», составляющая основу сущности бытия, оказалась отвергнутой на том простом основании, что она не может быть помыслима. А невозможность мыслить беспредельное с неизбежностью превращает его в небытие. Здесь Парменид обращает внимание на тот факт, что небытие как «абсолютное ничто» должно означать некоторую пустоту, а это уже противоречит здравому смыслу, поскольку бытие всегда заполнено чем-то и, следовательно, не может являться некоторым «абсолютным ничем». Поскольку не существует пустоты, которая могла бы обеспечивать ограничение, разделение объектов физической реальности, то мир может быть представлен лишь в виде единой целостности³⁷⁶. Именно по этой причине Парменид отказывается в существовании множественности предметов, а также движения и развития, для которых просто не оказывается места в единой целостности бытия. Движение и развитие, по его мнению, подразумевают наличие не заполненного ничем пространства, то есть подразумевают наличие небытия. Однако, как мы выяснили, небытия не существует. Но если это так, то множественность мира, его развитие и движение есть иллюзия феноменологического восприятия действительности. Таким образом, Парменид создает теорию единого трансцендентного мира, при этом провозглашенный им трансцендентный мир оказывается полностью познаваемым с помощью рационально-логических методов.

³⁷³ Там же.

³⁷⁴ Парменид. О природе / Гераклит Эфесский. Фрагменты; Парменид. О природе. Поэма. М., 1937. VI, I; IV, 7.

³⁷⁵ Там же. V, I; VI, I; VIII, 34.

³⁷⁶ Там же. VIII, 3; VIII, 21, VIII, 26.

В дальнейшем в истории философии концепцию Парменида неоднократно подвергали критике за ее отвлеченность и абстрактность. Однако созданная Парменидом концепция единого, неизменного, абсолютного бытия, находящегося за пределами опыта, но при этом вполне познаваемого, оказалась весьма заманчивой как для последующей метафизической мысли, так и для мысли религиозной. Преодоление разрыва между единым и множественным в дальнейшем превратится в одну из центральных задач как философии, так и религии. Как отмечает И.З. Цехмистро, «это разрыв многого и единого и последовавшая за ним гипертрофия единого в ущерб и за счет многого чреват был далеко идущими последствиями, позже действительно появившимися, в частности, в учении неоплатоников и в христианском монотеизме»³⁷⁷.

В какой-то степени преодоление пропасти между единым и множественным мы встречаем в рассуждениях Платона, которое основывается, в частности, на его этической концепции. Напомним, что Платон, в отличие от Парменида, провозгласил двойственность бытия, утвердил существование двух миров — мира идей, подлинного и совершенного, и мира вещей, соответственно, неподлинного и несовершенного. Однако идеи, по Платону, представляя собой автономную реальность, служат при этом эталоном, идеалом для мира феноменального. Идеи открыты для созерцания, и потому они являются источником света в процессе преобразования, просветления «пещерного» мира теней. Благодаря этому свету, эмпирический мир становится причастным Абсолюту. Идея же «добра» как иерархически наиболее высокая идея служит действительной причиной осуществления благодати в эмпирическом бытии. Она обнаруживает себя в чувственном бытии посредством смыслообразования множественных единичностей³⁷⁸. Созерцание идеи добра и позволяет каждому конкретному человеку преодолевать круговорот фетишей и выходит подлинную реальность и, таким образом, становится сопричастным идеи Абсолютного³⁷⁹. Кроме того, Платон был совершенно не согласен с Парменидом в его трактовке небытия. Отсутствие бытия, по его мнению, еще не означает небытие; оно может предполагать некоторое инобытие, то есть наличие иного³⁸⁰.

Но свое окончательное философское оформление идея абсолютной трансцендентной реальности получает в концепции неоплатоников. По сути дела, концепция неоплатонизма представляет собой концепцию иерархического строения бытия, вершиной которого становится некая «абсолютная полнота», вбирающая в себя все бытие без остатка.

³⁷⁷ Цехмистро И.З. Диалектика множественного и единого. М., 1972. С. 17.

³⁷⁸ Платон. Государство / Сочинения в 3-х томах. М., 1971. Т. 3, Ч. 1. VII, 518 d; VIII, 517 b.

³⁷⁹ Там же. VI, 509 b.

³⁸⁰ Платон. Софист / Соч. в 3-х томах. М., 1970. Т. 2. 255 d.

По убеждению Плотина (204–270), эта полнота есть начало и конец всего бытия, которая путем эманации частично становится доступной для человека через ум, душу и чувственный космос. Поскольку эта полнота есть все, ее бесполезно определять в какими-либо предикатами. Она всегда остается избыточной по отношению к своим эманациям, она недостижима на основе понятийного мышления. Поэтому познание абсолютной полноты бытия невозможно только на основе человеческого разума. Причастие к нему есть восхождение к непостижимому. Как подчеркивает Плотин, единое «не есть ничто из того, началом чего оно является; однако оно таково, что ничто о нем не может сказываться — ни сущее, ни сущность, ни жизнь; оно выше всего этого»³⁸¹.

Значение, которое оказал неоплатонизм в процессе формирования исторических форм мировоззрения — огромно, хотя и не вполне однозначно. Это была последняя, наиболее кардинальная попытка интегрировать античную философию, прежде всего в форме платоновской системы, в зарождающуюся христианскую доктрину. По замечанию Б. Рассела, «философия Плотина — одновременно конец и начало: конец того, что касается греков, и начало того, что касается христианства»³⁸². Именно тот факт, что неоплатонизм имел много общего с собственно христианскими идеями обрек его на двусмысленное положение. С одной стороны, христианство неоднократно обращалось к этой философской традиции за помощью, ища у нее метафизическую поддержку. С другой стороны, христианство видело в этой системе своего конкурента и с этих позиций критиковало его. Однако без понимания неоплатонизма невозможно и осмысление многих концептуальных моментов христианского вероучения, которые в ряде случаев непосредственно вырастают из проблемного поля неоплатоновской метафизики. Так, например, утверждение сверхрационального статуса трансцендентной реальности, свойственное для Платона и неоплатоников, можно рассматривать в качестве мировоззренческой базы в процессе возникновения апофатической теологии. Иррациональные механизмы познания Абсолюта, предложенные Платоном и развитые в неоплатонизме, явились в значительной степени философским обоснованием идеи откровения. Под влиянием неоплатонизма возникали целые направления в христианстве гностического и мистического свойства. Как нам представляется, эта концепция оказала также огромное влияние на всю восточноевропейскую христианскую традицию, на формирование религиозно-философской культуры Византии, а через нее — и на специфику русского православия.

Одной из центральных проблем в неоплатонизме остается проблема интерпретации трансцендентного. Неоплатоники подчеркивали, что

³⁸¹ Плотин. Эннеады / Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927. III, 8, 10.

³⁸² Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 313.

в Едином как в абсолютной полноте находятся начала всего. По своему статусу Единое выше сущего, выше реальности, поскольку стоит над ними. Этим и обуславливается его непознаваемость. По словам Плотина, «Единое есть все и ничто, ибо начало всего не есть все, но все — его, ибо все как бы возвращается к Нему, вернее, как бы еще не есть, но будет. <...> Единое есть не сущее, а родитель его»³⁸³.

Эта идея была с энтузиазмом подхвачена уже собственно в рамках христианства, в частности Псевдо-Дионисием Ареопагитом (V–VI вв.). Для него высшей реальностью обладает трансцендентное «ни-что». «Ни-что» прежде всего в том смысле, что ничто из сущего, конечного, чувственного не может быть сопоставлено с трансцендентностью Единого. Оно не имеет деления, не имеет границ, и единственное, что мы можем о нем утверждать, в силу ограниченности своего разума, так это только то, что оно существует³⁸⁴. Любое частное позитивное утверждение о Едином ложно, поскольку фрагментарно. Единое не есть «ни сыновство, ни отцовство и вообще ни что из того, что нам или всякому другому существу ведомо», оно «превыше всякого полагания как совершенная и единственная причина всего»³⁸⁵. Поэтому сближение че-

³⁸³ Плотин. Эннеады / Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927. V, 2, 1.

³⁸⁴ Трактровка невербального, или точнее, надвербального смысла Единого как абсолютной полноты бытия роднит ее с духом многих религиозно-философских систем восточного происхождения. В частности, индийская философия исходит из очень простого тезиса, доказательство которого мы, возможно, и не найдем в явном виде в ведийских источниках, но который укоренен в самом восточном образе мышления. *Реальность есть всецелое бытие, и лишь всецелое бытие реально.* Подлинная реальность — это сама жизнь, причем *вся* жизнь, которая сама по себе не имеет разделения на материю и дух, на понятия и образы, на зло и добро, земное и небесное. При помощи органов чувств мы можем познать не всю реальность, а лишь ту ее часть, которую воспринимаем как предметно-материальную. И даже в этом случае мы уже ошибаемся и ограждаем себя от истины, ибо познаем нечто в отрыве от Единого, всецелого, в отрыве от того, что не имеет деления на материальное и духовное. При помощи понятий и логики мы опять-таки познаем не всю реальность, а ту ее часть, которую зовем «идеей». Но опять-таки мы ошибаемся, ибо идея есть фрагмент реальности, а не сама реальность; идея есть фрагмент духа, но не сам дух. Истина абсолютна и всецела; вне своей всецелостности и абсолютности она не есть истина.

Мистичность познания на Востоке достигается в полной мере путем преодоления рационально-логических барьеров, путем освобождения сознания от категориальной ограниченности. Лишь на этом пути возможно коснуться исконной реальности, «от которой всякая речь, наделенная мыслью, отворачивается, неспособная постигнуть ее» [Taittiriya, II. 4]. «Ни глаз, ни речь, ни разум не могут проникнуть туда. Мы не знаем. Мы не понимаем, каким образом кто-либо может изучать ее» [Kena, II. 3; Mundaka, II. 1; см. Katha, I. 3. 10]. Мы рассуждаем об объектах мира с помощью утверждений, которые оцениваем как «истинные» или «ложные». Но реальность не истинна и не ложна, она просто *есть*. Мы выстраиваем цепь отношений между явлениями. Но реальность, по своей сути, *безотносительна*.

³⁸⁵ Псевдо-Дионисий Ареопагит. Таинственное богословие / Ареопагитики. К Тимофею о таинственном богословии. Христианское чтение, 1825. 5, 1046-1048 в.

ловека с Единым с неизбежностью предполагает некоторую активность иррационально-мистического характера. У Ареопагита так же, как и у Плотина, уже не отслеживается проблема соединения веры и разума. Рационалистический подход оценивается здесь как наивная иллюзия, с помощью которой человек сам себя вводит в заблуждение. И хотя столь последовательный мистицизм в западноевропейском христианстве в дальнейшем был преодолен, тем не менее он сохранил актуальность и безусловную значимость в формировании религиозно-философских доктрин восточного христианства. Концепция Псевдо-Дионисия Ареопагита была официально признана византийским православием; одним из его выдающихся интерпретаторов был Максим Исповедник. Неоплатонические идеи Ареопагита были с энтузиазмом приняты Григорием Паламой, Иоанном Дамаскиным, Максимом Греком, Варлаамом Калабрийским. Весь этот комплекс идей, основанный на иррационально-мистическом восприятии трансцендентного Бога, явился стержнем и для русской православной традиции. Как отмечает В.Н. Лосский, «несомненно есть много общего между мистическим богословием Дионисия и апофазой Плотина. <...> На пути к мистическому соединению мы видим одно и то же прогрессирующее очищение»³⁸⁶.

Однако мистическая интерпретация трансцендентного начала всего сущего не снимала вопроса о том, каким образом осуществляется связь между сверхчувственным миром и миром чувственным, между единым и множественным, между идеальным и реальным. Для христианства как собственно религиозного учения этот вопрос оказался необычайно принципиальным. Необходимо было обосновывать концепцию посредничества. Эту концепцию последовательно начинает разрабатывать Филон Александрийский (I в. до н.э. — I в. н.э.) на основе синтеза идей древнегреческой и древнеиудейской культур³⁸⁷. Как и неоплатоники, Филон определяет Бога как некоторую трансцендентную полноту, постоянную и неизменную величину. «Бог подобен самому себе, для него невозможно ни ослабление к худшему, ни напряжение к лучшему»³⁸⁸. Опять-таки Бог мистичен, поскольку он стоит за пределами всех возможных предикатов, которыми способно оперировать рассудочное мышление. Таким образом, Филон утверждает сущностное несходство Бога и творимого им предметно-чувственного мира. Обозначив онтологическую и гносеологическую пропасть между Богом и тварным миром, Филон начинает искать над этой пропастью мост. Таким мостом,

³⁸⁶ Лосский В.Н. Апофаза и троическое богословие / Богословские труды. М., 1975. Сб. 8. С.101.

³⁸⁷ Трубецкой С.Н. Учение о логосе в его истории: Философско-исторические исследования. М., 1900. С. 130.

³⁸⁸ См.: Филон Александрийский. О неразрушимости и вечности мира / Тексты Кумрана. М., 1971. Вып. 1.

согласно его концепции, является Логос (Слово). Условно говоря, Логос — это божественный Дух, свойственный Абсолюту, который в момент творения предметно-чувственного мира становится имманентно присущ и ему. Конечно, Логос неадекватен человеческому разуму; он даже неадекватен всем вместе взятым духовным потенциям человека. Но сопоставим с ними. Таким образом, предметно-чувственное бытие становится сопричастным божественной сущности. Здесь Филон приходит к весьма плодотворной идее о трансцендентной имманентности тварного мира. Логос трансцендентен в том смысле, что он присущ Абсолютному, Богу. Но Логос и имманентен в том смысле, что он пронизывает весь физический, тварный мир. Здесь Филон Александрийский, как пишет В.В. Бычков, «пытается поставить важную теологическую антиномию — имманентность трансцендентного божества, ставшую у христиан основой их философско-религиозной системы, наметил пути ее снятия в онтологической сфере (идея посредника, логоса) и в гносеологической сфере (мистический экстаз, то есть достижение определенных психических состояний)»³⁸⁹.

(2001)

³⁸⁹ Бычков В.В. Византийская эстетика. М., 1977. С. 108.



НЕДОВОЛЬСТВО ЛИБЕРАЛИЗМОМ³⁹⁰

³⁹⁰ Материал подготовлен при содействии А.В. Тихоновского.

1. Зазеркалье

Вряд ли в 1991 г. (а тем более в 1985-м) тогдашние демократы и реформаторы могли предположить, какого размаха достигнут модернизационные процессы в странах бывшего Союза и Восточной Европы. В то время, мечтая о демократизации общества, политическая элита и радикально настроенная общественность посчитали необходимым замену всей общественно-политической системы государства. Этот процесс оказался неимоверно болезненным и сложным для большинства российских граждан: потребовалось практически с нуля создавать принципиально новую правовую базу, экономическую систему и структуру политической власти.

Но самой серьезной проблемой, с которой столкнулись реформаторы и идеологи Новой России, оказалась проблема мировоззренческих, культурно-идеологических ориентиров модернизируемого государства. Не случайно научная публицистика и периодическая печать изобилуют дискуссиями, семинарами и «круглыми столами», поднимающими вопрос о «русской идее», «национальной безопасности», «культурной идентичности России». Эта проблема оказалась действительно чрезвычайно сложной и деликатной; и причины ее возникновения, по всей видимости, мы можем найти в объективных культурно-исторических сдвигах России последнего столетия. В самом деле, коммунистическая практика с 1917 г. была нацелена на разрушение православных традиций России, выхолащивание из духовной и политической культуры страны всего национального, самобытного. Более чем за 70 десятилетий Россия утратила значительную часть своего духовного, религиозно-мировоззренческого капитала, который восполнить сегодня в одночасье представляется весьма проблематичным. Что же касается советской идеологии, то она достаточно скомпрометировала себя и ее ренессанс вряд ли возможен в обозримом будущем.

Идеологический вакуум и духовно-нравственная неопределенность в значительной степени были спровоцированы самими уже современными политическими реформаторами. Борясь с «коммунистическим монстром», они приложили все усилия для развенчания идеалов марксизма-ленинизма и коммунистической теории, для уничтожения всех основ советской системы. Однако, разрушая, они не заботились о созидании, полагая, видимо, что «идеология антикоммунизма» в стратегическом плане самодостаточна. Вместе с тем, когда деструктивные процессы подошли к своему завершающему этапу, когда Советский Союз исчез с политической карты мира, а коммунизм был окончатель-

но скомпрометирован в общественном сознании, Россия востребовала конструктивную программу. К такому «неожиданному» повороту реформаторы оказались не вполне готовы.

Не претендуя на создание своей собственной оригинальной концепции модернизации общественно-политической и хозяйственно-экономической системы государства, политическая элита обратилась к опыту зарубежных стран. И из всех возможных накопленных человечеством вариантов модернизации и реформирования был выбран наиболее радикальный — вариант чикагской школы. Сегодня не совсем понятно, почему именно «чикагским мальчикам» выпала роль наставников и учителей России. Почему отечественных демократов не заинтересовал, к примеру, феномен «восточного прорыва», опыт, скажем, японского, китайского или корейского пути реформирования экономики и политической системы? Почему российское руководство сделало ставку на западный опыт развития, причем даже не в его европейско-континентальной форме, а в форме вестернизации, крайнего американизированного толка? В конце концов, США еще в меньшей степени, чем даже Западная Европа, имеет историко-культурные параллели с Россией. Исторически Россия и США не обладали какими-либо родственными экономическими или культурными связями. Почему в таком случае для роли «поводыря» России политическая элита выбирает ее недавнего конкурента, врага, с которым на протяжении многих десятилетий велась напряженная и ожесточенная холодная война?

Показательно, что многие отечественные политологи, оценивая современную политику США в международных отношениях, характеризуют ее как агрессивную и захватническую. В рамках взаимодействия «Россия — США» реальная североамериканская политика действительно более напоминает действия страны-победительницы, нежели страны-наставницы или даже страны-партнерши. Один из ведущих специалистов в политической науке России А.С. Панарин отмечает: «Сегодняшняя американизация постсоветского пространства происходит в условиях однополярного мира, когда сверхдержава — победитель в холодной войне — не встречает противодействия своему гегемонизму. Отсюда — особенная неумеренность политики натиска на побежденную сторону, когда даже с ее наиболее бесспорными позициями и интересами не считаются. Создается впечатление, что сегодня вообще нет той грани, перед которой победители готовы остановиться, той позиции, захватив которую, они скажут себе: довольно»³⁹¹.

В какой-то степени усилия современной политической элиты и прозападнически настроенных политологов, связанных со стремлением скорейшим образом «интегрировать» Россию в «мировое сообще-

³⁹¹ Панарин А.С. Российская политическая культура на пороге XXI века // Запад — Россия: культурная традиция и модели поведения. М., 1998. С. 75.

ство», можно объяснить тем, что подобная ориентация в перспективе должна обеспечить доступ к экономическому и политическому опыту высокоразвитых в индустриальном и материально-техническом плане государств. В данном случае действует железная, но достаточно поверхностная логика, логика использования опыта наиболее стабильных в экономическом и политическом отношении стран. При этом сбрасываются со счетов те духовные, ценностные, нравственные, мировоззренческие издержки, которые при такой постановке вопроса неизбежно заявят о себе и в конце концов могут свести на нет все экономические и политические завоевания.

Принципиальная ставка на западноевропейский политэкономический трафарет, по всей видимости, была обусловлена еще одним немаловажным фактором. Перемещая Россию в геополитическом смысле на Запад, политическая власть и идеологически обслуживающие ее политики получили возможность импортировать «готовую» политическую доктрину – либерализм. Эта доктрина была призвана, с одной стороны, прийти на смену скомпрометировавшей себя коммунистической концепции, а с другой стороны, дополнить антикоммунистическую идеологию постсоветской России конструктивной модернизационной программой.

Сейчас достаточно сложно сказать о том, насколько западники и радикальные либерал-реформаторы отдавали себе отчет в том, что либерализм представляет собой не просто политическую, хозяйственно-экономическую и юридическую основу общественных отношений, но и ценностную, культурно-мировоззренческую, нравственную систему, жестко регламентирующую практическую деятельность людей, их стиль жизни и образ мышления. Остался в стороне и тот неоспоримый факт, что либеральная система ценностей явилась следствием рационалистического миропонимания западноевропейской культуры Нового времени. Не только философы и политологи, но и экономисты обратили внимание на то, что «в отличие от рационалистической этики поведения западноевропейца, для которого забота о личном благополучии есть общепризнанная норма поведения, поведение русского человека в значительной степени ориентировано не на получение выгод, выражаемых совокупностью потребительских благ, а на общественное признание, соответствующее общепризнанным нормам. Для российского общественного сознания поступки, связанные лишь только с личным, частным интересом, не были общепризнанной нормой...»³⁹².

Философ и политик Виктор Аксюциц, сопоставляя хозяйственное, политическое и культурное самосознание России и Западной Европы, справедливо замечает, что для нас испокон веков «достоинство

³⁹² Ушанков В.А. Экономический образ мышления и его национальные особенности в России // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 5 «Экономика». 1993. Вып. 2. С. 40.

человека определялось внутренними качествами, а не материальным процветанием. В русской жизни не могло утвердиться всевластие денег. Характер хозяйствования не был хищническим, потребительским...»³⁹³.

Но слабость либерализма заключена не только в том, что он имеет мало точек соприкосновения с традиционной российской культурой, нравственно-ценностными ориентирами России, но и в том, что даже в рамках самой западноевропейской цивилизации он уже пережил свой век, изжил себя не только в качестве политической и экономической доктрины, но, что более существенно, в качестве системы ценностей, идеологии. Политологи отмечают, что либерализм может развиваться в рамках так называемого «линейного времени», в котором функционирует политическая жизнь Европы в противоположность времени «циклическому», характерному для стран Востока. Однако линейное время, по мнению И.А. Василенко, «это непрерывная эволюция в одном направлении, когда общество неуклонно совершенствует одну модель развития. Для западной цивилизации – это модель либеральной демократии. Линейность политического времени позволила Западу очень быстро развить свой культурный потенциал, но так же быстро и исчерпать его <...> Благодаря инструментальному отношению к миру Запад сумел набрать высокие темпы развития во всех сферах культуры, близких к материальному производству. Но в ценностной сфере он опирается на примитивный идеал “потребительского общества”»³⁹⁴.

Политическая, философская, духовная слепота прозападнически настроенных либерал-реформаторов объясняется и тем, что сами теоретические основы политической науки были экспортированы в постсоветскую Россию с Запада, т.е. опять-таки были заимствованы из иной, внешней по отношению к России политической и культурной традиции. Для западной политологии вполне естественна апологетика своей собственной культуры и политической системы, обоснование либеральных ценностей в качестве безальтернативной, эталонной, универсальной идеологии. В этом заключен весьма похвальный патриотизм Западной Европы, ее гордость за собственное детище. Следует также помнить о том, что западная политология XX столетия формировалась в тесной связи с остро критическим отношением к политическому режиму СССР, что спровоцировало осязаемый антикоммунистический, антисоветский и антироссийский ее окрас.

Мы знаем, что до недавнего времени Запад обосновывал либеральные ценности, исходя из его противоположности тоталитарному режиму. Рассматривая Советский Союз в качестве образца тоталитаризма, западная политология нередко упрощала политические проблемы XX в., сводя

³⁹³ Аксютин В. Идеократия в России. М., 1995. С. 129.

³⁹⁴ Василенко И.А. Политическое время на рубеже культур // Вопр. философии. 1997. № 9. С. 47.

противостояние либерализма и тоталитаризма к противостоянию двух глобальных международных систем, которые в наиболее выпуклом виде были представлены СССР и США. Американцы не скрывают, что их национальная доктрина и концепция собственной идентичности были теснейшим образом связаны с советологическими исследованиями³⁹⁵. Иногда американский либерализм механически противопоставлялся советскому тоталитаризму и «русскому коммунизму».

Этим в какой-то степени объясняется прозападнический и даже антироссийский рудимент во многих современных отечественных политических исследованиях. Более того, не только содержательная сторона, но и методологические принципы западной политологии оказались весьма далекими от традиционной российской политической культуры. Если для русской политической мысли был характерен необычайно широкий, всесторонний анализ общественных процессов в их взаимосвязи со всеми сторонами духовной культуры нации, то для западной политологии XX века характерен позитивистский, сугубо утилитарный, прагматический подход к социально-политической жизни. По этой причине политическая наука в дореволюционной России нередко вызревала в недрах философской, религиозной и исторической мысли (Вл. Соловьев, Н. Карамзин, С. Булгаков, Н. Бердяев, И. Ильин, Б. Чичерин, Г. Флоровский, Н. Трубецкой, Л. Карсавин, П. Сорокин и т.д.), в то время как в Европе позитивистская волна превратила политологию в узко прикладную, описательную дисциплину.

Дух позитивизма и утилитаризма в западноевропейской политической науке был безоговорочно принят рядом отечественных апологетов либерализма и западнотризма. Традиционная для российской интеллектуальной мысли связь между политическими процессами и ценностными, мировоззренческими, нравственными установками общества оказалась проигнорированной. Попытки рассмотрения политических процессов современной России в контексте ее традиционных культурных ценностей нередко агрессивно воспринимаются антироссийской политологической беллетристикой как «архаичный тип отношения к власти и ситуации»³⁹⁶.

В итоге мощная российская евразийская традиция с глубоким философским и культурологическим анализом глобальных международных политических процессов в аспекте геополитического и культурно-исторического исследования основ восточного и западного миропонимания зачастую воспринимается евроцентристской политологией резко отрицательно и тенденциозно. Исследуя феномен «евразийства» изнутри за-

³⁹⁵ См. например: Holmes S. What Russia Teaches us Now // The American Prospect. 1997. № 5. July-August.

³⁹⁶ Богатуров А.Д. Модели поведения на фоне реформ // Запад – Россия: культурная традиция и модели поведения. М., 1998. С. 7.

падноевропейской цивилизации, ученые не могут дистанцироваться от собственной культурно-политической среды, не стремятся преодолеть аберрационные воздействия и поэтому обрекают себя на тенденциозные и поверхностные выводы. Так, в одной работе мы читаем: «...Западная Европа была колыбелью политической свободы и признания достоинства человека. Восторг по поводу азиатских компонентов России означает в конечном счете принятие азиатского деспотизма и азиатского пренебрежения к человеку»³⁹⁷. Как видно из приведенной цитаты, идеализация западноевропейской политической культуры сопряжена с непониманием Востока, игнорированием исторических реалий политической и духовно-культурной жизни. Историкам и культурологам хорошо известно, что европейская «колыбель политической свободы» формировалась на фоне кровавых революционных бурь, жестокой и губительной капитализации общественных отношений и монетаризации общественного сознания. Да и сам деспотизм вряд ли имеет ярко выраженную географическую или культурную родину: достаточно вспомнить, что различные коммунистические и национал-социалистические доктрины в первую очередь были теоретически осмыслены и массово поддержаны именно в Европе. С другой стороны, миф о «азиатском пренебрежении к человеку» демонстрирует непонимание антииндивидуалистического характера восточных культур, великих пантеистических и органистических завоеваний восточно-азиатского способа мироотношения, его подлинно космологического и экологического пафоса.

Если бы либерализм имел для жизни человека исключительно хозяйственно-экономическое, правовое и отчасти политическое значение, ему бы удалось избежать множества нареканий. К числу безусловных заслуг либерализма следует отнести то, что ему удалось составить основу эффективного развития экономики США и ряда западноевропейских государств и заслужить всеобщее признание в качестве механизма, регулирующего правоотношения в обществе. До сих пор либерализм является мощнейшим гарантом реальных демократических свобод, концептуальной основой политической культуры Запада.

Все это, безусловно, верно для большинства стран Западной Европы, детищем которых и явились либеральная теория и практика. Но несмотря на очевидные достижения либеральной доктрины, некоторые вопросы все же остаются открытыми. Насколько эта система универсальна? Имеет ли либерализм жесткую «привязку» к национальной культуре, национальным традициям, менталитету нации и каковы здесь детерминационные акценты? Возможна ли альтернативная концепция, обеспечивающая демократические свободы граждан? Каковы, наконец, издержки либеральной идеологии? Каково их влияние на иные сферы

³⁹⁷ Игнатов А. «Евразийство» и поиск новой русской культурной идентичности // Вопр. философии. 1995. № 6. С. 54.

человеческого бытия, находящиеся за пределами хозяйственно-экономической и правовой деятельности?

Во второй половине XX в. интерес к теории либерализма необыкновенно возрос. Причем это продиктовано не только увлечением к спекулятивным изысканиям в области социально-политической теории, но и насущной необходимостью идентифицировать те практические принципы, по которым развиваются многие державы, традиционно причисляющие себя к «либеральному» лагерю. Интересно, что ученые многих стран (среди которых США, Германия, Англия, Бельгия), для которых либеральная доктрина непосредственно увязывается с идеей национальной идентичности, еще в недавнем времени разрабатывали «неолиберальные» теории, тяготеющие по своему духу к «демократическому социализму».

Однако в последней четверти нынешнего столетия положение дел резко меняется. С политической карты мира практически исчезли государства социалистической ориентации, и либеральная теория, одержав концептуальную победу, лишилась каких-либо видимых оппонентов. Одновременно с этим исследователи отмечают, что в последние десятилетия мир столкнулся с многочисленными кризисами духовного, мировоззренческого и социального характера, с которыми современный либерализм оказался не в состоянии справиться. Не находя радикальной альтернативы, современные философы, социологи и политологи приблизительно с 80-х гг. XX в. начинают дискутировать о необходимости «возврата» к классической либеральной доктрине, чтобы прояснить, является ли современный либерализм своим закономерным, логическим завершением или же, напротив, в процессе своей эволюции он подвергся значительным трансформациям и искажениям, что привело к отходу от его «классической» модели. Известный немецкий философ и политолог Рормозер Гюнтер так комментирует создавшуюся ситуацию: «Распаду нравственности и культуры мы ничего не сможем противопоставить, пока у нас не будет обновленного консерватизма, самокритичного и опирающегося на свои лучшие традиции. Прогрессирующая либерализация – сама носитель болезни, на лечение которой она претендует. <...> И именно потому, что речь идет о сохранении принципов классического либерализма, абсолютно необходимых для современного общества, именно поэтому нельзя более оставлять все духовно-политическое пространство на откуп одному лишь нынешнему либерализму»³⁹⁸.

Критика современных форм либерализма и участвовавшие призывы к традиционализму и консерватизму во многом были порождены

³⁹⁸ Гюнтер Р. Кризис либерализма. Цит. по Антология мировой политической мысли в пяти томах. М., 1997. Т. 2. Зарубежная политическая мысль XX в. С. 750.

и проблемами культурно-философского и отчасти методологического характера. В современной политической науке актуализировалась тема соотношения традиционного западноевропейского мировоззрения и либеральной теории. Если мы можем принять тезис, согласно которому культура Нового Времени строится на принципах мировоззренческого рационализма, то в отношении либеральной доктрины рационалистический фундамент не вполне очевиден. Более того, если следовать логике выдающегося теоретика либерализма Ф. Хайека, то рационалистическое развитие мысли нас приводит скорее к неизбежности социалистического строительства, т.е. к системе рационального планирования³⁹⁹. Поэтому Хайек испытывает недоверие к рационалистической методологии и, оправдывая преимущества либеральной системы ценностей, вынужден апеллировать к «естественному закону», находящемуся за пределами человеческого разума.

Однако даже при остро критическом отношении к либерализму ученые вынуждены подчеркивать, что либеральная теория оказалась на сегодняшний момент самой живучей⁴⁰⁰. Наблюдаемый сегодня кризис либеральной системы ценностей должен, по их убеждению, нас ориентировать не на преодоление либерализма, а, напротив, на его совершенствование, возможно, даже путем возвращения к его «классическим» формам.

Многочисленные конференции и симпозиумы, посвященные обсуждению либеральной системы ценностей, отличаются сугубо прикладной ориентацией. Более того, лейтмотивом звучит призыв к ограничению влияния либеральной теории на практику совершенствования социально-политических отношений. Результатом подобной «анти-теоритизации» явилась расплывчатость, аморфность самого понятия «либерализм». Зачастую этот термин отождествляется с «демократией» вообще; либеральная система ценностей наполняется пестрым, порою противоречивым содержанием. В своих стремлениях не допустить догматического, «затеоретизированного» толкования основных либеральных принципов, западноевропейские ученые доходят до абсурда, лишая это понятие какого-либо определенного содержания.

³⁹⁹ Хайек Ф. Пагубная самонадеянность. М., 1992. С. 95. Хайек убежден, что именно идея наивысшей, предельной рациональности предопределяет, в конце концов, тотальный контроль государства над жизнью общества. Именно идея рациональности и рационалистические принципы мировоззрения не позволяют принять либеральную концепцию с ее оправданием индивидуализма и принципа *laisser faire*. Так рассуждал Платон и создал модель государства казарменно-социалистического типа. Так же рассуждали и многие другие философы – Ф. Аквинский, Р. Декарт, Жан-Жак Руссо, отрицающие либеральный индивидуализм.

⁴⁰⁰ См., напр.: Darendorf R. Liberalen und der Gesellschaftsvertrag. In: Sozialismus und Liberalismus. Marburg, 1987, S. 230–243; Vervall oder Renaissance des Liberalismus? Munchen, 1987, S. 277–292.

Понятие либерализма весьма расплывчато, если не сказать аморфно. Сколько концепций, столько и смыслов, вкладываемых в это слово. При этом практическая реализация либеральной теории красноречиво демонстрирует нам необыкновенное многообразие различных политических систем, экономических программ и правовых отношений. Неопределенность этого термина объясняется также и тем, что политическая наука вырабатывала свой взгляд на процесс либерализации на протяжении нескольких веков и, следовательно, либеральная теория постоянно претерпевала эволюционные изменения. Размытость либеральной традиции позволяет некоторым исследователям делать вывод о том, что либерализм представляет собой набор достаточно разнородных идей, не объединенных между собой в жесткую систему⁴⁰¹.

Несмотря на разнородность и даже противоречивость взглядов на либерализм, можно попытаться вычленить некоторые генеральные принципы, которые в той или иной степени прослеживаются во всех модификациях либеральной теории и практики на протяжении всей его исторической эволюции. Во-первых, либерализм немыслим вне безусловного примата личного интереса, понятого в качестве свободы рационального выбора индивидуума. Во-вторых, либеральные отношения с необходимостью предполагают конкуренцию (прежде всего экономическую), вне которой, по мнению апологетов либерализма, невозможен ни прогресс, ни свобода человека. В-третьих, либеральные отношения, по всей видимости, могут осуществляться лишь при условии свободы граждан. Важно подчеркнуть, что практически все либеральные теории прямо или косвенно утверждают примат экономической свободы, которая в свою очередь обеспечивает все прочие виды свобод, включая духовную. Как полагает большинство политологов, «экономическая свобода <...> представляет собой прозаическое условие осуществления всех других свобод»⁴⁰². Вне перечисленных принципов либеральная теория и практика перестают быть собственно «либеральными».

Сегодня из характеристики либерализма выпадает, казалось бы, неотъемлемая его составляющая, выраженная в тезисе «минимального вмешательства государства в жизнь общества» (*laisser faire*). Этот принцип классической теории либерализма казался незыблемым до последнего времени. Более того, ряд западноевропейских государств идентифицировал свою политическую систему как прямую противоположность тоталитаризму и коммунистической системе, реально функционирующей в странах Восточной Европы и СССР. Подобная

⁴⁰¹ См. напр.: Кара-Мурза С. Трагические ошибки честных демократов, или Почему обречена либеральная реформа в России // *Alma mater*. Вестник высшей школы. 1992. № 7–9. С. 62–75; Капелюшников Р. Российский либерализм: быть или не быть? // *Либерализм в России*. М., 1993. С. 7–20.

⁴⁰² Фламэн М. История либерализма и современный либерализм. М., 1995. С. 61.

идентификация послужила основой некорректного смешения понятий «либерализм» и «демократия». Внутри самих стран Восточной Европы и государств, образованных на территории постсоветского пространства, официальная политика и общественное сознание подверглись значительной инверсии. Основное содержание либеральных преобразований свелось к политике антикоммунизма и ослаблению государственного контроля. В итоге классическая концепция государства как «ночного стража» была доведена до крайности, что не приминуло на практике вызвать ряд деструктивных последствий анархического свойства.

В этой связи многие западные исследователи призывают к корректировке идей либерализма, касающихся места и функций государства в общественной жизни. В лице стран с коммунистическим прошлым мир столкнулся с феноменом так называемой «нелиберальной демократии». Как это ни парадоксально, некоторые ученые обращают внимание на прямую связь между осуществлением либерально-демократических преобразований и жестким контролем государственной власти над жизнью общества⁴⁰³.

Критика либеральных принципов традиционно звучит из лагеря западноевропейских консерваторов, отстаивающих принцип активного вмешательства государства в жизнь общества с целью сохранения национальных культурных ценностей. Отдавая должное консервативному блоку, при этом следует признать, что их аргументация теоретически довольно хорошо обоснована.

Одним из аргументов против устоявшейся либеральной концепции являются два взаимоисключающие принципа, связанные с соотношением свободы личности и утверждением общего, государственного, национального интереса. Либерализм, как известно, отстаивает безусловный примат свободы индивида (что, кстати говоря, привело западноевропейское общество к значительной степени индивидуализации со всеми вытекающими отсюда эксцессами). Данный индивидуалистический принцип в рамках современного либерализма, по мнению консерваторов, сложно состыкуется с гарантиями законности и порядка, сохранением традиционной религии.

Слышны возгласы и о том, что либерализм представляет собой исторически ограниченное явление общественно-политической жизни. В свое время, когда было необходимо радикальное изменение мировоззрения и социальных приоритетов, либерализм играл роль общесоциологической теории, призванной обратить человека к самому себе, сменить теоцентрический, средневековый тип мировосприятия на более прогрессивный для XVII и XVIII вв. антропоцентрический тип. Таким образом, либерализм выполнил свою позитивную историческую мис-

⁴⁰³ См., напр.: Holmes S. What Russia Teaches us Now // The American Prospect. 1997. № 5. July-August.

сию. Однако сегодня, с учетом изменения международной общественно-политической ситуации, либеральная теория утратила актуальность. Более того, как концепция, утверждающая приоритет рыночных отношений и индивидуализма, либерализм в нынешнее время становится источником множества явлений деструктивного порядка.

Это соображение представляется нам наиболее интересным, поскольку если рассматривать либеральную систему ценностей, выходя за рамки политической и экономической жизни, можно с уверенностью констатировать негативное влияние некоторых основополагающих либеральных принципов на духовно-культурные ценности человечества. В самом деле, обращение сознания человека к самому себе, признание индивидуальной свободы в качестве высшей ценности в своем крайнем проявлении способно разрушить религиозные и нравственные устои общества. Рынок в качестве высшего принципа регуляции общественной и экономической жизни с неизбежностью захлестывает духовный сектор, превращая бесценные сокровища мировой культуры в предмет купли-продажи. Наконец, экономическая свобода, трактуемая либерализмом как свобода первичная, как условие существования всех иных свобод, в том числе свободы гражданской, духовной, моральной, на наш взгляд, ведет к жесткой монетаризации сознания, к генерации и регенерации потребительского общества.

Немаловажный аргумент, выдвигаемый против современного либерализма, заключен в скепсисе по отношению к универсальности его основных принципов. Действительно, либерализм превосходно показал себя во многих странах Западной Европы. Но так же ли он хорош, скажем, для России, стран Восточной Европы, а тем более для государств восточного региона? Здесь, как нам представляется, мы поднимаем одну из самых интересных проблем, решение которой находится на уровне системного, междисциплинарного анализа, поскольку охватывает как собственно политологический аспект, так и культурологический, и философский.

Если отталкиваться от того обстоятельства, что либерализм есть порождение западноевропейской мысли эпохи Модерна, мы, по всей видимости, должны прийти к осознанию того, что данная концепция тесно сопряжена с определенным типом культуры, определенным типом самосознания и менталитета. В рамках западноевропейской культуры Нового Времени, отличающейся известной степенью рационализма, экономизма и индивидуализма, либеральные принципы кажутся вполне приемлемыми и органичными. Даже протестантская этика имеет немало точек соприкосновения с либеральными идеями (в какой-то степени, протестантизм вообще можно назвать «либеральной формой христианства»). Но, возможно, на других столах «либеральное кушанье» окажется несъедобным?

Насколько, к примеру, культивирование индивидуальной свободы и антропоцентризма состыкуется с теми социокультурными формами, для которых верховной ценностью остается общественный, надындивидуальный интерес? И ведь именно к такому типу культурного самосознания принадлежит практически весь Восток с буддистскими, даосскими, индуистскими и мусульманскими традициями. Да и русское православие, как известно, порицает индивидуалистические тенденции, выдвигая на первый план идеалы соборности и софийности, подчеркивая первенство духовного перед материальным (а, следовательно, и перед экономическим).

Весьма спорным является и утверждение теоретиков либерализма относительно того, что либерализм является универсальным механизмом демократизации общественно-политической жизни. Опыт постсоветской России убедительно продемонстрировал сомнительность данного тезиса. Основной принцип либерализма *laissez faire* на нынешнем этапе оказался почти полностью реализованным, что, однако, ничуть не способствовало демократизации общественной жизни. Для рядовых граждан невмешательство государства в их жизнь зачастую угрожает не только их демократическим свободам, но и попросту самому физическому существованию. Самоуклонение государства от организации общественной жизни и слабый государственный контроль с неизбежностью приводят к криминализации общества, хаосу и анархии, к ситуации, когда член общества оказывается не в состоянии реализовывать свои демократические права.

Однако популярность либеральных идей в XX столетии заставила изменить отношение к ним не только многие политические партии и общественные движения, но даже западную католическую церковь. Еще в недавнем времени Ватикан не допускал самой идеи сотрудничества с либералами, справедливо усматривая в последних не только «дух протестантизма», но и чрезмерную обращенность человека к своим собственным проблемам, к себе, к материальным проявлениям бытия. Однако в энциклике Римского Папы Павла VI «О прогрессе народов», написанной в 1967 г., можно усмотреть компромиссные нотки по отношению к либеральным идеям. Данный документ уже не порицает либеральную концепцию как таковую, но лишь указывает на недопущение развития крайних форм «либерального капитализма», в которых происходит отчуждение человека от Бога.

Повышенный интерес к либеральной теории в нынешнем столетии породил ряд объединений на международном уровне, целью которых явилась пропаганда либеральной системы ценностей и сплочение единомышленников на всемирном уровне. В 1947 году в Лондоне был образован «Международный демократический союз» («Либеральный Интернационал»), который на сегодняшний день сплачивает более

пятидесяти партий либеральной ориентации из нескольких десятков стран мира. В это объединение входят столь значительные организации, как например, «Международная Федерация либеральной и радикальной молодежи», блоки либералов «Совета Европы» и «Европейского парламента». В Вене действует «Европейский демократический союз», связывающий под либеральными лозунгами многочисленные страны-участницы Совета Европы.

К сожалению, анализ критических замечаний в адрес либеральных концепций затрудняется тем, что в современной научной литературе в термины «либерал», «либерализм», «либеральный» вкладывается различный, порой взаимоисключающий смысл. Даже западная литература не смогла до сих пор выработать более или менее однозначное понимание данного явления; отсутствуют и общезначимые представления о формах и этапах его развития; практически не ведутся исследования, посвященные либерализму в его культурно-мировоззренческом аспекте.

В постсоветской России понятия «либерализм», «либерализация» стали столь модными, что их словоупотребление перестало нести четкую семантическую направленность. Часто отстаивание политиком общечеловеческих и демократических принципов оказывается достаточным основанием для его причисления к лагерю «либералов». И, напротив, призыв к «непопулярным мерам», усилению государственного контроля нередко служит основанием для упреков в «измене либеральным идеалам».

Сложности в реформировании российской экономики и политической системы, неудачи в процессе модернизации социально-политической системы вызвали в широких слоях населения скепсис по отношению к либеральным лозунгам. Сегодня мы становимся свидетелями весьма специфического употребления таких понятий, как «либерал» или «демократ», — употребления уничижительного и явно издевательского. Более того, подобное словоупотребление распространяется и среди политической элиты России. К примеру, коммунистический лидер Г. Зюганов «упрекнул» М. Горбачева в том, что последний является «классическим либеральным буржуа» (в то время как сама политическая платформа КПРФ не чужда многим либеральным принципам, таким как разделение властей, признание необходимости многих либерально-демократических свобод граждан, необходимость построения правового государства).

Даже в странах Западной Европы термин «либерал» используется в весьма разных смыслах. Одна и та же политическая платформа может именоваться в США или Англии «либеральной», а во Франции — «социалистической». Французы достаточно часто относят либералов к «консерваторам». А американцы нередко называют «либералами» своих «социал-демокра-

тов». Одним словом, как метко подметил Ф. Хайек, либерализм оказался «узурпирован людьми, не имеющими к нему отношения»⁴⁰⁴.

Если взглянуть на историю происхождения понятия «либерализм», то начинать, по всей вероятности, следует с латинского слова «liberalis», означающего «свободный». Изначально этот термин не имел социально-политического окраса и применялся исключительно к характеристике профессиональной деятельности человека (к слову сказать, данное значение сохраняется в европейских языках и по сей день, например, в выражении «liberal arts», что переводится на русский язык как «гуманитарные науки», а дословно означает «либеральные искусства»).

Политическую окраску понятие либерализма получило значительно позже — в XIX в.⁴⁰⁵, хотя собственно либеральные идеи, в своем классическом варианте, начинают возникать под другими названиями уже в XVII столетии (а прототипы либеральных идей можно зафиксировать еще ранее, например, в эпоху Античности). Одним из первых, кто начал применять это понятие к общественно-политическим и религиозным движениям, был знаменитый французский писатель Бальзак, охарактеризовавший протестантское движение в качестве «либерализма», имея в виду нетрадиционный, неортодоксальный подход к христианским догмам.

Постепенно выражение «либеральное умонастроение» стало означать терпимость по отношению к чужому мнению, плюрализм во взглядах. Многие ученые и теперь настаивают именно на такой интерпретации данного понятия. Нам же представляется, что столь расширенное понимание данного феномена не отвечает его содержательной определенности, превращая либерализм в весьма расплывчатый и обобщенный тип умонастроения. В самом деле, если бы «либерализм» означал лишь «терпимость к чужому мнению», у него не было бы, по крайней мере формально, каких-либо противников. Более того, не нашлось бы ни одного государства или политического деятеля, у которых бы хватило здравого смысла не заявить о своей приверженности либеральным принципам.

Но либерализм все-таки представляет собой определенную идеологию, систему ценностей, общественно-политическую концепцию, основанную на приоритете экономических отношений, а также на системе правовых норм, регулирующих финансово-экономическую деятельность членов либерального общества. «Частная собственность — основа индивидуальной свободы, которая в свою очередь рассматривается в качестве необходимого условия самореализации отдельного индивида,

⁴⁰⁴ Вопр. философии. 1990. № 10. С. 102.

⁴⁰⁵ Социально-политические теории современной буржуазной идеологии. М., 1981. С. 103.

выполнения главного предназначения в его жизни»⁴⁰⁶. Следовательно, либерализм в своей основе утверждает монетаристскую систему ценностей, в каком бы завуалированном виде она ни выступала.

Монетаризм, в свою очередь, явился следствием рационалистического миропонимания западноевропейской культуры Нового времени. И в этом смысле современная Россия, выбирая либеральные ценности, ориентируется не только на «терпимость в отношении чужого мнения», определенный путь политического, экономического или правового развития, но и обрекает себя на глобальный цивилизационный выбор. Речь идет не столько об ориентации на демократический режим⁴⁰⁷, сколько о выборе некоторой системы ценностей, идеологии и мировоззрения.

Либеральная конструкция выставляет неоднозначные аксиологические приоритеты. Мы ставим своей целью доказать, что важнейшим рычагом либеральной политики был и остается сегодня монетаризм⁴⁰⁸. Задуманный в качестве механизма политического воздействия, он приобрел ныне ценностный смысл. И этот процесс мировоззренческой трансформации либерально-монетаристской идеи требует сегодня серьезного анализа в его культурно-исторической перспективе.

2. Либеральное зачатие

Для того чтобы мы в полной мере могли объективно оценить смысл либеральной концепции, необходимо начать исследование, что называется, с самого начала, то есть с рождения первых демократических теорий. С этой целью мы обращаемся к философско-политическому наследию Древней Греции. При этом мы, естественно, не пытаемся охарактеризовать первых политических мыслителей в качестве собственно «либералов». Учитывая, что классический либерализм апеллировал именно к эпохе Античности, мы считаем целесообразным предпринять краткий экскурс в историю политической мысли древнего

⁴⁰⁶ Политическая культура: теории и национальные модели. М., 1994. С. 85.

⁴⁰⁷ Заметим, что либерализм и демократия отнюдь не тождественны и не предполагают друг друга с безусловной необходимостью. Более того, в истории известны многочисленные политические системы нелиберального толка, поддерживающие демократические основы государственности — от рабовладельческой демократии Античности и демократической системы Новгородской республики до нелиберальной демократии современной России и вполне демократических режимов в восточных регионах мира.

⁴⁰⁸ В данном контексте под «монетаризмом» мы понимаем примат экономических ценностей над прочими ценностями человеческого бытия. В этом смысле либерализм не может существовать вне монетаристских убеждений, поскольку предусматривает экономическую свободу в качестве фундаментального условия и гаранта свободы политической и духовной.

мира, поскольку именно в эту эпоху формулировались понятия социально-политического содержания.

Как известно, социально-политическая система античной Греции имела полисную структуру. Полис представлял собой город-государство и имел не только социально-политическое значение, но и мировоззренческое. С одной стороны, в полисе сохранялись общинно-родовые отношения: античный грек осознавал себя частью целого, и его ценность определялась той социальной функцией, которую он выполнял на благо общего дела. Его действия выражали не столько личный, индивидуальный интерес, сколько определялись понятием коллективного блага. С другой стороны, античная общественно-политическая система достаточно быстро преодолевает родовые отношения и осуществляет переход из века Бронзы в век Железа, для которого уже характерно формирование частного капитала, появление частной собственности, господство города над деревней, бурное развитие ремесел, разложение общинно-родовых отношений и рост частного предпринимательства.

Реформа Солона нанесла сокрушительный удар по родовой знати, провозгласив прямую зависимость политической свободы от имущественных, экономических возможностей гражданина полиса. Столь бурные изменения в общественной жизни, естественно, спровоцировали необходимость пересмотра и основных идеологических принципов. Философы того времени начинают тщательную разработку ряда проблем, связанных с политическим переустройством государства и изменением общественных отношений. Так, возникает проблема статуса индивидуума, о которой много и плодотворно рассуждает Сократ; проблема соотношения свободы воли и принуждения, анализ которой мы встречаем в работах Солона и Аристотеля; проблема соотношения природного, гражданского и социального права, которой посвящают свои труды Демокрит и представители софистики. Наконец, мыслители античности начинают рассуждать о возможных типах государственного устройства.

Вполне закономерно, что в данной ситуации становится необычайно актуальным вопрос о соотношении интересов общего и частного, универсального и индивидуального, государственного и личного. Начиная с Сократа, который своими философскими измышлениями фактически положил конец полисному мироощущению и доказал самоценность человеческого индивида, проблема индивидуального и всеобщего становится центральной в западноевропейской политологии и философии. Граждане полисной Греции осознали не только тот факт, что они являются самодостаточной ценностью, но также и то, что от воли каждого из них зависит политическая жизнь государства. Интеллектуальное брожение этой эпохи породило многочисленные идеи, в частности протолиберального характера.

Не случайно поэтому многие исследователи либерализма, такие как В.С. Нерсесянц, Ж. Прело, Ю. Грей, П. Мане, Р. Арон, В. Леонтович, апеллируют именно к этому историческому отрезку времени как к эпохе зарождения либерального сознания⁴⁰⁹. Один из наиболее известных теоретиков либерализма XX в. Карл Поппер высказывает мысль о том, что именно греческая культура преподала человечеству великий урок перехода от тотального, «закрытого», по его выражению, общества к «открытому», либеральному. Считая античную Грецию началом западноевропейской цивилизации, Поппер настаивает также на том, что именно она явилась колыбелью либеральных традиций. Поппер называет первыми демократами Перикла, который высказал идею о равенстве всех граждан перед единым для всех законом, а также теоретиков индивидуализма Геродота, Протагора и Демокрита. В разряд «либеральных мыслителей» попал также Сократ на том основании, что он утверждал приоритет индивидуального перед всеобщим, настаивал на скептическом отношении к авторитетам, а также отстаивал идею о недопустимости догматического подхода к общественно-политической жизни.

Политологи, которые усматривают в античном философствовании зачатки либеральной доктрины, как правило, обращают внимание на несколько проблем, которые особенно широко муссируются в интеллектуальных кругах Афин. Речь идет, во-первых, об определении понятия «демократия» и выявлении механизмов ее реализации, во-вторых, о проблеме свободы и возможности сочетания свободы индивидуальности и соблюдения общегосударственных интересов и, в-третьих, о проблеме юридического обеспечения общественно-политической жизни государства в целом.

Справедливости ради необходимо отметить, что, помимо величайших теоретических концепций демократии, Греции того времени удалось построить демократическое государство для всех свободных граждан на практике. Как отмечают исследователи этого периода западноевропейской истории, не только аристократы, но и рядовые ремесленники, по выражению М. Прело, не являлись «иностранцами в политике»⁴¹⁰.

Изначально сам термин «демократия» в античной Греции не используется. Вместо него быстро завоевывает популярность другое понятие *ισονομία* — «изономия». Буквально *ισονομία* означает «равновесие», т.е. гармоничное сочетание всех элементов внутри некой целостной

⁴⁰⁹ Нерсесянц В.С. История политических и правовых учений. М., 1983; Encyclopedia Britannica. London, Chicago, Toronto, 1968. P. 107; Prelot M., Lescuyer G. Histoire des idées politiques. Paris, 1989; Aron R. Essai sur les libertés. Paris, 1965. P. 28; Gray J. Liberalisme. 1986; Manent P. Histoire intellectuelle du libéralisme: dix siècles. 1987. P. 12.

⁴¹⁰ Prelot M., Lescuyer G. Histoire des idées politiques. Paris, 1989. P. 35.

системы. И если, скажем, человеческое здоровье обуславливается равновесием всех составляющих элементов организма, то благосостояние государства, подобно физиологическому организму, должно обуславливаться равновесием и гармонией всех функционирующих властей. По этой причине авторитарный или тоталитарный режимы не могут быть названы «равновесными», «изономическими», поскольку не уравниваются влиянием иных типов политической власти⁴¹¹.

И лишь в V в. до н.э. понятие *ισονομία* трансформируется в собственно понятие демократии⁴¹², означающее такое состояние государства, в котором соразмерность всех элементов в пределах социально-политического целого обеспечивает равные права всех граждан в деле выбора государственных должностей и в определении их ответственности перед полисом.

Создавая теории идеального государственного устройства, древние греки особое значение придавали личности правителя, теоретическому обоснованию моральных и профессиональных качеств политического лидера. К примеру, Сократ отстаивал тезис о необходимости профессионального руководства общегосударственными политическими процессами и высказывал мысль о том, что политическое управление представляет собой специфическую область знания. Подобно тому, как капитан судна должен обладать профессиональными навыками навигаторского искусства, государственный правитель обязан хорошо ориентироваться в законах общественно-политической жизни⁴¹³. Вообще идеи Сократа в области политической теории можно смело назвать демократическими уже на том основании, что он выступал за абсолютное равенство людей в деле управления государством.

Его ученика Платона, напротив, можно охарактеризовать в качестве представителя антидемократического направления, поскольку он допускал к правлению государством лишь избранных — философов-мыслителей — и выступал за предельное ограничение свободы граждан путем диктата государственной власти ради обеспечения всеобщего равенства⁴¹⁴.

Противоречиво в отношении построения идеальной модели социально-политического устройства государства высказывается Аристотель. В его концепции сочетаются авторитарные интонации Платона и идеи, близкие к протолиберальной системе ценностей. В его рассуждениях мы встречаем достаточно противоречивые мнения в отношении

⁴¹¹ Старовойтов В.В. Генезис понятий демократии и личности (на материале древнегреческой истории). Дис. канд. филос. наук. М., 1988. С. 165 .

⁴¹² Там же. С. 84.

⁴¹³ См. Кессиди Ф.Х. Сократ. М., 1976. С. 38.

⁴¹⁴ Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1982. С. 124, 136–137, 149, 179.

демократического мироустройства. С одной стороны, по его словам, «основным началом» демократической системы является обеспечение наибольшего участия всех граждан в процессе избрания политической власти. С другой стороны, Аристотель, в духе Платона, утверждает, что среднее сословие не может быть допущено к управлению государством, поскольку навыки этих людей не соответствуют должной профессиональной компетенции.

Но одна уже почти забытая мысль, которую высказывали как Платон, так и Аристотель, кажется нам особенно привлекательной и необыкновенно актуальной в конце XX в. Это мысль о том, что само по себе некоторое политическое устройство или некоторая конституция не предполагают с необходимостью подлинной демократии. Государством, по справедливому замечанию этих философов, может управлять один человек, несколько людей (политическая элита) или же большинство граждан. В зависимости от этого мы имеем три классических формы государственного устройства – монархию (власть одного), аристократию (власть элиты) или демократию (власть народа или большинства). Однако все эти три модели общественно-политического устройства могут нести как конструктивные моменты для общества, так и деструктивные, в зависимости от того, какой интерес они обслуживают. Если действиями власти руководит идея общего блага, любая из вышеперечисленных форм правления может быть оптимальной. И, напротив, если власть ориентируется на свой личный, корыстный интерес, она вырождается либо в «тиранию» (произвол одного), либо в «олигархию» (произвол элиты), либо в «демагогию» (произвол толпы)⁴¹⁵.

Творчество Еврипида нас интересует в первую очередь решением древними греками проблемы свободы слова. Известны следующие слова Еврипида: «Свобода заключается в словах: тот, кто хочет иметь о себе хорошее мнение в городе, пусть продвигается и говорит. Каждый может по своему усмотрению выяснить отношение к себе посредством совета другим или же через молчание. Разве есть лучшее равенство для граждан?»⁴¹⁶.

Демократические преобразования Афин V в. достигли поистине грандиозных масштабов. Об этом свидетельствует бурная общественная жизнь, в которую были включены самые широкие слои населения. В этот период создается множество общественных организаций, в том числе Женская Ассамблея, различные собрания неимущих, прототипы профессиональных союзов; совершенствуется налоговая система и юридический фундамент государства.

⁴¹⁵ См. Рале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1994. Т. 2 (Античность). С. 128, 160.

⁴¹⁶ Цит. по: Touchare J. Histoire des idees politiques. 1988. P. 28.

Справедливости ради необходимо отметить, что столь интенсивные темпы развития культурной и общественной жизни в Древней Греции были обусловлены не только «природной», ментальной тягой античного человека к свободолюбию. Необходимо учитывать, что к этому времени Древняя Греция имела достаточно крепкие военные и экономические позиции в Средиземноморье. В отличие от многих других древних цивилизаций, греческая земля отличалась удивительно благоприятными климатическими и географическими условиями. В то время античная Греция имела не только весьма завидную возможность осуществлять торговые отношения с многочисленными европейскими, ближневосточными и североафриканскими государствами, но, что, может быть, более важно, заимствовать у них естественнонаучные знания и социокультурный опыт.

Серия удачных военных походов надолго обеспечила Афинам хозяйственно-экономическую стабильность. Напомним, что к моменту расцвета древнегреческой культуры каждый свободный гражданин, в среднем, имел до восемнадцати рабов, обеспечивающих его интеллектуальную свободу. Не отягощенные заботой о физическом выживании, афиняне вполне могли себе позволить занятия по совершенствованию общественно-политической системы. И, надо сказать, что в этом деле они добились немалых успехов.

Особое место в общественной практике и политической теории Древней Греции отводилось теме народного представительства в органах политической власти. Принцип народовластия, который был реализован в общественно-политической практике полиса, на наш взгляд, больше напоминает систему социалистического типа, чем либерально-демократического. В Афинах была введена практика общего собрания свободных граждан, на котором выбирались все ветви власти, включая исполнительную, законодательную и судебную. Этим же народным собранием любая из властей в любой момент могла быть лишена своих полномочий и переизбрана. При этом система общественно-политической жизни Афин не допускала никаких форм протекционизма. Один из важнейших тезисов либеральной теории о первичности экономической свободы по отношению к свободе политической, гражданской, нравственной и духовной в данной ситуации не мог работать по определению. Народное собрание свободных граждан выбирало наиболее достойного из своих рядов по нравственным и интеллектуальным критериям. Ни кровнородственные связи, ни имущественное превосходство, ни знатное происхождение не имели в данном случае никакого существенного значения. Стремление афинян к совершенствованию демократических принципов, к выработке системы, которая не допускала бы никакого протекционизма, имущественного и родового влияния на итоги выборов на государственные должности, доходило порой

до казусов. К примеру, в Афинах практиковалась жеребьевка при выборах на некоторые судебные должности с целью обеспечения наивысшей степени непредвзятости и незаинтересованности. И даже такой последовательный демократ, как Сократ, подверг данную практику публичному осмеянию. Он говорил, что глупо должностных лиц «в государстве выбирать посредством бобов, тогда как никто не хочет иметь выборного бобами рулевого, плотника, флейтиста или исполняющего другую подобную работу, ошибки в которой приносят гораздо меньше вреда, чем ошибки в государственной деятельности»⁴¹⁷.

Сроки, которые были установлены на выборных постах государственной власти, также были строго регламентированы. Надо сказать, что в Древней Греции они были значительно жестче, чем даже в самых демократических и либеральных странах нынешнего столетия. Афинское законодательство строго запрещало перевыборы на второй срок (исключение составляли лишь должности на военном поприще).

Но, в конце концов, выработка политических концепций и совершенствование общественно-политической жизни Афин подняли еще одну проблему общемировоззренческого характера. Не следует забывать, что центральным понятием любой политической доктрины, в особенности если эта доктрина претендует на статус демократической, является понятие свободы, свободного выбора. Именно от понимания свободы, от ясного осознания соотношения свободы воли и необходимости ее ограничения зависит то или иное понимание и интерпретация феномена демократии. Не случайно Платон утверждал, что афинская демократия разложилась вследствие «излишка свободы». Долгие и мучительные рассуждения о смысле и сущности свободы в культурном наследии Древней Греции, безусловно, составили отправную точку более поздних западноевропейских политологических концепций. Один из виднейших западноевропейских либералов XX столетия утверждает, что «греки всегда исследовали и прославляли эту категорию. Наши современные концепции, сколь ни были бы они разношерстными, очень многим обязаны именно грекам»⁴¹⁸.

Необходимо, правда, оговориться, что категория свободы у древних греков интерпретировалась весьма специфически и обозначалась словом *ελευθερία* — «элеутерия». На самом деле, понятие элеутерии далеко не тождественно современному пониманию свободы. Более того, в современных европейских языках отсутствует точный аналог этого слова. Если для современного человека свобода ассоциируется с волевым началом души, то для древнего грека все проявления души были неразрывно связаны с разумом. Вследствие этого *ελευθερία* означала нечто вроде «свободно принятого разумного решения».

⁴¹⁷ Цит. по: Кессиди Ф.Х. Сократ. М., 1976. С. 39.

⁴¹⁸ Touchard J. Histoire des idées politiques. 1988. P. 20.

Поскольку древние греки непосредственно связывали свободу воли индивида с правовыми ограничениями, необходимыми для нормального функционирования общественной жизни и государственного организма (что, собственно, характерно для любой формы правового государства), то для них вполне естественно встала проблема соотношения свободы индивида и ограничения этой свободы в интересах государственного целого путем создания общезначимых для всех граждан нормативных актов. Так или иначе, но от разрешения этой дилеммы напрямую зависит ориентация государственного и политического деятеля на тоталитарный или либеральный режим. В какой-то степени эту проблему можно считать вечной, поскольку стремление к индивидуальному произволу всегда будет встречать сопротивление со стороны государственной власти, и, напротив, ограничение индивидуальной свободы со стороны системы юридических норм неминуемо будет вызывать ощущение ущемления права на личный произвол. Для любого демократического государства главная сложность состоит в том, чтобы определить границы ограничения произвола личности. Отмечая важность данной проблемы, Карл Поппер пишет, что «главная задача демократического законодательства состоит в том, чтобы это сделать»⁴¹⁹.

Вся сложность данного вопроса не прошла мимо внимания античных мыслителей. В частности, Платон утверждал, что именно несовершенство законов в отношении ограничения индивидуальной свободы может привести к самым дурным проявлениям деспотизма. «Чрезмерная свобода, настаивает он, по-видимому, и для отдельного человека, и для государства обращается не во что иное, как в чрезмерное рабство. <...> Тирания возникает, конечно, не из какого иного состояния, как из демократии, иначе говоря, из крайней свободы возникает величайшее и жесточайшее рабство»⁴²⁰. Необходимо отметить, что и у философов более позднего периода, в том числе у ученых, стоящих на либеральной платформе, эта тема остается в центре внимания⁴²¹.

Впоследствии эта проблема усложнилась еще и тем, что появилась необходимость дифференциации так называемых «гражданских» и «естественных» законов (позже эта тема получила развитие в политической теории в виде разграничения естественного и гражданского права). На уровне мифологического сознания мы можем наблюдать в явном виде как естественные («божественные») законы берут верх над законами писанными, созданными людьми. В «Антигоне» Софокла мы становимся свидетелями весьма любопытного эпизода, когда декрет царя Крiona о запрете захоронения преступников вступает в острое

⁴¹⁹ Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1982. С. 149–150.

⁴²⁰ Платон. Соч. в 3-х томах. М., 1972. Т. 3, С. 564.

⁴²¹ См., напр.: Кант И. Соч. в 6-ти томах. Т. 3, С. 351; Т. 4, С. 139; Гегель Г. Соч. М.-Л., 1934. Т. 7, С. 270.

противоречие с мифологической доктриной необходимости придания покойника земле. Либеральные ученые видят в этом противоречии зачатки разделения общественной и государственной жизни, а, как известно, проведение границы между обществом и государством составляет одну из важнейших отличительных черт всякой концепции либерального толка⁴²².

Некоторые отечественные политологи усматривают в данном разделении не столько собственно протолиберальные тенденции, сколько проблему общедемократического характера. Так, по замечанию Л.Т. Кривушина, идея разведения понятий общественного и государственного «была направлена на защиту демократического характера социально-политического устройства классического полиса и противостояла аристократическим и тираническим тенденциям»⁴²³.

Весь перечисленный комплекс проблем составил основу многочисленных дискуссий и споров в кругах представителей софистики. И в этом смысле софисты сыграли колоссальную просветительскую роль в жизни древнегреческого общества. Как отмечал Гегель, «софисты давали образование, служившее подготовкой к исполнению общего призвания греческой жизни – к государственной деятельности; это образование готовило государственных людей, а не чиновников»⁴²⁴.

На наш взгляд, деятельность софистов невозможно оценить однозначно, и их роль в процессе демократизации афинского общества не столь уж и привлекательна. Все-таки не следует забывать, что философия софистов способствовала крайней субъективизации и релятивизации основных понятий политологии. Настаивая на том, что «человек есть мера всех вещей», древнегреческая софистика лишила объективного содержания все основополагающие категории.

В феномене софизма мы наблюдаем ту возможную крайность, к которой может прийти либеральная доктрина с культивируемым ею принципом индивидуального самоопределения. Не случайно поэтому во время правления Перикла в афинской демократии наблюдаются элементы деградации. И как бы в противовес мироощущению софистов, отстаивающих субъективизм политических законов и общественно-политической системы государства, государственная власть Афин, начиная со второй половины V в. до н.э., предпринимает ряд шагов по усилению государственного контроля над жизнью общества.

⁴²² См. статью В. Эбенштейна в журнале «Знание – сила» (1990. № 9. С. 73).

⁴²³ Кривушин Л.Т. Проблема государства и общества в демократической мысли. Л., 1978. С. 226.

⁴²⁴ Гегель Г. Соч. М., 1932. Т. 10. С. 7–10.

3. «Новые европейцы»: разговор по понятиям

...XVII век. В это время Англия становится одним из ведущих центров научного прогресса. Именно здесь возникают школы эмпириков, призванных «реабилитировать» опытное знание, экспериментальные основы научной методологии. И именно Англия впервые наиболее остро формулирует вопрос о новых основах государственного управления. Среди наиболее выдающихся мыслителей того времени в области политической науки назовем Джона Локка, с именем которого связывают окончательное формирование «классической либеральной доктрины»⁴²⁵. В самом деле, политические взгляды Локка содержат ряд идей, характерных для всех последующих концепций либерализма. К ним можно отнести: идею веротерпимости, концепцию общественного договора, принцип разделения властей, апологию индивидуализма, обоснование частной собственности и экономических приоритетов в качестве основных предпосылок демократии и духовной свободы человека. На анализе и интерпретации этих идей целесообразно остановиться подробнее.

Проблема веротерпимости для английского общества того времени была необыкновенно актуальна. И, надо сказать, Джон Локк не был первым, кто ее поднял. В своих рассуждениях он активно использует доводы своих старших современников, прежде всего Мильтона и Р. Вильямса. Отвергая популярные в эпоху Средневековья насильственные методы христианизации общества, английский ученый настаивает на принципе свободы совести. Сила религии в силе истины, а не в насилии. Здесь Локк, оставаясь поборником протестантских идей, настаивает на «либерализации» религиозного мировоззрения, отстаивая право на существование всех религиозных движений, включая языческие. Весьма показательно, что исключение составляет не только атеизм, поскольку идея отрицания Бога опасна в нравственном смысле, но и католичество. Католичество как классическое западноевропейское христианство не устраивает Локка своим жестким, бескомпромиссным характером, способным затормозить движение Европы к научному и социально-политическому прогрессу.

Отправной точкой логических построений Локка является тезис о «естественном праве» и «естественной свободе» индивида. «Естественный закон», по Локку, — это закон природы, который выступает для человека как изначальная данность и которому он обязан повиноваться. Этот закон запрещает уничтожать себе подобного, наносить ущерб

⁴²⁵ См.: Новгородцев П.И. История новой философии права. М., 1990. С. 161–162.

жизни другому, его здоровью и имуществу⁴²⁶. Он обязывает каждого человека «сохранять остальную часть человечества»; человек не имеет права, «кроме как творя правосудие по отношению к преступнику, ни лишать его жизни, ни посягать на нее, равно как и на все то, что способствует сохранению жизни, свободы, здоровья, членов тела или собственности другого»⁴²⁷. Здесь Локк остается приверженцем общечеловеческих, гуманистических принципов, общих как для либеральной доктрины, так и для иных доктрин демократической направленности.

Но далее рассуждения Локка вполне оригинальны. В идее полного равноправия всех членов общества он делает весьма далеко идущие выводы. Так, если закон нарушен, любой человек имеет право наказать преступника; более того, обиженный на основании абсолютного равноправия может сам выступить в качестве судьи и исполнителя приговора: «Каждый человек имеет право наказать преступника и быть исполнителем закона природы»⁴²⁸. При этом, что характерно, Локк особо подчеркивает, что в случае, если кому-либо нанесен материальный ущерб, ущерб его частной собственности, то пострадавший имеет право требовать его возмещения. И даже если судья волен отменить наказание преступника, оправдать его, то никто не вправе освободить его от возмещения материального ущерба⁴²⁹. Таким образом, либеральная теория Локка недвусмысленно утверждает верховенство имущественного права над всеми иными видами прав.

Отстаивая концепцию «естественного права», которая в дальнейшем станет неизменным атрибутом либеральных доктрин, Локк особое значение придает праву на частную собственность. Именно она является

⁴²⁶ На наш взгляд, этот тезис, являясь, безусловно, глубоко гуманистическим, не вполне обоснован с методологической точки зрения. Все перечисленные принципы «естественного закона», как нам представляется, скорее являются коренным отличием состояния гражданского общества от «естественного» состояния природы и животного мира.

⁴²⁷ Локк Дж. Соч. М., 1988. Т. 3. С. 264–265.

⁴²⁸ Там же. С. 266.

⁴²⁹ Там же. С. 267. В этом тезисе налицо издержки либеральной теории: классический либерализм начинает отстаивать равноправие всех людей, рискуя сблизиться с анархическими принципами. В дальнейшем «право каждого осуществлять правосудие» не раз приводило западноевропейское общество к практике некомпетентного судьи. В качестве наиболее крайнего примера можно привести практику суда Линча. Но и в более «цивилизованных» формах «право каждого осуществлять правосудие» реализуется порой не вполне корректно. Так, распространенная на Западе процедура «суда присяжных» отстаивает либерально-демократические нормы зачастую в ущерб «букве закона». В самом деле, суд присяжных представляет собой собрание незаинтересованных, «случайных» граждан, которые и вершат судьбу обвиняемого. Как правило, членами суда присяжных являются люди, не имеющие никакого юридического образования. По этой причине приговор, вынесенный ими, нельзя назвать компетентным. Решение суда присяжных скорее носит эмоциональный характер, основанный на субъективном переживании идеи справедливости.

тем первоначалом, которое предшествует всему, даже существованию самого государства. Собственность, по его мнению, определяет не только материальное благосостояние граждан, но и их жизнь, свободу и счастье. Ни духовность человека, ни его интеллектуальные способности, ни его талант не могут состязаться в значимости в неотъемлемом праве человека на частную собственность. Из этого следует в аксиологическом плане весьма спорный вывод: не духовная свобода определяет экономический интерес, но экономический интерес — духовную свободу. Скажем больше: не духовно-нравственное, в либеральной системе ценностей, стоит над материально-экономическим, но материально-экономическое над духовно-нравственным.

По сути дела, Локк исходит из аксиоматического утверждения, что частная собственность не просто желательна для всего человечества, но и составляет основу всего. В этом положении его доктрина стала мировоззренческим истоком фетишизации сознания: смысл человеческой жизни усматривается Локком не в духовном совершенствовании, а в стремлении к обладанию вещами, которые, по его мнению, и составляют человеческое счастье, доставляя высшую степень наслаждения⁴³⁰ (не случайно, что Л. Стросс презрительно назвал либеральную концепцию Локка «капиталистическим гедонизмом»).

Как ни странно, но теория происхождения частной собственности у Локка глубоко мистифицирована. Да и действительно, как объяснить центральный тезис его либеральной теории о том, что частная собственность предшествует государству, являясь, по существу, законом самой природы? Локк начинает свои рассуждения с того, что констатирует право собственности человека на самого себя. Человек рождается свободным (по крайней мере, так должно быть) и, следовательно, никто, кроме него самого, не вправе им распоряжаться. Если человек обладает собой, следовательно, он обладает и тем, что он производит с помощью своего ума и своих органов тела. Если итогом человеческой деятельности становится производство вещи, она автоматически становится принадлежностью того, кто ее произвел. Итак, вещи становятся частной собственностью того, кто их произвел, или того, кто затратил на них свой труд. «Любая рыба, которую кто-либо выловит в океане, <...> а также любая куропатка, которую кто-либо поймает, становится благодаря труду того, кто извлекает из состояния общего владения, в каком они были оставлены природой, собственностью того, кто над этим потрудился»⁴³¹.

⁴³⁰ Там же. С. 278.

⁴³¹ Там же. С. 279. Из этого следует еще одно противоречие в либеральной теории Локка. По его же утверждению, не частная собственность является первичной, а общественная или коллективная. Изначально все принадлежит всем, и лишь затем человек в процессе своей трудовой деятельности «превращает» всеобщую собственность в частную.

Как гениальный мыслитель, Дж. Локк понимает, что жажда присвоения должна быть ограничена, в противном случае она может привести к катастрофическим последствиям. И он выдвигает критерий «естественных потребностей», т.е. человек, согласно Локку, имеет право на такое количество «вещей», которое он в состоянии использовать до того, как они «испортятся». То, что он не в состоянии употребить, должно передаваться другим особям. Итак, собственность человека имеет четко очерченные границы и зависит от того, «как далеко простираются труд человека и его жизненные удобства»⁴³². Не более того.

Однако Локк отлично понимает, что его теория ограничения «естественных потребностей» вряд ли сработает на практике. Она хороша, скорее, для координации натурального хозяйства, чем для того, чтобы стать принципом капиталистического общества. Главная проблема в том, что в современном обществе существует эквивалент любых вещей, любого продукта. Эквивалент, который не «портится» и который в любой момент готов к обмену. Это деньги. Превращая излишек частной собственности, который не в состоянии потратить, в деньги, мы в превращенной форме умножаем частную собственность. И с их помощью закрепляем за собой право на избыток собственности, который в данный момент не можем использовать (потребить). Таким образом, человечество, не нарушая прав других, способно к накопительской деятельности, и в то же время налицо нарушение меры собственности. Это противоречие не прошло мимо мысли Локка; однако он его не в состоянии разрешить и потому просто констатирует.

Итак, частная собственность — основа государства. Поскольку она является основой гражданского права, никто не в состоянии лишить гражданина «собственности без его согласия». И даже свободно и законно выбранное правительство не имеет права «насильственно распоряжаться имуществом граждан»⁴³³.

Разрабатывая концепцию «правового государства», Локк пытается найти основы общественно-политического устройства в законах природного мира. Юридические нормы, по его мнению, должны быть найдены в самой природе. Недаром великий философ полагал, что правители не должны «выдумывать» законы, но лишь «находить» их. А законы общественного развития, если последовательно следовать концепции «естественного права», должны быть аналогичны законам природы.

Естественная проблема, с которой тут же сталкивается английский эмпирик, имеет этический характер. Если законы природы тождественны общественным законам, следовательно, необходимо

⁴³² Там же. С. 281.

⁴³³ Локк предопределил центральный тезис американского (и не только американского) либерализма. Поправка № 14 к Конституции США гласит: «Правительство не может лишить кого-либо без суда жизни, свободы или собственности».

признать либо аморальность общественной жизни, либо «нравственность жизни природной». Локк идет по второму пути. Задаваясь вопросом «существует закон природы как нравственный принцип?», автор первой в мире либеральной концепции отвечает на него утвердительно. Другое дело, что философ под нравственными принципами понимает утилитарно-прагматические механизмы организации бытия. Данный взгляд, к стати говоря, достаточно прочно утвердился в либеральной системе ценностей западноевропейского общества. Это есть не что иное, как принцип рационализма, отождествляющий разум, рассудочность и нравственность в их способности к практически выгодному действию. Под «разумом, — поясняет Локк, — как я полагаю, <...> следует понимать не интеллектуальную способность, формирующую наши рассуждения и осуществляющую доказательства, а некие определенные *практические принципы* [курсив мой — В.К.], из которых проистекают все добродетели и вообще все, что необходимо для формирования подлинной нравственности»⁴³⁴.

В своих произведениях Джон Локк часто задается, казалось бы, отвлеченно-метафизическим вопросом; а существует ли естественный закон в душах людей, присущ ли он людям от рождения? Этот вопрос далеко не праздный. В зависимости от того, какой мы дадим ответ на него, мы в большой степени определим механизмы воздействия государства на личность. Если закон природы присущ человеку от рождения, следовательно, государство и общество должно создать все условия для развития этой естественной человеческой природы. Если же, напротив, человек рождается без понятия естественного закона, иными словами, если этот закон не присущ его внутренней сущности, государство и общество должны взять на себя функцию воспитания человека, должны воздействовать на него с целью изменения его природной сущности⁴³⁵.

⁴³⁴ Локк Дж. Соч. М., 1988. Т. 3. С. 4.

⁴³⁵ Насколько принципиален этот вопрос, мы можем судить по полемике, которая в свое время имела место в древнем Китае между представителями конфуцианства. Так, один из учеников Конфуция Мэн-Цзы утверждал, что человек от природы добр и, следовательно, государство должно всячески содействовать развитию его естественной природы, минимально воздействуя на него, давая возможность человеку самому самоопределяться. Ему оппонировал Сюнь-Цзы, считающий, напротив, что человек от природы зол и потому должен быть подвергнут перевоспитанию со стороны государства. «Дурная» природа человека, его «злое» существо давало право государству осуществлять полный контроль над личностью в целях ее «корректировки». Так от решения вопроса о природной сущности человека, по сути дела, зависело оправдание демократического или тоталитарного общественно-политического режима. Не случайно поэтому, что когда политическая власть Китая во время правления династии Цинь стремилась оправдать массовый государственный террор, она обращалась за теоретическим подкреплением именно к философскому наследию Сюнь-Цзы.

Но как отвечает на этот вопрос сам Джон Локк? Вопреки всем ожиданиям он утверждает, что естественный закон природы (как закон нравственный, разумный) не присущ человеку от рождения. В доказательство этому он высказывает следующие доводы. Во-первых, эмпирические данные науки до сих пор не зафиксировали никакого естественного закона в природе человека. Во-вторых, мы не наблюдаем никакого однозначного, intersubъективного толкования данного закона. Из этого опять-таки следует, что человек от рождения не снабжен ясным осознанием закона природы⁴³⁶. И последний довод относительно несуществования врожденности естественного закона заключается в том, по мнению Локка, что даже те люди, которые неграмотны и интеллектуально неразвиты, люди, которые, казалось бы, живут согласно природе, не имеют никакого представления ни о каком «естественном законе». «Следовательно, закон природы, вероятно, не заложен в человеческих сердцах»⁴³⁷.

Здесь мы должны напомнить, что Джон Локк являлся представителем эмпирической школы, которая существовала в противовес школе рационалистической, которую возглавлял Рене Декарт⁴³⁸. Джон Локк, точно так же, как и Френсис Бэкон, был убежден, что человек черпает информацию о внешнем мире исключительно из опыта. Разум, согласно английским эмпирикам, является не более чем «чистой доской», которая приобретает интеллектуальное содержание под воздействием воспитания и информации, полученный с помощью органов чувств. Изначально разум представляет собой, по учению Дж. Локка, лишь некоторую предопределенность, развитие которой и превращает человека в мыслящее существо. Он уверен: «Лишенные разума, обладая одними лишь чувствами, мы едва ли достигаем уровня животных, потому что свинья и обезьяна и многие другие четвероногие остротой чувственного восприятия намного превосходят людей. Без помощи же и поддержки чувств разум может сделать не больше, чем рабочий в темной комнате с закрытыми окнами. Если от чувств не будут переданы разуму образы вещей, то не будет никакого материала для мышления, и ум сможет сделать для развития познания не больше, чем архитектор для постройки дома, лишенный камней, бревен, песка и прочего строительного материала»⁴³⁹. Как мы

⁴³⁶ Локк Дж. Соч. М., 1988. Т. 3. С. 17.

⁴³⁷ Там же. С. 18.

⁴³⁸ В данном контексте под рационализмом и эмпиризмом ученые подразумевают отношение к механизмам получения знания (с одной стороны, дедуктивного, строго аналитического, с другой стороны, индуктивного, опытного, экспериментального). Однако представители и того, и другого направления оценивали разум (рассудок) человека в качестве его высшей способности. И те, и другие в качестве идеала конструировали рационально-сциентистскую модель мира. В этом смысле эмпиризм не противоположен рационализму, а является лишь одной из его разновидностей.

⁴³⁹ Там же. С. 21.

уже говорили, в определенной степени, для английского эмпирика понятия разума и рассудка равнозначны. Такое смешение этих двух понятий вообще характерно для философии Нового времени, которая постепенно упрощает понятие разума до его утилитарно-прагматических способностей.

Когда Локк рассуждает о природе естественного закона, он апеллирует к некоей высшей божественной воле, но не допускает утверждение закона через мнение большинства. Подчеркивая это, Локк не боится показаться не вполне демократически настроенным мыслителем. Более того, он пишет: «Какая низость стала бы не только позволенной, но и неминуемой, если бы закон устанавливал для нас поведение большинства, в какой позор, в какую мерзость и всевозможные нравственные пороки не ввергнул бы нас закон природы, если бы пришлось следовать большинству?»⁴⁴⁰. Локк констатирует, что универсальных нравственных законов не существует, а историческая практика такова, что под любое нарушение нравственного естественного закона подводится прямое или косвенное оправдание со стороны государственной власти и общественного мнения. Ученый справедливо указывает, что если бы в обоснование нравственных законов мы руководствовались наклонностями или согласием большинства, возможно, самые отвратительные пороки стали бы для нас нормой общественного поведения. Локк пишет: «Ведь, если я обнаружу, что мое собственное мнение совпадает с законом природы, еще не зная о такого рода согласии, то знание этого согласия не доказывает мне того, что я познал раньше, исходя из естественных принципов. Но, если до того, как стало известно общее мнение людей, я не знаю, что суждение моего ума есть закон природы, то я с полным основанием могу сомневаться, является ли таким законом и мнение остальных, поскольку невозможно привести ни одного основания, заставляющего меня поверить, что все другие от природы обладают тем, в чем мне отказано»⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ Там же. С. 29. Эти слова Локка невозможно пропустить незамеченными. И в этих словах мы усматриваем глубокое противоречие и непоследовательность любой либеральной системы. Заяви Локк, что закон определяется поведением и волей большинства граждан, и его можно было бы поставить рядом с теоретиками социалистического общества. Но, заявляя о принципиальной недопустимости следования воле и поведению большинства, Локк рискует изменить демократическим принципам. Как это парадоксально ни прозвучит, но первый «классический либерал» оправдал важнейшую предпосылку фашизма. В самом деле, Бенито Муссолини, как бы продолжая мысль Локка, пишет: «Фашизм отрицает, что большинство может направлять человеческое общество одним лишь фактом своего большинства; он отрицает, что множество может управлять путем периодической консультации, и утверждает неизменно плодотворное неравенство людей, которое не может быть до конца выровнено путем такой простой механической операции, как всеобщее избирательное право» [Муссолини Б. Доктрина фашизма / Антология мировой политической мысли в 5-ти томах. Т. 2. С. 244].

⁴⁴¹ Локк Дж. Соч. Т. 3. С. 36.

Определяя естественный закон природы в качестве главного механизма регуляции общественных отношений, Дж. Локк задается вопросом, а что, собственно говоря, вынуждает людей следовать этому закону? Казалось бы, ответ на этот вопрос логически вытекает из всей философии Локка и должен звучать следующим образом: «Выполнение естественного закона обусловлено инстинктом самосохранения и стремлением человека к решению утилитарно-прагматических задач». Но в таком ответе на поставленный вопрос Локк справедливо усматривает опасность, ведь смешивая нравственные принципы с принципами прагматическими, моральные нормы с утилитарными потребностями, мы можем, в конце концов, прийти к отрицанию каких-либо законов, кроме одного — закона собственной выгоды⁴⁴². Поэтому в качестве обоснования необходимости следования естественного закона Локк, не находя ничего более убедительного, выдвигает две фундаментальные причины. Во-первых, как выясняется, естественный закон освящен именем Бога. Наши действия должны согласовываться с высшим принципом, который мы должны воспринимать как изначальную данность. Во-вторых, как это прозаично ни прозвучит, но исполнение законов должно обуславливаться страхом перед наказанием за их неисполнение. Таким образом, либеральная система общественно-политических отношений Локка подкрепляется возможностью насилия. В идеале исполнение естественного закона должно обуславливаться чувством долга, моральной ответственностью гражданина перед обществом и государством. Но в тех случаях, когда этой ответственности не хватает, государство и общество вправе принудить личность к выполнению этого закона. Джон Локк недвусмысленно заявляет: «Мы обязаны делать нечто потому, что так хочет тот, под властью которого мы находимся»⁴⁴³. Как мы видим, механизмы, гарантирующие выполнение законов, в либеральном обществе не оригинальны и не отличаются от аналогичных методов принуждения в своей аргументации от обществ социалистической, тоталитарной или фашистской ориентации.

Среди важнейших причин, по которым люди создают государства, Локк называет стремление к созданию общезначимых для всех законов, а также создание механизмов, гарантирующих неотъемлемое пра-

⁴⁴² В то время как Локк пытается придать своей либеральной теории нравственный оттенок, многие его последователи уже не отягощают себя подобными моральными «комплексами». Известный теоретик либерализма Морис Фламэн откровенно заявляет: «Главная [опора либерализма] — это личный интерес. Индивидуум может определить, в чем состоит его польза; во всяком случае, он единственный, кто может об этом судить. В общем и среднем, индивидуум заинтересован и рационален. А как же иначе? Так уж мы сотворены, что предпочитаем свою личную пользу пользе ближнего» [Фламэн М. История либерализма и современный либерализм. М., 1995. С. 60.]. Ну что ж, по крайней мере, откровенно.

⁴⁴³ Локк Дж. Соч. Т. 3. С. 38.

во частной собственности. Таким образом, «естественное состояние» преодолевается стремлением человека оградить себя от беспорядочного применения власти и силы. Английский ученый констатирует, что главное, «что побуждает людей уйти из «естественного состояния», это сохранение их собственности»⁴⁴⁴. При этом классик либеральной теории считает, что, к примеру, пленные, взятые в справедливой войне, «находятся в абсолютном подчинении и под деспотической властью своих хозяев», поскольку эти люди «утратили право на свою жизнь и вместе с тем свою свободу и потеряли свое имущество, то и, находясь в состоянии рабства, они не могут иметь какой-либо собственности; следовательно, в этом состоянии их нельзя считать какой-либо частью «гражданского общества», главной целью которого является сохранение собственности»⁴⁴⁵. Логика Локка вплотную приближает нас к осознанию того, что либерализм хорош лишь в рамках отдельно взятого государства, хорош, так сказать, для себя. Либеральное государство существует как гарант сохранения частной собственности; на имущество и граждан иных государств гуманистические принципы либеральной теории, по всей видимости, не распространяются.

Концепция конституционализма, значение которой для мировой политической мысли сложно переоценить, определяет у Локка необходимость принципа разделения властей. И надо сказать, что хотя этот принцип присущ всем общественно-политическим системам демократического типа, либералы придают ему особое значение. Для Локка конституция является гарантом сохранения подлинной свободы каждого гражданина как его естественного, изначального, неотчуждаемого права.

Законодательная власть как высшая власть в государстве, по убеждению великого гуманиста, ни в коем случае не должна быть «абсолютно деспотичной». Это означает, что граждане, избирая своих представителей в органы законодательной власти, ограничивают ее тем же самым законом природы. При этом, передавая свои полномочия, граждане не могут наделить законодательную власть большими правами, нежели те, которые имеют сами⁴⁴⁶. Равноправие граждан и представителей власти теоретически обуславливается двумя факторами. С одной стороны, избранная власть не получает никаких дополнительных прав, потому что ей лишь делегируются права народа. С другой стороны, поскольку гражданское общество руководствуется естественными законами, гражданские законы не могут по определению ставить одних выше других. Естественное право уравнивает всех — как простых граждан, так и законодателей.

⁴⁴⁴ Локк Дж. Соч. Т. 3. С. 309–310.

⁴⁴⁵ Там же.

⁴⁴⁶ Там же.

Локк предупреждал, что практика указов и произвольных постановлений повышает шансы скатывания государства к деспотизму. Гарантией от этого может являться лишь свод писаных законов, отражающих «естественную» систему отношений. «Писанные» законы необходимы для того, чтобы зафиксировать «букву» закона и не допустить его произвольного толкования. Да, отмечает Локк, естественный закон известен большинству людей, но, существуя лишь в их сознании, он рискует быть искажен или же неверно интерпретирован.

Центральное требование, которое выдвигает Локк к законодательной власти, вытекает из существа естественного закона, согласно которому собственность человека не может быть отчужденной ни при каких условиях. Ведь создание гражданского общества преследует своей главной целью сохранение собственности. Этому принципу и должна следовать законодательная власть. Собственность выше самого человека. Локк допускает, что человек, его жизнь и свобода могут быть в некоторых случаях ущемлены, но его частная собственность – никогда. В этом пункте либерализм в большой степени начинает попирает гуманистические принципы. Данный парадокс Локк иллюстрирует интересным примером: военачальник может ограничить свободу подчиненного, может послать его на верную смерть – это его право. Но тот же военачальник не вправе распоряжаться собственностью своего подчиненного; он не уполномочен забрать его имущество или деньги. Он «может приговорить его к смерти за самовольное оставление поста или за неповиновение самым безрассудным приказам», но «не может, при всей своей абсолютной власти над жизнью и смертью, распорядиться хотя бы одним фартингом из собственности этого солдата или присвоить хотя бы малую толику его имущества»⁴⁴⁷. На наш взгляд, в этих рассуждениях состоит наиболее уязвимое место, ахиллесова пята любой либеральной системы ценностей, в рамках которой жизнь и свобода человека оказываются менее ценны, чем его имущество, собственность. Впоследствии именно этот тезис породит глубочайшие аксиологические искажения в мировоззренческих ориентирах западноевропейского общества, провоцируя фетишизацию и монетаризацию общественного сознания.

Дабы оградить народ от возможного произвола законодательной власти, последнюю необходимо конституционно ограничить. Локк формулирует несколько важнейших принципов такого ограничения. Он говорит о том, что, во-первых, закон должен быть общезначим для всех, независимо от социального происхождения и финансового веса в обществе. Во-вторых, провозглашенные властью законы должны работать не на угнетение или подавление людей, а на их благо. В-третьих, государственная власть ни в коем случае не должна иметь права на

⁴⁴⁷ Локк Дж. Соч. Т. 3. С. 345.

одностороннее, несогласованное с народом повышение налогообложения. И, наконец, в-четвертых, законодательная власть ни при каких обстоятельствах не должна передавать свои функции другим лицам⁴⁴⁸.

Локк отстаивает право народа на восстание, на насильственное свержение действующей власти. Эта крайняя мера, по его мнению, оправдана лишь в том случае, если государственная власть не выполняет своего главного предназначения, т.е. не способствует сохранению собственности граждан. Здесь английский ученый ставит на первое место отнюдь не сохранение жизни или свободы, а сохранение частной собственности. Если же некто призывает к революции, исходя из других соображений, его следует назвать «мятежником» и соответствующим образом наказать. Для Локка единичные факты несправедливости и угнетения не являются достаточным поводом для революционных действий. С его точки зрения, революция оправдана только тогда, когда насилие государственной власти касается большей части населения, корыстные действия правителей начинают приводить к катастрофе общенационального масштаба.

Социально-политические идеи Джона Локка в целом были обусловлены исторической ситуацией в Англии XVII в. Своей концепцией английский ученый подводил философский фундамент под создание конституционной монархии. Интерпретация собственности в качестве высшей ценности, в качестве неотчуждаемого права индивида служила важнейшей идеологической предпосылкой формирования капиталистических отношений в Европе, утверждению свободного экономического рынка. По этой причине классический либерализм Локка находит множество поклонников в различных странах Европы. Так, развитие классической либеральной доктрины мы наблюдаем во Франции XVIII в. в работах замечательного мыслителя своего времени Ш. Монтескье.

Для Франции XVIII столетия остро стоит проблема конституционного ограничения монархии. К этому времени в мировоззренческом отношении в Европе окончательно оформляется рационализм, беспредельная вера в человеческий разум, в его способность управлять природой и обществом. В первую очередь Монтескье в знаменитом трактате

⁴⁴⁸ Эти воистину замечательные принципы Дж. Локка на практике выполняются редко даже в государствах, провозглашающих себя «либеральными». К сожалению, мы часто видим, когда под лозунгом защиты «прав человека» и «общечеловеческих ценностей» западноевропейские страны и США ведут откровенно агрессивную, разрушительную политику в отношении, в частности, стран «третьего мира». Насколько нам известно, повышение налогов в реальной общественно-политической жизни не сопровождается народными референдумами. Такие либеральные государства, как Германия, Италия, Франция, сплошь и рядом практикуют передачу функций законодательной власти исполнительной. Наконец, весьма проблематично и ханжески звучит тезис о том, что закон индифферентен к финансовому состоянию гражданина.

«О духе законов» пытается обогатить теорию Локка новым взглядом на принцип разделения властей. Этот принцип, по его мнению, необходим для практического построения «правового государства». Провозгласив этот принцип, Монтескье уточняет, что исполнительная, законодательная и судебная власти должны быть разделены с целью обеспечения функциональной эффективности. Так же, как и Локк, Монтескье утверждает, что законодательная власть может принадлежать лишь народу, ибо свобода человека выражается в возможности самоуправления. Идеальным типом народного самоуправления может служить афинская демократия, практиковавшая общее собрание свободных граждан. Однако в больших государствах подобная практика вряд ли возможна. Поэтому прямое народное самоуправление уступает место народному представительству. В некотором смысле идеи Монтескье менее радикальны, чем идеи Локка, поскольку первый подходит к тезису об ограничении власти монарха весьма осторожно. Кажется, что французский ученый пытается совместить несовместимое – либеральную общественно-политическую систему с монархизмом. С одной стороны, он говорит о том, что законодательная власть в лице народа и его представителей является властью верховной. С другой же стороны, власть исполнительная в лице монарха должна, по его мнению, действовать автономно и лишь время от времени контролироваться законодательной властью. При этом в тех случаях, когда налицо даже явное игнорирование рекомендаций законодателей, исполнительная власть в лице монарха не может быть осуждена. Не может быть потому, что она освящена именем Бога. Исполнительная власть обладает не только правом на определение сроков созыва законодательного собрания, но и правом распускать его по собственному усмотрению.

Автономно должна действовать и судебная власть. Лишь ее полное отделение от исполнительной и законодательной властей обеспечивает свободу граждан. Соединяясь с властью законодателей, судебные инстанции могут получить некорректное право одновременно на издание законов и их исполнение. То же самое происходит, если судебная власть срастается с исполнительными органами. Но главный пафос рассуждений Монтескье о принципе разделения властей сводится к возможности сдерживания и ограничения друг друга, в недопущении концентрации в одних руках всех ветвей власти. И здесь, следуя теоретическим основам «правового государства», Монтескье подчеркивает, что: «в государстве, то есть в обществе, где есть законы, свобода может заключаться лишь в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть. <...> Свобода есть право делать то, что дозволено законами. Если бы гражданин мог делать то, что этими законами запрещается, то у него

не было бы свободы, так как то же самое могли бы делать и прочие граждане»⁴⁴⁹.

Таким образом, мнения Локка и Монтескье по отношению к принципу разделения властей различаются детерминационными акцентами. Локк считал, что законодательная власть, представленная народом, есть высший тип власти. Монтескье же делал упор на то, что все три ветви власти равнозначны и призваны уравновешивать друг друга. В этом смысле Монтескье занимает компромиссную позицию в отношении демократического и монархического социально-политического устройства государства⁴⁵⁰. Принцип разделения властей, провозглашенный Монтескье, был принят западноевропейской общественностью с колоссальным воодушевлением. В этом принципе прогрессивная общественность увидела ключ к разгадке тайны свободы. И по сей день этот принцип составляет основной фундамент всех либеральных концепций. Но сам Монтескье в своих оценках не был столь категоричен. По выражению П.И. Новгородцева, он «никогда не выдавал разделение властей за тот чудодейственный принцип, за который его приняли»⁴⁵¹.

Современным либералам следовало бы прислушаться к другой, более глубокой идее великого французского философа, согласно которой «вообще законы должны настолько соответствовать характеру народа, для которого они созданы, что следует считать величайшей случайностью, если законы одной нации могут быть пригодными для другой»⁴⁵².

Монтескье справедливо указывает на то, что общественно-политическое устройство государства не может существовать в отрыве от его культурных, национальных традиций. Политическая культура есть часть культуры вообще. Будучи поборником либеральной системы ценностей, Монтескье четко сознавал, что универсальной общественно-политической теории нет и быть не может. Слепое копирование чужого опыта, пусть даже весьма удачного, на иной культурно-мировоззренческой почве может привести к катастрофическим результатам.

Даже в среде либеральных мыслителей теория разделения властей Монтескье получила неоднозначные оценки. В США она пользовалась невероятной популярностью и была использована при создании

⁴⁴⁹ Цит. по: Touchare J. Histoire des idées politiques. 1988. P. 396.

⁴⁵⁰ Практической реализацией идей Монтескье можно считать общественно-политическое устройство современной Франции, когда президент, парламент и министерства обладают конституционным правом взаимного ограничения. Здесь мы находим признаки президентской формы правления, для которой характерно назначение главы кабинета министров без согласия на то законодательного органа. Одновременно, премьер-министр не может быть снят с должности указом президента. Наконец, признаки парламентского правления выражены в конституционном праве парламента на импичмент президента.

⁴⁵¹ Новый мир. 1991. № 12. С. 208.

⁴⁵² Цит. по: Новгородцев П.И. История новой философии права. М., 1900. С. 255.

Конституции 1787 г. В Германии она вообще не получила конституционного воплощения. Дидро, Гельвеций и Гольбах резко критиковали общественно-политическую систему Монтескье за «симпатии» к аристократическому и монархическому строю. Мабли осуждал понимание принципа разделения властей Монтескье за привилегированное положение исполнительной ветви власти по отношению к другим ветвям.

Так или иначе, классический либерализм в работах Локка и Монтескье формулирует ряд общих принципов для всех последующих либеральных концепций. К ним можно отнести:

- 1) обоснование права на частную собственность в качестве высшей ценности;
- 2) декларативное признание равенства всех граждан перед законом, независимо от их социального и имущественного положения;
- 3) утверждение принципа разделения ветвей власти с целью их ограничения и уравнивания;
- 4) минимальное вмешательство государства в частную жизнь личности;
- 5) признание того, что общественно-политическое устройство государства формируется в тесной взаимосвязи с его национальной культурой, историческими традициями и самобытным менталитетом.

4. Чему равен $\sqrt{2}$?

В XIX–XX веках философский рационализм буквально преследовал общественно-политическую мысль Западной Европы. Доведя идею о «компетентности» правления до крайности, до своего логического конца, ученые приходили к выводу о необходимости внедрения в жизнь принципа «продуктивного неравенства» людей. Так рождались антидемократические концепции фашистского толка. Социалистические концепции, напротив, абсолютизировали идею демократии и всеобщего равенства граждан, что на практике вполне логично привело ко всеобщей «уравниловке». Кроме того, радикальный рационализм социалистов вполне логично обосновывал принцип централизованного планирования и отрицал «нерегулируемые» механизмы свободного рынка.

Рационалистические издержки не обошли и либеральную теорию. Выдвинув тезис о том, что частная собственность является высшей ценностью, либерализм создал все предпосылки для гипертрофии экономических отношений. Защищая права личности, он пришел к ярко выраженному индивидуализму. Как бы спасаясь от неизбежных рационалистических тупиков, в XIX–XX столетиях либерализм начинает перерождаться. На этом пути он жертвует теоретической стройностью и логической последовательностью. Он начинает балансировать между

крайностями ради сохранения жизнеспособности, приобретая при этом крайне аморфный вид. Идя по этому пути, он сам начинает ставить под сомнение им же выработанные основополагающие принципы. Боясь превратиться в догму, либерализм идет на ряд компромиссов, разрушающих его концептуальную стройность.

Первым мощнейшим ударом по либеральной теории можно считать разочарование общественности в убеждении о минимальном вмешательстве государства в жизнь общества и личности. Этому способствовала Первая мировая война, которая потребовала от государств Европы усиления централизованной власти. Пассивная общественно-политическая деятельность государства привела США к «великой экономической депрессии» 20-30-х гг. Как известно, для ее преодоления тогдашнему президенту Ф. Рузвельту пришлось существенно усилить роль государственных механизмов в экономической жизни страны. Повышению роли государства в хозяйственно-экономическом секторе способствовала и вышедшая в свет в 1940 г. книга У. Бюрнама «Организационная революция» («The Managerial Revolution», N.Y.). Приблизительно в это же время мощный удар по либеральной системе ценностей наносит и весьма модная теория конвергенции с ее тезисом о коэволюционном движении социализма и капитализма.

В силу названных причин либеральная теория начинает сближаться с концепциями социалистического и социал-демократического толка, что породило целый спектр политологических направлений, таких как «неолиберализм», «социал-либерализм», «левый либерализм» и т.д.⁴⁵³ В первой трети XX века популярность изменяет либеральной концепции и на смену ей приходит теория «государства всеобщего благоденствия». В ней муссируется вопрос о механизмах «социальной инженерии», о необходимости сочетания централизованных способов хозяйствования с частным предпринимательством, о месте точных наук и технических специалистов в социальной и политической жизни. Во многих странах, таких как Италия, Германия, Испания, либеральные идеи вообще надолго отходят на второй план и приобретают второе дыхание лишь после Второй мировой войны.

Западноевропейское общество как бы разбивается на два лагеря, один из которых, осознавая концептуальные противоречия либерализма, требует его модернизации в этактизированном виде; представители второго лагеря, обеспокоенные угрозой нарушения демократических принципов, призывают к возврату к либеральной «классике». Так, в 1934 г. Жак Руефф напишет: «Все мерзости нашего режима я нахожу во вмешательстве государства»⁴⁵⁴. Чуть позже немецкий политолог Людвиг Фон Миз предпримет кардинальную критику «управляемой экономики».

⁴⁵³ Was heist heute liberal? Gellingen, 1978. S. 12, 27.

⁴⁵⁴ Rueeff J. Pourguoi malgre tout je reste liberal. Paris, 1934.

А для французского исследователя Луиса Бодена повышение государственной власти в общественно-политической жизни будет оцениваться как целенаправленная политика в целях разрушения национальной элиты⁴⁵⁵. Луис Ружье рекомендует закрепить за государством роль контролирующего органа, но никак не роль руководителя⁴⁵⁶. Как бы возвращаясь к идее «естественного права», американский мыслитель У. Липпманн апеллирует к «высшему закону человечества», в рамках которого, по его мнению, возможна «братская организация свободных и равных людей». Для Липпманна идеальное общество – «это общество, в котором неравенство условий жизни людей, их поведение, вознаграждение и социальные позиции не зависят от внешних и искусственных причин, частных прерогатив, мошенничества, злоупотреблений и эксплуатации»⁴⁵⁷.

Выдающийся французский политолог Бертран Жувенель в своей работе «О власти» (1945) возрождает теорию классического либерализма в духе Монтескье, Токвиля, Конта и Тена. Жувенель озабочен проблемой усиления государства, полагая, что, «отыскивая социальную безопасность, находят авторитарное состояние». В духе Джона Локка он придает особое аксиологическое значение частному интересу, который, по его мнению, является единственным механизмом ограничения властного произвола. Классическая либеральная доктрина обогащается французским мыслителем этическими акцентами. Он полагает, что мощнейшим противовесом политического произвола является мораль, основанная на религиозном сознании⁴⁵⁸.

Параллельно с этим на либеральную концепцию оказывают существенное влияние социал-демократические воззрения. Выдвигается проблема коллективной защиты индивида от социально-политических обстоятельств, которым личность в одиночку сопротивляться не в состоянии. Так называемый «социальный либерализм» получил достаточно широкое распространение во многих странах мира в форме социал-демократических движений в Европе, в английском лейборизме, а также в различных реформаторских и модернизационных течениях США. Постепенно приобретает контуры мысль о необходимости экономического влияния государства, что послужило поводом для сближения либералов и консерваторов.

В целом, в XX в. в либеральных концепциях наблюдаются мощные этатические тенденции, что также можно расценивать как глубокий кризис классической либеральной концепции. Сильное государство,

⁴⁵⁵ Boudin L. Le probleme des elites. Paris, 1943; L'aube d'un nouveau liberalisme. Paris, 1953.

⁴⁵⁶ Touchare J. Histoire des idees politigues. 1988. P. 824.

⁴⁵⁷ Lippmann W. La cite libere. Paris, 1939. P. 83.

⁴⁵⁸ Jouvenel B. De la suuverainite. Paris, 1955. P. 23; Du pouvoire. Paris, 1944. P. 449.

его право на активное вмешательство в общественную жизнь и жизнь личности аргументируются необходимостью экономического роста, гарантиями от безработицы и социальной защищенностью.

В последней трети XX в. мы наблюдаем рост популярности концепций, защищающих смешанную экономику, развитие государственного и частного секторов. Это в свою очередь послужило поводом для теоретического обоснования конвергенции либеральной и социалистической доктрин. В частности, Валлерстайн в своей нашедшей статье «Скрытые проблемы: новая повестка дня» последовательно проводит идею о принципиальной близости между либерализмом и марксизмом. Причем, по его мнению, эта близость была заметна вплоть до второй половины XX в., т.е. до того момента, когда марксистские идеи еще не были скомпрометированы практикой сталинизма и неудачами социалистического строительства. В качестве методологической базы, принципиально объединяющей эти два учения, Валлерстайн указывает на общий для обеих теорий взгляд на человеческую историю как на неуклонный рост социального прогресса и свободы. Аналогичные мысли выражает и американский ученый Грей, а также немецкий исследователь О. Кальшойер⁴⁵⁹. В качестве дополнительных аргументов эти ученые приводили доводы о том, что и либерализм, и марксизм в качестве центральной теоретической предпосылки фиксируют противоречия между государством и обществом, а также противоречия между буржуазией и пролетариатом. Весьма справедливыми можно считать и соображения этих политологов относительно того, что и либеральная, и марксистская теории являются продуктом западноевропейской культуры⁴⁶⁰. А английский политолог Альбрехт Вельмер прямо утверждает, что «индивидуализм и коммунизм не только противоположны — в каком-то важном смысле они, скорее, дополняют друг друга. И, соответственно, наиболее значительные политические теории современной Европы содержат элементы обеих ориентаций»⁴⁶¹.

Практическому сближению либерализма и социализма способствовало и то, что во второй половине XX в. социал-демократами и многими социалистами начинает признаваться эффективность и целесообразность смешанной экономики. Социал-демократы по-своему решают противоречия между обществом и государством, государственным и частным экономическими секторами. Таким образом, социалисты пытались решить проблему, которая являлась камнем преткновения и для либеральной теории. Выступая за эффективность смешанной экономики, параллельное функционирование свободного экономиче-

⁴⁵⁹ См.: Kallscheuer O. Freiheit, die ich meine. In: Liberalismus und Sozialismus. Marburg, 1988. S. 11–13.

⁴⁶⁰ Approaches to social theory. N.Y., 1986. P. 49.

⁴⁶¹ Социо-логос. Вып. I. М., 1991. С. 11.

ского рынка и государственного планирования, социалисты вплотную сближаются с неолибералами. И те, и другие начинают признавать право на существование конкуренции в качестве важнейшего механизма повышения роста производства и одновременно обращать внимание на тот факт, что рынок сам по себе не в состоянии решать социальные проблемы⁴⁶². Немецкий политолог Т. Мейер, анализируя развитие демократии в Западной Европе, приходит к выводу, что эта демократия обеспечивается «долей синтеза социалистических и либеральных представлений о взаимоотношениях индивида, государства и общества, и о социальных основах индивидуальной свободы — эта форма синтеза стала своего рода базовым консенсусом западных демократий»⁴⁶³. Он также убежден, что за продуктивное сочетание либеральных и социалистических идей говорят объективные международные социально-политические процессы, требующие как коллективистских, так и индивидуалистических форм организации человеческого бытия. Аналогичные аргументы приводит и Э. Бернштейн, для которого близость между социалистическими и либеральными концепциями становится столь очевидной, что он предпочитает идентифицировать социалистические доктрины в качестве «организационного либерализма». Для него любая конструкция социалистического типа с неизбежностью включает в себя главнейшие либеральные принципы, такие как гарантии прав человека, преодоление «рыночной анархии», общедемократические принципы. «Социальный либерализм» Бернштейна нашел поддержку среди широких слоев социал-демократически настроенной общественности. Основные его положения были отражены в Гетесбергской программе социал-демократов в 1959 г.⁴⁶⁴

Однако, на наш взгляд, предпринятая Бернштейном модернизация классического либерализма не столько обогатила либеральную теорию, сколько, напротив, способствовала предельному размыванию его основных принципов: Бернштейн отразил общий кризис либеральной теории, которая в XX в., подвергаясь модернизационным веяниям,

⁴⁶² Все эти теоретические компромиссы могут быть проиллюстрированы примером послевоенной Германии. После Второй мировой войны это государство представляло собой жалкое зрелище. Для мобилизации здоровых сил общества, в целях достижения экономической стабильности Германия в то время пошла на жесткую государственную централизацию. Государственная власть определяла не только политическую стратегию, но и служила гарантом социальной защищенности граждан. В экономическом плане государство взяло на себя функцию создания свободного рынка, саморегулирующегося механизма рыночных отношений. Создав и запустив этот механизм, государство постепенно отходило в экономической жизни на второй план и вмешивалось в экономику лишь в тех редких случаях, когда того требовала необходимость защиты общенациональных интересов.

⁴⁶³ Liberalismus und Sozialismus. Marburg, 1988. S. 7.

⁴⁶⁴ Kreisky B. Viele sind Revolutionare aus Bequemlichkeit // Spiegel, 1972, № 10. S. 111.

начинает размываться в иных политологических конструкциях, теряя свою собственную оригинальность. Не случайно К. Каутский назвал теоретические воззрения Бернштейна «завершением либерализма»⁴⁶⁵.

Последователи так называемого «социального либерализма» справедливо обращали внимание на глубинное противоречие либеральной доктрины, согласно которой, с одной стороны, утверждается необходимость создания свободных рыночных отношений, а с другой стороны, признается, что неограниченный рынок сопровождается нищетой, разорением, социальной незащищенностью, анархией, деформациями в области нравственных и культурно-мировоззренческих ориентиров. Выдающийся итальянский политолог Карло Россели считает, что мы в XX столетии становимся свидетелями неизбежной конвергенции либеральной и социалистической теории и практики. Эта конвергенция обусловлена, с одной стороны, тем, что социализм постепенно избавляется от присущего ему утопизма и все более нацеливается на решение практических задач. С другой стороны, либеральная доктрина также не может функционировать в своем первоначальном виде, поскольку вынуждена принимать участие в решении проблем социального характера. И если в теории оба этих направления общественно-политической мысли могут сохранять достаточную степень автономности, то в практической жизни они вынуждены сосуществовать, взаимно проникая друг в друга. Россели пишет: «Эти два возвышенных, но односторонних видения мира движутся по пути взаимопроникновения и взаимодействия...»⁴⁶⁶. Идеалы социализма достигаются либеральной практикой, и в этом смысле социализм можно назвать либерализмом в действии. «Социалистическое движение — это конкретный наследник либерализма, носитель динамической идеи свободы. <...> Либерализм и социализм весьма далеки от противопоставлений друг другу, как того хотела бы устаревшая полемика, связаны внутренними тесными отношениями. Либерализм — это идеальная вдохновляющая сила, социализм — создающая...»⁴⁶⁷.

В XX веке встречается большое количество исследований, посвященных проблеме конвергенции либерализма и марксизма. Ученые справедливо обращают внимание на тот факт, что марксизм явился одним из наиболее радикальных течений Западной Европы, защищающего принципы свободы и справедливости. По большому счету, марксизм лишь искал новые пути реализации старых демократических ценностей. По мнению О. Кальшойера, Карл Маркс, критикуя капиталистические отношения, выступает как поборник свободы человека. И, защищая свободу личности как высшую ценность, Маркс стоит на

⁴⁶⁵ Каутский К. К критике теории и практики марксизма: Антибернштейн. М., 1922. С. 177.

⁴⁶⁶ Коммунист. 1990. № 15. С. 116.

⁴⁶⁷ Там же. С. 119.

подлинно демократических, либеральных позициях. Ибо, по мнению Кальшойера, эта ценность у Маркса доминирует даже над идеей всеобщего равенства. Бернштейн указывает и на то, что марксизм, помимо революционных форм борьбы, призывал к использованию легальных форм ограничения буржуазной власти. И в этом пункте, как считает Бернштейн, К. Маркс выступает как стопроцентный либерал, поскольку отстаивает идею постепенного реформирования общественно-политической системы. На наш взгляд, в рассуждениях Кальшойера и Бернштейна допущена существенная ошибка. Они «забывают», что для Маркса уничтожение частной собственности является необходимым условием общественно-политических преобразований, в то время как либерализм, в какой бы форме он ни выступал, защищает частную собственность как неприкосновенную святыню, накладывая на нее табу. Таким образом, у марксизма и либерализма в непримиримом противоречии находятся основные, фундаментальные методологические и ценностные установки. И игнорирование этого факта не выдерживает никакой критики⁴⁶⁸.

В отличие от классического марксизма, «еврокоммунизм» занимает более компромиссные позиции в отношении к частной собственности. Итальянский политический мыслитель А. Болаффи напоминает нам, что коммунистическая теория, отвергая частную собственность, вовсе не отвергает собственность личную. Ее-то он и пытается рассматривать в качестве основы человеческой свободы. По его мнению, личная собственность, не являясь эксплуататорской по своей сути, не создавая прибавочной стоимости, не противоречит таким образом ни одному пункту коммунистической доктрины. С другой стороны, личная собственность может рассматриваться в либеральном духе, в качестве предпосылки правовой и политической свободы человека. Подытоживая свои рассуждения, Болаффи даже вводит в оборот весьма показательный фразеологизм — еврокоммунистическая либерализация социализма⁴⁶⁹. Кроме того, «еврокоммунизм» выдвинул весьма плодотворную, на наш взгляд, идею о возможности социально-политического реформирования общества с одновременным сохранением собственно экономической системы либерального типа. Иными словами, у «еврокоммунистов», впрочем, как и у множества ученых социал-демократической направленности, просматривается тенденция к ограничению либерализма сферой экономики. Либерализм, естественно, сопротивля-

⁴⁶⁸ См.: Bernstein E. Revisionismus in der Saziandemocratie. Amsterdam, 1909. S. 18; Meyer Th. Bernsteins Konstruktiver Sozialismus. Hamburg, 1977. S. 40; Leser N. Odyssee des Marxismus. Wien-Munhen, Zurich, 1971. S. 52; Бернштейн Э. Предпосылки социализма и задачи социал-демократии. Одесса, 1901. С. 22.

⁴⁶⁹ Bolaffi A. Liberal und sozialistische Elemente im Eurokommunismus. In: Liberalismus und Sozialismus. Marburg, 1989. S. 109–119.

ется подобным тенденциям, поскольку сужение либеральной теории до экономических рамок означает крушение либерализма как универсальной социально-политической доктрины, как системы ценностей и как идеологии. Поэтому либерализм настаивает на тесной связи между экономическими и социально-политическими процессами, причем таким образом, что первые детерминируют последние. Либерализм пытается сохранить свой основной «классический» принцип, согласно которому только экономическая свобода может быть источником и гарантом свободы политической, социальной, нравственной, духовной. Отсюда следует вывод либеральных мыслителей: высшей степени политической свободы общество может достичь только при капитализме⁴⁷⁰.

В последней трети XX в. общественно-политическая практика Западной Европы характеризуется постоянной сменой ориентаций. Подобное «шараханье» из стороны в сторону обуславливается, на наш взгляд, сменой приоритетов, экономических на социальные и наоборот. К 70-м годам XX в. благодаря либеральным принципам Европа добилась существенных экономических результатов, и встал вопрос о смене приоритетов в области социальной политики. В эти годы начинает вступать в силу кейнсианская модель общественного развития, более известная под именем концепции «государства всеобщего благоденствия». Для нее характерны признание необходимости внедрения в жизни смешанной экономики, сочетание частного сектора с государственным, признание права государства вмешиваться в экономическую и социальную жизнь общества. В кейнсианской модели общественно-политического развития основной упор был сделан на обеспечение социальных потребностей населения.

В результате приблизительно к середине 80-х гг. XX в., наряду с значительными достижениями в области социального обеспечения

⁴⁷⁰ Как мы уже подчеркивали, утверждения о первичности экономической свободы предпосылают либерализму сомнительный аксиологический оттенок. Не касаясь мировоззренческих и этических сложностей, которые неизбежно возникают при подобной постановке вопроса, обратим лишь внимание на то, что политическая и социальная свободы теряют в либерализме свой безусловный характер, поскольку становятся непосредственно зависимыми от материально-экономических факторов. Как нам представляется, обозначенная посылка либеральной теории не подтверждается также историческими реалиями. Афинская демократия, к которой так любил апеллировать классический либерализм, естественно, не могла основываться на капиталистических отношениях. Тем не менее уровень социальной и политической свободы был здесь беспрецедентно высоким. То же самое можно сказать и об общественно-политической ситуации раннего Рима и о феномене Новгородской Республики. Небезынтересным в этом плане может оказаться и анализ фашистского режима в Германии и Италии. В этих странах, напротив, наблюдается бурный рост капиталистических отношений, развитие частного сектора и одновременно чрезвычайная несвобода в социальной и политической жизни. Все это говорит о том, что отношения между экономикой и политикой, между свободой экономической и социально-политической складываются не столь механистично, как это представляет себе либеральная теория.

населения (рост темпов расходов на здравоохранение, социальных пособий, образование и культуру, социальное строительство) в Европе наблюдается общий спад экономики, рост государственного долга. На фоне этого возрождается ностальгия по «классическому либерализму», критика социалистических доктрин, нарастает убежденность в том, что концепция «государства всеобщего благоденствия» не оправдала себя⁴⁷¹. Многие государства Западной Европы вновь «переориентируют» себя и от политики прямого государственного вмешательства и государственного предпринимательства переходят к политике ослабления государственного контроля в экономической сфере. За счет существенных сокращений расходов на социальное обеспечение, «урезая» завоевания трудящихся, практикуя тактику децентрализации, государства Западной Европы вновь достигают экономической стабильности и сокращения государственного долга.

Вновь мы наблюдаем крен в сторону либерализма, новый виток либерального Ренессанса. В 1992 году на выборах в США победила демократическая партия, близкая по взглядам к либералам. Президент Франции Миттеран изменил политический курс, выступая за децентрализованную экономику. Приблизительно в это же время в Великобритании к власти пришли лейбористы. Добились своего представительства в законодательных органах либеральные партии в Дании, Исландии, Швейцарии, Финляндии, Италии, Бразилии, Германии. В пределах Бенилюкса также произошли сдвиги в общественно-политической жизни либерального характера. Вновь обострилась полемика вокруг либерализма, вновь появилась насущная необходимость решения ряда общественно-политических проблем.

Казалось, либерализм был способен решить все назревшие проблемы. Но часть западноевропейских мыслителей испытывала скепсис к его «классической» форме. Среди них были американский политолог В. Леонтьев, продолжающий отстаивать позиции «государства всеобщего благоденствия», и, как ни странно, адепт либерализма К. Поппер. Последний придерживался этатистской модели социально-политического устройства, полагая, что принцип *laissez faire* в своей абсолютизированной форме деструктивен. По его мнению, невмешательство, отстранение государства от жизни общества чревато так называемым «парадоксом свободы», суть которого — в невозможности защищать свои законные социальные права без государственной поддержки, в неосуществимости демократических прав без государственного контроля и государственных гарантий⁴⁷². Поппер совершенно верно указывал,

⁴⁷¹ См.: Flaman M., *Le liberalisme conamporain*. Paris, 1988.

⁴⁷² Здесь К. Поппер, как нам представляется, во многом предрек ситуацию в современной России, которая, добившись беспрецедентной демократии в смысле невмешательства государства в дела личности, добившись внедрения основных

что свобода личности находится в двоякой зависимости от государства: с одной стороны, она невозможна без его гарантий и вмешательства, с другой — вмешательство государства угрожает свободе индивида⁴⁷³.

«Неолиберализм» в известной мере размывает само понятие либерализма. Не в состоянии основываться на своей «классической» форме в современных условиях, он вынужден либо «размываться» в иных политических доктринах, либо принимать нехарактерные для себя и противоречащие себе принципы. Показательны в этом плане замечания выдающегося российского политолога А.С. Панарина о том, что «намечается конвергенция либерализма с неоконсерватизмом», а также его характеристика признанных во всем мире либералов — Г. Сормана и Ф. Хайека — в качестве «неоконсерваторов»⁴⁷⁴. Более того, некоторые исследователи, желая доказать жизнеспособность либеральной теории, доходят до явного абсурда. А как иначе можно относиться к высказываниям типа: «В нем [имеется в виду в либерализме - авт.] всегда существовали самые различные мнения, в том числе те, которые противоречили основным постулатам либеральной теории»⁴⁷⁵. Простите, но если некая концепция противоречит «основным постулатам либеральной теории», то ее вряд ли можно назвать «либеральной». На наш взгляд, совершенно некорректно звучит и следующее утверждение: «Иногда он [либерализм — В.К.] обуславливал и нелиберальное видение мира, противореча основным принципам либерализма»⁴⁷⁶. Если А. Панарин справедливо указывает, что либеральная концепция, идя на теоретические компромиссы, теряет концептуальные очертания, то автор цитируемых строк, «спасая» либеральную концепцию и расширяя это понятие до своей противоположности, на деле лишь подтверждает идею о кризисе данного общественно-политического направления мысли.

Подтверждением «размывания» либерализма в иных общественно-политических системах может служить полемика, развернувшаяся

принципов либерализма в смысле внедрения приоритета экономических ценностей, не сумела обеспечить граждан практической возможностью реализовывать свои демократические права. Общественно-политическая ситуация в России, на нынешнем этапе, достаточно неоднозначна. С одной стороны, российский обыватель обладает достаточно высокой степенью экономической и правовой свободы. С другой же стороны, реализовать свою свободу он оказывается не в состоянии, поскольку его социальная защищенность минимальна. Рискнем поспорить с профессором С. Холмсом, назвавшим Россию страной «нелиберальной демократии» [См. напр. Holmes S. What Russia Teaches us Now // The American Prospect. 1997. № 5. July-August]. Скорее, на нынешнем этапе Россию, напротив, следует назвать страной «недемократического либерализма».

⁴⁷³ Поппер красноречиво иллюстрирует этот парадокс на примере обеспечения образования. См. Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. С. 152.

⁴⁷⁴ См.: Панарин А.С. Стиль «ретро» в идеологии и политике. М., 1989. С. 93.

⁴⁷⁵ Кунцевич К.Н. Эволюция социологической концепции либерализма: Дис. ... д-ра социол. наук. Минск, 1993. С. 155.

⁴⁷⁶ Там же. С. 231.

на страницах западноевропейского журнала «Критикон», подготовленная к двухсотлетию со дня смерти Адама Смита. Общий пафос опубликованных здесь исследований заключен в идее сближения либеральных идей с консервативными. В частности, проводится близость между изысканиями «классического» либерала А. Смита и «классического консерватора» Э. Берка.

Если говорить о развитии идей классического либерализма, то особый интерес представляет собой период после окончания Второй мировой войны. Проблемы, не разрешимые в рамках «классической» теории, обсуждаются многими интеллектуалами мира и не прошли мимо внимания Макса Вебера, Жозефа Шумпетера, Гоутамо Моска, Эмиля Шартье. Несколько позже в решении проблем либерализма приняли участие столь выдающиеся умы современности, как Луи Боден, Шарль Рист, Рене Куртен, Даниель Вилль. В число дискутируемых вопросов попадает ставшая необыкновенно актуальной проблема демократии, а точнее, проблема соотношения мнения и власти большинства с юридической нормой, понятием свободы, равенства.

Постепенно выясняется, что демократия, понятая буквально как «власть большинства», может противоречить правовым нормам и даже тормозить эффективное развитие общества. Еще в 50-х гг. XX в. француз Э. Шартье выдвинул мысль о том, что «демократия не является господством числа, а только права»⁴⁷⁷. Позже это привело к еще более глубокому противоречию в либеральной теории, когда политологи обратили внимание, что мнение большинства может на практике противоречить не только правовым нормам, но и подлинной справедливости, равенству, гуманизму вообще⁴⁷⁸. Шартье обращает внимание на то, что партия большинства не застрахована от несправедливых решений. Выясняется, как это парадоксально ни прозвучит, что основы демократии должны быть защищены от произвола большинства. В этой идее Шартье доходит до крайности; он пишет: «Подсчет голосов — это ребячество; такая система заставляет думать, что более сильная партия имеет право быть несправедливой. Подобная система гнусна»⁴⁷⁹.

Здесь, на наш взгляд, мы вплотную подходим к выводу, что тоталитарному, автократическому режиму теоретически противостоит не демократия, а хаос и анархия. Демократические же формы общественно-политического устройства лежат где-то посередине этих двух крайностей⁴⁸⁰. Таким образом, сам демократический принцип в либе-

⁴⁷⁷ Alain. Politigue. Paris, 1952. P. 23.

⁴⁷⁸ Мы можем вспомнить о становлении немецкого нацизма, когда весь мир стал свидетелем прихода к власти демократическим путем антидемократического режима.

⁴⁷⁹ Alain. Politigue. Paris, 1952. P. 549.

⁴⁸⁰ Когда в СССР государство декларировано приняло на себя функцию обеспечения и поддержания демократического режима, в какой-то момент мы получили тоталитаризм в лице сталинизма. Когда эта функция целиком и полностью легла

ральной теории последних десятилетий имеет крайне противоречивый характер. С одной стороны, демократический принцип, понятый как власть («мнение») большинства, может привести к несправедливости, неравноправию, хаосу (ведь, в конце концов, даже самая демократическая система предусматривает наличие государства, которое в свою очередь предполагает насилие — потенциальное и актуальное; недаром Макс Вебер, давая дефиницию государству, говорил, что оно есть «отношение господства людей над людьми, опирающееся на легитимное <...> насилие как средство»⁴⁸¹). С другой стороны, по мнению либералов, лишь демократические принципы могут в какой-то степени обеспечивать справедливость, законность, порядок и равенство.

Этот парадокс либеральной теории связан с ее противоречивостью и теоретической непоследовательностью. Не претендуя ни в коем случае на какие-либо выводы в ценностном плане, отметим, что коммунистическая, анархическая и фашистская доктрины в этом вопросе занимали более последовательные позиции, хотя эти позиции отличались известной степенью утопизма. Коммунисты, доводя демократический принцип до своего логического конца, приходили к теоретическому выводу о неизбежности отмирания института государственной власти с реализацией принципа народного «самоуправления». Анархисты занимали еще более радикальную позицию в данном вопросе и констатировали, что институт государства как орган контроля и принуждения противоречит самой возможности реализации свободы личности. Поэтому, по их мнению, подлинная демократия («власть народа») возможна лишь вне государства вообще. Фашисты же, напротив, доводили до своего логического конца принцип ограничения власти большинства, поскольку усматривали в диктате большинства угрозу произвола, беззакония, нарушение интересов государства как единого целого. Развивая эту идею, они логически пришли к обоснованию тоталитарного режима. Опасность этих крайностей, по всей видимости, и имел в виду Шартье, когда говорил, что «то, что противостоит подчинению, ведет к анархии; а то, что противостоит сопротивлению — к тирании»⁴⁸².

Непоследовательность либерализма и его ярко выраженный экономический окрас, логично перетекающий в ценностном отношении в монетаризм, стал объектом критики со стороны русской политической, философской и религиозной мысли. Отдавая должное гуманистическому и общедемократическому пафосу либеральной теории, русские мыслители в основных его принципах справедливо усматривали угрозу монетаризации сознания, деградации нравственных и духовных основ

на плечи народа, общества, мы в постперестроечный период столкнулись с угрозой анархии и хаоса.

⁴⁸¹ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 646—647.

⁴⁸² Alain. Politigue. Paris, 1952. P. 549.

человека. Если для либерализма человек представляет собой ценность как субъект собственности, то для русских мыслителей человек самодостаточен в качестве создателя и носителя духовности. Если для либерализма условием политической свободы является неприкосновенность собственности личности, то для русских демократов начала века гарантией политической свободы может служить только неприкосновенность самой личности как таковой.

Поэтому становится понятным, почему античная демократия, служащая для многих либералов эталоном общественно-политической организации жизни, для русских философов серебряного века таковой не являлась. Древние греки обеспечили себя большой степенью экономической, социальной и политической свободы. Но все это в значительной степени обесценивалось «тоталитаризмом» в духовно-мировоззренческой сфере. Действительно, греческая демократия не выходила за достаточно узкие рамки полисного сознания. Древний грек был свободен в той степени, в какой это ему позволяла непререкаемая вера в целесообразность полисного целого. Когда же Сократ и софисты выдвинули идею о духовной независимости личности от государственного интереса, о ее духовной и моральной автономности, политическая власть начинает «завинчивать гайки», и афинская демократия приходит в упадок. Поэтому-то столь и различны оценки феномена афинской демократии, которые дают западноевропейские либеральные мыслители и русские мыслители периода религиозно-философского Ренессанса.

Первые оценивают ее с точки зрения формальных экономических и социально-политических принципов; вторые же — с точки зрения реализации духовной и нравственной свободы. Отсюда и столь противоречивые оценки полисной организации: либералы видят в ней торжество демократических принципов, русские религиозно-философские мыслители — «духовный тоталитаризм». С. Франк категорично заявляет: «Старая античная идея полного поглощения личности государством, растворения без остатка всех духовных сил и помышлений в механизме государственной власти — идея, следы которой еще сильны и в наших учреждениях, и в наших умах, — противоречит современному нравственному сознанию и должна быть отвергнута решительно и безусловно»⁴⁸³.

Принципиально разнятся взгляды либералов и русских религиозных философов на проблему равенства и равноправия. Под идеей равенства либералы понимают «равные стартовые условия». Продуктивно используя данную ему экономическую свободу, индивид на ее основе может достичь социальных и политических преимуществ. Иными словами, либеральное равенство представляет собой (декларировано)

⁴⁸³ Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 69.

равные для всех условия достижения экономического и политического равенства.

Русская политическая мысль нередко была более радикальной: для нее равенство людей обуславливалось прежде всего причастием человека к духовности. Люди — прежде всего и с самого начала — равны не в экономической свободе, а в свободе духовной, «в Духе». Эта свобода первична и не выводима ни из экономических, ни из общественно-политических факторов. Именно эта духовность дает человеку право на свободное и равное участие в общественно-политической жизни. Личность может добиться экономических и социальных привилегий, но все эти привилегии не повысят её ценности как личности. Повышение ценности личности достигается на иных путях, на путях нравственного совершенствования и духовного роста. Подобная логика не только преодолевает монетаризацию и экономизацию сознания, но и находит множество точек соприкосновения с национальными культурными ценностями России, среди которых не последнее место занимает идея духовного и нравственного совершенствования.

Для Франка, как и для большинства русских религиозных философов, равенство людей обуславливается их единой духовной основой. Эти основы выше сословных, классовых, экономических и национальных интересов. Равные в Духе, люди приобретают равенство и в общественно-политической жизни. Все они как духовные существа имеют равные права на осуществление в том числе и политической воли. По этой и только по этой причине политическая власть может принадлежать всем людям без исключения. Такая цепь рассуждений приводит Франка к идее подлинной демократии, минуя теоретические предпосылки либерального толка. Необходимо также добавить, что реальным двигателем социального, экономического и политического прогресса для русского мыслителя является не идея собственности, а национальная культура, комплекс религиозных, нравственных, эстетических и прочих идей, отражающих самобытную ментальность нации.

(2001)



ПРОЛЕГОМЕНИ
К МЕТОДОЛОГИИ
ВЕРИФИКАЦИИ
ИРРАЦИОНАЛЬНЫХ
СИСТЕМ

Введение

Принято считать, что обращение к иррациональной проблематике провоцируется в эпоху социальных кризисов, когда люди теряют надежду организовать свою жизнь на основе здравого смысла. Существует распространенное мнение, что иррационализм и мистицизм представляют собой своеобразную капитуляцию разума перед сложными проблемами, которые ставит перед ним жизнь. И в этом смысле иррационализм часто расценивается в качестве отражения глубоко пессимистического настроения, некоторой мировоззренческой депрессии, для которой характерен не поиск ответов на поставленные вопросы, а бегство от них. Именно против этой позиции мы и выступаем, доказывая, что иррациональные идеи не только несут в себе конструктивный, созидательный смысл, но и способны существенно расширить мировоззренческие горизонты человека, обогащая его внутренний мир целым спектром механизмов постижения и освоения действительности. Иррациональные идеи, не отрицая и не дискредитируя достижения рационалистической мысли, лишь расширяют проблемное поле науки, предлагая новые подходы в решении вопросов онтологии и гносеологии, этики и эстетики, антропологии и аксиологии.

В этой связи необходимо прежде всего выяснить, каково место и значение различных иррациональных систем (и вообще иррациональности) в реальном бытии человека: в его научной, социокультурной и повседневной практике, духовной и предметно-утилитарной деятельности, а также какой смысл приобретает иррациональность в его социальном, экзистенциальном и космическом бытии. Ответу на этот вопрос должно сопутствовать и выявление основных принципов научно-рационального и иррационально-мистического мироотношения, обнаружение и классификация архетипических парадигм восточного и западного сознания в их культурно-исторической ретроспективе (как наиболее выпуклых форм проявления иррационально-мистических и рационально-сциентистских моделей мироотношения). Все это, вместе взятое, неизбежно приведет к пересмотру традиционного соотношения научно-рациональной модели мира и его художественно-эстетического образа, позволит интерпретировать движение западноевропейской метафизики в качестве формы культурно-исторической рефлексии над общей эволюцией рационалистического мировоззрения. Наконец, данный анализ поможет обосновать новое и, как нам представляется, вполне оригинальное решение ряда важнейших для философской науки проблем, среди которых особо выделим проблему соотношения духовно-культурных и цивилизационно-прагматических ценностей, проблему деформации современного мировоззрения, вызванную ра-

ционально-монетаристскими и либерально-экономическими тенденциями, проблему возможной верификации религиозно-эстетического переживания как формы иррационального мироотношения, служащей эффективной основой преодоления ограниченности рационалистического мировоззрения, расширяя его гносеологическое, онтологическое и аксиологическое смысловое поле.

1. Проблема субъектной идентичности

а) Сконструированная человеком реальность может отвечать или не отвечать его замыслам, целям и задачам в зависимости от содержания его собственного самосознания.

Иными словами, ответ на вопрос о том, насколько развитие современного мира соответствует целям и идеалам человека, прежде всего зависит от того, каковой человек сознает свою собственную сущность и какой смысл вкладывает в понятие собственной человечности. Если человек оказался в состоянии изменять себя и среду своего обитания, то логично предположить, что его глобальная цель — сконструировать такое бытие, которое обеспечивало бы ему условия оптимального самоутверждения и самовыражения (реализацию его сущности). Следовательно, человек, конструируя себя и мир, исходит из представлений об идентификации своего Я.

Различные культурные традиции по-разному определяют место человека в системе бытия, исходя из конкретно исторического понимания сущности человека и его социокультурной ценности. Идентификация человека, формирование его самосознания в свою очередь становились центральным и главным фактором, определяющим весь ход развития культурных, экономических и социально-политических процессов. Глобальный пересмотр социокультурной идентификации человека всегда приводил к смене мировоззрения, системы ценностей, а в итоге — к фундаментальным преобразованиям в развитии человечества, что и дает нам основания говорить о смене исторических эпох и различных культурно-исторических традиций.

Вопрос о самосознании и самоопределении предстал перед человеком как первейшая проблема духовного существа. Субъект начинает свою историю с того момента, когда в его сознании фиксируется представление «Я есть». Кант справедливо считает, что представление «Я есть» («трансцендентальная апперцепция») является наиболее глубоким и первичным пластом самосознания субъекта, благодаря которому возможна вся прочая его сознательная деятельность. Представление «Я есть» порождает также психологическое деление мира на Я и не-Я, поскольку ощущение моей самости с необходимостью предполагает и

существование внешнего по отношению ко мне мира. Со временем представление «Я есть» приобретает и аксиологический аспект, трансформируясь в вопрос «Что я есть такое»? С этого момента собственное существование становится для человека проблемой, и отсюда же начинается свою историю вопрос о самоидентификации (субъектной идентичности).

Прибавление. Хотя этот эгоцентризм в форме субъектного самосознания и присущ самой природе человека, тем не менее он еще не предопределяет с необходимостью каких-либо взаимоотношений между человеком и миром. Напротив, субъектное самосознание, возникнув однажды, породило лишь саму проблему отношения между Я и не-Я, которая может разрешаться как путем стремления к их отождествлению, так и, напротив, путем стремления к признанию их сущностной контрадикторности. Проблема эта существенна для всякого рода культур; однако, являясь проблемой универсальной, вместе с тем она не предполагает своего универсального разрешения. Так, западноевропейская методология и стиль мышления культивируют эгоцентрическую парадигму, в то время как иные культурные типы мировоззрения, например, некоторые восточные, эту парадигму преодолевают, формируя субъектно-объектное самосознание. Это достигается, как мы увидим в дальнейшем, культивацией иррациональных интенций сознания.

β) Самоидентификация субъекта в качестве дуально антиномичного (духовно-тварного) существа фиксирует его природу, но не сущность.

В самом деле, факт того, что жизнь человека детерминирована как биологическими, так и духовными потребностями, вводит ученых в искушение определять и сущность человека в качестве двойственной. Но констатация двойственной природы человека еще не предполагает двойственности его сущности. Онтологический статус человека влияет на его аксиологический статус, но не определяет и тем более не подменяет его. Следовательно, при определении сущности человека (его идентичности) необходимо исходить не только и не столько из его природы, сколько из свойственных только ему качеств и характеристик. Биологическая природа человека не является исключительным качеством человека, поскольку присуща всему биологическому миру. С нашей точки зрения, наиболее исключительным качеством человека служит его способность к духовной деятельности. Причем духовная основа человека, понятая в качестве совокупности творческих потенций, имеет более широкий смысл, нежели его собственно разумная основа.

γ) Духовность как совокупность творческих потенций (способность к созидательной активности) должна пониматься шире способности к рациональной деятельности и не должна сводиться исключительно к разуму.

Если биологическая природа человека не выделяет его из всего многообразия биологического мира, то его разумная природа фиксирует лишь его способность к рациональной активности. Это, безусловно, исключительное свойство именно человеческой психики, но история человечества показывает, что это исключительное свойство человеческой психики все чаще и чаще выполняет функцию обслуживания его телесно-биологической природы. Способность к рационализации, активность мышления в рамках дедуктивной линейности отличает человека от биологического мира в конечном итоге только степенью его адаптации к внешней среде. Таким образом, выходит, что рациональная деятельность направлена на совершенствование биологической природы человека, которая, как мы выяснили, не является для него сущностной.

Прибавление. Сказанное не означает, что рациональные способности человека не составляют необходимого элемента его духовности. Однако понятие духовности шире понятия разумности или рациональности, поскольку включает в себя все творческие потенции человека, в том числе «неразумные», или иррациональные.

Однако для того, чтобы определить творчески конструктивные функции иррациональных проявлений человеческой психики, необходимо провести границу между иррациональным и бессознательным, поскольку под последним в философской и психоаналитической литературе чаще всего понимаются лишь инстинктивные составляющие психики.

д) Иррациональные проявления человеческой психики не должны сводиться исключительно к ее бессознательно-инстинктивным проявлениям.

К сожалению, интерпретация иррациональных проявлений человеческой психики как бессознательно-инстинктивных свойственна большинству современных западных ученых. В наиболее выпуклом виде подобная интерпретация проявилась в психоанализе, склонном усматривать в бессознательном и иррациональном лишь комплексы, возникающие на основе животных инстинктов. При подобном подходе к иррациональному становится понятно а) отрицательное отношение ученых к категории иррационального, б) вывод о необходимости нейтрализации иррациональных идей путем их сублимации или рационализации (логизации), с) сведение категории духовности к смысловым границам рациональности (разума).

Столь предвзятое отношение к иррациональному лучше всего иллюстрировать концепцией З. Фрейда, который, сведя все многообразие иррациональных психических процессов к бессознательным инстинктам, выдвинул тезис о необходимости тотальной рационализации бессознательных идей. В самом деле, если вовремя не обеспечить должную реализацию

энергии животных инстинктов, может создаться переизбыток бессознательных идей, который рано или поздно приведет к психической болезни, провоцируя различного рода психозы и неврозы, либо к девиантному поведению. Следовательно, необходима рационалистическая рефлексия бессознательных идей. Логика проста: поскольку бессознательные пласты человеческой психики являются источником девиантного поведения и нервных расстройств, следовательно, их необходимо переносить на уровень осознанного, поэтому практические действия врача-психиатра должны сводиться к *talking cure*. Таким образом, если проецировать медицинские выводы Фрейда на общемировоззренческие принципы (именно это, так или иначе, произошло в современной западноевропейской культуре), то мы должны признать, что все, что находится в психике человека за пределами осознанного, носит негативный, разрушительный характер, является патологическим симптомом. Поэтому, по Фрейду, иррациональные проявления психики есть лишь характерная черта истерического мышления, над которым властвуют бессознательные представления ⁴⁸⁴.

ε) Иррациональные проявления человеческой психики должны быть интерпретированы в качестве основы духовности субъекта, т.е. в качестве его сущностной основы.

С помощью рационально-логических способностей человек выстраивает мир алгоритмов; мир, подчиненный математическим законам и формулам. Но формализованный мир, являясь в идеале абсолютно предсказуемым и рационально организованным, теряет способность к выходу на уровень инобытия. Чистая рациональность предусматривает только саму себя, в то время как иррациональное открыто для приращения бытия, для возникновения небывалого.

Трансцендентно-идеальное, эстетическое, нравственное — все это не вытекает из животной природы человека, равно как и не подлежит рационалистическому обоснованию, оставаясь для рационального сознания полностью или частично мистифицированным. Но именно эта иррационально-мистическая сторона духа и обуславливает уникальность человеческого существа, поскольку принципиально выделяет его из мира биологической природы и мира, подчиненного алгоритмической рациональности.

Способность к иррациональному действию, алогичность эмоций, эвристическое мышление составляют не только основу уникальности личности, но и, что более существенно, природу творческого акта. А вне творчества, вне способности к созиданию невозможно развитие. Следовательно, отрицая иррациональные способности человека, мы отрицаем саму возможность творческой активности и в конце концов приходим к отрицанию всего — цивилизации, культуры и самого человека.

⁴⁸⁴ Фрейд З. Некоторые замечания относительно понятия бессознательного в психоанализе / Психоанализ и русская мысль. М., 1994. С. 30.

2. Элементы иррациональной системы

а) Реальность есть всецелое бытие, и лишь всецелое бытие реально.

Запрет на иерархию элементов бытия во многих восточных культурах достигается путем рассмотрения реальности как единого, недифференцированного целого. «Единое» как космическая целостность, постигаемая интуитивно-мистическими средствами, становится теоретической основой для утверждения принципа сансары, предполагающего сущностное единство всего живого. Подобная модель мироотношения, в отличие от систем рационалистического типа, исключает саму возможность возникновения какого-либо антропоцентризма и делает нелепой постановку вопроса о взаимоотношении человека с природой, снимая, таким образом, многие мировоззренческие проблемы, характерные для современного рационалистического миропонимания.

Подлинная реальность — это сама жизнь, причем вся жизнь, которая сама по себе не имеет разделения на материю и дух, на понятия и образы, на зло и добро, земное и небесное. При помощи органов чувств мы можем познать не всю реальность, а лишь ту ее часть, которую воспринимаем как предметно-материальную. И даже в этом случае мы уже ошибаемся и ограждаем себя от истины, ибо познаем нечто в отрыве от Единого, всецелого, в отрыве от того, что не имеет деления на материальное и духовное. При помощи понятий и логики мы опять-таки познаем не всю реальность, а ту ее часть, которую зовем «идеей». Но опять-таки мы ошибаемся, ибо идея есть фрагмент реальности, а не сама реальность; идея есть фрагмент духа, но не сам дух. Истина абсолютна и всецела; вне своей всецелостности и абсолютности она не есть истина.

Прибавление. Древнеиндийские источники формулируют основной принцип иррационального мироотношения, согласно которому целостное познание достигается в полной мере лишь путем преодоления рационально-логических барьеров, путем освобождения сознания от категориальной ограниченности. Лишь на этом пути возможно коснуться исконной реальности, «от которой всякая речь, наделенная мыслью, отворачивается, неспособная постигнуть ее» [Taittiriya, II. 4]. «Ни глаз, ни речь, ни разум не могут проникнуть туда. Мы не знаем. Мы не понимаем, каким образом кто-либо может изучать ее» [Kena, II. 3; Mundaka, II. 1; см. Katha, I. 3. 10]. Иными словами, лишь тогда, когда субъект познания оказывается в состоянии возвыситься над мыслью, словом, логикой, «неслышимое становится слышимым, невоспринимаемое становится воспринимаемым и неизвестное становится известным» [Chandogya, VI. 13]. Это возможно лишь на пути мистической интуиции, охватывающей реальность в ее целостности и неделимости.

Такого рода интуиция уже не предполагает познания объекта субъектом «исследования»; она вообще не предполагает каких-либо субъектно-объектных отношений, а означает актуальное тождество «Я» и Единого. До тех пор, пока мы вращаемся в условностях отвлеченных категорий, мы лишь скользим по поверхности реальности, но не проникаем в нее.

β) Иррациональное восприятие реальности обусловлено преодолением границы между понятийным и образным мышлением, а также между формами движения и развития бытия, с одной стороны, и формами движения и развития мышления — с другой.

Если анализировать, к примеру, джайнскую концепцию познания, то становится очевидным, что замысел создания иррациональной логики практически вполне осуществим. Джайнизм не просто предлагает новую теорию познания, в которой утверждается необходимость комплексного методологического подхода к созерцанию и постижению мира, включающего логико-понятийные, сенсорно-чувственные, художественно-образные и мистические способы отношения к бытию. Он предлагает именно логику, иными словами, не просто методологию познания, а свод законов, по которым вершится сам акт мыслительного действия. Джайнская логика не отрицает высказывания типа «*S* суть *P*» или «*S* суть не-*P*», но, в обязательном порядке, предпосылает им условный характер. Но самое главное — джайнисты предлагают еще ряд логических высказываний, которые сближают понятийно-логическое мышление с художественно-образным. Джайнисты допускают высказывания, построенные на принципе противоречивости (совершенно неприемлемый подход, с точки зрения западной логики), то есть выражения типа «*S* суть *P* и не-*P*» или даже «*S* суть и не-суть». Более того, они идут еще дальше и предлагают непредикативные суждения, иными словами, логические суждения типа «*S* суть неопи-сваемое» или «*S* суть невыразимое». Еще раз обратим внимание, что для джайнистов все это выражения логического типа. Причем непредикативные суждения становятся средством культивирования тайны, невысказанности, столь характерных для мистики и художественного творчества.

Наконец, еще три вида суждений, образованных путем комбинации первых четырех, которые кажутся и вовсе иррациональными. Это непредикативные суждения, обладающие предикатом; непредикативные суждения, обладающие отрицательным предикатом; а также непредикативные суждения, обладающие предикатом в его противоречивости. Последний тип суждения кажется наиболее интересным, поскольку он предусматривает постижение объектов реальности одновременно и в дискурсивных структурах сознания (причем в дискурсивных структурах противоречивого характера), и в структурах сознания невербализуемого порядка.

Прибавление. Для того чтобы проиллюстрировать практическую значимость иррациональной логики, приведем конкретный пример, который может быть описан в форме непредикативного суждения, обладающего предикатом в его противоречивости. Действительно, что можно сказать об образе, возникшем в нашем сознании? Именно то, что он одновременно есть, не есть и суть неопишум.

Если мы применим джайнскую логику к познанию реальности, как она интерпретируется в ведийско-брахманской концепции, многое встанет на свои места. Вспомним, что веды отождествляют реальность с Единым и отрицают адекватность фрагментального познания. Поскольку все существует в Едином, любой фрагмент реальности, взятый сам по себе, есть не-реальность. Следственно, познание объектов реальности не есть познание самой реальности. По этой причине, как утверждают самхиты, подлинным знанием может являться только то, которое за единичным и противоречивым усматривает единство реальности, всецелостность универсума. Теперь постараемся представить, каким образом возможно в логической форме представить универсум или некоторый объект в его причастности к универсуму? По всей видимости, только с помощью формулы «*S* суть *P* и не-*P*»; ведь общность некоторого объекта и всего, что не есть этот объект, как раз и составляет Универсум. Этот Универсум непредикативен в том смысле, что ни одно утверждение или отрицание по отношению к нему не приблизит нас к его адекватному описанию.

γ) *Иррациональное мировосприятие есть восприятие бессубъективное.*

Интеллектуальное познание может быть полезно как низшая, отправная ступень познавательного процесса, необходимая для систематизации явлений предметного, «становящегося» бытия. Наиболее ценный итог чисто интеллектуального познания заключается в неминуемом осознании его недостаточности для восхождения к подлинной духовности, к истинам, скрывающимся за вещной частностью бытия.

Эмоционально-психологическое мировосприятие есть избавление от эгоизма и означает симпатическое слияние субъекта с объектом. Подобное симпатическое слияние достигает своего пика в любви, которая основана на чистой иррациональности. Любовь как раз и означает и со-чувствие, и со-участие, и со-единение, и со-переживание, и со-знание любящего и объекта любви. Вполне естественно, что столь глубокое единение, доходящее до полного слияния, до полного тождества, означает преодоление ощущения собственного «Я» как самоценной и самодостаточной единицы бытия.

δ) *Эффективность иррационального восприятия напрямую связана с необходимостью психологического преодоления индивидуального Ego.*

Непостоянство есть свойство не только физического мира, но и психического. Индивидуальность не есть нечто субстанциальное; то,

что мы называем индивидуальностью или «Я», представляет собой поток сознания, нескончаемую вереницу сменяющих друг друга психических состояний. Единство личности обусловлено целостностью этого потока сознания, но вместе с тем непостоянство и текучесть человеческой субъективности не позволяет нам охарактеризовать «Я» в качестве некоторой подлинности. Субъективность, таким образом, есть непостоянный комплекс эгоцентрических переживаний, и в этом смысле она точно так же, как и чувственные желания, эмоционально привязывает человека к мнимости событийной реальности. Преодоление субъективности необходимо для освобождения человека от эгоизма «Я». Здесь достигается полная свобода человека не только от условий внешнего мира, но и от границ собственного Еgo. Встав на путь бессубъективности, человек переходит в новое измерение, в котором не властны законы времени и пространства. Таким образом, усмирение своего *Ego* становится необходимой предпосылкой выхода за рамки субъектно-объектных отношений.

Прибавление 1. Для иррационального мировосприятия характерна методика сосредоточения, которую можно вычленил из общей философской конструкции буддизма. На первой стадии сосредоточения преодолевается способность к логическому мышлению, отрешенность от «чистого разума». Таким образом человек избавляется от стереотипов и шаблонов рационального мышления, способного ввести его в заблуждение. Следующая стадия заключена в эмоциональном переживании четырех благородных истин; она приводит к прекращению дальнейших рассуждений, и все существо человека охватывает безграничное чувство радости и покоя. Третья стадия сосредоточения избавляет человека от чувства телесности. И, наконец, четвертая освобождает его от ощущения собственного «Я», приводит к актуальному субъектно-объектному тождеству, «выкидывает» его за рамки предметно-эмпирического бытия, за пределы времени и пространства.

Прибавление 2. Преодоление собственной субъективности является следствием абсолютного мировоззренческого иррационализма. Абсолютный иррационализм представляет собой прямую аксиологическую противоположность абсолютному рационализму, культивирующему эту субъективность. В своей абсолютизации иррационализм жертвует субъективностью во имя мира; рационализм, как мы увидим в дальнейшем, напротив, во имя субъективности жертвует миром.

3. Трансформация рационально-сциентистской парадигмы

а) Антропоцентрическое мировоззрение в своей эволюции явилось источником и одновременно результатом принципиальной ориентации западного мира на особый тип рациональности.

Эта ориентация со временем превратилась в архетипическую парадигму западного сознания, выразившуюся в безграничной вере в научно-рациональные и формально-логические средства познания и освоения действительности, а также в стремлении создать универсальную картину мира, в которой все элементы могли бы быть максимально систематизированы и приведены в строгое логическое соответствие с дедуктивной линейностью. Такая парадигма ни в коей мере не исключала и не отрицала развития художественно-образного мироотношения. Однако эстетический образ мира в своих мировоззренческих функциях всегда уступал научно-рационалистической картине мира. Искусство, религия и эстетика с самого начала на Западе, формируя свою собственную модель мира, не являлись при этом безусловной частью практического мировоззрения.

Начиная с эпохи Возрождения, научный рационализм постепенно приобретает статус универсального мировоззрения, на основе которого строится новая картина мира. Научно-рационалистические идеалы со временем проникают на все уровни человеческого бытия. В политической теории формируется либеральная концепция; христианство переживает эпоху Реформации; экономика пропитывается духом капитализма. Философия осуществляет глубокие рефлексии над происходящими культурно-мировоззренческими сдвигами. Итогом этих рефлексий становятся концепции, которые отразили как солидарность философии с поступательным научно-рационалистическим движением Европы, так и протест против него.

б) Художественный образ мира в рамках рационалистического мировосприятия выполняет функцию интеллектуальной рефлексии.

В эпоху Нового времени эстетика приобретает значение неотъемлемой части философской системы и общей картины мира. При этом философские доктрины Нового времени по преимуществу строятся учеными как системы строго научного характера, что принципиально выделяет их из области религиозной, художественной, мифологической и прочей «ненаучной» деятельности. Эстетика составляет часть философской научной системы и потому рассматривается как область систематического знания. Эстетический образ мира, построенный западноевропейскими учеными Нового времени, таким образом, становится составной частью научной картины мира. В этом

контексте художественное творчество и искусство часто оцениваются ими с гностических и даже гносеологических позиций. Поэтому для западноевропейских философов той эпохи важнейшее значение имеет вопрос, что представляют собой эстетические способности человека в отношении к его способностям интеллектуальным, рассудочным. Отсюда – постоянные сопоставления эстетического (и религиозного) чувства с деятельностью разума, эстетического созерцания с созерцанием интеллектуальным.

Но как бы ни было очевидно родство научной и художественно-эстетической деятельности, сколько бы мы ни констатировали взаимопроникновение и взаимообусловленность научной картины мира и его внерационально-эстетического образа, необходимо признать, что сами принципы и идеалы, лежащие в этих двух формах мировосприятия, принципиально противоположны друг другу. Наука строится на принципах понятийной логики, здравого смысла, непротиворечивости и доказательности; искусство функционирует в системе алогичных и недискурсивных образов, вне практического смысла, живет по принципам противоречивости и не нуждается в понятийном доказательстве. Идеал науки – познание; искусство же, напротив, культивирует тайну. Наука апеллирует к разуму; искусство к сердцу (эмоциям).

Прибавление 1. Философскую концепцию Иммануила Канта можно рассматривать в качестве первого серьезного предупреждения об опасности, которая грозит человечеству со стороны необузданного Разума, который в своих рационально-прагматических устремлениях способен дискредитировать ценности духовного порядка. Именно поэтому Кант отдает столько сил обоснованию границ «чистого разума» и реабилитации этических и эстетических ценностей. Однако при этом сам Кант оказывается заложником научно-рационалистической традиции: обоснование нравственности и искусства становится для него предметом формализованной науки, а этика и эстетика укореняются в его системе как необходимые звенья строго научной концепции.

Прибавление 2. Чем большую практическую универсальность приобретали законы строгой науки и чем глубже укоренялся научно-рационалистический дух в западноевропейском мировоззрении и общей картине мира, тем отчетливее прослеживалась реакция на этот процесс со стороны художников и философов. В XVIII и XIX столетиях в Европе окончательно укореняется рационалистическая картина мира. Теперь рационализм проникает на все уровни человеческого бытия: рациональный эталон господствует не только в области науки, но и в области политики, экономики, права. Рационализм врывается в повседневную жизнь западноевропейского обывателя, определяя его представления, отношение к миру, обществу и самому себе.

Эстетический образ мира перемещается на периферию мировоззрения. Это не означает, что в этот период художественная культура Европы находится в упадке. Напротив, она достигает невиданных высот, как бы пытаясь своими средствами противостоять холодной расчуженности надвигающейся цивилизации. Однако итог этого противостояния художественной практики и практики «здорового смысла», эстетизма и практицизма был уже предreshен. Мировоззрение Нового времени приносит в жертву эстетический образ мира ради утверждения научно-рационалистической картины. Искусство, религия, философия не умирают, но их мировоззренческие функции оказываются практически не востребованными.

γ) Интерпретация художественного образа как предмета рационалистической логики лишает его аксиологического смысла.

Георг Гегель предпринял пусть утопичную, но очень актуальную для западноевропейского мировоззрения попытку фундаментального пересмотра самих основ логического мышления. Под прицелом гегелевской критики оказываются не столько сами метафизические системы, сколько формально-логические законы, лежащие в основе любого систематического, понятийного мышления. Аргументируя свою критику, Гегель справедливо апеллирует к явлениям духовной жизни и природы, которые действительно невозможно адекватно выразить категориями конечного мышления по принципу «или-или». Поэтому Гегель и вводит диалектический метод как альтернативный методу метафизическому и формально-логическому, пытаясь привести в полное соответствие формы мышления с формами самой жизни. Показательно, что Гегель пытается сделать диалектику принципом самого мышления, самого мыслительного акта. Казалось бы, такая постановка вопроса должна привести ученого к идее выхода за пределы точной науки в область образного восприятия и эмоционально-психологического созерцания. Иными словами, в область эстетического и религиозного переживания, где путем отвлечения от дискурса и аналитики действительно преодолевается ограниченность формально-логических законов. Но этого не происходит: Гегель остается верен рационалистической традиции, полагая строгую науку эталоном мировоззрения. Поэтому главной задачей Гегель, в отличие от романтиков, считает не наделение искусства или религии мировоззренческими функциями науки, а, напротив, наделение научной методологии элементами художественно-образного созерцания.

δ) Художественный образ мира в рамках рационалистического мировосприятия может претендовать на теоретическую альтернативу реально формирующемуся мировоззрению, выраженному в формах строго научного знания.

Этот программный тезис, свойственный для философов-романтиков, не смог найти своего практического применения. К сожалению,

призыв к тому, что искусству надлежит быть прообразом науки, и науки лишь поспевают за тем, что уже оказалось достигнутым искусством⁴⁸⁵, не смог уберечь западноевропейскую систему ценностей от рационалистических перекосов научной картины мира.

Немецкая классическая философия так и не смогла решить проблему воссоединения художественно-образной и научно-рациональной моделей мира. Ее философская рефлексия над развитием западноевропейской культуры и мировоззрения так и осталась мировоззренческой рефлексией и не приобрела статуса самого мировоззрения (в практическом смысле этого слова). То же самое можно сказать и об искусстве, которое, достигая невиданных высот, стало частью духовной культуры Запада только в качестве своеобразной критической рефлексии над научно-рационалистическим характером этой культуры. Таким образом, искусство и антирационалистическая философия, составляя гордость духовной культуры Запада, олицетворили собой не сам дух этой культуры, а скорее духовный протест против нее.

Постклассическая европейская философия и эстетика уже отказываются от попыток, характерных для классической философии, «примирить» науку с искусством, образное созерцание с понятийным мышлением. И если, скажем, у представителей немецкого романтизма возвышение художественного творчества обуславливает объединение научной и художественно-образной моделей мира в единую систему (пусть даже на основе безусловного первенства искусства), то в постклассической философии построение образной картины мира рассматривается как вполне полноценная и универсальная альтернатива всему мировоззрению в целом.

Прибавление. Сопоставляя нарастание иррациональных идей в философии с общим развитием практического западноевропейского мировоззрения, можно предположить, что первая выступает в качестве реакции на возрастающую рационализацию мировоззрения, а философско-эстетические концепции формируются в качестве универсальных систем, интерпретирующих в своих категориях мир. В предлагаемом образе мира западных философов все более выпукло ощущается подчеркивание статуса иррациональности. И это повышенное внимание к иррационализму проявляется прямо пропорционально практической рационализации реальной жизни и проникновению научно-логических методов во все сферы общественного бытия.

ε) *Экзистенциальная модель мироотношения, преодолевая разрыв между субъектом и объектом, замыкает мир личности в узких рамках индивидуальной экзистенции.*

⁴⁸⁵ Шеллинг В. Ф. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 387.

Рассматривая практические итоги экзистенциальных построений, можно сделать вывод, что философы данного направления, обеспокоенные социализацией и дезинтеграцией духовных процессов, начали конструировать новые модели мировоззрения, которые в перспективе могли бы компенсировать утерю единства духа. Экзистенциализм знаменует собой своеобразный мировоззренческий компромисс между реальной ориентацией Запада на углубление дифференцированности духа и сближением макрокосма с микрокосмом.

Экзистенциализм оттолкнулся от бытия человека. При этом он признал, что человек как таковой перестал быть целостным, рассыпался на некоторую сумму качеств и свойств. Но человек больше чем сумма, больше чем ряд качеств, даже если этот ряд бесконечен. Экзистенциализм впервые в истории западной философии предпринял кардинальную попытку отказаться от субъектно-объектной парадигмы и воссоединить человека и бытие, мир и Я. Человеческое существование было представлено экзистенциализмом как единство внешнего мира и личного бытия человека. Если быть более точным, то единство внешнего и внутреннего в существовании человека представляет собой преломление внешнего через внутреннее. Внешний мир становится доступным человеку благодаря включению его в индивидуальное бытие личности. Казалось бы, экзистенциализм преодолел ущербность дифференциальной интенции западноевропейской культуры: мир оказался не только внутри человеческого бытия, он переживался человеком как собственное «Я»; внешний мир и бытие человека неразрывно слились в структуре экзистенции и, наконец-то, образовали единое целое.

Однако объединив человека и мир в единой экзистенциальной структуре, экзистенциальная философия была вынуждена признать, что подобное объединение ограничивается рамками наличного бытия. Единство мира и личности обесценилось самой экзистенцией человека, которая неожиданно оказалась бесконечной малой и герметично замкнутой. Дух и бытие разбились на множество индивидуальных *Dasein*, функционирующих в границах житейской данности.

Прибавление. Поскольку, согласно экзистенциалистам, онтологически, кроме человека, существует и сущее, задающее «правила игры» и являющееся источником ситуативности для человека, постольку гносеологически конкретным содержанием бытия человека становится не простое переживание своего конечного бытия-в-себе, а переживание своего конечного бытия-в-мире (*In-der-Welt-sein*). Причем поскольку стартовая ситуация такова, что существование индивида и внешний мир даны в неразрывном единстве (в виде переживания бытия-в-мире), то с точки зрения экзистенциальной философии даже как-то неправомерно ставить вопрос об объекте или субъекте познания. Первичным становится слияние субъекта и объекта в самом факте существования

меня-в-мире; первоначально дается не мир как объект, не «Я» как субъект, а сразу — мое присутствие в мире. Однако такое гносеологическое единство «Я» с миром не снимает отчужденности человека от внешнего мира реально. Познание не создает изначальной связи субъекта с миром, оно не возникает из воздействия мира на субъект. Познание есть модус существования, обоснованный бытием-в-мире⁴⁸⁶. Акт познания имплицитно лежит в самом факте моего существования, однако мое бытие-в-мире всегда остается достоянием моего «Я».

ζ) *Научно-рациональная картина мира осуществляет тотальную экстраполяцию своих принципов на всю сферу духовной практики.*

Если до начала XX в. философия и искусство хотя и перестали определять развитие мировоззрения, но при этом сохраняли функцию культурно-исторической рефлексии, то современный рационализм уже ставит под сомнение необходимость, возможность, да и само право на существование подобного рода рефлексий.

Прибавление 1. Проблема кризиса рационалистической картины мира отразилась в исканиях и дискуссиях XX столетия, в которых принимали участие ученые всего мира. Мишель Фуко выдвигает концепцию исторического изменения мыслительных предпосылок культуры и знания. Пытаясь «спасти» современный тип научной рациональности и обосновать возможность дальнейшего развития научного познания, Фуко возвращается к кантовскому априоризму, стремясь выяснить, возможно ли историческое приращение самих форм априорного знания? Для обоснования развития современной эпистемологии Фуко апеллирует к сложившимся семиотическим отношениям, к отношениям «слов» и «вещей», которые, по его логике, и определяют состояние и тип эпистемы. В результате объектом его исследования становятся речевые практики, складывающиеся на основе семиотического поля внутри самой эпистемы. Эту область ученый представляет в качестве некоего трехмерного пространства, в котором современные науки распределяются сообразно своим функциям, методам и целям. Первое измерение заполняется точными (физико-математическими) науками, для которых фундаментальным методом является дедуктивная линейность и строгая последовательность верифицированных высказываний. Второе измерение принадлежит области естественнонаучного знания, а также иного эмпирического знания, не обладающего подобной строгой линейностью, но стремящегося к систематизации причинных отношений с целью обретения структурного постоянства. При этом науки, находящиеся во втором измерении эпистемологического треугольника, активно используют методологию точных наук. Философия же, понятая ученым не в качестве гуманитарного знания, а в узком смысле

⁴⁸⁶ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1931. S. 61.

научной рефлексии, составляет третье измерение системы предпосылок современного знания и активно соприкасается с двумя остальными измерениями. Как видно из представленной им схемы, здесь не остается места не только для искусства, но и для собственно гуманитарных наук, которые оказываются «распыленными» в трехмерном пространстве эпистемологической системы.

Прибавление 2. Еще одним показательным симптомом осознания кризиса научно-рационалистической картины мира Нового времени явилась рефлексия научного знания и его предпосылок теоретиками так называемого «Венского кружка», в среде логических позитивистов. М. Шлик и его последователи выдвинули критерий верификации в качестве обоснования подлинно научного знания. Научная картина мира должна, по их мнению, строиться на принципах эмпирической проверяемости и четко выработанных алгоритмах формально логического инструментария. Все, находящееся за пределами верифицированных высказываний и с необходимостью требующее концептуального фундамента, не может, соответственно, составлять предмета научной дискуссии. Так, за бортом научной картины мира оказалась не только метафизика, но и все гуманитарное знание, а также духовная культура в целом.

Прибавление 3. Людвиг Витгенштейн, вырабатывая концепцию «совершенного языка», создал универсальную логико-гносеологическую модель знания, в которой все многообразие научных и ненаучных семиотических систем фактически свелось к совокупности элементарных высказываний. Причем эти элементарные высказывания оцениваются, по Витгенштейну, по двухбалльной логической шкале. Логико-математические утверждения, согласно австрийскому позитивисту, олицетворяют образец выражения схем формального преобразования содержательных утверждений о мире вообще. Таким образом, этическое, эстетическое, религиозное, художественно-образное мировоззрение оказывается лишенным семантической определенности и признается просто бессмысленным.

4. «Иррациональные» следствия сверхрационализма

К XX столетию реализация рационалистической программы достигла своего пика. Такой вывод можно сделать из наметившихся тенденций к самоотрицанию рационализма, подвергающегося аксиологической инверсии. Антропоцентрические установки не сделали человека более счастливым, напротив, человек оказался потерянным в мире технотронной цивилизации, в лабиринте алгоритмов и утилитарной це-

лесообразности. Упорядочивая реальность, рационализм потерял ее, превратив в математический символ. В практическом мировоззрении рационализм переродился в монетаризм; абстрактно-числовая интерпретация мира становится доминирующей в общественном сознании.

а) Экстраполяция товарно-денежных отношений на духовную жизнь в целом обеспечивает выход рационально-экономических ценностей во вне-экономическую сферу бытия.

Подобная экстраполяция, по мнению автора, является уродливым симптомом уже потому, что провоцирует искажения в мировоззренческих ориентациях, наполняя духовную жизнь внедуховными интенциями. Мировоззренческие установки конца второго тысячелетия отразили итог дезинтеграции духовных процессов. Процесс общей дезинтеграции духа сказывается не только на потере целостного мировосприятия личности, но и на практической жизни человека, на его быте, на способе его существования. Социальный человек вынужден в своей практической деятельности включаться в дезинтеграционный процесс, поскольку его функционирование в этом процессе стало неременным условием его общественного статуса.

Дифференциация знания породила дифференциацию практики: разделение труда превратило целостного человека в специалиста, замкнутого на профессиональной интенции. Искусственное сужение духовных потенций личности до узкопрофессиональных интенций сказалось не только на утере мировоззренческих ориентаций, но и на вынужденной замкнутости индивида. Замыкание экзистенции человека на профессиональной интенции спровоцировало ряд побочных негативных эффектов: утрату интересу субъективности и коммуникативности, рост отчуждения, а вместе с ним — рост психических заболеваний и суицид.

Прибавление 1. Противоречие между узкой реальностью профессионала и бесконечным многообразием жизни заставляет человека заполнять духовные ниши, невостребованные социальным заказом. Наиболее простой и распространенный способ преодоления этого противоречия — экстраполяция профессиональных интенций человека на мировоззрение в целом. Это субъективное отождествление профессиональной реальности и реальной жизни, перенос «ремесленных» установок на все многообразие духовных процессов имеет характер эффекта интенциональной экстраполяции.

Прибавление 2. Особенно важно обратить внимание на экстраполяцию экономической интенции, порождающей монетаристское мировоззрение, поскольку в конце XX в. стиль мышления вообще приобрел четко выраженный экономический окрас и экстраполяция экономической интенции, достигнув массового характера, уже не вписывается в рамки сугубо профессиональных ориентаций.

β) Экономический рационализм реализуется в ориентации субъекта на непродуктивные формы жизнедеятельности.

В тот момент, когда внутренний мир личности перестает быть самодостаточным для самого себя и теряет возможность получения внешних стимулов к саморазвитию, наступает вполне естественный психологический кризис. Осознание границ своего Я, своего духовного предела, и одновременно осознание избыточности внешнего мира, который оказывается не в состоянии творчески преобразиться (а тем более, реализоваться) в моей самости, вынуждает личность к поиску дополнительных средств для оправдания своего существования. В конечном итоге кризис самодостаточности проистекает из осознания проблемы самого существования, т.е. в тот момент, когда для человека сам факт его существования становится проблемой. Эта проблема возникает из интуитивного или осознанного противопоставления Я и не-Я, необходимости единения, приобщенности к внешнему миру, преодоления собственной изолированности и бессилия. Однако преодоление замкнутости своей экзистенции по отношению к внешнему миру возможно лишь посредством творческой реализации меня-в-мире и мира-во-мне, что требует от человека значительных волевых, умственных, эмоциональных и духовных затрат. Если же способность к творческой реализации меня-в-мире и мира-во-мне отсутствует и личность не в состоянии ее развить, возможен глубокий кризис существования. Нежелание мириться с собственной замкнутостью и бессилием, с одной стороны, и неспособность к духовному совершенствованию, с другой стороны, вынуждает человека искать выходы из данной негативной психологической ситуации. В идеале наиболее адекватным выходом из нее должно служить естественное стремление человека к развитию собственных продуктивных ориентаций, борьба за себя и мир на уровне духа. В противном случае личность встает на путь псевдорешений, обрекая себя на неизбежную деградацию. Эта деградация может протекать в формах алкоголизма и наркомании, может закончиться суицидом или же, что вполне сопоставимо, она может принять форму стимуляции монетаристской психологии. Субъективное наделяние денег духовными функциями и приписывание им мифических атрибутов является следствием болезненного состояния духа, глубокого психологического кризиса.

γ) Отождествление собственной ценности с ценой накопленного капитала, возможностей моего Я с покупной возможностью денежных средств оказывается следствием абсолютной формы экстраполяции рационально-экономической интенции.

Нетрудно заметить, что подобное отождествление с неизбежностью приводит к отчуждению человеческих качеств. Оценка себя, своих возможностей, оценка своего Я сообразно наличному капиталу

порождает психологическую зависимость личности от материального благосостояния. Рассмотрение человека с точки зрения его платежеспособности привело к тому, что ценность человека стала определяться как его покупательная цена. Следовательно, весь мир предстает перед человеком в качестве товара и оценивается с точки зрения его продажности.

Прибавление 1. Но отношения по схеме «продавец-покупатель» могут существовать лишь в границах социальности. За пределами социальности подобные отношения невозможны. Продавец, пытающийся продать дух, сам становится товаром. Покупатель, стремящийся реализовать себя с помощью денег, отождествляется со своим капиталом, т.е. сам становится деньгами. Любые попытки перенести схему «продавец-покупатель» в область духовного сопряжены с отчуждением человечности и в реальной жизни всегда заканчиваются трагедией. Продающий себя, трансформируясь в товар, в конце концов перестает ощущать себя человеком, духовным существом. Оценивающий себя пропорционально возможностям своего капитала также вынужден идентифицировать свое Я вне самого себя. При этом сознание того и другого неминуемо замыкается в рамках извращенно понятого предметно-эмпирического бытия.

Прибавление 2. В условиях, когда попытки развития индивидуальности не приносят желаемых результатов и субъективно оказываются бесперспективными, возникает потребность в доказательстве самооценности и самодостаточности через признание этого факта со стороны внешних авторитетов. В этой посылке уже содержится непреодолимое противоречие: кризис моего Я и моей самодостаточности должен быть преодолен путем признания моей полноценности за пределом моего Я. Очевидно, что подобные попытки являются не более чем иллюзией, поскольку отчетливо свидетельствуют о признании обратного – недостаточности и зависимости моего Я от внешних факторов.

д) Экономический рационализм, как ничто иное, способствует «объективации» мира, представляя предметность в ее абсолютном выражении.

Идея денег заключена в том, чтобы представить элементы предметно-эмпирического бытия с точки зрения их покупной (меновая) характеристики. Идея денег предпосылает бытию ряд условностей и допущений. Деньги абстрагируют мир: сквозь призму денег предметы бытия рассматриваются как бескачественные. Единственная характеристика предметов мира, которую признают деньги, определена как их меновая способность. Практически это становится возможным при наличии двух допущений: во-первых, бытие должно стать условным, лишенным своих реальных качеств, а во-вторых, предметам бытия должно быть приписано искусственное свойство – свойство меновости.

Только при выполнении этих двух условий предметы эмпирического мира могут получить условный статус товара.

По сути дела, в идее денег происходит подмена качественных характеристик бытия количественными. Представление мира как товара трансформирует бытие в условный набор эквивалентных величин. Это в свою очередь становится возможным лишь в том случае, если все элементы бытия условно представить в качестве чистой (абсолютной) предметности.

5. Религиозно-эстетическое переживание как верифицируемая форма иррациональной системы

а) Принципиальная ограниченность любого теоретического знания заключается в том, что оно всегда опосредовано; глубочайшая трагедия любого опосредованного знания состоит в том, что оно опосредовано самим же человеческим сознанием.

Без сомнения, было бы безумием пытаться строить гносеологию в расчете как-то обойти этот механизм опосредования. Но иррационализм и органицизм не ставят перед собой такой задачи: они лишь утверждают, что чисто рациональные, затеоретизированные структуры не исчерпывают всего познавательного потенциала человеческого интеллекта.

Там, где логика, «здравый смысл» оказываются бессильными или даже вредными на пути познания истины, там могут быть полезны алогичные, нерациональные механизмы получения и обработки информации. И художественно-эстетическое переживание, понятое в качестве гносеологии иррационального, может оказаться весьма продуктивной основой в деле систематизации этих механизмов. Если оно и не является источником непосредственных знаний, то во всяком случае вплотную к нему приближается, потому что ряд опосредующих звеньев при созидании и восприятии художественного произведения не задействуется. Искусство не просто ломает логику здравого смысла, но и разрушает механизмы самоограничения сознания, т.е. является конструктивным. Ведь логика, понятийное мышление как выработанные человечеством формы познания и освоения мира являются также и факторами ограничения этого познания. Рационализованное мышление, будучи вербально-дискурсивным, становится вместе с тем и дискретным; ему чужда подлинная диалектика.

Прибавление 1. Стремление к всеобщей эстетизации бытия обусловлено общей «картиной мира», выработанной русским мировоз-

зрением. Благодаря этой эстетизации не только преодолевается одностороннее рационалистическое мировоззрение, но и вырабатывается весьма оригинальный взгляд на человека и мир в целом, на религию, общественную жизнь и собственно на искусство. Искусство приобретает функцию познания самой жизни. Эстетическое переживание понимается в указанной философской традиции как «целомудренное» познание, сочетающее в себе «цельную мудрость», нравственную чистоту и собственно Истину. Это не только познание в собственном смысле этого слова; это также и «прозрение», «схватывание» самой сущности бытия; оно включает в себя и понимание как наиболее ценный результат познавательного процесса, и эмпатическое сопереживание объекту познания.

Прибавление 2. Стремление к сочетанию рационального и иррационального, ума и сердца наблюдается в русской литературе XVIII в. и в материалах еще более раннего периода до секуляризации философии. И в этих источниках нетрудно уловить это специфически мистическое начало, служащее необходимым условием познания. Одним из важнейших мировоззренческих источников русского иррационализма (и мистицизма как одной из его форм) следует признать не что иное, как православие. Именно оно оказалось тем византийско-русским явлением, в котором произошло иррациональное перетолкование христианства. В православии мы находим интерпретацию сердца как «второго ума» — как гностической и вместе с тем надынтеллектуальной способности человека.

β) Эстетическое познание внерационально с точки зрения своих механизмов, оно руководствуется не гипотетико-дедуктивными, а эмоционально-психологическими структурами сознания.

Иррациональны не только механизмы эстетического познания, но и его объекты. Не секрет, что духовная жизнь не поддается полному и исчерпывающему логическому анализу именно потому, что она в большой степени обладает иррациональными законами.

Прибавление. Существует, однако, трактовка иррационального как еще «не рационализованного». Сегодня, мол, что-то представляется нам иррациональным, но завтра мы это явление изучим, и оно перестанет нам таковым казаться. Но речь как раз идет о том, что принципиально никогда не может быть изучено, приведено в полное соответствие с рассудочностью. При попытке рационализировать эти сферы бытия мышление неизбежно становится в тупик. И тогда человеку уже не остается ничего, кроме как воскликнуть: «Безумец! Я хотел понять холодным рассудком то, что можно понять только сердцем и чувством...»⁴⁸⁷. В самом общем виде иррациональное можно определить

⁴⁸⁷ Боратынский Е.А. О заблуждениях и истине / Разума великолепный пир. М., 1981. С. 43.

как особое эмоционально-психологическое состояние субъекта, благодаря которому ему становится доступным смысл объектов, по своей природе принципиально не поддающихся рационально-логической обработке. Ясно, что такое познание возможно не только через искусство, и оно является лишь одной из форм иррационального познания наряду с религиозной верой, интуицией и т.д.

γ) Искусство воспроизводит связи и отношения духовного бытия.

Являясь познанием, искусство, таким образом, должно в большой степени зависеть от какого-то объекта, который мы познаем посредством художественного созерцания. Правомерен вопрос: что именно познается в искусстве? Корректным ответом на него будет следующее: в искусстве познается жизнь во всем ее многообразии и целостности. Поэтому искусство не есть только отражение. Если познание материального мира предполагает его идеализацию, то в случае с познанием духовной реальности искусство ее не идеализирует, потому что их природа идентична. В искусстве вершится познание сущности бытия, ибо смысл всего мироздания сосредоточен в сфере идеальных связей.

Прибавление 1. Философия есть рационально-дискурсивный текст, и в этом, по мнению русских мыслителей, ее слабость. Искусство пользуется словами не для формирования суждений и умозаключений, т.е. пользуется ими формально, и в этом его сила. Превращение философии в искусство — это прежде всего лишение текста дискретности и вербальности. Музыка как вид искусства, в котором дискурс и вербальность практически сведены к нулю, может служить идеальной моделью целостного выражения идей.

Прибавление 2. Русские философы великолепно отдавали себе отчет в том, что любой акт познания имеет всегда и иррациональные, и рациональные стороны. Наука как творчество не обходится без интуиции, вдохновения. Искусство тоже содержит в себе рациональные моменты, хотя они являются для него скорее вынужденными, чем сущностными. Любое познание, действие, восприятие есть синтез этих двух сторон интеллекта. Для достижения «цельного знания» также необходимо сочетание иррационализма с рационализмом. Поэтому русской философии всегда был чужд тотальный иррационализм, отрицание значимости рациональных моментов познания. Это является еще одной причиной, по которой русская философия не принимала системы Шопенгауэра или, скажем, изысканий Якоби. В этом смысле русский иррационализм стремился выработать органический взгляд на бытие.

δ) Религиозное и эстетическое переживание имеют общую творчески продуктивную иррациональную основу.

То, что «мистика» и искусство имеют общую основу (а именно, иррациональное усмотрение истины), является весьма существенным замечанием, однако недостаточным для их отождествления или даже признания их сущностной близости. И главным затруднением здесь

является то, что «мистика», по определению, есть способ получения непосредственного знания, в то время как искусство, рассматриваемое с гностической точки зрения, всегда считалось знанием опосредованным. Каким бы метафизическим содержанием ни была наполнена мистика, она остается, по определению, пусть условно, но все-таки непосредственным видением сущности; в то время как искусство, на первый взгляд, является познанием, сопряженным с рядом опосредующих звеньев. Если в мистицизме истина как таковая просто является человеку, то в искусстве путь между истиной и воспринимающим субъектом оказывается куда более сложным.

Вместе с тем истина в художественном творчестве, объективно опосредуясь через авторское сознание и объект художественного творчества, субъективно создает ощущение непосредственного единства воспринимающего субъекта с идеей, воплощенной в произведении искусства. Допущение такой относительной опосредованности художественно-эстетического созерцания, рассматриваемого в гностическом аспекте, и условной непосредственности мистики делает возможным и их сопоставление, и признание их очевидного родства.

6. Органистическая модель софийного панэстетизма

а) Если предположить, что основной порок рационализма заключается в стремлении к абсолютизации предметных форм бытия и в утверждении творчески непродуктивных утилитарно-прагматических интенций, то, по всей видимости, реальное преодоление рационалистического мировоззрения возможно на пути принципиально нового мировоззрения, для которого был бы характерен компромисс предметных и духовных форм бытия, а главное, был бы характерен творческий, продуктивный подход к человеку и миру.

Мы можем построить различные модели мировоззрения, отвечающие указанным требованиям, однако хотелось бы остановиться на софийной картине мира, которая не только весьма красива и изящна, но блестяще обоснована теоретически и, кроме того, имеет глубокие мировоззренческие корни в культурно-философской традиции России.

б) Закономерный ход истории привел человечество к качественно новому состоянию: развитие науки, искусства, научно-технического прогресса, культуры в целом позволяет говорить о человечестве как о цельном и взаимосвязанном организме.

Единство нашей планеты практически охватывает все виды возможных связей между ее частями. Мы наблюдаем взаимозависимость экономических процессов, что позволяет говорить об общемировой

экономике; мы видим, как экологические изменения в одной части Земли нарушают экологический баланс в другой; сфера политической деятельности государств перестала быть привилегией отдельных лидеров. Любое, казалось бы, частное действие влечет за собой преобразования в глобальных масштабах. Словом, на данном этапе исторического развития мы становимся свидетелями становления общемировой цивилизации.

γ) Перечень процессов и связей, приобретающих всеобщий статус, был бы неполным и по сути бессмысленным, если бы мы не выделили духовный аспект общемирового единства.

Духовное единство человечества должно быть понято не как всеобщая солидарность или согласие людей по всем вопросам, не как процесс стандартизации, стирающий индивидуальное начало. В нашем случае лишь необходимо зафиксировать тот факт, что духовный потенциал человечества представляет собою единую и цельную сферу; он приобретает онтологическое бытие. Понятия «общественного сознания», «общественного мнения», «общественной психологии» приобретают все более и более конкретный вид, становятся вполне ощутимой силой, с которой нельзя не считаться. Человечество породило ту духовную атмосферу, которая уже сама начинает корректировать наши представления о мире.

Сознание создало мир духовных ценностей. Для человека все одухотворено. Мысль внедрена во всю структуру материального мира. Для человека всеобщая пронизанность мира духовным началом уже не является чем-то субъективно данным, некой искусственной характеристикой. Для него это безусловная реальность, часть бытия как такового, устойчивый и вполне сформировавшийся мир. Сознание породило закономерную связь между человеком и природой, и в итоге неустанной работы мысли вплетение духа в сеть материи оказалось столь глубоко и органично, что объективный мир сегодня предстал перед человеком в качестве одухотворенного мироздания.

δ) Эта связь между человеком и природой выступает в форме мысли, духовной жизни. Причем мы констатируем, что мысль всегда наполнена материальным содержанием и невозможна без него; равно как и природа, любое материальное образование, сталкиваясь с человеком, одухотворяется его мыслью.

Именно из этого взаимодействия духа и материи возникают такие понятия, как истина, красота, добро и т.д., понятия, бессмысленные вне человеческого сознания. Вместе с тем эти понятия являются именно тем, на что человечество направляет свое познание, и не только познание, но и активное действие. Таким образом, человек, создавая культуру, создает себя и в то же время — объект своего познания. В этом смысле история человечества представляет собой не что иное,

как историю самотворчества и историю познания этого самотворчества.

Остается добавить, что возникающий в результате общечеловеческого творчества одухотворенный мир не может быть понят только рациональными средствами уже потому, что такое познание не исчерпывает всей содержательности творческого акта и не вскрывает существа действительности как всепронизывающей духовности.

Прибавление. Будучи художником, творческие потенции которого не ограничены, человек обязан мобилизовать всю полноту своего духа. В творческом акте на первый план выступают внерациональные способы освоения и познания действительности, наличие которых единственно может служить гарантом целостного видения мира. Софийное миропонимание трудно описать в субъектно-объектных категориях, ведь человечество представлено здесь одновременно и в качестве субъекта, и в качестве объекта творчества. Поэтому в софиологии сама возможность паразитирования, эгоистической заинтересованности в том или ином событии выглядит как теоретически необоснованная. При этом понятия Софии, богочеловечества, всеединства имеют мало общего с пантеистической философией, с присущей ей нивелировкой индивидуального во имя всеобщего. Целостность идеального состояния человечества предусматривает полную свободу его составных частей, подобно тому, как единство прекрасного ожерелья обуславливается неповторимым блеском каждого его бриллианта.

Некоторые выводы

а) Система иррационального типа обладает не меньшей степенью интересубъективности, чем система рационального типа.

Как и искусство, всякая наука имеет своей целью истину. Но средства, которые она выбирает, во многом противоположны искусству. Она не стремится к приращению бытия. Физика, химия, математика не интересуются ни добром, ни тем более красотой. Предмет их исследований — по преимуществу, отвлеченная истина. При этом методом науки является предельная объективация феноменов, обнажение материальных структур объекта. Она пласт за пластом снимает с вещей духовные наслоения, считая их чем-то субъективным, искусственно привнесенным, не выражающим подлинной сути вещей. На этом пути наука прекрасно справляется со своей основной функцией: она решает утилитарные задачи человечества, помогает людям удовлетворять свои практические нужды. Однако ее притязания на раскрытие истины мироздания, на выявление сущности мира беспочвенны, ибо не в формулах и уравнениях, не в химических реакциях и биологических структу-

рах заложен смысл всего сущего. Наука может изучить человека до его молекулярного состава, просчитать все происходящие в нем процессы, но она никогда не ответит на вопрос, что же такое человек. Наука легко покажет вам, какова форма той или иной симфонии, произведет гармонический анализ, но никогда не скажет, что есть музыка, и не найдет в ней красоты. Наука может проанализировать ваш поступок, составить перечень возможных последствий, согласовать его с уголовным кодексом или официальной моралью, но она бессильна однозначно ответить добр он или зол, нравственен он или нет. При ответе на эти вопросы наука советует руководствоваться прагматическими соображениями. Но это не ответ, а бегство от ответа.

Наука ищет истину феноменального мира в его ноуменальных корнях. Она пытается найти смысл бытия во внедуховной сфере, забывая о том, что все на земле пронизано идеей. Она жаждет объективной истины и под этим предлогом отменяет от себя все человеческое как субъективное, все идеальное как несущественное, игнорируя тот факт, что ее истина — фикция вне человека, вне человеческого духа.

Прибавление. Но, пожалуй, самое трагическое противоречие точных наук (а также последовательного материализма и прагматизма) заключается в том, что их цели диаметрально расходятся с получаемыми ими результатами. Стремясь предельно объективировать мир и разгадать его тайны, анализируя чистые объекты, наука на деле, как и искусство, дает лишь новую феноменологическую интерпретацию сущего. Активность знания есть фактор развития мира, самораскрытия и самоформирования вселенского бытия... Познание дерева есть развитие, совершенствование дерева, реальное осуществление ценности в растительном мире. Познание — солнечный свет, без которого бытие не может возрастать⁴⁸⁸. Добавим от себя, что без этого солнечного света бытие не только не может возрастать, но и не может обрести смысла. Периодическая таблица Менделеева ничуть не меньше одухотворяет, субъективирует материю, чем «Давид» Микеланджело. А теорема Пифагора вне феноменального бытия имеет не более смысла, чем «Литургия» Чайковского. В отличие от науки, философия, религия и искусство открыто заявляют о своей приверженности духовности и не пытаются получить истину, отчужденную от духа, а значит, и от этических и эстетических ценностей.

β) Методы верификации системы могут быть основаны лишь на аксиологических принципах.

До сих пор верификация высказываний, гипотез и теорий осуществлялась средствами логической проверяемости. Логическая верификация некоторой системы выявляет ее непротиворечивость. Однако

⁴⁸⁸ Бердяев Н. Философия свободы / Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 93, 80.

логическая непротиворечивость не выявляет отношения теоретической системы к самой реальности. Принцип непротиворечивости верифицирует систему не в реальности и не для нее, а лишь в границах самой логики. Но логические формы движения мышления не совпадают с формами существования реальности уже потому, что непротиворечивость не является свойством последней.

Прибавление. Логическая верификация не имеет выхода в область аксиологии. Научная истина (выведенная рационально-логическими методами) не имеет ценностного содержания, т.к. истинность понимается здесь как сама-по-себе-ценность. Вместе с тем логическая истинность системы не может гарантировать отсутствия аксиологически деструктивных последствий ее практической реализации.

γ) Критерием аксиологической верификации служит практическая продуктивность (созидательность) системы.

Эмпирическая верификация могла бы иметь больший смысл, если бы не ограничивалась лишь констатацией работоспособности теоретической системы. Функция эксперимента заключается в ответе на вопрос: подтверждаются ли на практике теоретические положения системы? Вопрос же должен быть сформулирован иначе: является ли практическая реализация системы конструктивной или деструктивной, несет она созидательный или разрушительный смысл? Как видно, подобной аксиологической верификации может быть подвергнута абсолютно любая система: как рационального, так и иррационального типа.

(1998–1999)



БЕГСТВО ОТ
РЕАЛЬНОСТИ,

ИЛИ

Оборотная сторона
телекоммуникационных
технологий

Как создать действительность, которая для разумных существ, живущих в ней, ничем не отличалась бы от нормальной действительности, но подчинялась бы другим законам?.. Фантоматика предполагает создание двусторонних связей между «искусственной действительностью» и воспринимающим ее человеком... Фантоматика предполагает создание такой ситуации, когда никаких «выходов» из созданного фиктивного мира в реальную действительность нет... Фантоматизация — это «короткое замыкание», т.е. подключение человека к машине, фальсифицирующей действительность и изолирующей его от внешней среды.

Станислав Лем

Введение

В XXI веке компьютеры прочно вошли в жизнь человека. Компьютер стал не просто атрибутом материального достатка, помощником в быту и делах, но и необходимым компонентом человеческого бытия на различных его уровнях. Системы телекоммуникаций составляют материально-технологическую основу государственного хозяйствования, становятся универсальной системой платежей и расчетов. С помощью компьютеров происходит снабжение коммунальными услугами и управление оружием массового поражения. С ними же связано появление новых видов искусства и новых форм научного творчества. Сложно сегодня представить себе простейший электронный прибор, в котором бы не задействовался компьютер. И если совсем недавно вывод из строя компьютера угрожал лишь некоторыми неудобствами для пользователей, то сейчас подобный сбой чреват катастрофическими последствиями. Такая ситуация сложилась потому, что отдельные компьютеры стали объединяться в различные сети. Происходит глобализация телекоммуникационных систем. И, вероятно, самым ярким и далеко идущим примером подобной глобализации может служить всемирная сеть Интернет, поскольку она не только объединяет самый широкий круг пользователей, но и претендует на создание новой, своей собственной виртуальной реальности, привносит с собой новую, неизвестную доселе психологию и культуру, принципиально изменяя смысл социокультурных коммуникаций, самосознание человека и его отношение к окружающему миру.

Можно было бы долго перечислять изменения и новшества, возникающие с расширением всемирной информационной сети. В нашем случае важно зафиксировать тот факт, что виртуальная среда начинает менять представления человека о мире, обществе, культуре и самом

себе. Интернет приносит с собой многочисленные культурно-мировоззренческие проблемы, суть которых необходимо осмыслить в ближайшее время, чтобы вовремя увидеть в этом феномене конструктивные и деструктивные стороны; где компьютер приходит на помощь человеку, с одной стороны, экономя ему время и освобождая от рутинной работы, а с другой — оказывая разрушительное влияние на его психику и мировоззрение. Иными словами, необходимо поставить четкие границы продуктивности виртуального пространства в социокультурной жизни человека.

Проблема кажется весьма сложной, особенно если мы вспомним, что до сих пор не существует единого, комплексного взгляда на виртуальную реальность. Виртуальная реальность оказалась столь многогранной, что в ее системе объединились все усилия и достижения человечества. Трудно найти в объективном мире процессы, которые не пыталась бы охватить виртуальная реальность. Она не просто строит некий «дублирующий», «параллельный» по отношению к объективному мир, но и преобразует его на свой лад, задавая ему новые правила игры. При этом, что еще более обостряет ситуацию, виртуальная реальность далеко не всегда действует на принципах «сосуществования» с реальностью объективной; чаще всего она предлагает альтернативное, самодостаточное, более удобное и комфортабельное пространство, нежели мир культурных и природных объектов.

Представляется, что сегодня пришло время серьезного, глубокого и комплексного анализа процессов, связанных с возникновением и функционированием виртуальной реальности. Такой анализ должен быть предпринят на междисциплинарном уровне, охватывая исследования на философско-мировоззренческом и на культурологическом уровнях, а отчасти — и на социально-психологическом.

Начать необходимо с главного — с идентификации виртуального пространства. Что это? Просто новая технология, инструмент освоения окружающего мира? Вряд ли. Виртуальное пространство представляет собой принципиально новый феномен в жизни человека, генерирующий свои собственные законы, систему ценностей, образ жизни и философию. Как виртуальная реальность соотносится с «традиционными» формами реальности: объективной и субъективной? Вопрос отнюдь не схоластический. Ведь ответ на него предполагает решение и аксиологического вопроса: обогащает ли виртуальная реальность внутренний мир человека или, напротив, разрушает? Питает ли она его пустыми иллюзиями или, наоборот, аккумулирует творческий потенциал психики? К чему ближе виртуальная реальность — к реальности художественно-творческой, имажинативной, или к галлюцинаторным симптомам и бреду? Каков, наконец, критерий, по которому можно судить об окончании конструктивных границ творческого воображения и начале

патологически опасных для психики человека галлюцинаторных симптомов?

С этим же связан и ряд актуальных проблем, касающихся самоидентификации человека (пользователя Интернета) в виртуальной среде. Дело в том, что Интернет дает колоссальные возможности для само-конструирования виртуальной личности. Невероятные технические возможности, анонимности, конфиденциальность информации, широкий круг виртуальных знакомств и быстрое распространение информации в интернет-среде позволяют в этом пространстве конструировать некое «Я», далекое от оригинала. Поэтому виртуальное пространство может выполнять компенсаторную функцию, давая возможность человеку самоутвердиться в качествах, не реализуемых в социальной действительности. Но эта же компенсаторная функция становится опасной, когда приводит к отчуждению человеческих качеств. Возникает угроза потере своего реального социального «Я» путем переноса самореализации и самоидентичности в киберпространство. Если «Я» привлекательнее, сильнее и совершеннее в виртуальном пространстве, то стоит ли мне самосовершенствоваться в пространстве социальном (тем более сделать это значительно тяжелее и более рискованно)? Если мне предлагается более привлекательная, динамичная и совершенная виртуальная жизнь, то стоит ли мне обращать внимание на жизнь настоящую?

Интересен также ряд вопросов, связанных с природой и функциями коммуникаций в интернет-пространстве. Интернет объединяет сотни стран из различных регионов планеты. Единая программная среда, набор символов, язык, интерфейс, безусловно, способствуют глобализации виртуального пространства как международной культурной среды. Одновременно с глобализацией происходит и процесс унификации этой среды. К сожалению, способствуя объединению больших групп различной национальной, культурной и социальной направленности (что само по себе является, безусловно, положительным фактором), виртуальное пространство формирует набор шаблонных символов, количество которых сводится к необходимому для общения минимуму. Таким образом, виртуальное пространство способствует процессу стереотипизации мышления и его примитивизации.

Главная наша цель заключается в определении философского статуса «виртуальной реальности», а также ее влияние на российскую культуру и сознание человека. Мы сосредоточились на онтологических, аксиологических и культурологических аспектах новых информационных технологий в целом, и «виртуальной реальности» в частности.

Глава 1

В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОЙ РЕАЛЬНОСТИ

1.1. Реальность реальности – рознь

Первый вопрос, который встает перед нами, это вопрос об интерпретации и месте виртуальной реальности в системе «иных» реальностей. Здесь мы имеем в виду вопрос о правомерности использования термина «реальность» по отношению к виртуальным объектам. Действительно ли виртуальная реальность – новая, принципиально отличная от других типов реальность? Имеет ли она вообще статус «реальности», и если да, то как соотносится с другими типами реальностей? Каков, наконец, ее аксиологический статус: доминируют ли в ней конструктивные для человека элементы, является ли она созидательной или она таит в себе опасность деструкции?

Наиболее логичной, на наш взгляд, является попытка сопоставления виртуальной реальности с реальностью объективной и субъективной. Это правомерно хотя бы потому, что данные категории прочно вошли в обиход философского понятийно-категориального аппарата. Сложность такого сопоставления связана с тем, что категории «объективной» и «субъективной» реальности являются концептуальными, т.е. привязывают нас к определенной «классической» традиции.

Под объективной реальностью чаще всего понимается материальный мир, мир «объектов», существующий независимо от нашего сознания, независимо от того, наблюдаем мы его или нет, имеем с ним дело или не имеем. В идеальном виде это физическая реальность, лишенная психического статуса и субъективных «наслоений». Субъективная реальность, напротив, понимается как мир идей, психических переживаний и состояний нашего сознания. Субъективная реальность отражает объективную, «перерабатывает» ее, наполняя индивидуальными и/или интерсубъективными эмоционально-психологическими характеристиками. Соответственно, если мы сложим объективную и субъективную реальность (мир вещей и мир идей), то в сумме получим всеобъемлющую, бесконечную реальность. Термины «ирреальности» или «не-

реальности» в этом случае теряют смысл, поскольку реальным становится абсолютно все⁴⁸⁹. В этом смысле можно говорить лишь о степени объективации или субъективации того или иного типа реальности. Но сомневаться в их собственно «реальном» статусе не приходится. С этой точки зрения реальны не только природа, мир физических вещей, но и художественный вымысел, объекты фантазии и воображения, образы сновидений и даже параноидальный бред и галлюцинации алкоголика или наркомана.

В подтверждение своей мысли вспомним слова Д.И. Дубровского, который в силу известных социально-политических обстоятельств вынужден стоять на позиции признания бинарной структуры реальности, противопоставляя объективную реальность субъективной. Он пишет, в частности, что «... субъективная реальность есть определенное «содержание», задаваемое внешней потенцией (направленностью на внешний предмет) или внутренней интенцией (направленностью на внутренний «предмет» — ту или иную мысль, оценку, впечатление и т.д.)»⁴⁹⁰.

Если критерии существования, по Дубровскому, можно сформулировать по отношению к объективной реальности, то субъективная реальность чужда каким бы то ни было критериям. Поэтому «даже самые причудливые, химерические продукты фантазии, произвольные мысленные реконструкции реальных объектов, галлюцинаторные переживания больного — все это субъективная реальность. Такая «вседозволенность» характерна только для субъективной реальности, что служит одним из важнейших оснований» ее противопоставления реальности объективной⁴⁹¹.

Такой подход, на наш взгляд, фиксирует онтологический статус любой реальности, однако является малопродуктивным в деле выработки аксиологических критериев для различных аспектов реальности. Вычленив в мире явлений и феноменов «объективную реальность» в чистом виде становится практически невозможным. Об этом много и плодотворно писал еще И. Кант, высказав, в частности, мысль о том, что «чистый объект» может существовать лишь в качестве «вещи в себе». Любые попытки «соприкосновения» человека (человеческого сознания) с объектом трансформирует объект в явление (феномен). А это в свою очередь означает «перерождение» объекта «самого по себе» в объект «для нас». Таким образом, смысл «объективной реальности» размывается: она становится доступной человеку лишь будучи субъективированной его сознанием в его же сознании.

⁴⁸⁹ По крайней мере, это верно, если мы утверждаем, что мир исчерпывается совокупностью физических и психических объектов, материи и сознания, материального и идеального.

⁴⁹⁰ Дубровский Д.И. Проблема идеального. М.: Мысль, 1983. С. 23.

⁴⁹¹ Там же.

Приблизительно такие же проблемы возникают при попытке вычленения чистой «субъективной реальности», в ее отрыве от мира физических, материальных вещей. Известна попытка Э. Гуссерля вычленить в феномене чисто объективные и чисто субъективные стороны. Гуссерль, опираясь на правомерный тезис об интенциональности, предметной направленности сознания, вслед за Кантом полагал, что сознание определенным образом конституирует предметный мир. С помощью весьма искусственной операции — феноменологической редукции — Гуссерль попытался выкристаллизовать трансцендентальную субъективность, чистый, лишенный всяких свойств и содержания разум. Он считал, что такая операция необходима для того, чтобы затем проследить, как чистая субъективность конституирует предметный мир. В результате у него весь предметный мир оказался целиком зависим от творческой активности сознания, а реальный объект в процессе обратной, эйдейтической редукции трансформировался в объект сознания. При этом конституируемый объект сознания определялся столь широко, что оказывалось несущественным, откуда он берется — из созерцания, памяти или фантазии человека.

Из вышесказанного следует, что правомерно было бы говорить не только об объективной и субъективной реальностях, но и о некоей «объективно-субъективной» или, лучше сказать, «феноменологической» реальности, обладающей той или иной степенью субъективации.

Важно подчеркнуть, что мы, вслед за логикой Канта, ни в коей мере не становимся на солипсическую позицию. Факт существования материального (физического) мира, мира объективной реальности, не опровергается. Объективная реальность не лишается онтологического смысла: к ней неприменим лишь гносеологический подход. Не отрицаются также и функции детерминации объективной реальности в том смысле, что именно она является источником формирования наших представлений о ней, тем содержанием, которое «перерабатывает», одухотворяет наша субъективность. Одну сторону мира явлений, «феноменологической реальности» составляет объект, другую — субъект. Убрав из системы феноменологической реальности субъект, мы превращаем объективную реальность в ноумен; изъяв объективную составляющую явлений, мы превращаем субъективную реальность в фантастическую иллюзию, рассыпанную на бесконечное и беспорядочное множество индивидуальных галлюцинаторных химер.

Приведенная выше мысль подчеркивается и самим Кантом (что, кстати говоря, опровергает весьма распространенное утверждение современных ученых о субъективно-идеалистической направленности философа). Он указывает: если бы мы захотели создать из материала, «доставляемого нам восприятием, совершенно новые понятия о субстанциях, силах и взаимодействиях, не заимствуя из опыта даже приме-

ра их связывания, то попали бы в мир фантазий, возможность которого ничем не была бы засвидетельствована, потому что, предаваясь фантазиям, мы не руководствовались опытом и указанные понятия не были заимствованы из него... Субстанция, которая постоянно наличествовала бы в пространстве, не наполняя, однако его, или особая основная способность нашей души созерцать будущее (а не только умозаключать о нем), или, наконец, способность души мысленно вступать в общение с другими людьми (как бы далеко они ни находились) — все эти понятия, возможность которых лишена всякого основания, поскольку они не могут опираться на опыт и на известные законы его и потому представляют собой произвольные сочетания мыслей, которые, хотя и не содержат никакого противоречия, тем не менее, не могут притязать на объективную реальность, стало быть, на возможность существования таких предметов, которые мыслятся в них»⁴⁹².

Таким образом, критерием объективности (или лучше сказать «достоверности») содержания наших представлений о мире Кант полагает опыт. Но поскольку опыт человека протекает не в мире чистой «объективной реальности», а в мире эмпирическом, мире явлений (в «феноменологической реальности»), то результаты опыта должны обладать известной мерой интересубъективности. (Индивидуальный опыт в данном случае не может быть критерием достоверности происходящих в реальности процессов: вспомним пример «индивидуального опыта» шизофреника или наркомана).

Для темы нашего исследования приведенные выше тезисы являются исключительно важными. Как мы увидим в дальнейшем, именно такой подход к реальности дает фундамент для оценки иных типов реальности и не позволяет в духе постмодернистских концепций, образно говоря, «потерять почву под ногами». Феноменологическая реальность должна быть понята как продукт интересубъективной реакции субъекта (человеческой психики) на объекты окружающего его мира. Именно на пересечении субъекта и объекта, на их слиянии и взаимной корреляции строится мир явлений (феноменологический мир), по сути, и являющийся так называемым «естественным миром». Именно эта «феноменологическая реальность» становится первичной и естественной для человека, именно она — та подлинность, которая дана ему изначально. Именно в феноменологической реальности заданы те «координаты», которые делают возможным опыт и познание.

Описанный выше подход к реальности был ярко выражен в экзистенциальной философии и персонализме. В сущности, одна из главнейших проблем, которую пытается разрешить экзистенциализм, это

⁴⁹² Кант И. Трансцендентальное учение о началах // Соч. в 6-ти томах. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 283–284.

проблема преодоления пропасти между субъектом и объектом, субъективной и объективной реальностями.

К примеру, немецкий экзистенциалист Мартин Хайдеггер (1889–1976) убежден, что «основной» вопрос современной философии – это вопрос о смысле и сущности бытия в целом (объективной реальности) и человеческого бытия в частности (субъективной реальности). Поскольку этот вопрос касается онтологии, постольку и пути к его решению должны ознаменовать собой создание специальной науки – фундаментальной онтологии. Следует, однако, заметить, что методы, которые предлагает Хайдеггер, являются исключительно феноменологическими, и поэтому онтологию в собственном смысле этого слова он не создает.

Реальность объективного мира хоть и не ставится им под сомнение, доказывать эту реальность он не собирается, потому что считает эту проблему теоретически тупиковой. О том, как существует мир сам по себе, Хайдеггер также отказывается говорить. Подобные измышления простительны для древнегреческих натурфилософов, но не для современного ученого, собравшегося заниматься строгой наукой, а не фантастическими предположениями. О своей позиции он говорит с полной откровенностью: «Онтология возможна только как феноменология»⁴⁹³.

Действительность дается человеку в опыте, а опыт опосредуется сознанием. Поскольку сознание, как учил Кант, обладает некоторыми априорными формами, необязательно совпадающими с формами функционирования действительности, постольку объект, данный в простом созерцании (а тем более в мышлении), отличается или, по крайней мере, может отличаться от предмета, взятого самого по себе. Одну необходимую сторону феномена составляет субъект, другую – объект. «Выпрыгнуть» за рамки мира феноменов мы не в состоянии, как, впрочем, не в состоянии уяснить, где в феномене заканчивается объективное, а где начинается субъективное.

Хайдеггер не мог довольствоваться методом своего учителя Э. Гуссерля уже потому, что справедливо считал невозможным выделение из сознания человека чистой субъективности. Этот метод казался ему не только бесперспективным, но и попросту ненужным. Надо уметь делать выводы из того, что непосредственно имеется под рукой. А под рукой у каждого имеется свое собственное наличное бытие (Da-sein). Это наличное бытие предполагает сложную структуру, первоначально неделимую конструкцию из двух сросшихся воедино элементов – моего «Я» и внешнего мира. Такое понимание человеческого бытия, по мнению Хайдег-

⁴⁹³ Цит. по: Гайденок П.П. От исторической герменевтики к «герменевтике бытия». Критический анализ эволюции М. Хайдеггера // *Вопр. философии*. 1987. № 9. С. 125.

гера, во-первых, обеспечивает обоснование феноменологического метода, а во-вторых, позволяет избежать как одностороннего идеализма, так и «реализма».

Экзистенциализм использует феноменологический метод, поскольку не отталкивается от понятия «объективной» или «субъективной» реальности, а в центр своей системы ставит экзистенцию (существование) человека. Эта изначальная посылка позволяет экзистенциалистам с самого начала объединить мир объектов и субъектов в единую, неделимую структуру. Да, безусловно, человек — часть этого мира, и в этом смысле также является его элементом. Но есть иной мир, который принадлежит только человеку, точнее, миры, которые принадлежат каждому, своему собственному «Я». Речь идет о внутреннем мире человека, который всецело является его достоянием и дает ему возможность коренным образом выделить себя из всего иного, что не есть он сам. С такой точки зрения Хайдеггер и рассматривает человека. Человек изначально живет в своем собственном «Я», которое намного ближе к нему, чем самый близкий предмет внешнего мира. Это изначальное отчуждение человека от сущего — его неотъемлемая характеристика. Он оказывается замкнутым на самом себе, и все внешнее способно стать более или менее близким ему только через преломление сквозь его отчужденный мир. Поэтому любая ситуация изначально приобретает внешнюю силу по отношению к экзистенции человека, и по этой причине человек всегда оказывается чужд ей.

Но из такого экзистенциального понимания человека совсем не следуют выводы в духе агностицизма или солипсизма. Речь «идет не об иллюзорности всего внешнего. Напротив, внешнее существует реально, оно-то и служит источником ситуативности субъекта. Познание также возможно, но лишь путем преломления внешнего через внутреннее. «Смысл уединения не в том, что человек упорствует в своем тщедушном и маленьком «Я», раздувающимся в замахе на ту или иную мнимость. Такое уединение есть, наоборот, то одиночество, в котором каждый человек только и достигает близости к существу всех вещей, к миру»⁴⁹⁴.

Таким образом, изначальной и самой подлинной реальностью экзистенциализм считает экзистенцию, которую можно интерпретировать как феноменологическую по своей сути систему преломления (переживания, воссоздания, восприятия и т.д.) внешнего мира (объективной реальностью) сквозь призму моего внутреннего «Я» (субъективной реальности).

Схожая мысль сквозит и в мировоззрении Н. Бердяева, который писал: «...у меня иное понимание реальности, чем у большей части философских учений. Реальность для меня совсем не тождественна бытию

⁴⁹⁴ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопр. философии. 1989. № 9. С. 120.

и еще менее тождественна объективности. Мир же субъективный и персоналистический есть единственный подлинно реальный... Объективной реальности не существует, это лишь иллюзия сознания, существует лишь объективация реальности, порожденная известной направленностью духа. Объективированный мир не есть подлинный реальный мир, это есть лишь состояние подлинного реального мира, которое может быть изменено. Объект есть порождение субъекта. Лишь Субъект экзистенциален, лишь в субъекте познается реальность... Человек познает как извне данную ему реальность то, что порождено им самим»⁴⁹⁵.

Для правильной интерпретации изложенной цитаты необходимо помнить, что Бердяев также исповедовал экзистенциальный подход к реальности, который в качестве первичности полагает существование человека, т.е. систему преломления внешнего мира сквозь призму его психических реакций. Говоря о том, что «объективной реальности не существует», Бердяев подчеркивает бессмысленность и бесперспективность «классического» подхода к реальности, утверждающего независимое от человеческого сознания существование объектов с их «объективными» качествами и свойствами. По логике Бердяева, объективный мир существует для человека лишь в интерпретации его субъективности. Когда же человек пытается объективировать реальность, снять с него субъективные, духовные наслоения, он лишь «меняет состояния подлинного (т.е. объективного) мира».

Идея феноменологической картины мира, строящейся на пересечении объективной и субъективной реальностях, несколько в иной форме была представлена замечательным философом и психологом Э. Фроммом. Для него находиться в «подлинной» реальности, адекватно воспринимать мир означает способность человека сочетать способность к репродуктивному восприятию (т.е. восприятию мира таким, каков он есть в «объективном», «предметном» виде) и восприятию генеративному (т.е. восприятию через внутренний мир человека путем преобразования, «субъективации» бытия «с помощью спонтанной активности умственных и эмоциональных сил человека»⁴⁹⁶). Как отмечает Э. Фромм, оба этих восприятия, отношения к миру свойственны нормальному человеку. Однако атрофирование любой из этих способностей неизбежно ведет к деформации духовной жизни. Если человек теряет способность к адекватному восприятию действительности и «защипывается» на своей собственной воображаемой «субъективной» реальности — это уже душевнобольной. Если же человек теряет способность к обогащению мира, не в состоянии увидеть скрытые от глаз, идеальные основы бытия, он превращается в «реалиста»; его действия обречены на непродуктивность и творческую импотенцию. «Оба больны. Болезнь психотика, утратившего

⁴⁹⁵ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990. С. 91, 277, 278.

⁴⁹⁶ Фромм Э. Человек для самого себя / Психоанализ и этика. М., 1993. С. 79–80.

реальный контакт с внешним миром, приводит к тому, что его действия становятся социально неадекватными. Болезнь «реалиста» обедняет его как человека. (...) «Реализм», хотя и кажется прямой противоположностью психопатизму, на самом деле дополняет его»⁴⁹⁷.

Приведенная выше цитата описывает несколько иную проблему, чем та, которую затронули мы. Но и здесь прослеживается важная для нас мысль: наиболее адекватное, «нормальное», полноценное отношение к реальности — это такое отношение, в котором сочетается объективный (репродуктивный) подход с субъективным (генеративным). Таким образом, не только с онтологической, но и с гносеологической точки зрения феноменологическое восприятие мира признается наиболее корректным и адекватным.

Кроме субъективного, объективного и феноменологического подхода к реальности, существуют, конечно, и множество других подходов. Среди них важно отметить так называемый «полионтологический» подход, утверждающий множественность реальностей, весьма популярной в виртуалистике. Мы позже остановимся на нем подробнее, поскольку этот подход напрямую связывается некоторыми исследователями с проблемами виртуалистики.

Подтверждение мысли о том, что именно феноменологическая реальность является первичной для человека (как реальность, включающая в себя элементы объективного и субъективного миров), звучит не только из уст философов, но современных физиков и психологов.

Даже краткий экскурс в историю физической науки XX столетия позволяет нам дать представление о том, насколько физики различных континентов были озадачены вопросами: что есть реальность, каков ее объективный и физический статус, какова природа Вселенной? Для нас это важно хотя бы потому, что «проблема реальности» оказывается проблемой универсальной: эта проблема не плод воображения фантастов и не результат многочисленных спекуляций «абстрактной» философии. «Проблема реальности» вызревает в недрах самой физической науки.

Революционные перемены в физике, ознаменовавшие конец ньютоновской модели, начались в XIX в. знаменитыми экспериментами Фарадея и теоретическими работами Максвелла по электромагнитным явлениям. Усилиями этих двух естествоиспытателей возникло новое понятие силового поля, заменившее ньютоновское понятие силы. В отличие от ньютоновских сил, силовые поля можно исследовать вне связи с материальными телами. Это было первым значительным отклонением от ньютоновской физики, оно привело к открытию того, что свет — это быстро изменяющееся электромагнитное поле, волнами распространяющееся в пространстве. В основанной на этом открытии общей теории электромагнитных колебаний удалось свести различия

⁴⁹⁷ Фромм Э. Человек для самого себя / Психоанализ и этика. М., 1993. С. 80–81.

между радиоволнами, видимым светом, рентгеновскими лучами и космическим излучением к разнице в частоте; все эти явления объединились под названием «электромагнитные поля». Однако еще долгие годы электродинамика оставалась под «заклятием» ньютоновского мышления. Электромагнитные волны считались вибрациями очень легкой субстанции, называемой «эфиром». Эксперимент Майкельсона-Морли опроверг существование эфира, а Альберт Эйнштейн первым ясно высказался за то, что электромагнитные поля существуют сами по себе и способны распространяться в пустом пространстве.

Первые десятилетия нашего столетия принесли неожиданные открытия в физике, потрясшие самые основы ньютоновской модели вселенной. Краеугольным камнем этого развития стали две статьи, опубликованные Эйнштейном в 1905 г. В первой он сформулировал принципы своей специальной теории относительности, во второй предложил новую точку зрения на природу света – позднее физики дружно переработали ее в квантовую теорию атомных процессов. Теория относительности и новая теория атома опровергли все базисные концепции ньютоновской физики: абсолютность времени и пространства, неизменность материальной природы пространства, дефиницию физических сил, строго детерминированную систему объяснения и идеальное объективное описание явлений, не учитывающее наблюдателя.

Как известно, согласно теории относительности, пространство не трехмерно, а время не линейно; ни то, ни другое не является отдельной сущностью. Они теснейшим образом переплетены и образуют четырехмерный «пространственно-временной» континуум. Поток времени не равномерен и не однороден, как в ньютоновской модели; он зависит от позиции наблюдателей и их скорости относительно наблюдаемого события. Более того, в общей теории относительности, сформулированной в 1915 г. и окончательно еще не подтвержденной экспериментально, утверждается, что присутствие массивных объектов влияет на пространство-время. Вариации гравитационного поля в разных частях Вселенной оказывают искривляющее действие на пространство, что заставляет время течь в различном темпе.

Любые измерения в пространстве и времени относительны, больше того, сама структура пространства-времени зависит от распределения материи – поэтому различие между материей и пустым пространством исчезает. Ньютоновское понятие о твердых материальных телах, движущихся в пустом пространстве с евклидовыми характеристиками, теперь значимо только в «зоне средних измерений». В астрофизике и космологии понятие пустого пространства не имеет смысла, а развитие атомной и субатомной физики разрушило представление о твердой материи.

История субатомных исследований начинается на рубеже веков с открытия рентгеновских лучей и радиоактивных элементов. Опы-

ты Резерфорда с альфа-частицами продемонстрировали, что атомы не являются твердыми и неделимыми единицами материи, а состоят из огромных пустот, в которых мелкие частицы (электроны) движутся вокруг ядер. При изучении атомарных процессов ученые столкнулись с несколькими парадоксами, возникавшими всякий раз, когда они пытались объяснить новые данные в рамках традиционной физики. В 20-х годах интернациональная группа физиков, в которую входили Нильс Бор, Луи Де-Бройль, Вернер Гейзенберг, Эрвин Шредингер, Вольфганг Паули и Поль Дирак, добилась успеха в поисках математического описания субатомных процессов.

Концепция квантовой теории реальности и ее философские приложения воспринимались непросто, несмотря на то, что математический ее аппарат адекватно отражал рассматривавшиеся процессы. «Планетная модель» рассматривала атом как пустое пространство с мельчайшими частицами материи, а квантовая физика показала, что даже эти частицы не вещественны. Выяснилось, что у субатомных частиц очень абстрактные характеристики и парадоксальная, двойственная природа. В зависимости от организации эксперимента они проявляют себя иногда как частицы, а иногда как волны.

Такая же двойственность наблюдалась при исследованиях природы света. В некоторых экспериментах свет проявлял свойства электромагнитного поля, в других же представлял в форме отдельных квантов энергии, фотонов, не имеющих массы и всегда движущихся со скоростью света.

Тот факт, что один и тот же феномен проявляется и как частица, и как волна, конечно, нарушал аристотелевскую логику. Форма частицы подразумевает сущность, заключенную в малом объеме или в конечной области пространства, тогда как волна распространяется по огромным областям пространства. В квантовой физике эти два описания взаимоисключающи, но равно необходимы для полного понимания рассматриваемых явлений. Это нашло свое выражение в новом логическом приспособлении, которому Н. Бор (Bohr, 1934; 1958) дал название принципа дополнительности. Этот новый упорядочивающий принцип не разрешает парадокс, а только вводит его в систему науки. В нем принимается логическое противоречие двух аспектов реальности, взаимоисключающих и в то же время одинаково необходимых для исчерпывающего описания явления. Согласно Бору, это противоречие является результатом неконтролируемого взаимодействия между объектом наблюдения и наблюдательными средствами. В области квантовых взаимодействий не может быть речи о причинности и полной объективности в обычном их понимании.

То, как разрешилось в квантовой теории кажущееся противоречие между понятиями частицы и волны, поколебало самые основы ме-

ханистической теории. На субатомном уровне материя не существует с определенностью в данном конкретном месте, а скорее «проявляет тенденцию к существованию», внутриатомные события не происходят с определенностью в определенное время определенным способом, а скорее «выказывают тенденцию случаться». Эти тенденции могут быть выражены как математическая вероятность с характерными волновыми свойствами. Волновую картину света или субатомных частиц не следует понимать буквально. Под волнами подразумеваются не трехмерные конфигурации, а математические абстракции или «волны вероятности», отражающие вероятность обнаружения частицы в данное время и в данном месте. Квантовая физика, таким образом, предложила научную модель вселенной, резко контрастирующую с моделью классической физики. На субатомном уровне мир твердых материальных тел распался на сложную картину волн вероятности. Более того, тщательный анализ процесса наблюдения показал, что субатомные частицы не имеют смысла как отдельные сущности; их можно понять только как взаимосвязи между подготовкой эксперимента и последующими измерениями. Поэтому волны вероятности представляют собой в конечном счете не вероятности конкретных вещей, а вероятности взаимосвязей. Исследование субатомного мира не закончилось открытием атомных ядер и электронов. Сначала атомная модель была расширена до трех «элементарных частиц» — протона, нейтрона и электрона. По мере совершенствования техники эксперимента и создания новых приборов число частиц продолжало расти, в настоящее время они исчисляются сотнями. В ходе экспериментов стало ясно, что завершенная теория субатомных явлений должна включать не только квантовую физику, но и теорию относительности, так как скорость частиц часто близка к скорости света. Согласно Эйнштейну, масса никак не связана с веществом, а является формой энергии; их соотношение выражено в его знаменитом уравнении $E = mc^2$.

Потрясающим следствием теории относительности явилось экспериментальное подтверждение того, что материальные частицы могут создаваться из чистой энергии и опять превращаться в чистую энергию при обратном процессе. Теория относительности коренным образом повлияла не только на концепцию частиц, но и на картину силовых взаимодействий между ними. Взаимное притяжение и отталкивание частиц при релятивистском описании рассматривается как обмен другими частицами. Следовательно, истоком силы и материи теперь считаются динамические паттерны, называемые частицами. Известные в настоящее время частицы не могут подвергаться дальнейшему делению. В физике высоких энергий, где используются процессы столкновения, материя может делиться многократно, но не на более мелкие части; осколки являются частицами, созданными из энергии процесса стол-

кновения. Субатомные частицы являются, таким образом, разрушаемыми и неразрушаемыми одновременно.

Теория поля справилась с классическим различием материальных частиц и пустоты. Согласно теории гравитации Эйнштейна и теории квантовых полей, частицы неотделимы от пространства, которое их окружает. Они представляют собой не что иное, как сгущение непрерывного поля, присутствующего во всем пространстве. Теория поля предполагает, что частицы могут спонтанно возникать из пустоты и снова исчезать в ней. Открытие динамического качества «физического вакуума» является одним из самых важных в современной физике. Вакуум находится в состоянии пустоты, ничтожности, и тем не менее потенциально он содержит все формы мира частиц.

Обзор достижений современной физики будет неполон, если не упомянуть о радикальной школе мышления, имеющей особое значение для нашего дальнейшего обсуждения — о так называемом «шнурочном» (Bootstrap) подходе Джеффри Чу (Chew, 1968). Он разрабатывался специально только для одного типа субатомных частиц — адронов, но своими следствиями представляет всестороннее философское понимание природы.

Согласно «шнурочной философии», природу нельзя редуцировать к каким-либо фундаментальным сущностям вроде элементарных частиц или полей; она должна пониматься целиком в своей самодостаточности. В итоге, вселенная — это бесконечная сеть взаимосвязанных событий. Ни одно из свойств какой-либо части этой сети не является элементарным и фундаментальным; все они отражают свойства других ее частей. Вселенная не может рассматриваться — как это происходит в ньютоновской модели и производных от нее концепциях — в виде ансамбля сущностей, не поддающихся дальнейшему анализу и априорно данных.

«Шнурочная» философия природы не только отрицает существование базисных составляющих материи, она вообще не принимает никаких фундаментальных законов природы или обязательных принципов. Все теории естественных явлений, включая законы природы, считаются здесь созданиями человеческого разума. Они являются концептуальными схемами, представляющими более или менее адекватные приближения, и их не следует смешивать с точными описаниями реальности или с самой реальностью. История физики двадцатого столетия — непростой процесс; он включает не только блестящие достижения, но и концептуальную путаницу, драматичные человеческие конфликты. Физикам потребовалось много времени, чтобы отказаться от базисных установок классической науки и согласованного взгляда на реальность. Новая физика повлекла за собой не только смену понятий материи, пространства, времени и линейной причинности, но и

признание того, что парадоксы составляют существенный аспект новой модели Вселенной. Уже после того, как математический аппарат теории относительности и квантовой теории был завершен, принят и усвоен главным направлением науки, физики по-прежнему далеки от единодушия в вопросах философской интерпретации и метафизических приложений этой системы мышления. Только в отношении квантовой теории существует несколько интерпретаций ее математического аппарата (Jammer, 1974; Pagels, 1982).

Даже весьма образованные и передовые физики-теоретики в силу своего воспитания наделяют повседневную реальность теми свойствами, какие ей приписаны в классической физике. Многие из специалистов отказываются иметь дело с неразрешенными философскими вопросами квантовой теории и склоняются к строго прагматическому подходу. Они довольствуются тем, что математический аппарат квантовой теории точно предсказывает результаты экспериментов, и настаивают на том, что именно это и только это имеет значение.

Еще один важный подход к проблемам квантовой теории основан на стохастической интерпретации. В отношении событий феноменального мира физики применяют статистический подход, если им не известны все механические детали системы, которая должна быть изучена. Они называют эти неизвестные факторы «скрытыми переменными». Те, кто отдает предпочтение стохастической интерпретации квантовой теории, пытаются продемонстрировать, что она является по существу классической теорией вероятностных процессов и что радикальный отход от концептуальной структуры классической физики неоправдан и ошибочен. Многие вслед за Эйнштейном верят, что квантовая теория — это особый род статистической механики, дающий только средние значения измеряемых величин. На более глубоком уровне каждая отдельная система управляется детерминистскими законами, которые предстоит открыть в будущем при помощи более точных исследований. В классической физике скрытые переменные — это локальные механизмы. Джон Белл представил доказательство, что в квантовой физике такие скрытые переменные (если они существуют) должны быть нелокальными связями с общим пространством, действующими мгновенно.

Копенгагенская интерпретация, связанная с именами Н. Бора и В. Гейзенберга, до 1950 г. являлась ведущей точкой зрения на квантовую теорию. В ней выделен принцип локальной причинности и подвергнута сомнению объективность существования микромира. В соответствии с этой точкой зрения не существует реальности, пока нет восприятия этой реальности. В зависимости от условий проведения эксперимента различные дополняющие аспекты будут становиться явными. Именно факт наблюдения нарушает неразрывную целостность мироздания и рождает парадоксы. Мгновенное переживание реальности вовсе не парадокс.

Парадокс возникает, когда наблюдатель пытается построить историю своего восприятия. И происходит это потому, что нет четкой разделительной линии между нами и реальностью, которая существовала бы вне нас. Реальность конструируется ментальными актами и зависит от того, что и как мы выбираем для наблюдения.

Среди физиков-теоретиков были и те, кто пытался разрешить парадоксы квантовой физики за счет изменения основ научной теории. Некоторые сдвиги в математике и философии привели к идее, что причина несоответствий может лежать в логической подоплеке теории. Попытки в этом направлении привели к попыткам заменить язык обычной булевой логики квантовой логикой, в которой логический смысл слов «и» и «или» был изменен.

И, наконец, самой фантастической интерпретацией квантовой теории стала гипотеза множественности миров, связанная с именами Хью Эверета III, Джона А. Уилера и Нила Грэхема. В данном подходе снимаются несоответствия между общепринятыми интерпретациями и «коллапсом волновой функции», вызванным самим актом наблюдения. Это становится возможным, однако, лишь ценой коренного пересмотра наших наиболее фундаментальных положений относительно природы реальности. Гипотеза постулирует, что Вселенная в каждое мгновение расщепляется на бесконечное число вселенных. Благодаря этому множественному ветвлению актуально реализуются, хотя и в разных вселенных, все возможности, предусмотренные математическим аппаратом квантовой теории. Реальность тогда есть бесконечность этих вселенных, существующих во всеобъемлющем «суперпространстве». Поскольку отдельные вселенные не сообщаются между собой, не может быть никаких противоречий.

Наиболее радикальными с точки зрения психологии, психиатрии и парапсихологии являются интерпретации, предполагающие ключевую роль сознания в объективной (квантовой) реальности. Авторы, мыслящие в этом направлении, предполагают, что ум или сознание реально влияют или даже создают материю. Здесь должны быть упомянуты работы Юджина Уигнера, Эдварда Уокера, Джека Сарфатги и Чарлза Мьюзеса.

Характер и объем нашей работы не позволяют в деталях изложить удивительные и многообещающие перемены в картине Вселенной и реальности, предложенные квантоворелятивистской физикой. Заинтересованный читатель найдет более полную информацию в книгах специалистов в этой области. И все же еще один существенный пункт следует упомянуть. Эйнштейн, чьи работы положили начало развитию квантовой физики, до конца своей жизни упорно отказывался признать фундаментальную роль вероятности в природе. Он выразил свою позицию в знаменитом высказывании «Бог не играет в кости». Даже после

нескольких дискуссий с лучшими представителями квантовой физики он сохранил убеждение, что когда-нибудь в будущем будет найдена детерминистская интерпретация в терминах «скрытых локальных переменных». Для того чтобы показать ошибочность боровской интерпретации квантовой теории, Эйнштейн придумал мысленный эксперимент, который позже стал известен как парадокс Эйнштейна – Подольского – Розена (ЭПР). По иронии судьбы этот эксперимент несколькими десятилетиями позже послужил основанием для теоремы Белла, доказавшей, что картезианская концепция реальности несовместима с квантовой теорией (Bell, 1966; Capra, 1982).

По упрощенной версии ЭПР-эксперимента, два электрона вращаются в противоположных направлениях, так что их общий спин равен нулю. Их удаляют друг от друга, пока расстояние между ними не станет макроскопическим; затем их предполагаемые спины измеряются двумя независимыми наблюдателями. Квантовая теория предсказывает, что в системе из двух частиц с общим нулевым спином, спины относительно любой оси всегда будут скоррелированы, т.е. противоположны. Хотя до действительного измерения можно говорить о тенденции спина, как только измерение проведено, потенциальная возможность становится реальным фактом. Наблюдатель может выбрать любую ось измерения, и это моментально определит спин другой частицы, которая может находиться за тысячи миль от него. Согласно теории относительности, никакой сигнал не может распространяться быстрее скорости света, следовательно, эта ситуация в принципе невозможна. Мгновенную, нелокальную связь между такими частицами нельзя осуществить сигналом в эйнштейновском смысле; коммуникация такого рода выходит за рамки принятой концепции передачи информации. Теорема Белла поставила физиков перед неприятной дилеммой: предполагается одно из двух – либо мир не является объективно реальным, либо в нем действуют сверхсветовые связи. По утверждению Генри Стаппа, теорема Белла показала «глубокую истину, что Вселенная либо лишена всякой фундаментальной закономерности, либо фундаментально нераздельна» (Stapp, 1971).

Хотя квантово-релятивистская физика вызвала наиболее убедительную и радикальную критику механистического мировоззрения, важные решения были приняты благодаря результатам исследований в других областях. Резкими изменениями подобного рода научное мышление обязано развитию кибернетики, теории информации, теории систем и теории логических типов. Одним из главных представителей этого решительного поворота в современной науке стал Грэгори Бейтсон. Он утверждает, что мышление на языке субстанции и дискретных объектов является серьезной ошибкой в логической типологии. В повседневной жизни мы имеем дело не с объектами, а с их сенсорными

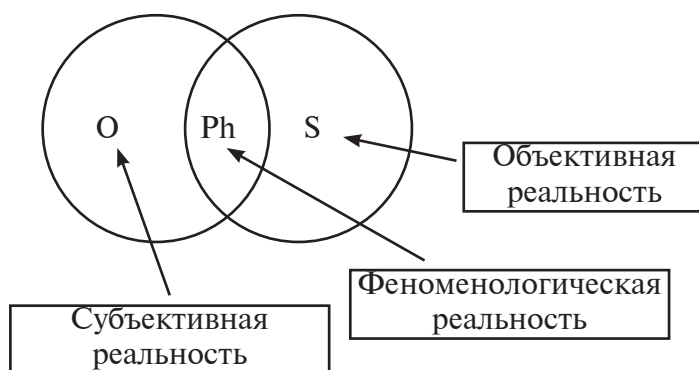
преобразованиями или с сообщениями о различиях; в смысле теории Коржибского, мы имеем доступ к картам, а не к территории. Информация, различие, форма и паттерн, составляющие наше знание о мире, являются лишенными размерности сущностями, которые нельзя локализовать в пространстве или во времени. Информация течет в цепях, которые выходят за общепринятые границы индивидуальности и включают все окружающее. Этот способ научного мышления делает абсурдной попытку понять мир в терминах отдельных объектов и сущностей, рассматривать индивида, семью или род как дарвиновские сообщества в борьбе за выживание, проводить различие между умом и телом или идентифицироваться с эго-телесной единицей («Эго, облаченное в кожу» у Алана Уотса). Как и в квантоворелятивистской физике, акцент смещается от субстанции и объекта к форме, паттерну и процессу.

В настоящее время невозможно, как видно, объяснить все революционные открытия современной науки, обсужденные в нашей работе, в связанной и всесторонней новой парадигме. Однако все они имеют, по-видимому, кое-что общее, а именно, разделяемое их сторонниками глубокое убеждение, что механистический образ Вселенной, созданный ньютоново-картезианской наукой, не может больше считаться точной и окончательно установленной моделью реальности. Понятие космоса как гигантской супермашины, собранной из бесчисленных отдельных объектов и существующей независимо от субъекта наблюдения, от сознания, уже устарело и отправлено в исторический архив науки. Исправленная модель показывает Вселенную единой и неделимой сетью событий и взаимосвязей; ее части представляют разные аспекты и паттерны одного интегрального процесса невообразимой сложности. Как предсказывал Джеймс Джинс, Вселенная современной физики больше похожа на систему мыслительных процессов, нежели на гигантский часовой механизм. По мере того, как ученые проникают все глубже в структуру материи и изучают многочисленные аспекты мировых процессов, понятие твердой субстанции постепенно исчезает из этой картины, оставляя им только архетипические паттерны, абстрактные математические формулы или универсальный порядок. Следовательно, не будет странным предположить, что связующим принципом в космической сети является сознание как необходимый и нередуцируемый атрибут существования. (Различные версии этой точки зрения высказывают сегодня многие физики: это и Ю. Вигнер, и Д. Бом, и Дж. Чу, и Н. Херберт, и мн. др.).

Таким образом, мы пришли к выводу, что параллельно с философской мыслью представители точных наук ставят вопрос об онтологическом статусе реальности. При этом все чаще и чаще звучат аргументы в пользу того, что та физическая (объективная) реальность, к которой на протяжении тысячелетий апеллировали физики, не яв-

ляется исключительно физической. Реальность, с которой имеет дело человек, есть смешанная реальность: в ней переплетены субъект и объект, физические процессы и наблюдатель, материя и сознание. Иными словами, первичной (референтной, исходной) реальностью становится реальность феноменологическая, то есть та реальность, в которой психическое и физическое (субъективное и объективное) слито воедино.

Феноменологическая реальность по отношению к реальностям субъективной и объективной проявляется как «наложение» субъекта на объект. Это можно выразить графически:



Как видно из схемы, объективная реальность, будучи существующей, становится доступной субъекту в превращенной форме, в виде «наложения» на субъективную реальность, что и обуславливает возникновение феноменологической реальности. Объективная реальность доступна человеку не вся, а лишь частично – в виде явления или феномена. За пределами феномена она вещь-в-себе, в-себе-сущее, ноумен, поскольку эта часть объективной реальности недоступна для субъекта. Почему? Да потому, что для этого ему (субъекту) необходимо выйти за пределы самого себя, т.е. перестать быть субъектом. А это, как представляется, невозможно. Именно по этой причине объективной реальности возможно предписать лишь онтологический статус («она реально существует»), но никакой более.

Мы в этом случае отрицаем акт «трансцендирования», понятого в качестве преодоления субъективности с целью непосредственного попадания в объективную реальность. Подобная практика подробно описана в некоторых восточных религиозно-философских системах, но мы убеждены в недостаточной доказательности существования подобного рода практик.

Феноменологическая реальность есть наша наиболее привычная реальность, реальность «обыденной жизни». Именно здесь мы как субь-

екты сталкиваемся с миром вещей, объектов. Важно подчеркнуть еще раз: в феноменологической реальности субъект сталкивается именно с материальными, физическими объектами, в результате чего и возникает интересубъективная реальность мира явлений. Здесь материя, «вещи» «являются» человеку.

Субъективная реальность в чистом виде (т.е. до того предела, когда она начинает граничить с феноменологической реальностью) есть реальность, в которой субъект сталкивается с нематериальными и нефизическими объектами. Пребывая в «чистой» субъективной реальности, человек не соприкасается с миром вещей, а только с нематериальными образами и идеями. Эти образы и идеи вполне могут возникать из практики, из опыта пребывания человека в феноменологической реальности, из опыта столкновения с феноменами. Но в субъективной реальности человек «работает» исключительно с образами и идеями. Пример — рефлексия, сновидения, фантазия, художественная реальность, сакральная реальность и виртуальная реальность (понятая в качестве погружения в симулированный техникой мир).

Здесь необходимо пояснение, поскольку на практике человек, скажем, уходя в художественную реальность, как бы соприкасается с миром материальных вещей (предположим, с художественным полотном, книгой или телевизором). Действительно, художественное полотно, книга или телевизор — объекты материального мира. Однако непосредственно с этими материальными объектами человек сталкивается лишь в мире феноменов. Образы, идеи и ассоциативные ряды, которые они транслируют, идеальны. Именно поэтому в различных реальностях указанные объекты имеют различный онтологический, гносеологический и аксиологический статусы. В объективной реальности данные объекты лишь существуют, но не более того. И существуют они не как «книга», «телевизор» или «картина», а как «нечто», как ноумен. Гносеологический и аксиологический статус они приобретают лишь будучи включенными в социокультурное пространство, т.е. в реальности феноменологической. В этой феноменологической реальности, в качестве собственно феноменов, они приобретают интересубъективный смысл, они являются человеку и самопрезентуются (т.е. представляют самих себя в качестве самостоятельного физического объекта). Книга как феномен (объект феноменологической реальности) есть совокупность картона, бумаги и типографской краски. (Заметим, что «книга» как «объект» чистой объективной реальности лишена и этих качеств). Телевизор есть технический прибор, состоящий из пластмассы, микросхем, кинескопа, обладающий определенной формой, дизайном и т.д. Художественная картина есть деревянная рамка, внутри которой находится полотно, а на полотне — краска различных цветов и оттенков. Но в субъективной реальности все вы-

шеперечисленные объекты уже не существуют в качестве собственно «объектов» или «феноменов». Они лишены самопрезентации, а являются символами, знаками, транслирующими нематериальные образы и идеи. В субъективной реальности человек не имеет дело с книгой, он погружается в идеальный, лишенный физического существования мир образов и идей.

Все приведенные выше «метафизические» рассуждения необходимы нам для дальнейшего осознания места «виртуальной реальности» в системе бытия. На первом этапе мы выяснили, что первичной, референтной, константной реальностью для человека обладает реальность феноменологическая (где человек встречается с физическими объектами). К такой феноменологической реальности относится, к примеру, социальная реальность, однако не исчерпывает ее. Таким образом, мы получаем определенную почву под ногами.

Субъективная реальность оказывается производной от феноменологической в том смысле, что в ней человек сталкивается не с физическими объектами, а с идеальными образами этих объектов. Примером того рода реальности могут быть реальности психического погружения, в том числе «виртуальная реальность» (поскольку вхождение в «виртуальную реальность» является не столько процессом взаимодействия человека и компьютера, сколько взаимодействие человеческого сознания с конструируемыми компьютером идеальными образами).

Все это, вместе взятое, позволяет нам в дальнейшем не останавливаться на онтологическом статусе различных типов реальности, но и вскрыть их аксиологию.

Аксиологическими критериями реальности могут быть следующие:

а) интерсубъективность реальности (являются ли законы, логика, эмоциональные переживания, восприятие реальности общезначимой для всех?);

б) конструктивность/деструктивность пребывания в реальности для психики человека (обогащает ли опыт пребывания в той или иной реальности человека, расширяет его духовный опыт, или же человек деградирует под ее воздействием?);

с) адекватность рефлексии, осуществляемой во время погружения в реальность (какова степень осмысления, понимания субъективной реальности именно как субъективной, а не как объективной или феноменологической? Насколько адекватно человек, пребывающий в реальности психического погружения, может ответить на вопрос «Где Я?»);

д) адекватное/неадекватное поведение в социуме как итог пребывания во внесоциальной (виртуальной) реальности (помогает ли пребывание в той или иной психической реальности погружения адаптироваться в социальной жизни, или, напротив, она провоцирует десоциализацию личности?);

е) полнота реальности (является ли та или иная реальность инструментом развития, «приращения», обогащения бытия — феноменологической реальности, или становится инструментом обеднения, упрощения, примитивизации, деградации бытия?).

Однако прежде чем перейти к анализу реальности по названным критериям, нам необходим еще один экскурс — в историю понятия «виртуальности».

1.2. История Великой путаницы

Сегодня во всем мире стало часто употребляемым словосочетание «виртуальная реальность». Это, безусловно, говорит о востребованности понятия для обозначения принципиально новых процессов и явлений современного мира. Однако первая сложность, которая возникает при попытке анализа так называемой «виртуальной реальности», заключена в весьма широком употреблении этого выражения как в научном, так и в бытовом дискурсе. Более того, названный термин спонтанно вошел в оборот многих гуманитарных и естественных наук: мы можем встретить это словосочетание в физике и психологии, химии и социологии, философии и информатике. Во всех случаях семантика понятия виртуальной реальности будет различной и достаточно туманной.

Само понятие «виртуальности» многозначно. Оно не появилось сегодня, а имеет долгую историю. При этом, попадая в различные исторические и социокультурные контексты, оно меняло смысл, эволюционировало и трансформировалось. Современное употребление понятия виртуальности наполнено новым социокультурным содержанием и, как правило, связывается с появлением новых технологий, телекоммуникационных систем, компьютеров и программного обеспечения. Тем не менее, генетическая связь между современным пониманием виртуальности и интерпретациями виртуальности прошлого существует. На наш взгляд, для корректного введения этого понятия в современный научный дискурс необходимо хотя бы бегло проследить его эволюцию. Это поможет нам, с одной стороны, в ходе ретроспективного исследования выявить его основные константы, а, с другой стороны, более четко определить его современную семантическую специфику.

Изначально слово «виртуальность» (*virtus*) имело значение добродетели, силы и мужества. Эта трактовка виртуальности явно несозвучна современному пониманию этой категории, однако ее дальнейшая трансформация, изменение ее лексического содержания позволяет нам провести определенные параллели между современным пониманием понятия «виртуальности» и тем же понятием, используемым в философии прошедших веков. Эти параллели мы находим прежде всего в

средневековой схоластической философии. В схоластической философии Средневековья, а также в философии раннего Ренессанса понятие «виртуальности» используется в качестве некой потенции, некой силы, заложенной в объекте, присутствующей в ней не столько актуально, сколько потенциально. Она представляет собой некую возможность, которая содержится в свернутом состоянии в объекте, это некоторая объективная потенциальность, которая обладает условным существованием и условной реальностью, она обуславливает не столько свое собственное существование, сколько возможность своего существования. Виртуальность представляет собой особый тип существования, существования распознанного, обладающего характеристиками, имеющего свой собственный статус, но не реализованный актуально.

Замечательный философ Николай Кузанский в работе «О видении Бога» дает симптоматичную характеристику виртуальности, открывающую, на наш взгляд, причину употребления этого термина в современной науке, он пишет: «Я гляжу на стоящее передо мной высокое ореховое дерево и пытаюсь увидеть его начало. Я вижу телесными глазами, какое оно огромное, раскидистое, зеленое, отягощенное ветвями, листвой и орехами. Потом умным оком я вижу, что то же дерево пребывало в своем семени не так, как я сейчас его разглядываю, а виртуально; я обращаю внимание на дивную силу того семени, в котором было заключено целиком и это дерево, и все его орехи, и вся сила орехового семени, и в силе семян, все ореховые деревья... Потом я начинаю рассматривать семенную силу всех деревьев различных видов, не ограниченную никаким отдельным видом, и в этих семенах тоже вижу виртуальное присутствие всех мыслимых деревьев.

Однако если я захочу увидеть абсолютную силу всех сил, силу-начало, дающую силу всем семенам, то я должен буду выйти за пределы всякой известной и мыслимой семенной силы и проникнуть в то незнание, где не остается уже никаких признаков ни силы, ни крепости семени; там, во мраке, я найду невероятную силу, с которой даже близко не сравнится никакая мыслимая, представимая сила. В ней начало, дающее бытие всякой силе, и семенной и несеменной. Эта абсолютная и всепревосходящая сила дает всякой семенной силе способность виртуально свертывать в себе дерево вместе со всем, что требуется для бытия чувственного дерева и что вытекает из бытия дерева; т.е. в ней начало и причина, несущая в себе свернуто и абсолютно как причина все, что она дает своему следствию»⁴⁹⁸.

Если интерпретировать сказанное Кузанским в современной научной терминологии, можно утверждать, что он говорит о некой генетической предрасположенности, существующей в объекте, эта предрасположенность не является актуальной и, будучи предрасположенной,

⁴⁹⁸ Кузанский Н. О видении Бога / Соч. в 2-х томах. М.: Мысль, 1980. Т. 2. С. 6–47.

она не имеет онтологического статуса в классическом смысле этого слова, тем не менее, эта предрасположенность существует, имеет совершенно конкретные характеристики и потому обладает подлинной реальностью, является источником реализации своей силы. Из сказанного выше мы можем сделать вывод, что в схоластической философии понятие «виртуальности» использовалось для обозначения потенциального существования объекта. Этот объект наблюдается, но вместе с тем он не присутствует в физической реальности. Таким образом, виртуальные объекты не вписываются в феноменологическую реальность, они не имеют статуса явлений, но обладают статусом возможности и потенцирования.

В современной лексике термин «virtus» имеет несколько лингвистических значений: первое значение — возможность существования объекта, но не существующего самого по себе, однако способного возникнуть при наличии определенных условий или предопределенного природой того или иного бытия⁴⁹⁹.

Виртуальную реальность можно интерпретировать как «нечто, имеющее все характеристики конкретной вещи, но не могущее быть определенным, как эта вещь»⁵⁰⁰.

Мы можем дать еще несколько интерпретаций виртуальной реальности, использующихся в истории философии, однако они никак не сопряжены с современным пониманием виртуалистики. В конце XX в. понятие виртуальности становится необычайно актуальным в связи с появлением так называемых «высоких технологий», но поскольку эти высокие технологии появляются совершенно в различных областях современной науки, понятие «виртуальности» становится популярным во всем спектре как гуманитарных, так и технических дисциплин.

В современном научном дискурсе понятие виртуальности понимается как нечто существующее теоретически, но не обладающее истинной подлинностью (физическим существованием). Удивительно, но факт: описание виртуальных элементов в XX в. принадлежит точной науке — физике. М.Ю. Опенков считает, что «описанная позиция стала пересматриваться в текущем столетии благодаря открытию виртуальных частиц в физике. Неожиданно выяснилось, что квантовые эффекты могут приостановить действие закона сохранения энергии на очень короткое время, в течение которого энергия может быть «взята взаймы» на различные цели, в том числе на рождение частиц. Все возникающие в этом случае частицы будут короткоживущими, потому что израсходованная на них энергия будет возвращена спустя ничтожную долю

⁴⁹⁹ БСЭ. Т. 11. М.: Сов. энциклопедия, 1930. С. 207.

⁵⁰⁰ Бабенко В.С. Виртуальная реальность: проблема интерпретации // Виртуальная реальность как феномен науки, техники и культуры. СПб., 1996. С. 21.

секунды. Частицы могут возникнуть «из ничего», обретя мимолетное бытие, прежде чем исчезнуть. То, что раньше казалось пустым пространством, в действительности «кишит» виртуальными частицами»⁵⁰¹.

Из вышесказанного становится очевидным, что категорию виртуальности необходимо определять как нечто несуществующее в объективной (материально эмпирической) реальности, но, тем не менее, имеющее феноменологические последствия для психических состояний субъекта. В конце 80-х гг. понятие виртуальной реальности было внесено Жароном Ланье для обозначения «электронных устройств, вводящих их пользователя в новое измерение существования, мир информации, совершенно непривычную для человека дигитальную и интерактивную среду технологически продуцируемых симулякров всего того, что только может быть ему дано в опыте сенсорного восприятия действительности»⁵⁰². На наш взгляд, это определение сохраняет актуальность и сегодня. Большинство исследователей виртуальной реальности руководствуются психологической методологией, и потому им свойственно смешение понятий виртуальной реальности и реальности субъективной или психической. Существующая сегодня школа виртуалистики пытается подвести под понятие виртуальной реальности практически все проявления субъективной или психической реальности, однако, на наш взгляд, такой подход является не вполне корректным. Все это является подменой понятий, «спором о словах», не меняющим сути дела.

Проблема субъективной реальности ставилась давно и с тем или иным успехом вполне решалась философами прошлого, термин же «виртуальной реальности» ассоциируется с высокими технологиями, прежде всего с компьютерными, Интернетом, телекоммуникационными системами, и в этом смысле обозначает нечто отличное от субъективной реальности, с которой до сих пор имели дело ученые. Точнее говоря, виртуальная реальность представляет собой особый тип субъективной реальности, связанной с включением субъекта в систему киберпространства. Рассматривая различные взгляды на виртуальную реальность, философ В.М. Розин пишет: «Один взгляд, характерный прежде всего для разработчиков компьютерных программ и технического обеспечения, состоит в трактовке виртуальных реальностей как сложных технических систем, т.е. их относят к физической или технической реальности. Второе понимание виртуальных реальностей более сложно: их предлагают рассматривать как состоящие из двух подсистем – физической и нефизической. Третий, пожалуй, наиболее распространенный подход можно назвать системно-междисциплинарным: его

⁵⁰¹ Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. М.: РОССПЭН, 1997. С. 198–199.

⁵⁰² Кузнецов М.М. Виртуальная реальность: взгляд с точки зрения философа // Виртуальная реальность: философские и психологические проблемы. М., 1997. С. 86.

сторонники считают, что разработка систем виртуальной реальности требует интеграции парадигм, подходов, методов и средств, используемых в компьютерной науке, искусственном интеллекте, робототехнике, синергетике, психологии и эргономике. Наконец, ряд исследователей рассматривают виртуальные реальности просто как один из видов реальностей; чаще всего эти исследователи обсуждают психологические виртуальные реальности⁵⁰³.

Нам наиболее близки два последних подхода, в которых виртуальная реальность определяется как подвид или тип субъективной реальности, возникающей под воздействием компьютерных телекоммуникационных систем. Розов не ставит проблему аксиологического статуса реальностей, по всей видимости, он считает их равнозначными в аксиологическом смысле. Для нас же важен вопрос именно этого статуса реальностей, а также проблема выработки критериев, исходя из которых можно было бы определить конструктивный или деструктивный характер той или иной реальности. Но этой проблемой мы займемся чуть позже.

Мнение В.М. Розина — одного из признанных сегодня исследователей в области виртуалистики, на наш взгляд, основано на искусственном расширении понятия «виртуальной реальности», поскольку в его работах оно сводится к уже известным проявлениям психической реальности. На его взгляд, виртуальная реальность представляет собой «такой специфический вид символических реальностей, который создается на основе компьютерной и некомпьютерной техники, а также реализует принципы обратной связи, позволяющие человеку действовать в мире виртуальной реальности (назовем подобное понимание виртуальной реальности «инженерно-семиотическим»)⁵⁰⁴». Приведенное здесь определение, являясь к тому же тавтологическим, не только не выявляет специфику виртуальной реальности, но и смешивает ее с типами реальностей, с которыми человек сталкивается на протяжении тысячелетий. Впрочем, автор данного определения и не скрывает этого. С его точки зрения, под понятие виртуальной реальности попадает и «эзотерическая реальность», в которой «гении эзотеризма попадают в другие (подлинные) миры, где они не только наблюдают и переживают определенные события, но и могут действовать, например, общаться с персонажами подлинного мира, путешествовать, летать и т.п. На этом же уровне расположены и реальности душевнобольных». К виртуальной реальности В.М. Розин относит и «глубокое погружение в реальности искусства, фантазии, науки и т.д., когда человек перестает осоз-

⁵⁰³ Розин В.М. Виртуальная реальность как форма современного дискурса // Виртуальная реальность: философские и психологические проблемы. М., 1997. С. 56.

⁵⁰⁴ Розин В.М. Природа виртуальной реальности // Независимая газета. 02.09.1998. № 161.

навать условность соответствующей реальности (например, первичные иллюзии искусства), воспринимая ее события как настоящую жизнь». Сюда же он относит и реальности, «в которых виртуальный пользователь только созерцает события, прямо не участвуя в них (например, когда мы просто читаем книгу или смотрим кино, понимая условность событий и происходящего)»⁵⁰⁵.

Мы не можем согласиться с подобным подходом к виртуальной реальности по нескольким причинам.

Во-первых, в указанном подходе (который разделяется значительным количеством ученых) само понятие виртуального, по сути, уже введенные в понятийный аппарат науки категории «психического» или «субъективного». В.М. Розин перечисляет различные типы психических реальностей и механически добавляет к ним еще один эпитет — «виртуальные. Для понимания феномена «виртуальной реальности» это не дает ровным счетом ничего.

Во-вторых, при данном подходе все сваливается «в кучу», что затрудняет выявить наиболее важный, с нашей точки зрения, аксиологический, ценностный, подход к «виртуальной реальности». Если мы относим к одному типу реальности художественно-эстетическую реальность и реальность шизофреника, реальность продуктивного воображения и галлюцинации алкоголика или наркомана, то аксиологический подход для нас автоматически оказывается невозможным. К тому же, еще раз оговоримся, что все перечисленные типы реальности испокон веков философы называют «субъективными», и смена понятий В.М. Розиним никак научно, концептуально не обосновывается.

И, наконец, в данном определении не просматриваются контуры феноменов, которые спонтанно в современном языке получили прозвище «виртуальных». Мы согласны, что выражение «виртуальная реальность» для обозначения ряда объектов, основанных на симуляции (преимущественно компьютерной симуляции), не вполне понятийно оправдано. Тем не менее, именно этим термином придется в дальнейшем пользоваться исследователям, поскольку именно он сегодня является устоявшимся как в быденном языке, так и в научном. Скорее всего, путаница происходит на понятийном уровне: ученые упорно анализируют этимологию категории «виртуальное», имеющей историю в несколько тысячелетий. В то время как к феноменам, которые в современном языке обозначают «виртуальными», эта этимология не имеет прямого отношения.

Многие исследователи виртуальной реальности справедливо полагают, что в современной науке предлагаются варианты интерпретации данного явления, в которых сводится на нет роль электронных компьютерных технологий. Так, Н.А. Носов считает, что ключ к по-

⁵⁰⁵ Там же.

ниманию категории «виртуальность» следует искать у представителей средневековой схоластики, а «растиражированное массовой культурой выражение «виртуальная реальность» лишь затрудняет «плавное вхождение» виртуальности в нашу культуру⁵⁰⁶. С подобным подходом нельзя полностью согласиться. «Бесспорно, использование философского наследия для анализа этого феномена позволяет более полно и глубоко раскрыть его смысл, что в отношении такого семантически богатого понятия, как «виртуальность», будет вполне уместным. Но при этом не следует ни в коей мере умалять значение новейших электронных технологий, ведь именно они послужили тем толчком, который инициировал процессы, в результате которых и началась та экспансия «виртуальной реальности», которую мы имеем в сегодняшнем постмодернистском обществе»⁵⁰⁷.

Отметим, что для нас весьма близка позиция философа С.С. Хоружия, который отмечает, что «виртуальная реальность, виртуальные явления характеризуются всегда неким частичным или недовоплощенным существованием, характеризуются недостатком, отсутствием тех или иных сущностных черт явлений обычной эмпирической реальности. Им присуще неполное, умаленное наличествование, не достигающее устойчивого и пребывающего, самоподдерживающегося наличествования и присутствия»⁵⁰⁸.

Хоружий отмечает первичность феноменологической реальности, т.е. той реальности, которая возникает при столкновении субъекта (человека) с объектом (природой, естественным миром), в этом смысле виртуальная реальность является недоразвитой копией естественного мира, его симулякром. Хоружий в своей философской системе имеет четкую систему координат. Эта система координат – феноменологический мир, который является первичным и естественным для человека. Понятно, что любая копия данного мира является его ухудшенным, деградирующим вариантом. Хоружий возвращается к традиционной философии и дает мощный отпор современной виртуалистике, претендующей на новую интерпретацию научной картины мира. Философ выделяет несколько онтологических горизонтов, среди которых наиболее существенными являются горизонты события трансцендирования, события наличествования и виртуальные события, «располагающиеся в оптической упорядоченности и образующие совместно единый горизонт или измерение бытия-действия»⁵⁰⁹. По логике Хоружия, «если

⁵⁰⁶ Носов Н.А. Фома Аквинский и категория виртуальности. С. 83–84.

⁵⁰⁷ Емелин В.А. Информационные технологии в контексте постмодернистской философии. Дис. ... канд. философ. наук. М., 1999.

⁵⁰⁸ Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // *Вопр. философии*. 1997. № 6. С. 54.

⁵⁰⁹ Там же. С. 64.

события трансцендирования можно рассматривать как преодоление наличествования, и в этом смысле, как своеобразные «события сверх-наличествования», то виртуальные события суть чистое умаление наличествования, или «события недо-наличествования»⁵¹⁰.

В этом контексте виртуальная реальность, понятая как реальность, возникающая на основе компьютерных технологий, на основе симуляции, есть «копия», по терминологии Хоружия, эмпирической реальности, а как всякая копия, она не может обладать всеми онтологическими свойствами подлинника. В этом смысле «виртуальная реальность» есть не что иное, как «подделка» под эмпирическую реальность. А как и любая подделка, она, безусловно, является «событием недо-наличествования».

В этом смысле весьма корректно звучат слова Хоружия о том, что «если события трансцендирования можно рассматривать как преодоление наличествования или своеобразные «события сверх-наличествования», то виртуальные события можно понимать как события «недо-наличествования», умаленного наличествования»⁵¹¹.

В этом, на наш взгляд, заключается существенное отличие реальности «виртуальной» от реальности художественной. Если реальность виртуальная имитирует, симулирует реальность эмпирическую, то она, совершенно естественно, обречена на статус «подобия» этой эмпирической («феноменологической») реальности. Иными словами, она является неполноценной копией, «симулякром» феноменологической реальности. Напротив, состоянием «сверх-наличествования», по терминологии Хоружия, обладает реальность художественная, которая в своем идеале не имитирует реальность феноменологическую, а «приращает бытие» (Н. Бердяев), создает принципиально новую реальность, не копируя и не подменяя реальность феноменологическую. И в этом смысле мы можем назвать художественную реальность продуктивной. Художественная реальность, в отличие от виртуальной, не копирует объекты, не создает их дегенеративные копии, а производит «инобытие», обладающее самостоятельной, не референтной реальностью. Мы можем сказать, что виртуальная реальность является реконструкцией, подобием или симулякром реальности эмпирической («феноменологической»), в то время как реальность художественная представляет собой не реконструкцию, а конструирование нового онтологического пространства.

По всей видимости, к современному пониманию «виртуального» более применим не столько латинский термин *virtue*, сколько итальянский *virtu*, буквально означающий «тонкое искусство непостижимо обворожительного обмана».

⁵¹⁰ Там же.

⁵¹¹ Там же. С. 62.

Чтобы отделить проявления «виртуальной реальности» от других типов субъективной (психической) реальности и употреблять это словосочетание в соответствии с требованиями современности, необходимо связать «виртуальную реальность» с «вхождением в пространство симулякров». Под симулякрами в свою очередь необходимо понимать артефакты (искусственно созданные объекты), внешне имитирующие объекты феноменологической реальности и функционально замещающие их.

Поскольку «виртуальная реальность» определяется нами в качестве реальности погружения в пространство симулякров, необходимо детальнее остановиться на анализе теории симулякров, столь популярной в постмодернистской философии.

Глава 2

РЕАЛЬНОСТЬ A LA POSTMODERNE

2.1. Глобальная симуляция

Исследователи достаточно часто связывают явления «виртуальности» с духом современной «постмодернистской» культуры. Логика проста: мир конца XX – начала XXI столетий приобрел новые черты, размывающие тысячелетние традиции и каноны. Постмодернизм отвергает привычные правила игры. По большому счету, он вообще отвергает какие-либо правила игры и культивирует скепсис и иронию в отношении того, что всегда казалось незыблемым, вечным и общепринятым. Гимн постмодернизма – это гимн деструкции по отношению к устоявшимся нормам и императивам. Постмодернизм – это всегда вызов всему предшествующему.

Поэтому часто феномен «виртуального», возникший в эпоху постмодернистского мировоззрения, исследователи склонны рассматривать с точки зрения философии постмодернизма. Поскольку «современное общество является информационным, а его специфическим мировоззрением становится постмодернизм, что позволяет характеризовать его и в качестве постмодерного, то, по нашему мнению, уместней будет

анализировать категорию «виртуальности», используя средства постмодернистских философских теорий. Мы считаем, что ключевой идеей для раскрытия сущности «виртуальной реальности» является теория симулякров, активно разрабатываемая в рамках постструктуралистско-постмодернистской парадигмы такими ее представителями, как Ж. Делез, Ж. Бодрийяр и др.»⁵¹². С этой точки зрения, крайне полезным термином является «симулякр» или «симулакрум» (от лат. *simulare* – притворяться). Как мы увидим в дальнейшем, этот термин действительно вскрывает важнейшие характеристики «виртуальной реальности» и является центральным для обоснования так называемой модели «полионтологичного» мира.

Мы хотели бы еще раз подчеркнуть связь между такими терминами, как «виртуальность», «симулякр» и «полионтологичность». Для «виртуалистов» от философии эта связь является принципиальной. И вот почему. Поскольку «виртуальная реальность» не вписывается в традиционную картину мира и в рамках культуры и мировоззрения прошлого она не имеет аксиологического, этического, эстетического и онтологического оправдания, следовательно, ее осмысление и ценность должны обосновываться в некоторой иной системе координат. Этой своеобразной «системой координат» и является «полионтологичность мира», в котором нет ни референтной (конституирующей, «подлинной») реальности, ни устоявшейся и общезначимой картины мира, ни каких-либо универсальных (или хотя бы более или менее устойчивых и общепринятых) систем и теоретических построений. Только при таких условиях феномены «виртуального мира» становятся теоретически оправданными, жизнеспособными и перспективными.

Концепция полионтологичности (или множественности реальностей) берет свои истоки из постмодернистской философии. Постмодернистская философия указывает нам на фрагментарность, дискретность и множественность. В связи с этим многие теоретики «виртуалистики» утверждают, что для современного общества наиболее адекватным является подход «полионтологичности». Более того, некоторые исследователи считают, что введение в категориальный аппарат науки понятия полионтологичности означает начало собственно «виртуалистики». Об этой терминологической связи сами «виртуалисты» откровенно заявляют: «Идея полионтологичности исходит из того, что существует множество несводимых друг к другу, т.е. онтологически самостоятельных реальностей... Подход, основанный на признании полионтологичности реальности, получил название «виртуалистика»»⁵¹³.

⁵¹² Емелин В.А. Информационные технологии в контексте постмодернистской философии. Дис. ... канд. философ. наук. М., 1999. С. 78.

⁵¹³ Ковалевская Е.В. Виртуальная реальность: философско-методологический анализ. Дис. ... канд. философ. наук. М., 1998. С. 22.

На наш взгляд, идея «полионтологичности» не нова. Как нам известно, ни одна философская теория не обходилась без представлений о многообразии реальностей. Даже не принимая в расчет различные субъективно-идеалистические, экзистенциальные концепции, в которых идея полионтологичности присутствует имманентно, отметим, что даже для самых консервативных концепций (к которым можно причислить, например, марксизм) теория множественности реальностей не является чуждой. Вспомним, что в материалистической теории основополагающим субстанциальным началом является «объективная реальность». Однако в этой же теории субъективная реальность не ущемляется в своих правах. Как мы уже указывали на примере Н. Дубровского, существует множественность субъективных реальностей: художественная реальность, воображаемая реальность, реальность сновидений, реальность различных психических состояний и т.д., и т.п., вплоть до реальностей, в которые погружаются шизофреники и наркоманы.

Но принципиален, на наш взгляд, совершенно другой вопрос. Моноонтологичен мир или же он полионтологичен — из этого не следует ровным счетом ничего. Из самого признания множественности реальностей не следует вывод об их самостоятельности или равнозначности. По крайней мере, равнозначности аксиологической. Мы можем сколько угодно указывать на полионтологический статус современного мира — мира постмодерна — но наши исследования не будут ничего стоить, если мы не обозначим ценностный, аксиологический их статус.

Термин «симулякр», которым активно пользуется постмодернистская философия, был введен еще древними греками. В частности, он активно разрабатывался в сочинениях Платона. И это совершенно естественно, если мы вспомним основную метафизическую линию древнегреческого философа. Как известно, Платон разделял мир идеальный (мир Идей) и мир реальный (мир Теней). Только мир Идей, по Платону, обладает абсолютной подлинностью, вечностью, неизменностью. По большому счету, именно он абсолютно реален. Мир же, в котором мы живем, относителен. Он есть лишь «тень», «отблеск» света абсолютных Идей. Иными словами, человеческий мир есть физическая копия мира Идей. Встав на такую позицию, Платон задается вопросом: насколько точно физические «вещи» копируют свой идеальный прообраз? Насколько копии адекватны своим оригиналам? Эти вопросы оказываются актуальными не только в рамках платоновской философии. На какой бы принципиальной позиции мы ни стояли (за исключением, пожалуй, позиции «полионтологичности мира»), для нас небезынтересным остается вопрос, насколько адекватны наши представления о мире; как отличить «настоящее», «подлинное» от подделки, иллюзии; где заканчивается «вещь» и начинается «знак вещи»; где заканчивается «знак вещи» и начинается иллюзия вещи?

Если бы Платон жил в современную эпоху, он, вероятно, вполне мог использовать семиотический подход к миру. Ведь копии вещей, о которых он говорит, есть не что иное, как знаки и образы. Мы живем в мире знаков (копий вещей). Но, по Платону, копия копии — рознь. Одни копии адекватно отражают свой образец, а другие извращают его. Этим и отличается копия от «симулякра», «подобное» от «притворства». «Таким образом, для Платона симулякр — это копия копии, искажающая свой прототип, а поскольку истинность определяется им исходя из сходства или несходства с идеей вещи, то симулякры лишаются онтологического статуса и осуждаются как подделки, вымыслы, призраки. Характерно, что, пытаясь исключить из реальности искажающие ее фантазмы-симулякры, Платон первым поставил вопрос о том, что в структуре бытия присутствуют объекты, которые в конце XX в. мы назвали бы виртуальными»⁵¹⁴.

Тени (копии), по Платону, сами по себе вполне достойны, чтобы существовать, поскольку в этих «копиях» присутствует «подобие» своего оригинала (или, как бы мы сказали сегодня, «референта»). Копия не является полноценной репродукцией оригинала, однако отражает существенные свойства, «подобие», по терминологии Платона, «идеального мира». Платон, например, говорит о добродетельном поступке как «копии» добродетели-идеи. Мы можем говорить о красивой женщине как «копии» идеи Красоты.

Копии, конечно же, беднее оригинала. Но они схожи с ним («подобны ему») в самом главном — в сути; они единообразны по своему содержанию. Глубинное подобие копии оригиналу предопределяет и ее (копии) аксиологическую безусловность. Но помимо копий, в мире существуют и так называемые «симулякры».

По Платону, симулякр есть «подделка копии», иными словами, «копия копии», «образ образа», «знак знака». Заслуга Платона заключается еще и в том, что он очень четко и скрупулезно пытается отделить друг от друга понятия «копии» и «симулякра». Копия является «вынужденной», необходимой подделкой под оригинал, отражающей, символизирующей внутреннюю сущность своего референта. Симулякр же воссоздает лишь образную имитацию референта, при этом существенно отличаясь от него. Подобно Антихристу, который воссоздает образ пророка, мессии, но по своей сущности призван разрушать мир, симулякр также образно совпадает (в той или иной степени) с референтом, однако не совпадает с ним в своем глубинном сущностном содержании.

Если интерпретировать сказанное в семиотической теории, то можно сказать, что «копия», по Платону, есть репрезентация референта (в нашем случае уже не имеет значения, что является референтом,

⁵¹⁴ Емелин В.А. Информационные технологии в контексте постмодернистской философии. Дис. ... канд. философ. наук. М., 1999. С. 79.

платоновский мир Идей или предметно-эмпирическая, феноменологическая реальность). Копия является знаком, символом репрезентуемого объекта. Симулякр же является самопрезентативным: сохраняя образ референта, он при этом презентует самого себя. Иными словами, симулякр, сохраняя видимость репрезентующего знака, перестает быть знаком, поскольку презентует самого себя. Попробуем проиллюстрировать теорию Платона о копиях и симулякрах на современном бытовом примере.

Человек, используя видеокамеру или фотоаппарат, запечатлевает события своей жизни. Просматривая позже зафиксированное изображение, он воссоздает с помощью фото- или видеоаппаратуры прошедшие события. Изображение на пленке есть копия. Но копия не вполне полноценная. Наблюдая на дисплее запечатленные фрагменты, человек не может (даже мысленно) попасть в ту реальность, которая изображена на пленке (или другом носителе информации). Он не может вдыхать аромат леса, чувствовать запах дыма, ощущать радость и все иные психические состояния, которые он испытывал ранее, в той реальности, которую воспроизводит изображение. Однако этот видеоряд воссоздает атмосферу, с помощью которой у человека возникает ряд ассоциативный, приближающий его к той ситуации, в которой он когда-то находился. В этом смысле видеопленка и видеоряд являются «копией» действительности (референта).

Теперь попробуем рассмотреть пример с компьютерной «виртуальной» реальностью. Так, в наиболее популярных среди современной молодежи трехмерных играх есть также «копия» феноменологической реальности, созданная с помощью 3D-программ (трехмерных программ, симулирующих предметно-эмпирическую реальность). Эти программы воссоздают реальное трехмерное пространство, время, объекты, образы людей, помещения и ландшафты. Однако глубинная сущность «виртуальной» реальности, в которую погружается человек, в корне отличается от реальности феноменологической, с которой человек сталкивается в естественном мире. Здесь другая логика, иные моральные законы, абсолютно другая эстетика, и здесь свои собственные «правила игры». Образ как будто схож с естественным социокультурным миром. Но глубинная сущность от него отличается кардинально. Это и есть «симуляция». Это уже не копирование реальности, а создание «ино-реальности», которая подменяет реальность естественного мира.

При этом главная опасность симулякра проявляется в том, что он, являясь самопрезентативным и при этом сохраняя образ референта, создает как бы «альтернативный мир», заменяющий мир естественный. «Копия» не заменяет свой образец, она лишь воспроизводит не вполне полноценный образ своего образца. Симулякр же, принимая образ референта, подменяет его. Он становится псевдореферентом, «альтер-

нативой» его. Причем альтернативой весьма заманчивой, поскольку искусственно созданный симулякр может «сглаживать» парадоксы и противоречия феноменологической реальности, упрощая и примитивизируя ее.

Таким образом, критерием симулякров (на которых выстраивается система «виртуального пространства» или «виртуальной реальности») становится их альтернативность феноменологическому, естественному миру. Он попросту заменяет, вытесняет его, предлагая субъекту «исправленную» на свой лад реальность, наиболее благоприятные, хотя и искусственные, условия существования. Субъект, попадая в систему симулякров, ориентированный на его гедонистические интенции, оказывается отчужденным от естественного мира, социокультурной среды в силу того, что мир симулякров предлагает пользователю-субъекту идеальные, сконструированные под его желания условия существования. При такой альтернативе совершенно естественно, что человек (в особенности молодой, еще не сформировавшийся в качестве личности) выбирает наиболее благоприятные и комфортные условия. А поскольку естественный мир нередко выступает источником проблем, конфликтных ситуаций, противостояния с субъектом, мир симулякров оказывается наиболее предпочтительным, потому что «виртуальная реальность» предлагает человеку комфортный мир иллюзий взамен подлинного, но сложного и противоречивого мира.

Мы обращаем внимание на то, что концепция Платона является рабочей лишь до тех пор, пока мы предполагаем существование некоей «подлинной», «референтной» реальности, т.е. до тех пор, пока мы работаем в какой-либо системе координат. Имея некую реальность в качестве образца, мы вправе ставить вопрос о «копиях» и «симулякрах», об адекватных знаках-образах (отображающих эту реальность) и иллюзиях, обмане, фантомах (не отображающих эту реальность). Причем, по гамбургскому счету, эта изначальная, «образцовая» реальность не обязательно должна присутствовать в системе координат в платоновском виде. Она может присутствовать в любой форме — в форме мира Идей, Абсолютного духа, божественного мира, материальной действительности, феноменологической реальности, реальности физического мира и т.д. Главное, что бы она вообще присутствовала. В данном случае не важно, какую именно систему координат мы используем. Главное, чтобы эта система координат была единой.

Теперь представим на минуту, что мы отказываемся от какой бы то ни было системы координат и для нас не существует общезначимой, референтной реальности. Естественно, вопросы о «копиях» и «симулякрах», «подобии» и «подделки» снимаются автоматически. Если нет ориентиров, ориентироваться просто не на что. Если нет образца, нечему подражать, нечего отображать и нечего искажать. Нет правды —

нет и обмана. Если нет правил, то и нарушать нечего. Раз нет ничего подлинного, то и разговор об иллюзиях становится бессмысленным. Не правда ли, удобная позиция? А ведь именно такую позицию и предлагает концепция «полионтологичности».

Остановимся на этом подробнее и попытаемся воспроизвести логику Ж. Делеза — идеологического вдохновителя теории «полионтологичности».

Комментируя идеалистическую философию Платона, Жиль Делез предполагает: «Вообще говоря, мотив теории идей должен быть обнаружен в избирательной способности, воле к отбору или предпочтению. Его можно рассматривать как проблему «отмечания разницы» и проведения различий между «вещью» как таковой и ее образами, оригиналом и копией, моделью и симулякром. Однако возможно ли говорить о равнозначности этих выражений? Платоновский проект проясняется только тогда, когда мы обращаем внимание на метод деления, который не может рассматриваться в качестве одной из многих диалектических процедур, существующих наряду с другими. Этот метод вбирает в себя всю власть диалектики, стремясь объединить ее с другой властью ради созидания целой системы. Прежде всего следует напомнить, что этот метод заключается в делении рода на противоположные виды с целью подведения исследуемой вещи под соответствующие виды»⁵¹⁵.

Далее Ж. Делез заключает, что, на самом деле, цель такого рода деления вовсе не заключается в делении рода на виды, а имеет более глубокий смысл. Этот метод должен удовлетворять задаче отбора по происхождению, различению претендентов, установлению и отмечанию разницы между чистым и не чистым, аутентичным и не аутентичным. Это объясняет постоянно используемую метафору, сравнивающую деление с процедурой проверки золота. Сутью деления не является деление рода на виды. Глубинный смысл этого метода заключается в принципе отбора по происхождению и родословной. Платон просеивает и сортирует претензии, отличая истинного претендента от ложного. «Первооснова всегда нуждается в претензии или требовании. Появляется претендент, который обращается к основанию, а его требование должно оцениваться как вполне обоснованное, недостаточно обоснованное или вообще лишенное всякого основания... Нет никакого сомнения, что в этом элективном участии необходимо различать всевозможные уровни и даже целую иерархию. Однако, может быть, существует третий или четвертый обладатель, и так в направлении бесконечной Деградации, кульминация которой связана с тем, кто владеет разве что

⁵¹⁵ Делез Ж. Платон и симулякр. Перевод Ж. Горбылевой статьи «*Lucrece et le naturalisme*» выполнен по периодическому изданию: «*Les etudes philosophiques*», 1961. С. 19–29.

симулякром, миражом, сам являясь в этот момент лишь миражом и симулякром?»⁵¹⁶.

По мнению Делеза, Платон использует метод деления не для того, чтобы оценить заслуженных претендентов, а, напротив, для выслеживания ложных претендентов как таковых с целью определения бытия (или скорее небытия) симулякра. Двигаясь в направлении поиска симулякра, проницая его хаос, в мгновенном проблеске Платон открывает то, что симулякр не просто ложная копия, а то, что он ставит под вопрос вообще всяческие изображения копии и модели. «Копии являются вторичными обладателями. Они — вполне обоснованные претенденты, обеспеченные подобием. Симулякры же уподобляются ложным претендентам, возникают на основе отсутствия сходства, обозначают существенное извращение или отклонение. Именно в этом смысле Платон различает две области образов-идолов: с одной стороны, копии-изображения, с другой — симулякры-фантазмы»⁵¹⁷. Делез совершенно точно идет за логикой Платона, однако не видит (или не хочет видеть) главного отличия копии от симулякра, на котором Платон настаивает. Симулякр — не просто копия копии. Не просто копия, лишенная «подобия». Это копия, лишенная «подобия», стремившаяся выдать себя за оригинал.

Далее Делез, спасая конструктивный статус симулякров, а заодно и давая почву для признания полионтологичности мира, утверждает, что мотив Платона сводится к вопросу о том, что именно обеспечивает триумф копий над симулякрами. Это, по его мнению, проблема подавления симулякров, удержания их на глубине, предохранения от всплывания на поверхность и от способности симулякров «вкрадываться» во что бы то ни было. Величайший манифест двойственности Идеи и образа связан только с целью обеспечить скрытое разделение между двумя видами образов и предоставить для этого конкретный критерий. Копии и изображения являются хорошими образами только потому, что они обеспечены подобием. Однако подобие не должно пониматься с точки зрения внешнего отношения. Оно фиксируется скорее не между одной вещью и другой, а между вещью и Идеей. Ведь именно Идея включает такие отношения и пропорции, которые образуют внутреннюю сущность. Подобие, будучи как внутренним, так и духовным, является мерой любой претензии. Копия в действительности чему-либо подобна только в том смысле, в котором она подобна Идее вещи. Претендент соответствует объекту только тогда, когда он создается (внутренне и духовно) по образцу Идеи. Он достоин качества (например, качества быть справедливым), только если он сам основан на сущности (справедливости). То есть существует высшая идентичность Идеи,

⁵¹⁶ Там же.

⁵¹⁷ Там же.

которая обнаруживает веские основания для различных претензий у копий, поскольку утверждает их на основе внутреннего и унаследованного ими подобия.

Делез, пытаясь анализировать платоновские симулякры, отмечает: «Когда они на что-либо претендуют (на объект, качество и т.д.), то делают это тайно, прикрываясь агрессией, используя инсинуацию, ниспровержение, выступая «против отца» и обходя стороной саму Идею. Симулякры — претенденты, не имеющие основания, тщательно скрывающие отсутствие сходства, несущие внутренний дисбаланс. Если мы определим симулякр как копию копии, бесконечно деградирующее изображение, бесконечную потерю подобия, то, в таком случае, мы утратим самое существенное — само различие между природой копии и природой симулякра, которое определяет тот основной аспект, за счет которого они образуют две половины одной единой области. Копия является образом, обеспеченным подобием. Симулякр же — образ, лишенный подобия... В хорошей копии всегда присутствует продуктивная операция и соответствующее ей если не знание, то хотя бы правильное мнение. В дальнейшем мы видим, что подражание обречено на уничижительное значение, ибо теперь оно — только лишь симуляция. Оно относится к симулякру и обозначает лишь внешний и вовсе не продуктивный результат подобия. Этот результат получен за счет хитрости, уловки или ниспровержения. Правильное мнение исчезает, а остается лишь особый тип иронического столкновения, которое занимает место какого-либо вида знания»⁵¹⁸.

Произведя достаточно компетентный анализ нескольких диалогов Платона, Делез затем переходит к апологии постмодернистской концепции полионтологичности. Делез, достаточно искусственно, пытается придать симулякрам самостоятельную сущность. Вопреки логике Платона, он начинает рассматривать симулякр как самостоятельный объект, лишенный связи с оригиналом.

Здесь следует обратить особое внимание на то, что Делез пытается придать платоновским симулякрам характеристики объектов художественного творчества, в которых действительно нивелирована связь с «оригиналом». Но Делез «забывает» один важный нюанс: объект художественного творчества есть «приращение» бытия, он есть новый объект, развивающий, дополняющий, «приращающий» «оригинальное» бытие. Он есть «сверх-наличествование». В симулякре также проявляется нивелировка связи с оригиналом, но симулякр претендует на «подмену» оригинала. Подобно тому, как фокусник в цирке, показывая свое мастерство, не пытается убедить своих зрителей в пересмотре законов физического мира, произведение искусства не воспроизводит и

⁵¹⁸ Делез Ж. Платон и симулякр. Перевод Ж. Горбылевой статьи «*Lucrece et le naturalisme*» выполнен по периодическому изданию: «*Les etudes philosophiques*», 1961, j1. С. 19–29.

не подменяет физический мир. Другое дело, когда тот же фокусник со своими фокусами претендует на «подлинность» фокусов в карточной игре. Здесь искусство превращается в обман, ложь, в симуляцию...

Делез пытается вскрыть конструктивный смысл симулякров с одной лишь целью — оправдать реальность, лишенную реальных оснований. Он пишет: «Симулякр не является копией на большей стадии деградации. Он становится убежищем позитивной власти, которая отрицает оригинал и копию, модель и репрезентацию. По крайней мере, две дивергентные серии втянуты внутрь симулякра, ни одна из которых не может быть определена ни как оригинал, ни как копия. Тщетной является и попытка воспользоваться моделью Другого, поскольку вообще не существует такой модели, которая могла бы противостоять головокружительности симулякра. Более не существует какой-либо привилегированной точки зрения, за исключением объекта, общего всем имеющимся точкам зрения. Не существует возможной иерархии, второй, третьей... Подобие существует, но оно возникает как внешний результат симулякра, поскольку выстраивается на дивергентных сериях и делает их резонирующими. Идентичность хотя и возникает, но возникает как закон, который запутывает и усложняет все серии и обеспечивает возврат к каждой из них в течение ускоренного движения. В ситуации «переворачивания платонизма» подобие становится ушедшей во внутрь разницей, идентичность Разного выступает как изначальная власть Того же Самого, а сходное имеет лишь симуляционную сущность, выражающую функционирование симулякра»⁵¹⁹.

По мнению Делеза, более не существует и какого-либо возможного отбора. Произведение, лишенное иерархии, становится конденсацией со-существующих и одновременных событий. Все здесь — триумф ложного претендента. За счет наложения масок он притворяется одновременно отцом, претендентом и невестой. Однако ложный претендент не может называться более ложным по отношению к предполагаемой модели истины, а симуляция не может больше быть названа видимостью или иллюзией. Симуляция и есть сам фантазм, т.е. результат функционирования симулякра. Это дает возможность рассматривать ложь как власть, Pseudos, в том же смысле, в котором Ницше говорил о величайшей власти лжи. Поднимаясь к поверхности, симулякр подвергает То же Самое и Подобное, модель и копию власти лжи (фантазма). Эта власть делает невозможной порядок участия, устойчивость распределения, определимость иерархии. Находясь вдалеке от нового основания, она поглощает все основания, гарантируя всеобщий развал (effondrement), который несет в себе характеристики радостного и позитивного события, лишенного своего основания (effondement): «за каждой пещерой еще более глубокая пещера — более обширный, неве-

⁵¹⁹ Там же.

домый и богатый мир над каждой поверхностью, пропасть за каждым основанием, под каждым «обоснованием».

Признавая теорию полионтологичности Делеза, мы должны также признать и то, что любая симулированная реальность есть сама-по-себе и сама-для-себя реальность, не подчиняющаяся никаким законам, кроме своих собственных. Она находится вне системы координат, являясь одновременно сама-по-себе и сама-для-себя системой координат.

Экстраполируя данные выводы на место человека в виртуальной реальности, мы можем сделать вывод о том, что и сам человек, попадая в пространство симулякров и принимая это пространство в качестве самой-по-себе и самой-для-себя реальности, также приобретает черты симулякра. Для того, чтобы в полной мере пребывать в виртуальном пространстве, необходимо, так сказать, «виртуализироваться», т.е. целиком войти в ту систему координат, которая декларируется виртуальной средой – пространством симулякров. «Налицо факт слияния субъекта и симулякра, т.е. субъект обращается в собственный симулякр и физически, телесно оставаясь в действительном мире, он ментально переходит в мир виртуальный, пространство симулякров, где наделяется новым телом, не имеющим ничего общего с телесностью. Можно сказать, имеет место шизофреническое состояние, расщепление целостности индивида, который одновременно находится в двух пространствах: уютно расположившийся за столом, окруженный компьютером и периферийными устройствами, он в то же время ощущает себя другим существом, движения которого он видит на экране терминала и управляет ими»⁵²⁰.

Насколько опасна эта ситуация? Как полагают философы, признание полионтологичности мира (в смысле признания множества независимых друг от друга, но «равноценных» реальностей) не столь уж безобидно, как может показаться на первый взгляд. «Постольку, поскольку субъект постсовременности хотел бы ничего не утверждать (а это означает, что он также хотел бы и ничего не принимать в качестве «реально существующего»), он конституирует себя в определенном смысле как атопический и ахронический. Именно перед таким субъектом неизбежно встает во всей своей остроте проблема «реальности реальности», связанная с проблемой возможной «полионтологичности» его мира. «Полионтологичность» в этой связи не является экзистенциально нейтральной. Она представляет собой угрозу, – фактор проблематизации экзистенции самого субъекта через проблематизацию его реальности. То, что называется ситуацией постмодерна, означает очередное появление такого «бродячего призрака» «полионтологичности». Этот призрак катализирует конституирование такого состояния, при

⁵²⁰ Емелин В.А. Информационные технологии в контексте постмодернистской философии. Дис. ... канд. философ. наук. М., 1999. С. 89.

котором реальность подвергается проблематизации на уровне кодифицированных интерсубъективных регулятивов (то, что называется в постмодернистской теории потерей доверия к метанарративам) — тех, что были одновременно и маркерами реальности мира. В результате эти обозначающие реальности оказываются поставленными под сомнение или вовсе утраченными»⁵²¹. Похоже, что главным вопросом для человека XXI столетия станет вопрос «Где Я?».

Основная проблема «виртуальной реальности» как реальности, основанной на симуляции, заключается в том, что она создает «параллельный», альтернативный мир. Мир — пусть даже иллюзорный, но с безграничными возможностями и комфортом. Этот мир «засасывает» человека, отделяя его от естественного общения.

В свое время Э. Фромм утверждал, что создание телефонии приносит много удобств человечеству, но в корне изменяет общение («коммуникационные отношения»), Разговаривая по телефону, человек нередко попадает в ситуацию «симуляции общения». Он слышит голос и интонации собеседника, однако это не заменяет личного контакта с ним, общения «глаза в глаза». Здесь существует риск перехода качества в количество. Согласно Эриху Фромму, телефония объединила людей, она сделала доступным общение, независимо от расстояния двух общающихся людей. Мы можем общаться по телефону, когда того пожелаем. Мы созваниваемся со своими родственниками, мы общаемся по телефону с друзьями и знакомыми, мы проводим долгие часы в телекоммуникациях. Но, как отмечает Э. Фромм, эта простота телекоммуникационного общения одновременно привела к разъединению людей. Имея возможность разговаривать по телефону с человеком, мы ощущаем меньше потребности непосредственного общения с ним. Если раньше, до возникновения телекоммуникаций, для общения друг с другом мы должны были встречаться «тет а тет», «лицом к лицу», то теперь достаточно набрать телефонный номер и снять телефонную трубку. Здесь телефонный аппарат рискует стать «симулякром» полноценного общения между людьми. Он есть «образ» общения, не передающий смысл и тонкости естественного, непосредственного общения. И главное — телефонная связь (как и любая иная телекоммуникационная система) начинает заменять, подменять, имитировать подлинное общение между людьми.

Но Э. Фромм даже представить себе не мог дальнейших перспектив развития телекоммуникационных систем. Кошмар компьютерной «виртуальной» реальности и Интернета ему даже не снился! Он и предполагать не мог, какое значение в повседневной практике человечества приобретут телевидение, мобильная связь и компьютерные симуляторы.

⁵²¹ Таратута К. Хронометрия пост-современности: проект иронической синхронизации. www.lenta.ru/word/express/02/01/no0200-d.html.

Конечно, общение через e-mail (систему электронной почты) сегодня экономически наиболее выгодный тип общения. Но при этом общение через e-mail есть общение виртуальное. По своей дешевизне, простоте и удобству, электронной почте нет равных. Возможно, именно поэтому она лавинообразно распространяется по всему земному шару. Но и по своей примитивности e-mail едва ли встретит на своем пути конкуренцию. Система электронных писем – это система, полностью готовая заменить общение между людьми, подменив его простой передачей информации. Может быть, именно в этом суть так называемого информационного общества? Из жизни уйдет все: эмоции, творчество, общение; не останется ни традиционных форм культуры, ни выработанной тысячелетиями системы ценностей. И останется только информация. Сплошная Информация. Да и та – «виртуальная»...

2.2. Человек-симулякр

Западноевропейский рационализм определил не только соответствующее мировоззрение, но и основанный на этом мировоззрении стиль жизни и мышления, философию и путь социально-политического развития, по которому продолжает идти добрая половина человечества. Рационалистическая «картина мира» стала основой развития позитивного знания, а, в конце концов, и научно-технического прогресса, и Великой Технической Цивилизации. Западный рационализм создал и универсальную систему правовых норм, которая легла в основу современного либерализма (именно она сегодня наиболее удобная и простая форма регулирования межличностных, общественных и международных отношений). Наконец, рационализм создал благоприятную почву для развития техники и экономики: ведь в основе как экономического, так и «технотронного» мышления также лежит не что иное, как идея предельной рационализации.

Это немало. Однако на этом все прелести рационалистической картины мира и либерально-монетаристских отношений заканчиваются. Так называемая «виртуальная реальность», основанная на передовых технологиях, превращается из необходимой составляющей культуры в ее доминанту, выстраивая на свой лад всю иерархию духовных ценностей. Сегодня компьютерные технологии заняли прочное место в быту человека, став тем самым мощным источником формирования обыденного сознания и соответствующего социального поведения. На основе техногенных приоритетов принимаются стратегические решения, происходит выработка системы ценностей, рождается новая аксиология, новая этика. Мир высоких технологий диктует свою политику, навязывает свое мировоззрение, свою философию. Глубоко ошибочно

полагать, что современные компьютерные системы охватывают лишь технологическую область человеческой жизни: они давно стали универсальной основой, на основе которой создается всеобъемлющая картина мира. Более того, новые телекоммуникационные системы стали претендовать на ведущую роль в развитии цивилизации и культуры.

С рождением постиндустриального (информационного) общества эта проблема приобрела особенную остроту. Постепенно, с развитием науки и техники, расширением рынка услуг, новейшие телекоммуникационные системы становятся основным фундаментом всей социально-политической системы общества. Новые технологии, изначально призванные быть лишь «строительным материалом», рычагом создания новой цивилизации⁵²², начинают приобретать концептуальный смысл. «Виртуальная реальность» становится не только базой для построения нового общества, но и идеологией этого общества (если, конечно, понимать под идеологией систему идей, принятую в качестве официального аксиологического стандарта в рамках государства). В результате построенная на этой основе цивилизация приобрела чисто техногенный окрас. Более того, как это ни парадоксально, техническая цивилизация превратилась в источник импорта философско-идеологических принципов духовно-культурного сектора.

В конце XX столетия проблема культуры и цивилизации, духовного и материально-технического бытия человека обострилась как никогда. Все надежды на коммунистический рай полностью рассеялись. Идеология марксизма, постулирующая материально экономический приоритет над духовным, не только не смогла обеспечить достойную жизнь человеку, но и послужила источником общей деградации духовности. Концепция «постиндустриального общества», во многом альтернативная марксизму, также доказала свою несостоятельность и утопичность. Сегодня стало совершенно очевидным, что общество относительного экономического благополучия, общество, построенное на передовых информационно-коммуникационных системах, призванное сделать предметно-эмпирическое бытие человека более комфортным, не только не справляется с глобальным духовным кризисом, но и служит источником все новых и новых катаклизмов.

Особое значение, на наш взгляд, сегодня приобретает еще один аспект названной проблемы, а именно, проникновение информаци-

⁵²² Здесь и далее под понятием «цивилизация» понимается итог научно-технического прогресса, высшие проявления материального, предметно-эмпирического бытия. В противоположность цивилизации, культура определяется в рамках данной работы в качестве высшего и наиболее ценного результата духовной деятельности людей. Необходимость противопоставления культуры и цивилизации обусловлена не только солидарностью автора с концепциями О. Шпенглера, А. Шопенгауэра, П. Сорокина, Э. Фромма, М. Хайдеггера и т.д., но и тем эмпирическим опытом, который накоплен человечеством к концу XX в.

онно-технологического фактора на все уровни человеческого бытия, начиная от обыденного мышления и заканчивая официальной идеологией. Соотношение культуры и цивилизации уже нельзя рассматривать в традиционных формах, поскольку сама техническая цивилизация (понятая в качестве утилитарно прагматической структуры) претендует на создание своей собственной «культуры», со своей собственной иерархией ценностей. Нельзя не обратить внимание и на то, что процесс вытеснения духовности и сама культурная эсхатология теснейшим образом сопряжены с новым статусом высоких технологий. Меняется общественная психология человека; интенциональность сознания приобретает сугубо технический характер. Иными словами, сегодня мы становимся свидетелями рождения новой, «виртуальной», техногенной ментальности.

Новейшие технологии часто воспринимаются как вынужденный элемент реальности, обусловленный необходимостью наличия более эффективных рычагов регулирования социального бытия. Однако хотим мы того или нет, но мы обязаны констатировать тот факт, что проблема новых телекоммуникационных систем, компьютерных сетей не просто ворвалась в нашу жизнь и каждодневно напоминает о себе; она оказывает существенное влияние на формирование морали, иерархии ценностей, наконец, обладает прямым психологическим и мировоззренческим воздействием на человека и общество.

Главную проблему мы усматриваем в осмыслении факта трансформации самой сущности техники. Как случилось, что «мир машин» из инструмента, обеспечивающего комфортное состояние человека, перерождается в манипулятора человеком, превращая самого человека в собственный инструмент самообеспечения? Наконец, какими факторами обусловлено вторжение ценностей «информационного общества», основанного на компьютерных технологиях, в социокультурный слой человеческого бытия?

Ясно, что при ответе на поставленные вопросы мы не сможем довольствоваться анализом лишь информационно-технологического среза проблемы. Гораздо больше нас интересуют метафизические (а отчасти и психологические) предпосылки наблюдаемой в конце XX столетия «виртуальной» экспансии, которые связаны с процессом расширения функциональности передовых компьютерных технологий.

Прежде всего необходимо оговориться, что в рамках заявленной темы мы не видим существенного смысла в исследовании традиционных функций новейших телекоммуникационных и компьютерных систем. То обстоятельство, что Компьютер способен удовлетворять бытовые потребности человека, служит источником комфорта, не требует доказательств. Более того, нас не смущает и тот факт, что с контролем над телекоммуникационными информационными потоками связывает-

ся процесс реализации определенной социально-предметной свободы человека. Все это не выходит за рамки традиционных функций техники, т.е. тех самых функций, которые определяются их пониманием как инструмента создания условий комфортного существования человека. Тревожный симптом заключается в другом, а именно, в искусственном расширении функций так называемой «виртуальной реальности», в расширении ее естественной «компетенции». В силу этого становится актуальным серьезный анализ видимой взаимосвязи погружения человека в мир компьютерной телекоммуникационной системы, с одной стороны, и духовного бытия личности, его подлинной свободы, возможности творческой реализации, общественного признания – с другой.

Проблему ажиотажа вокруг «виртуальной реальности» также имеет смысл рассматривать с экзистенциальных и психоаналитических позиций, как проблему, возникающую в глубинах рефлексии субъекта.

Если внутренние духовные ресурсы оказываются исчерпанными (или переживаются как таковые), возникает скрытый комплекс неполноценности. Комплекс невозможности или неспособности самореализации человека в социальной действительности приводит к поиску альтернативного самовыражения и самореализации, пусть даже иллюзорной, «виртуальной». Все надежды обращены на альтернативный мир компьютерных телекоммуникаций. Именно он должен оправдать экзистенцию человека, доказать ему его же полноценность и духовную целостность. Именно на этом этапе духовного кризиса и возникает идея о «виртуальной» самореализации. Незыблемая вера в информационно-технологический мир как высшее мерило ценностей провоцирует неудовлетворенное самосознание на псевдорешения. Духовная пустота может быть компенсирована иной возможностью – возможностью «виртуального» признания, возможностью создания «виртуального Я», «виртуальной экзистенции», функционирующей в мире «виртуальных» фантомов.

Согласно ценностям современного «постиндустриального» общества, по которым и по сей день продолжает жить добрая половина человечества, способность к наращиванию технологического, компьютерного и информационного потенциала расценивается не только в качестве весьма полезного общественного шага, обеспечивающего развитие экономики и процветание государства. Концентрация вокруг человека техники, его включенность в телекоммуникационные информационные потоки также ассоциируется в общественной психологии с продуктивной энергией, высокой социальной значимостью и адаптивностью личности. Именно таким образом современный человек, преодолевая собственную пассивность и слабость, в корне изменяет свое бытие, перестраивает вокруг себя мир, подчиняет его своей цели и за-

ставляет жить по собственным правилам. Возникает образ сверхчеловека, эталона благополучия, некоей идеальной модели экстравертивности. Как это ни парадоксально, но максимальная включенность человека в систему компьютерных телекоммуникаций все чаще и чаще рассматривается в качестве его общественной активности, признания его социальной значимости, в качестве высшей и наиболее полной реализации его интеллектуальных способностей.

Говоря о «психологии» или «философии» «виртуальной реальности», мы имеем в виду то мировоззренческое и психологическое влияние, которое оказывает логика компьютерных телекоммуникационных систем на мироощущение и поведение человека. Особый интерес для анализа представляет феномен «виртуальных» взаимоотношений, понятый в качестве элемента современной мировой субкультуры.

Так называемая «виртуальность реальность» имеет свою эволюцию. Она не возникла из ниоткуда, не появилась «вдруг». С развитием компьютерных телекоммуникационных систем «виртуальная реальность» просто стала более явной и актуализированной. Технологии конца XX столетия позволили создать и практически реализовать мир глобальной симуляции, трансформировать естественный мир в мир абстрактных знаков и копий, подменить человека и окружающий его мир в систему симулякров. То есть создать законченную, альтернативную естественному миру систему абстрактных знаков, имитирующих свои прообразы, а главное, полностью заменяющих их. Но рождение «виртуальной реальности» как альтернативной псевдореальности имеет, на наш взгляд, глубокие мировоззренческие корни. Ведь идею подмены человека и его реальных качеств набором абстрактных знаков-симулякров мы можем наблюдать еще в эпоху индустриального общества как в капиталистической системе отношений, так и в социалистической.

В эпоху капитализма западноевропейский рационализм экстраполировал технологические ресурсы на духовную жизнь в целом, что и обеспечило выход рационально-технократических ценностей во «вне-техническую» сферу бытия. Подобная экстраполяция, безусловно, является уродливым симптомом уже потому, что провоцирует искажения в мировоззренческих ориентациях, наполняя духовную жизнь внедуховными интенциями.

Капитализм, ставший социально-политической основой современной цивилизации, явился вместе с тем и одним из наиболее мощных источников смены рождения новых мировоззренческих парадигм, переосмысления сложившейся системы ценностей. И, хотя сам капитализм не является мировоззрением, тем не менее, он порождает целый ряд условий, весьма благоприятных для смены основных жизненных ориентиров, формирует обстоятельства, в которых психология «обладания новыми технологиями», превращения человека и мира с их каче-

ствами в абстрактные знаки-симулякры оказывается более жизнеспособной, чем стремление человека к обретению духовной полноты и духовной самоидентичности.

По мнению Э. Фромма, одной из особенностей капиталистических отношений следует считать сведение всего и вся к количеству и абстракции. Класс предпринимателей, занимающий центральное положение в капиталистическом мире, исходя из особенностей своей профессии, вынужден оценивать сферу своей деятельности по количественному признаку. Для него нет реального товара, реальных людей, реальных покупателей или реальных конкурентов. Есть лишь цифры, которые иллюстрируют рентабельность производства, характеризуют положение рынка сбыта. Весь мир, в рамках предпринимательской деятельности, имеет выражение в цифрах и количественных характеристиках.

В данном случае бизнесмен имеет дело не с конкретным товаром и не с конкретными людьми, а с «виртуальными» абстракциями, удобными для просчета эффективности производства или иных коммерческих сделок. (От себя заметим, что количество, цифра суть высшая абстракция в том смысле, что цифра как таковая не несет в себе никакой семантической нагрузки и поэтому является предельно отвлеченной и формальной). Констатируя, что «современное массовое производство было бы невысказимо без количественного и абстрактного выражения»⁵²³, Э. Фромм видит основной порок капиталистического уклада в том, что общество, «где экономическая деятельность стала главным занятием человека, процесс сведения всего к количеству и абстракциям перерос сферу экономического производства и распространился на отношения человека к вещам, людям и к самому себе»⁵²⁴.

Фактически Э. Фромм, говоря о мировоззренческих искажениях в системе индустриального общества, нащупывает грани будущего общества — общества постиндустриального, или так называемого «информационного». «Количество и абстракции» подменяют реальный мир и реальных людей. Люди и мир превращаются в знаки. Но, что самое важное, эти знаки, являясь упрощенной, извращенной и примитивной моделью своих прототипов, занимают место своих референтов. Мировоззрение Нового времени порождает симулированный мир, т.е. мир, имитирующий подлинную, эмпирическую реальность. В этом мировоззренческом сдвиге, выражающемся в стремлении к глобальной симуляции, мы и находим истоки рождения «виртуальной реальности», которая технически оформилась и окончательно воплотилась в жизнь

⁵²³ Фромм Э. Здоровое общество / Э. Фромм. Психопанализ и культура. М., 1995. С. 366.

⁵²⁴ Там же. С. 367.

во второй половине XX в. с помощью передовых компьютерных телекоммуникационных систем.

Отмечая всю справедливость предпринятого Э. Фроммом анализа капиталистического общества, позволим себе несколько расширить его выводы в отношении гипертрофированно абстрактного характера современного образа мышления, превращающего объекты реального мира в знаки-симулякры. Нам представляется, что капитализм как таковой не является источником сведения всех характеристик бытия к количеству и абстракции, а представляет собой только стимул для подобной экстраполяции. Действительно, предприниматель имеет дело с балансом, а не с конкретным товаром, действительно, он вынужден представлять весь процесс производства в абстрактночисловых категориях. Нет сомнений и в том, что сам принцип разделения труда и конвейерный способ производства также способствуют сугубо условному, отвлеченному восприятию вещей, поскольку с конкретным продуктом производства сталкивается лишь непосредственный производитель (наемный рабочий), да и то лишь в той степени, в какой это ему позволяет его специализация и отведенный участок работы.

Однако капитализм никогда не смог бы превратиться из способа производства, из социально-политического уклада в глобальное мировосприятие, если бы не был созвучен западной ментальности, если бы не имел твердой основы внутри системы ценностей, предложенной человечеству новым временем. С нашей точки зрения, такой основой послужила фундаментальная ориентация западноевропейской культуры на рационализм. В этом смысле капитализм как общественно-политическая система создал лишь оптимальные условия реализации рационалистического мировоззрения и рационалистической философии. Принципиальная ориентация Запада на это мировоззрение стала очевидной значительно раньше – на заре Нового времени. В эпоху Просвещения она эволюционировала до универсальной системы ценностей. А в XX столетии трансформировалась в «сверхрационализм», будучи подкрепленной всеобъемлющей практикой внедрения в повседневную жизнь человека передовых компьютерных технологий.

Рационалистическая «картина мира» имела своим результатом не только соответствующее развитие метафизики. Она стала благоприятным фундаментом для формирования общественно-политических систем. Фромм критикует капитализм и капиталистические отношения и тем самым подводит под абстрактночисловую трансформацию мира формационный фундамент. «Мы живем среди цифр и абстракций. Раз нет ничего конкретного, то нет и ничего реального»⁵²⁵. Все становится, как выразились бы мы сегодня, «виртуальным». И для Фромма источник подобного искаженного мирозерцания находится в сущности ка-

⁵²⁵ Там же. С. 372.

питалистических отношений. Однако и для социалистического уклада, как показала многолетняя практика, также характерны схожие мировоззренческие искажения. Мы стали свидетелями весьма схожего процесса – мир в его «социалистической интерпретации» был превращен в абсолютную абстракцию, реальность оказалась лишена конкретности и приобрела для человека условное, «виртуальное» значение.

Если анализировать реальный социализм, реально построенный во многих странах мира (а не многочисленные теоретические утопии), то можно сделать однозначный вывод, что история развития социалистических моделей суть история прогрессирующего и всеобъемлющего абстрагирования, история развития виртуальных симулякров. Чем слабее становилась экономическая ситуация в стране, тем большее значение приобретала идеологическая платформа. Чем явственней становился крах идеалов, тем сильнее требовалась вера в идеи социализма. Словом, несостоятельность конкретной жизни нуждалась в мощной компенсации со стороны абстрактного стимула. Необходимо было создавать иллюзию действительности. Причем такую иллюзию, которая заменила бы реальную, социокультурную действительность.

В эпоху социалистических преобразований мировоззрение стало не просто абстрактным, но достигло воистину солипсических качеств. Человеку предлагалось не верить собственным глазам, игнорировать конкретное бытие, переместиться в «виртуальное пространство», моделируемое господствующей идеологией. Если КПСС утверждала, что в стране нет преступности, проституции, коррупции, то, следовательно, конкретная действительность, в которой каждодневно жил человек, была ложью. Попытки объективно посмотреть на конкретные политические и экономические процессы заканчивались психиатрическими лечебницами. Именно по этой причине в СССР и многих других социалистических странах никогда не было политических преступников – были лишь психически больные люди, «не адекватно оценивающие действительность».

Принципы «уравниловки» и коллективизма (или, по меткому определению Вл. Соловьева, – «отрицательного всеединства») логически довершили процесс нивелировки индивидуального начала человека, превращения всего и вся в знаки-симулякры. Народ был превращен в аморфную «массу», нация – в трудно определяемую «общность людей», семья – в «ячейку общества», а реальные люди – в «трудящихся», представителей «рабочего класса» или иных «социальных прослоек». Человек не был и физически не должен был быть собой, индивидом, личностью. Он мог быть лишь абстрактным «представителем» некоей не менее абстрактной «общности». Он никогда не был, а всегда представлял, символизировал нечто более общее, нежели он сам. Оценка человека всегда начиналась с анкетных данных, которые значили больше, чем его реальные качества и индивидуальные особенности. Чело-

век не просто был сведен к абстракции, символу, знаку; набор этих абстракций был донельзя ограничен и стереотипизирован.

Система виртуальных отношений, созданная в реальном социализме, весьма напоминала ситуацию человека в казарме. Служба в армии, на наш взгляд, образцовый пример вхождения человека в «виртуальную реальность», сплошь наполненную симулякрами.

Это вхождение человека в искусственно созданный мир, мир искусственных отношений, мир искусственных людей-символов. То, что позволяет назвать мир «человека в казарме» в полной мере симулированным, «виртуальным» миром, — это его упрощенность, искаженность по отношению к обыденному миру эмпирических данностей (своему референту), с одной стороны, и претензией на «подлинность», безусловную реальность, подменяющую и заменяющую богатую и свободную жизнь за пределами казармы, с другой. Человек, попавший на службу в Вооруженных Силах, вынужден принимать правила игры данной системы. При этом мир Вооруженных Сил для него является безальтернативным, единственно реальным.

Как известно, в армии нет людей как таковых, но есть «живая сила». Человек, пришедший в ряды Вооруженных Сил, обязан стать солдатом. А это значит, что он должен вольно или невольно вписаться в строго определенный набор поведенческих стандартов. Ни его профессия, ни его внутренний мир, ни его прошлое или будущее не имеют в данном случае никакого значения. Отношения между военными регулируются уставом; иные отношения являются «неуставными», т.е. противоправными и подлежащими наказанию. Функционирование солдата есть функционирование «единицы живой силы». Его смерть не будет смертью человека, личности, некоего Я; его смерть не будет смертью конкретной индивидуальности. Смерть человека в форме — не более чем «потеря единицы живой силы», превращенной в *chair a canon*.

Таким образом, человек в форме уже не является реальным человеком, человеком как таковым. Он есть донельзя упрощенная модель самого себя. Внешне он сохраняет образ человека, но по сути является солдатом, т.е. функционально и качественно предельно ограниченным. И самое главное, что делает солдата симулякром в полном смысле этого слова, так это то, что его функционирование в качестве солдата исключает, подменяет его функционирование в качестве обычного человека. Человек превращается в дегенеративное подобие самого себя, и это «дегенеративное подобие» занимает место своего образа.

Не менее «виртуален» человек в системе социалистических отношений, которые по своей сути являлись полностью симулированной системой. Роль армейского устава выполняет коммунистическая идеология; отход от стандартных идеалов, нетрафаретный внутренний мир, попытка быть самим собой — политическое преступление. И, как след-

стве, – подчинение конкретной личности абстрактному, искусственно сгенерированному шаблону. Человек не только теряет ощущение реальности и конкретности окружающего его мира, он теряет ощущение своей самости. Он есть всего лишь «носитель» идеологии. Он не уникален, поскольку не конкретен. Удивительно, но факт: социализм противостоял капитализму по всем основным политэкономическим и мировоззренческим позициям, однако в реальном своем воплощении он также создал виртуальный мир симулякров, в котором абстрактно-числовые категории подменили собой конкретных людей и реальный мир.

Из предпринятого анализа следует, что абстрактно-числовая трансформация мира, его переход из реального состояния в «виртуальное» хотя и провоцируются общественно-политическими стимулами и способом производства, однако непосредственно из них не вытекают. Без сомнения, капитализм создал мировоззренческие и социальные предпосылки для абстрагирования человека и мира. Однако изначальное отсутствие подобных предпосылок в социалистической концепции не уберегло реальный социализм от разрушения конкретности восприятия, от тотального абстрагирования мира.

Столь парадоксальные, на первый взгляд, выводы находят свое объяснение в фундаментальных интенциях западноевропейского стиля мышления. Капиталистические и социалистические концепции конца второго тысячелетия отразили итог дезинтеграции духовных процессов. К сожалению, представление мира в абстрактно-числовой модели не вписывается в рамки какой-либо социально-политической системы. Мир в абстрактно-числовом, «виртуальном» выражении – это один из печальных итогов развития западноевропейской цивилизации в целом, своеобразный финал процесса практической дезинтеграции духа.

Глава 3

ИНФОРМАЦИЯ — ВЛАСТЬ

3.1. Откуда ноги растут?

Вступив в XXI век, век, который часто называют «информационным» и «веком высоких технологий», человечество столкнулось с новым, невиданным доселе миром. Этот мир во многом застал человечество врасплох. Прежде с появлением высоких технологий связывались надежды на рождение «постиндустриального общества», т.е. общества, в котором человек приобретает свободу, максимальную возможность творчества и самореализации, приобретает уют и комфорт. Всю «грязную работу» и физический труд должны были взять на себя высокотехнологичные машины, освободив таким образом человеку время для решения более интересных и достойных задач. О проблемах и угрозах, которые принесет с собой век глобальной компьютеризации и информатизации, тогда не задумывались, да и не могли задумываться. Даже самые гениальные умы XX столетия не в состоянии были предусмотреть, а тем более предотвратить те опасности, которые на рубеже XX и XXI вв. стали вполне ощутимыми и актуальными. Порой мы даже не отдаем себе отчета в том, насколько наша повседневная жизнь зависит от компьютеров и телекоммуникационных систем. Не обязательно иметь дома Интернет или даже компьютер, чтобы стать заложником Великой Технической Цивилизации, оказаться «засосанным» информационными потоками и компьютерными технологиями.

Даже если абстрагироваться от факта неуклонной и тотальной «компьютеризации» и «интернетализации» нашей планеты, даже если не принимать в расчет ежедневное расширение числа пользователей Интернетом (которое происходит в геометрической прогрессии), даже если на минуту забыть об эпидемии «синдрома патологической зависимости» человека от «высоких технологий», даже в этом случае факт тотальной компьютеризации нашей жизни оказывается очевидным.

Вся система жизнеобеспечения управляется компьютерами. Через компьютеры осуществляется управление подачей электроэнергии и во-

доснабжения в наши дома, через них же контролируется практически весь финансовый поток, они внедряются в медицину и образование, контролируют нашу социальную и частную жизнь. Через компьютеры регулируются и направляются информационные потоки, наконец, на них основаны системы военной обороны развитых стран и через них же осуществляется контроль за оружием, в том числе и массового поражения.

Компьютер — это деньги, информация. Контроль над денежными и информационными потоками означает Власть. Поэтому, исследуя Интернет и прочие телекоммуникации, мы не можем оставаться беспристрастными. Мы не можем вынести вердикт «виртуальной реальности» или Интернету, исходя исключительно из их собственной природы и сущности. Компьютер, Интернет, «виртуальное пространство», «телекоммуникации», «информационные потоки» находятся в руках определенного круга людей, которые создают все это, распространяют и направляют в нужное для себя русло. Именно таким образом осуществляется власть над человеком в «информационном» обществе.

Все сказанное не является, как мы убедимся далее, преувеличением. Некоторые страны мира, осознавая опасности, которые несут с собой новые телекоммуникационные системы, готовы вовсе отказаться от их использования. Они готовы обречь себя на техническую отсталость ради своей информационной национальной безопасности. По состоянию на февраль 2002 г., 53 государства мира осуществляют жесткую государственную цензуру Интернета, а 20 из них вообще запрещают своим гражданам пользоваться Всемирной паутиной. В эту своеобразную «антиинтернетовскую коалицию», по оценке «Репортеров без границ», входят Азербайджан, Беларусь, Вьетнам, Китай, Северная Корея, Куба, Ирак, Иран, Казахстан, Кыргызстан, Ливия, Саудовская Аравия, Сьерра-Леоне, Судан, Сирия, Таджикистан, Туркмения, Тунис, Узбекистан. Обращаем особое внимание на то, что среди перечисленных стран далеко не все являются тоталитарными в политическом смысле. Если рассматривать понятие «цензура» в качестве контроля и регулирования информационных потоков в сети Интернет, то такого рода цензуру осуществляет подавляющее большинство стран мира, используя для этого соответствующие спецслужбы.

Поразительно, но факт: государства, включенные в мировую систему современных телекоммуникационных систем, оказываются не только «причастными» ко всем преимуществам Великой Технической Цивилизации, но и одновременно становятся крайне уязвимыми и незащищенными. Пример — события 11 сентября 2001 г. в Нью-Йорке. Не обязательно быть специалистом в военной области, чтобы понять, насколько высока была переоценка американцев собственной системы военной безопасности, основанной на «новейших технологиях». Более

того, вполне логично предположить, что столь дерзкий террористический акт был осуществлен не без помощи телекоммуникационных диверсий в системе обороны США.

Еще один пример влияния телекоммуникационных систем на безопасность государства из новейшей истории – войны США с Афганистаном и Ираком. Обращает на себя внимание затяжная война в Афганистане, которая совсем не входила в планы США. Имея колоссальное, несоизмеримое превосходство в технике вооружений, обладая новейшими технологиями, США буквально «захлебнулись» в борьбе с нищей и плохо вооруженной армией Афганистана. В результате этой войны сомнительная «победа» Соединенных Штатов была достигнута лишь тогда, когда большую часть территории Афганистана попросту сровняли с землей. Этот пример, на наш взгляд, наглядно показывает исход борьбы «высоких технологий» с традиционными формами «духовно-нравственной сплоченности».

Нам не хотелось бы здесь затрагивать политический аспект проблемы. Ответ на вопрос, насколько оправдана была операция США в Афганистане, не входит в задачу нашего исследования. Нам важно отметить другое: новейшая военная техника, оснащенная высокими компьютерными технологиями, оказалась неэффективной против нищих и практически невооруженных людей, сплоченных твердой идеологией, «мозги» которых не были «промыты» телекоммуникационными системами западной пропаганды.

В военной кампании в Ираке дело обстояло несколько иным образом. Так же, как и в Афганистане, планы «молниеносной войны» США оказались сорванными. Но Ирак, в отличие от Афганистана, обладал значительно более высокой степенью технической «цивилизованности». Национальные телекоммуникационные средства позволяли Ираку осуществлять телевизионную трансляцию своих передач не только на своей территории, но и на территориях сопредельных государств. Более того, Ирак активно пропагандировал свою позицию на сайтах Всемирной сети Интернет. Но именно эта телекоммуникационная составляющая Ирака в определенный момент оказалась его «ахиллесовой пятой». Перелом в войне произошел тогда, когда Штаты применили свое секретное оружие – так называемую «электронную бомбу». Эта бомба, излучая при взрыве мощнейший электромагнитный импульс, направлена не на поражение людей, «живой силы» противника, а на вывод из строя телекоммуникационных и прочих электронных систем. Это и произошло. Багдад не только потерял связь с миром, нарушенными оказались и связи внутри самого города. Войска потеряли управление, население оказалось в информационном вакууме. Поток информации был монополизирован США, в то время как Ирак оказался «немым».

Ему, образно говоря, «отрезали язык», «заткнули рот». Для мирового сообщества он превратился в «ноумен». А реальные военные события в Ираке для мирового сообщества были заменены «виртуальной симуляцией» этих событий, сфабрикованных сценаристами из Пентагона и ЦРУ.

«Информационный фактор» становится сегодня ведущим фактором восприятия окружающего нас мира. Не в состоянии лично удостовериться в подлинности тех или иных событий, мы судим об этих событиях через сети телекоммуникаций. При этом зачастую забывая, что предоставляемая нам информация тщательно подготовлена, «отфильтрована» и, мягко говоря, «скорректирована» той или иной заинтересованной стороной. Таким образом, информационное пространство, призванное расширять горизонты человеческого знания о мире, начинает служить средством манипуляции сознанием масс. Информационный поток превращается в инструмент симуляции окружающей нас реальности. Мир сквозь призму информационных телекоммуникаций есть мир глобальной иллюзии, «мировой симулякр».

О силе и значении информационных потоков люди знали всегда. Даже в древнейшие времена главной ценностью и фактически синонимом власти считались знание, информация. Жрецы Древнего Египта владели монополией на знание, чтобы властвовать. Брахманы в Древней Индии также «выдавали» знание строго дифференцированно, в зависимости от социальной принадлежности человека. Чем ниже по статусу каста — тем меньше знания. Полное, исчерпывающее знание — у высшей касты. Ибо знание и есть власть. Френсис Бэкон как-то провозгласил «Знание — сила!», имея в виду силу познания человека в деле покорения природы. Теперь, перефразируя великого английского эмпирика, мы можем сказать «Информация — власть!», имея в виду власть владеющего и манипулирующего информацией в деле покорения людей.

Вспомним, какое значение придавалось информации в советский период нашей истории. Руководители государства великолепно отдавали себе отчет относительно значения пропаганды и агитации. И эти почти забытые сегодня слова — «пропаганда» и «агитация» — вновь становятся актуальными и востребованными, равно как и «идеология», и «идеологическая борьба». Все эти понятия как нельзя лучше отражают сущность современного «информационного общества».

Для того, чтобы понять сущность Интернета и компьютерных телекоммуникационных систем, наверное, необходимо обратиться к истории их возникновения. С какой целью, кем и когда начали создаваться эти технологии? И сколько бы современные программисты и разработчики систем компьютерных телекоммуникаций ни говорили, что, дескать, Сеть создавалась для «доступа человека к максимально полному потоку информации», «расширения границ знаний», «созда-

ния открытых обществ», «повышения коммуникации между людьми» и т.д., история возникновения Интернета опровергает их.

Первые разработки в данной области инициировались и финансировались Министерством обороны США. Это изначально был военный проект, причем проект, прежде всего направленный против СССР — как наиболее реального и грозного противника. С целью осуществления этого проекта под юрисдикцией Министерства обороны США была создана специальная организация «Defense Advanced Research Projects Agency» (DARPA) — «Оборонительное агентство передовых исследовательских проектов». Целью ДАРПА было обеспечить превосходство США в передовых военных технологиях. Первоначально Агентство объединяло специалистов в области ядерной физики, космических военных технологий, а также военных специалистов по баллистическим ракетам. С 1962 года ДАРПА приходит к идее соединения военных технологий с компьютерными. Причем такое соединение должно, по проекту, иметь вид взаимодействующих между собой автономных компьютеров в некоей единой децентрализованной сети. В условиях ядерной войны такая сеть должна была обеспечить контроль над ядерными вооружениями даже в случае выхода из строя значительной части ее элементов.

Известный политолог Мануэль Кастеллс, комментируя идею этого проекта, утверждал, что предполагаемая сеть «...эквивалентна маоистской тактике рассредоточенных партизанских сил на большой территории, чтобы противостоять вражеской силе подвижностью и знанием местности. Результатом стала сетевая архитектура, которая, как хотели создатели, не могла контролироваться из одного центра, построенная из тысяч самостоятельных компьютерных сетей, имеющих бесчисленные способы соединения, обходя электронные барьеры»⁵²⁶. Среди реальных разработчиков сети следует назвать имена ученых, приглашенных на работу в военные ведомства США: это доктор Массачусетского технологического института Джон Ликлайдер, сотрудник правительственного агентства РЭНД Корпорэйшн Поль Баран и доктор Калифорнийского университета Леонард Клиенрок. Итогом общих усилий стала компьютерная сеть Арпанет — прототип современного Интернета.

В дальнейшем (в связи с налаженным производством доступных по цене персональных компьютеров) созданная система Арпанет расширяет круг своих интересов, предлагая свои различные модификации. На ее основе в 70-х гг. создается открытая для всеобщего доступа коммерческая версия военной сети — Теленет, а затем появляется Юзнет — прототип современной электронной почты. В начале 80-х годов все эти системы интегрируются и окончательно оформляются в открытую для общего доступа Всемирную Паутину.

⁵²⁶ Manuel Castells. *The rise of the Network Society*. Blackwell Publishers. 1999. Цит. по: В.И. Хозиков. Информационное оружие. СПб.—М., 2003. С. 12.

Всеобщий доступ к Интернету⁵²⁷ не означал выхода Сети из-под контроля военных и правительственных ведомств. Глупо думать, что военные и правительство США не могли удержать в секрете созданный ими проект или же сознательно «выдали» его широкой публике из чисто филантропических побуждений. Скорее всего, это был сознательный шаг, хорошо продуманный и просчитанный. Широкое распространение Глобальной компьютерной сети сулило немало дивидендов.

Во-первых, Сеть открывала гигантские возможности для капиталооборота. Интернет и компьютерные телекоммуникации могли интегрировать мировые денежные потоки, стать основой мировой финансовой системы, самым мощным инструментом экономической политики. Контролировать — это значит приобрести власть над миром. От такого соблазна США, конечно же, отказаться не могли.

Во-вторых, уже в 80-х гг. нельзя было не видеть перспективы Интернета как инструмента контроля и регулирования мощных информационных потоков. С точки зрения «идеологического давления», возможности «промывания мозгов», утверждения нужных и выгодных «общественных идеалов», Глобальная сеть в перспективе открывала безграничные горизонты. Упустить этот шанс было бы глупо.

Все это в совокупности для финансовой и политической верхушки Штатов означало, не больше и не меньше, как обретение власти над миром, т.е. мировое господство. Из военного проекта Интернет превращается в систему контроля над мировой экономикой и политикой, системой контроля общественного сознания, системой манипуляции психологией масс.

Внедрение Интернета и новейших систем телекоммуникаций в широкие круги международных сообществ было легко преподнести в виде «безвозмездного подарка» миру нового чуда американской инженерии. Внешне Интернет вполне мог сойти за символ «открытого общества», реализации идей подлинной демократии, свободы и либерализма.

3.2. Это сладкое слово «компьютер»...

Еще раз подчеркнем, что само по себе «информационное общество» аксиологически нейтрально. Как, впрочем, аксиологически нейтральна информация сама по себе. Об информации (как и о науке) мы можем сказать лишь, что она представляет могучую силу, которая может быть использована как во вред человеку, так и во благо ему.

⁵²⁷ Мы будем использовать термин «Интернет» для обозначения Глобальной компьютерной сети, хотя этот термин появится значительно позже, в 1991 г., в связи с созданием первого WEB-сервера.

Подобно тому, как ядерная энергия сама по себе не является добром или злом, но может нести как благо, так и разрушение, в зависимости от ее использования; так и информация приобретает аксиологические очертания в зависимости от того, кто за ней стоит и кто ей управляет. Сейчас существует масса сомнений относительно того, что «правила игры» в информационном обществе заданы честно, что информационные потоки используются на благо народов всего мира, что, наконец, современное информационное поле индифферентно к политическим, экономическим и военным целям отдельных лиц и социальных групп.

Манипулирование информационными потоками чревато серьезными, катастрофическими последствиями как для человека, так и для целых обществ и наций, культур. Выполняя функцию оружия, информация способна нанести непоправимый урон для тех, против кого она обращена. И этот урон вполне сопоставим с последствиями применения оружия массового поражения. Не обязательно уничтожать государство физически. Это вполне можно сделать более «красиво» и изощренно, воздействуя непосредственно на психику людей, на их сознание, на национальную культуру и нравственные устои. Через средства электронной массовой коммуникации, через телевидение и Интернет можно добиться куда более внушительных результатов, чем с помощью пистолета или ядерной бомбы. Как показывает история, традиционные войны (даже очень жестокие) крайне редко приводили к исчезновению национальных культур или целых народов. Это происходило лишь в том случае, когда осуществлялся тотальный геноцид, «выкорчевывалась» основа существования нации — ее национальные традиции и нравственные устои. Если для «физического» оружия такая масштабная цель оказывается трудноосуществимой, то для информационного — вполне реальной.

Информационные потоки способны не просто деформировать психику человека, а в корне изменить ее. Принимая заманчивые, обворожительные и соблазнительные формы, информационные диверсии способны уничтожить личность, расшатать сами основы общества. Об этом, конечно, было известно всегда, и потому феномен информационной войны стар, как мир. Однако сегодня, в век информационных технологий, когда информация приобрела статус «ядра» политических, экономических и культурных процессов, эффективность и масштабы использования информационных потоков вышли на качественно новый уровень.

Россия в 90-е годы сделала свой выбор. Оставаясь верной курсу экономических и общественно-политических реформ, она в полной мере выбрала для себя информационный путь развития. Она открылась для мощных мировых потоков информации, пустила в свои двери электронные коммуникационные системы, сориентировала обывателя

на новые телекоммуникационные технологии. И тот информационный вакуум, который возник за долгие годы «железного занавеса», начал стремительно заполняться. Проблема заключается лишь в том, что информация, функционирующая на российском пространстве, далеко не всегда оказывается беспристрастной и объективной. Чаще всего она лишь инструмент политического и экономического манипулирования людьми. А в электронной форме, в силу своей анонимности и «виртуальности», все чаще становится инструментом в руках криминального мира.

Все эти обстоятельства позволяют говорить о крайней актуальности философского анализа роли и значения информационных потоков в современном мире. Ведь результатом вовлечения личности в информационные потоки становится изменение сознания человека, его мировоззрения, системы ценностей. Современные телекоммуникационные системы становятся важнейшим (а, возможно, и наиболее весомым) фактором воспитания подрастающего поколения, фактором, определяющим отношение человека к окружающему миру и самому себе. Информационные потоки формируют личность, принципиально меняют социальные отношения, управляют духовными процессами.

«Социальная практика подтверждает, что массированный информационный подрыв индивидуального сознания может обернуться такими процессами, как атомизация общества, невиданное социально-классовое расслоение, разложение институтов всестороннего духовного развития личности, возникновение национальной и религиозной вражды, формирование массового пессимизма и апатии, исключение инстинкта самосохранения нации. Собственно говоря, все эти процессы уже набрали значительную силу в современной России»⁵²⁸.

Философский анализ телекоммуникационных и информационных процессов обусловлен также и тем, что современные информационные технологии оказывают все более активное и нередко негативное и разрушительное действие на социокультурные процессы в целом и на сознание человека в частности. Кроме того, возрастающая эффективность использования информационных потоков для «обработки» психики человека чревата массовой «эпидемией» асоциального и девиантного поведения. Вспомним и то, что человек в виртуальном пространстве поставлен в условия отчуждения от социальной жизни: вместо реальной общественной активности он живет, функционирует и самореализуется в изолированном мире симулированных фантомов. Приплюсуем к этому информационное давление на его сознание. И в итоге мы получим даже не личность, а некоего киборга, отрезанного

⁵²⁸ Митрохина Е.Ю., Информационная безопасность личности как социологическая проблема. Дис. ... канд. соц. наук. М., 1999. С. 70–71.

от внешнего мира и полностью управляемого группой политических «операторов».

Когда мы говорим о «подконтрольности» человека в пространстве новых информационных технологий, мы имеем в виду как прямой контроль над информацией в виде сознательного и адресного ее «выброса» в виде планирования, подготовки и осуществления информационных атак, диверсий, агрессии, так и косвенный контроль, осуществляемый путем монополизации программных средств, программного обеспечения, средств массовой пропаганды. Впрочем, цифры и факты говорят сами за себя. К середине 80-х гг. НАТО имела в своем распоряжении 250 радиостанций и 40 телецентров, разбросанных по всем континентам. Управление по связям с общественностью издавало до 8 млн в год брошюр и журналов антисоветской направленности, выпускало около 5000 радиопрограмм, кино- и телефильмов. Не отставало от НАТО и ЦРУ. О масштабах идеологических операций ЦРУ можно судить по тому, что треть своего огромного бюджета оно тратит на «распространение информации» за рубежом, т.е. прежде всего на проведение идеологических диверсий за пределами США. В ЦРУ и его филиалах, разбросанных по всему свету, заняты около 3000 специалистов «психологической войны»⁵²⁹. Ассигнования на ведение холодной войны исчислялись триллионами долларов.

Как мы уже знаем, эта война была выиграна США. Америка и их союзники по НАТО поставили своей целью дестабилизировать советское общество, подорвать его идеологическую платформу, начать процесс «дезинтеграции» советского пространства. Эта цель была блестяще достигнута именно при помощи информационно-психологического давления. Но с распадом СССР информационно-психологическая война не закончилась. По мнению современных политиков (М. Тэтчер, З. Бжезинский, Дж. Буш и т.д.), Россия и сейчас представляет собой угрозу для западных обществ, и потому ее дальнейшая дезинтеграция для наших западных «собратьев» представляется весьма желательной.

Кажется парадоксальным и кощунственным: новые электронные телекоммуникационные системы, которые могли бы стать беспрецедентным шагом вперед на пути налаживания межкультурных и межцивилизационных связей, могли бы создать основу продуктивного диалога между государствами, на деле используются для ведения крупномасштабной информационно-психологической войны. Импортируемая с Запада многочисленными информационными каналами «культура» подрывает национальные традиции, служит целям деморализации общества, тиражирует секс и насилие, насаждает индивидуализм, ценно-

⁵²⁹ Психологическая война против мира. Пер. с нем. М.: Прогресс, 1987. С. 132. Цит. по: Митрохина Е.Ю., Информационная безопасность личности как социологическая проблема. Дис. ... канд. соц. наук. М., 1999.

сти потребительского общества. Причем все это адресовано российской молодежи как еще не сформировавшемуся, податливому потребителю — потенциальному генофонду страны. В этом заключена главная информационная опасность для современной России. Ее имя — глобализация, а точнее, американизация сознания россиян. Американизация не есть простое приобщение к американской культуре или американскому стилю жизни. Американизация есть разрушение национального менталитета, разрушение национальных традиций и национальной системы ценностей.

Для того чтобы проиллюстрировать масштабы американизации российского сознания за последние годы, обратимся к некоторым социологическим данным. Как известно, одними из наиболее эффективных средств пропаганды социальных и мировоззренческих установок являются так называемые «экранные» виды искусства. Прежде всего мы имеем в виду кино и телевидение. Ведь именно они являются главным источником информации, обладающими ярко выраженным воспитательным, если желаете, «идеологическим» действием. На экране зачастую формируются герои, образцы для подражания, с экранов молодежь черпает идеалы и кумиров. Что же представляет собой сегодня российское телевидение, так сказать, в цифрах?

Если в 1995 г. отечественная кинопродукция составляла 74%, а зарубежная 25%, то в 1994 г. отечественные фильмы составляли только 14%, а остальную часть — зарубежные, в том числе 71% — американские. Каждый второй кинозритель в возрасте 11–18 лет является страстным поклонником американского кино, а в возрасте 11–25 лет таких две трети⁵³⁰. При этом отечественное кино вытеснено западноевропейским. В России выпуск художественных лент сократился с 375 картин в 1981 г. до 178 в 1995 г., а в 1997 г. составил уже 56 фильмов⁵³¹. Необходимо обратить внимание и на изменившуюся тематику российского кинопроката сообразно потребностям американизированного общества. Герои российских сериалов — убийцы и проститутки, бандиты и уголовники. Уже к 1994 г. в отечественной киноиндустрии фильмы с ярко выраженной сексуальной направленностью составляют 30% от общего проката. Криминальная тематика вырастает до 25%. Фильмы о любви составляют до 15% проката. Количество фильмов морально-этической направленности падает до 6%, на семейную тему — до 4% и исторические фильмы — до 2%⁵³².

Как считает И.А. Полуэхтова, «наиболее «американизированы» самые молодые зрительские когорты, вкусы и запросы которых форми-

⁵³⁰ Молодежь: будущее России. М: НИЦ при Институте молодежи, 1995. С. 142.

⁵³¹ Там же. С. 141.

⁵³² Митрохина Е.Ю. Информационная безопасность личности как социологическая проблема. Дис. ... канд. соц. наук. М., 1999. С. 79.

ровались в условиях тотальной «американизации» кинопрограмм всех каналов: кинотеатров, видеопроката, телевидения (особенно в связи с развитием кабельного и спутникового телевидения). Среди 11–25-летних зрители с «американизированными» установками составляют 73–75%, причем каждый второй в возрасте 11–18 лет является ярким поклонником американского кино, а в возрасте 18–25 лет – «умеренным»⁵³³.

По мнению Е.Ю. Митрохиной, трансформации в отечественной киноиндустрии привели к тому, что «во-первых, современное телевидение стало главным пропагандистом западной поп-культуры. При этом степень ее абсолютизации на сегодняшний день исключительно велика и может превратиться в главную тенденцию развития информационных потоков, оказывающих влияние на формирование интеллекта и нравственного сознания; во-вторых, электронные СМИ развивают тенденции, связанные с «приватизацией жизни» человека, ценностями благосостояния, потребительскими интересами. При этом в качестве ориентира постоянно навязывается западное общество и его форпост Соединенные Штаты Америки. Взяв на вооружение западные технологии, телевидение использует для решения этих двух целей «смешение жанров», стирание граней между материалами реальности и беллетризированными фактами. Нынешняя телеаудитория с трудом отличает реальную информацию от вымышленной, которая подается в реалистической манере»⁵³⁴.

Не случайно, что открытостью России западным информационным потокам воспользовались многочисленные протестантские секты, деятельность которых направлена на внедрение в сознание носителя русской культуры худших образцов западнохристианских ценностей. Ведя антиправославную пропаганду, эти секты не только искореняют традиционные для России ценности, но и способствуют дальнейшей дезинтеграции российского населения, стравливают верующих различных конфессий, требуют безоговорочного подчинения верующих западному «Центру». Эти секты (среди которых «Свидетели Иеговы», Церковь саентологии (Дианетика, Хаббард-колледжи, Нарконон), Трансцендентальная медитация (ТМ), Церковь Христа (Бостонская церковь), Лайфспринг, группы движения Нью Эйдж (Новая эра) и целый ряд других) имеют ярко выраженный тоталитарный характер. Здесь полностью контролируется социальная и личная жизнь членов секты, их сознание, а заодно и их финансы.

Н.В. Кривельская приводит весьма показательные данные: всего за 4 года после регистрации секта «Свидетели Иеговы» покрывала се-

⁵³³ Молодежь: будущее России. М: НИЦ при Институте молодежи, 1995. С. 146.

⁵³⁴ Митрохина Е.Ю. Информационная безопасность личности как социологическая проблема. Дис. ... канд. соц. наук. М., 1999. С. 80.

тью своих центров всю Россию, организовав сотни общин в различных городах и областях страны. Снабжение литературой происходит через Управленческий центр, построенный в курортном районе Солнечное под Санкт-Петербургом на территории бывшего пионерского лагеря. В компьютерную базу данных Управленческого центра приходят полные анкетные сведения обо всех членах секты в нашей стране, а также о гражданах, проживающих на территории сферы ее влияния. Затем эта информация передается в Бруклин.

Города Москва и Санкт-Петербург, в частности, разделены на «обрабатывающие участки» в виде собраний по 150–200 человек в каждом. Надзиратели собраний, районные и областные иностранные «наблюдатели» не только контролируют духовную обстановку в «собраниях», но и подчиняют своему диктату образ жизни, мышление, психику, поведение каждого члена секты. Информационное воздействие «Свидетелей Иеговы» имеет сильную антигосударственную, антисоциальную и антитрадиционную, в том числе и антихристианскую, направленность, несет в себе запреты на участие человека в жизни государства и общества⁵³⁵.

Среди проблем, связанных с глобализацией культуры в информационном пространстве, следует особо выделить проблему деградации языковой русской культуры. Русский язык, являющийся основой преемственности национальных культурных традиций, оказался донельзя «засоренным» иностранными словами. Причем, что показательно, подавляющее большинство новоявленной тарабарщины имеет аналоги в русском языке.

Тем не менее, с экранов телевидения, средств массовой информации и дисплеев персональных компьютеров льется поток американизмов: «киллер», «дилер», «менеджер», «спикер», «криэйтор», «провайдер», «аутсайдер» и т.д. Современный разговорный русский язык все более напоминает некое подобие «эсперанто». К деградации русского языка приводит также ориентация современного молодого поколения на аудиовидеоносители. Книжная культура и культура непосредственного общения, столь характерная для России, уходит в прошлое под натиском аудио- и видео- доминанты электронных средств трансляции информации.

Как верно замечает А.И. Воронов, «Россия, восприняв духовность и книжность Византии, получила иное развитие, чем Запад. Сам принцип жизни полагался не рационально-опытным, а духовно-опытным. Рациональная сторона здесь лишь закрепляла духовно-опытное познание. Человек русской культуры постоянно сравнивал свои личные опыты души с теми образцами, которые были представлены как в отече-

⁵³⁵ Кривельская Н.В. Тоталитарные секты, свобода совести, здоровье и безопасность // Информационный сборник «Безопасность». 1997. № 1–2 (36). С. 115–119.

ских наставлениях предков, так и в книжной древности. Это была своя наука, глубокая, серьезная, ответственная...»⁵³⁶.

Для нас данная угроза, исходящая от новых электронных технологий телекоммуникаций, представляет особую опасность, поскольку подрывает саму основу русской духовной культуры. Для русской культуры язык – не просто средство «передачи информации». Если для современного Запада языковая культура носит преимущественно сциентический характер, служит инструментом прежде всего научного познания мира и обмена научной информацией, то для России русский язык – основа и главная форма бытийствования духовности. Разрушение русского языка есть разрушение основ русской культуры и русской духовности.

В подтверждение этой идеи напомним, какой непоправимый ущерб русской культуре принесла в свое время реформа русского языка в начале XX в. Изменив правила орфографии, изъяв из оборота всего несколько букв русского алфавита, советская власть существенно затруднила для будущих поколений чтение книг, написанных «через ять». Мы убеждены, что этот шаг был хорошо продуман большевистской властью и рассчитан на подрыв преемственности русских языковых традиций. Той же логикой пользуется руководство некоторых стран ближнего зарубежья – некоторые среднеазиатские республики, Украина и Прибалтика. Уничтожение русской культуры происходит там на основе тотального искоренения русского языка. Понятно, что новое поколение (даже русских людей), будучи отделенным от русской культуры языковым барьером, окажется в новой социокультурной среде, в которой связь с русской культурой станет попросту невозможной.

Помимо массового «засорения» русского языка английскими словами, совершенно беспрецедентного в русской истории, средства компьютерной телекоммуникации предлагают, по сути, вообще новый язык. Это даже не «сленг», который всегда появлялся в различных социальных группах и служил средством примитивного общения на совершенно определенные темы. Язык в компьютерных сетях становится универсальным средством общения в них для всех социальных групп. Основа этого языка – английский технический язык. Без преувеличения можно сказать, что современный язык компьютерных пользователей настолько отличается от традиционного русского языка, что «неискушенному» пользователю сетей он становится доступным лишь со словарем. Подобные словари уже создаются. В этих словарях, помимо аббревиатур и «сленговых» словечек (на все случаи жизни), дан также и

⁵³⁶ Воронов А.И. Философский анализ понятия «виртуальная реальность». Дис. ... канд. философ. наук. СПб., 1999. С. 171.

список специальных символов (так называемых «смайликов»), отражающих «эмоциональное состояние» человека⁵³⁷.

«Общеизвестно, — пишет в статье «Некоторые психологические свойства и особенности Интернета как нового слоя реальности» воронежский психолог А.В. Минаков, — что в процессе письменного общения практически каждый участник дополняет свое высказывание определенными символами. Большинство из них представляют собой стилизованное изображение человеческого лица. Они призваны передать эмоциональное состояние участников общения. При помощи этих знаков можно передать улыбку, лукавую усмешку, озабоченность, злость, а также выразить другие эмоции. Иногда пользователи не ограничиваются подобной стилизацией и посылают рисунки, напоминающие примитивную живопись»⁵³⁸.

На взгляд автора статьи, представляется достаточно интересным тот факт, что подобные особенности письменной речи более ста лет назад наблюдал и изучал итальянский психиатр Цезарь Ломброзо. В работе «Гениальность и помешательство» Ломброзо убедительно доказал, что подобная форма письма обуславливается «потребностью дополнить значение слова или рисунка, в отдельности недостаточно сильных для выражения данной идеи с желаемой ясностью и полнотой». Вместе с тем, он показал, что подобное письмо было характерно для большинства древних культур. Например, в древнеегипетской письменности роль подобных символов была столь велика, что им дали специальное название — определительные.

Более того, существуют и другие, не менее удивительные факты, сближающие IRC-письменность с примитивной письменностью древних цивилизаций. Достаточно широкое распространение в Сети получило использование акронимов — своеобразных символьных сокращений целых фраз и предложений: IMHO — in my humble opinion (по моему скромному мнению), pls — please (пожалуйста) и др. Зачастую в данных сокращениях, наряду с буквами, используются и другие символы, согласно фонетическому соответствию: 2=to=too, 8=ate, 4=for или =ч в русском варианте (аналогично приему, применяемому при составлении ребусов).

При таком способе записи Wait (подожди) пишется как W8, thanks (спасибо) — 10X и т.д. Любопытно, что подобный прием также часто использовался в древности. Например, имя индейского вождя Itzlicoaatl записывалось при помощи изображения змеи — Coatl и копья — Istzli. Можно также заметить, что многие акронимы записываются без

⁵³⁷ Подробнее об этом см.: Смирнова И.А. Интернет как фактор субкультуры виртуального сообщества. Дис. ... канд. культурологии. СПб., 2000. С. 124–134.

⁵³⁸ Минаков А.В. Некоторые психологические свойства и особенности Интернета как нового слоя реальности. www.vspu.ac.ru/vip/index.html.

использования гласных букв: bb – bye bye, BRB – Be right back (сейчас вернусь), BTW – By the way (кстати), L8R – Later (позже) и т.д. По нашему мнению, это также напоминает некоторые древние формы письменности, в частности древнееврейское письмо, в котором записывались только согласные буквы, а гласные пропускались.

Иными словами, письменность современных пользователей компьютерных сетей, в силу определенных причин, приобрела атавистические особенности, некогда характерные для всей письменной культуры.

Теперь, если обратить внимание на саму речь, а не на форму ее записи, то можно отметить следующие особенности: краткость, разорванность высказываний, по большей части отсутствие четких, структурированных, законченных диалогов или смысловых единиц. В качестве примера А.В. Минаков приводит следующий диалог по поводу общения в системе IRC:

Экспериментатор: Как ты ухитряешься беседовать сразу с несколькими людьми?

Испытуемый: Нормально, самое главное ответы писать покороче.

Экспериментатор: Зачем?

Испытуемый: Так более реалтаймес (более похоже на реальный диалог) получается.

Экспериментатор: Но тогда разговор получается какой-то глупый и бестолковый.

Испытуемый: Да ерунда, к этому здесь все давно привыкли, и никто на это не обращает внимания.

Экспериментатор: И со сколькими людьми ты можешь беседовать одновременно?

Испытуемый: Ну, с пятью-десятью, иногда и больше, но лучше с двумя-тремя.

Важен вывод психолога А.В. Минакова: в результате вся речь производит впечатление своеобразной словесной крошки. Этот эффект наблюдается в обычных условиях либо у детей, как следствие их синкретичного и паралогического мышления, либо при заболевании и нарушении процесса мышления. Эффект этот настолько очевиден даже неспециалисту в области психопатологии, что протокол IRC-беседы вполне уместно, на наш взгляд, может быть сравним с «фрагментом абсурдистской пьесы или протоколом заседания пациентов буйной палаты в психиатрической клинике»⁵³⁹.

Кроме того, можно заметить, что большинство высказываний в подобных «диалогах» является по существу репликами в никуда и имеет целью выразить мнение или состояние автора высказывания, а

⁵³⁹ Минаков А.В. Некоторые психологические свойства и особенности Интернета как нового слоя реальности. www.vspu.ac.ru/vip/index.html.

не узнать мнение или состояние собеседника. Подобная речь может быть охарактеризована как эгоцентрическая в терминологии Ж. Пиаже. Причем известно, что высокий уровень эгоцентризма характерен для раннего детского возраста

На основании сказанного можно сделать вывод о том, что эти новые формы несут на себе следы сильных регрессивных тенденций. Признаки более или менее сильной регрессии, т.е. возврата на предыдущую ступень развития, присутствуют как в «культурно-историческом плане» форм и способов взаимодействия, так и в «индивидуально-психологическом плане» стилей и целей взаимодействия.

Мы обращаем особое внимание на то, что автор статьи «Некоторые психологические свойства и особенности Интернет как нового слоя реальности» останавливается на, казалось бы, наиболее «безобидной» составляющей функционирования человека в «виртуальной» реальности — на возможности письменного общения между пользователями, т.е. на элементе интернет-общения, который еще сохраняет некоторую культурную преемственность и «традиционность». Но и здесь психолог находит элементы деградации личности, потерю привычных ориентиров, спутанность мыслей и аморфность целей.

Интересен также «эффект дрейфа целей», который наблюдается у пользователя электронными телекоммуникационными сетями. Этот эффект состоит в том, что в процессе поиска информации первоначальная цель (поиск) заменяется другими целями, более или менее тесно связанными с первоначальной. При этом важно отметить, что этот процесс начинается до того, как первоначальная цель была достигнута. Таким образом, возникает впечатление, что в процессе поиска психологическая направленность и интерес как бы дрейфуют от одной цели к другой, благодаря чему данный эффект и получил название «эффекта дрейфа целей».

Попав в «виртуальную» среду Интернета, человек начинает напоминать своего древнего, еще неразвитого и дикого прародителя. Или же старика, впавшего на старости лет в детство. Интернет предлагает человеку сказочный волшебный мир. Но предлагает не только «поиграть» в него, не только окунуться в атмосферу сказочных превращений и фантастических ситуаций, но и остаться в этом мире навсегда. Поскольку, как мы говорили ранее, в отличие от «игры», от «художественно-эстетической реальности», «виртуальный мир» создан как альтернатива миру феноменологическому, миру социальному. Этот мир самодостаточен в том смысле, что в нем всегда найдется иллюзорная и более привлекательная альтернатива любому феномену окружающего нас мира.

Эту привлекательную черту Интернета психолог А.В. Минаков называет «мифологичностью», которая удовлетворяет запросам бессоз-

нательного уровня человеческой психики. Под прицелом виртуальной реальности оказываются «атавизмы» психики современного человека, в форме архетипов коллективного бессознательного и проявлений Оно, по терминологии З. Фрейда.

Вспомним доктора Фрейда. Если в социальной жизни проявления Оно (неистовая сексуальность, агрессия, патологические страхи) отчасти подавляется человеческим Сверх-Я (внутренним цензором), не поощряются социальными нормами и в итоге должны быть сублимированы в социально позитивной деятельности, то в случае с выражением Оно в рамках «виртуальной реальности» подобных ограничений не существует. Более того, все моменты самоограничения в процессе реализации асоциальных животных инстинктов в виртуальной реальности полностью снимаются. А в ряде случаев (как, например, с 3D-играми) поощряются, декларируя насилие, смерть, беспрецедентную сексуальную свободу, разрушение в качестве нормы поведения.

Современные психологи убеждены, что ситуация, в которой человек может реализовать все перечисленные выше возможности, а также многие другие: мгновенно перенестись из одной точки земного шара в другую, присутствовать в нескольких местах одновременно, одним нажатием кнопки приводить в движение машины, расположенные на другом конце Света и т.д., больше напоминает волшебную сказку, в которой «герой-пользователь» обладает сверхъестественными возможностями, чем реальную жизнь. Не менее удивительно то, что Интернет как нельзя более соответствует мифологическому мышлению маленького ребенка (Пиаже, 1969; E. Claparede, 1946), для которого характерны такие особенности, как магия (словам и жестам придается сила воздействия на внешние предметы), в Интернете это на самом деле происходит; анимизм (внешние предметы наделяются сознанием и волей): этот уровень пока не достигнут, но многие программные продукты и приложения уже сейчас производят впечатление таковых; артифициализм (явления окружающего мира считаются изготовленными людьми для своих целей) — вся сеть от начала до конца изготовлена людьми для своих целей; синкретичность мышления (представление об объекте как о некоем целом, где все перепутано без разбору и отдельные детали которого вступают из фона в зависимости от представляемого ими интереса): интернет-технологии позволяют на ограниченном пространстве web-сайта разместить большое число объектов, во многих случаях абсолютно между собой не связанных, имеющих самую различную природу и логику функционирования, а также различную тематику и цели⁵⁴⁰.

Поскольку мифологическое мышление никогда не исчезает полностью, а только вытесняется из сознания по мере взросления, оно

⁵⁴⁰ Минаков А.В. Некоторые психологические свойства и особенности Интернета как нового слоя реальности. www.vspu.ac.ru/vip/index.html.

продолжает жить в бессознательном взрослого человека, порождая суеверия, веру в приметы и магические ритуалы. Таким образом, можно сделать вывод, что Интернет является как нельзя более подходящей средой для актуализации многих психических процессов бессознательного, можно даже сказать, архетипического характера. Если можно так выразиться, для многих людей Интернет становится дверью (в психологическом смысле) в тот волшебный сказочный мир, который человек вынужден был покинуть по мере взросления, под давлением объективных условий реального мира. В этом, на наш взгляд, кроется еще один секрет столь сильного воздействия этой среды на достаточно большое число пользователей.

Это положение, по мнению психологов, достаточно хорошо иллюстрирует «эффект азарта», т.е. возникновение вовлеченности в сам процесс поиска информации, в ущерб ее изучению, анализу и переработке. Иными словами, происходит смещение акцента с аналитической деятельности на поисковую активность. О детальном психологическом механизме этого явления пока рано делать какие-либо выводы. Однако можно предположить, что здесь опять же играют роль факторы своеобразного регресса психической деятельности, поскольку поисковая активность является генетически более древней и менее энергозатратной деятельностью по сравнению с аналитической.

В заключение автор статьи «Некоторые психологические свойства и особенности Интернет как нового слоя реальности», допуская некоторую образность выражения, резюмирует: «По нашему мнению, Интернет является ожившим мифом конца XX века. Мифом, который, в отличие от всех предыдущих, обрел материальное воплощение. И с течением времени его сходство с мифом классическим будет только возрастать, поскольку уже в ближайшем будущем, по мере распространения VRML-протокола, этот новый мир постепенно приобретет привычные нам трехмерные формы, хотя действительное число виртуальных измерений, как и в настоящих мифах, будет намного большим за счет наличия гиперссылок. Он будет заселен миллионами «живых» существ – аватаров. Думается, что эти виртуальные существа будут наглядно представлять собой весь спектр мифических, легендарных и архетипических персонажей. К сожалению, пока трудно представить, какие изменения в психологии и поведении пользователей повлекут за собой эти события...»⁵⁴¹.

В итоге современный язык компьютерных телекоммуникаций по своей простоте и примитивности начинает напоминать наскальные надписи первобытного человека. С этим языком приходит в нашу жизнь и соответствующая культура.

⁵⁴¹ Там же.

3.3. Осторожно: кибершизофрения!

Угрозы, исходящие от современных телекоммуникационных систем, в особенности от компьютерных, составляют опасность не только на социальном уровне, но и на индивидуально-психическом. К таким угрозам относятся проблема аддикции (зависимости) от них (в частности, от Интернета; в обиход научной литературы вошли термины «интернет-аддикция» или «интернет-зависимость»), проблема идентичности и самоопределения личности в электронных телекоммуникативных системах, проблема девиантного (отклоняющегося) поведения, проблема стратификации (изменения социальной перегруппировки в обществе) и др. Понятно, что весь спектр проблем в рамках настоящего исследования охватить невозможно. В силу междисциплинарного характера указанных проблем их изучением сообщество должны заниматься философы, психологи, социологи, политологи, культурологи, историки. Тем не менее, мы постараемся обозначить то проблемное поле, которое интересует собственно философскую науку – как прямо, так и косвенно.

Исследуя социальные причины возникновения девиантного поведения, а также влияние информационных потоков на поведение людей, российский социолог Е.Ю. Митрохина отмечает: «Исследование показывает, что на переходном этапе к новой системе общественно-экономических отношений под воздействием информационных потоков люди в основной своей массе испытывают отрицательные эмоции. Наряду с чувством разочарования и обмана россиянами овладевает состояние тревоги, незащитности, страха, усталости, унижения и неуверенности. Как свидетельствует анализ, у них развивается своеобразный комплекс неполноценности, базирующийся на всепоглощающем чувстве сомнения в своем социальном опыте и знаниях. Неадекватное восприятие реальности через призму тревожности, незащитности и даже страха сковывает волю значительной части населения; оно сказывается на оценочных ситуациях и принимаемых решениях как отдельными личностями, так и социальными группами и общностями.

Деструктивная направленность средств массовой информации наиболее ярко проявляется в разрушении фундамента гуманизма – высшей общественной ценности. Информационные потоки, особенно электронных средств, заряжены мыслью о том, что цена человеческой жизни ничтожна. Дегуманизация информации стала главной чертой современного российского телевидения. Путем подбора западного репертуара и его демонстрации СМИ пытаются навязать общественному

сознанию непривычные для граждан РФ стандарты мировосприятия, основой которых является культ наживы, обогащение любой ценой»⁵⁴².

По данным социологических исследований, телевизионные информационные передачи последних новостей РТР, ОРТ, НТВ вызывают чувства: неуверенности — у 57,2% респондентов; тревоги — 59,6%; обмана — 50,8%; усталости — 57,9%; безразличия — 28,3%; незащищенности — 58,1%; страха — 48,9%⁵⁴³.

Современные СМИ РФ, стараясь изменить социальную направленность общественного сознания, абсолютизируют потребительские тенденции, пытаются путем деформации традиционной духовной культуры ослабить социальный иммунитет людей к реализуемым любой ценой индивидуально-эгоистическим интересам. И это им удается. Доля лиц, ориентированных на потребление как на единственную ценность общественного бытия, растет из года в год. Если в 1988 г. она составляла 10–12%, то в 1993 г. — уже 35–40%, а в 1994 г. — 45%. В 1995 г. этот показатель перевалил за 50%⁵⁴⁴. Таким образом, основная социально-психологическая направленность СМИ создает соответствующий информационный фон, который способствует деструкции общественного сознания, что в свою очередь формирует условия для девиантного, т.е. отклоняющегося от принятых норм, социального поведения личности⁵⁴⁵.

Социологи и философы также отмечают, что экспансия западных ценностей в современной России на фоне уничтожения традиционной русской культуры приводит массовое общественное сознание к мысли о насилии как наиболее эффективной и действенной форме достижения своих целей. Насилие становится не просто нормой жизни в сознании россиян, но и необходимым условием личного благополучия. Более того, насилие, благодаря изящной и эффектной голливудской оболочке, принимает даже некоторый идеалистический ареол, столь притягательный для молодого поколения.

Симптоматичным оказывается и то, что в самих западноевропейских странах проблема экранного насилия давно вызывает беспокойство социума и различных общественных структур. В Америке зафиксировано, что в анимационных фильмах для детей акт насилия происходит в среднем каждые две минуты. А к окончанию школы юное поколение становится свидетелем около 18 тыс. убийств. Зарубежные правительства создают юридический заслон сомнительной кинопро-

⁵⁴² Митрохина Е.Ю. Информационная безопасность личности как социологическая проблема. Дис. ... канд. соц. наук. М., 1999. С. 88.

⁵⁴³ Проблемы информационно-психологической безопасности. М.: Институт психологии РАН, 1996. С. 48.

⁵⁴⁴ Молодежь: будущее России. М.: НИЦ при Институте молодежи, 1995. С. 139.

⁵⁴⁵ Митрохина Е.Ю. Информационная безопасность личности как социологическая проблема. Дис. ... канд. соц. наук. М., 1999. С. 88.

дукции. А накопившийся шлак с удовольствием «сливают» в Россию, получая при этом немалые экономические и идеологические дивиденды. Что же касается нынешнего российского руководства, то создается впечатление, что его мало интересует состояние сознания и психики российского народа. Между тем, «деструктивность целей, выдвигаемых российским телевидением, выражается в стремлении сформировать у большинства своих зрителей социальную апатию при оценке фактов агрессии, приучить людей к большой крови и т.п.»⁵⁴⁶.

Для создания стереотипа равнодушного восприятия насилия информационные потоки строятся таким образом, чтобы бездуховность обрела черты общенационального бедствия, ядром и воплощением которого является агрессивное невежество, захватившее не только большинство народа, но и все эшелоны различных ветвей власти. По мнению профессора И.М. Ильинского, это агрессивное невежество, будучи конкретно-историческим социокультурным явлением, проявляется во многих отношениях, в частности в неспособности охватить умом и понять сложность, многообразие и многослойность происходящих в обществе процессов; тотальном подавлении интеллекта и творчества, выражающемся в пренебрежительном отношении к знаниям, науке и образованию, интеллигенции, отечественным ученым и национальному опыту; негативных стилях экономического поведения: а) стяжательском, б) эксплуатирующем, в) торгово-меновом; мифологизации и фетишизации массового сознания, объясняемых склонностью россиян к поглощению и распространению мифов, ставших штампами: «Рыночная экономика — единственный путь к благополучию», «МВФ нам поможет», «У России в мире больше нет врагов, а только друзья и союзники», «Получив ваучер в десять тысяч, вы становитесь собственником» — и тому подобные фантомы; в мазохистском уничтожении собственной страны, ее истории, науки; пренебрежительном отношении к российской культуре; религизации и мистификации общественного процесса⁵⁴⁷.

Информационные потоки оказывают сильное влияние на формирование человеческой психики, сознания и менталитета. Телевидение, став массовым и общедоступным, явилось едва ли не самым мощным фактором воспитания человека, выработки его личной общественной позиции, источником формирования моральных и социальных ориентиров. Вот почему в современном мире ведется столь жестокая война за телевизионные каналы. Власть над телевидением означает власть над умами и эмоциями сотен миллионов людей. Мож-

⁵⁴⁶ Митрохина Е.Ю. Информационная безопасность личности как социологическая проблема. Дис. ... канд. соц. наук. М., 1999. С. 88.

⁵⁴⁷ Молодежь: будущее России. М.: НИЦ при Институте молодежи, 1995. С. 21–23.

но также без преувеличения сказать, что каково телевидение, таков и генофонд страны.

Однако системы компьютерных телекоммуникаций по силе воздействия на человеческое сознание не соизмеримы с телевидением. «Виртуальная реальность» вобрало в себя все достижения телевидения как одну из важнейших частей. Да и сам «телевизионный» компонент киберпространства по силе воздействия на человеческую психику приобрел значительно более жесткие формы. Прежде всего это обусловлено ее замкнутостью, способностью к «перекрытию» каналов связи с феноменологической (эмпирической) реальностью.

До сих пор ни одна из реальностей, именуемых в качестве субъективной, не уводила человека столь глубоко в мир грез и иллюзий. По своим характеристикам «погружения» «виртуальная реальность» может сравниться лишь со сном, тяжелыми случаями шизофрении или состоянием сильнейшего наркотического опьянения. Наркоманию, шизофрению и погружение в виртуальную реальность объединяет главное — отождествление мира фантазий (или галлюцинаций) с миром эмпирических данных. Об этой сущностной особенности виртуальной реальности точно сказал петербургский философ А.И. Воронов: «...Мы не беремся считать виртуальной реальностью ни искусство, ни театр, ни литературу, ибо сколь бы глубоко ни «погружался» в них человек, у него всегда остаются свободные каналы связи с внешним миром. Особенность же виртуальной реальности в том и состоит, что ее реальность основана, главным образом, на разрыве всех возможных каналов связи с внешним миром, кроме самого технического устройства виртуальной реальности. Здесь протекает важное онтологическое основание виртуальной реальности»⁵⁴⁸.

В силу этого человек в «виртуальной реальности» уязвим для манипуляции его сознанием со стороны «операторов» («Богов») программной продукции киберпространства. «Цифровой стереозвук, волшебство красок и качество изображения на мониторе, сама специфика пользования компьютером создает идеальные условия для воздействия на пользователя. И если у вируса, на наш взгляд, возможности несколько ограничены, то у специально созданных компьютерных игр либо у их «взломанных» версий на сегодняшний день просто не существует ограничений воздействия на человеческую психику. Человек, сидящий за новой трехмерной игрушкой, погруженный в экран и слышащий только звук своего Sound Blaster, является идеальным объектом для психического воздействия»⁵⁴⁹.

⁵⁴⁸ Воронов А.И. Философский анализ понятия «виртуальная реальность». Дис. ... канд. философ. наук. СПб., 1999. С. 184.

⁵⁴⁹ Лешук И.И. Экология духа. Одесса: Христианское просвещение, 1998. С. 196.

Мы бы не хотели недооценивать того вредного воздействия на психику и духовность человека, которое приносят с собой интерактивные игры (так называемые 3D-игры или 3D-симуляторы), рассчитанные разработчиками на юношескую аудиторию (от 4-х лет и далее). В 2003 году на международных играх в Корее первое место по 3D-играм получил российский юноша; в групповых соревнованиях на этом же конкурсе победила российская команда, значительно опередившая своих соперников из Канады. Победитель признался, что он уже много лет проводит за компьютером практически все время бодрствования и сейчас его отчисляют из вуза за неуспеваемость... Так чья же это победа?

Американский ученый Джон Сулер уподобил пользователя Интернетом спящему человеку. Он поставил вопрос о том, что современный человек, включаясь, погружаясь в гиперпространство, находится в состоянии непрекращающейся «спячки», воспринимая виртуальную реальность как единственно подлинную. Он пишет: «Медитация подле голубого экрана с утра до вечера со вперившимся в сетевые глубины взором может стать привычным способом бодрствования. Некоторые люди говорят, что испытывают мистическое переживание слияния собственного сознания с сознаниями людей, письма которых читают или на реплики которых отвечают в чат-комнатах. Сюрреалистичность вымышленных мультимедийных миров, где люди точны в движениях, говорят через ESP, проходят сквозь стены и играючи создают предметы из чистого воздуха, вызывает похожее на состояние сна ощущение. Возможно, такой взгляд на альтернативные «сонные» (или снящиеся?) состояния сознания, продуцируемые виртуальным миром, в некоторой степени объясняет притягательность нереальности. И в некоторой степени проясняет новоявленные феномены компьютерной и интернет-зависимостей»⁵⁵⁰.

Ирина Котова в статье «Появился новый наркотик под названием Интернет» обобщает данные С.Э. Давтяна «Клинико-катамнестический анализ одной разновидности интернет-аддикции (патологического влечения к виртуальному общению)». В этой статье проводится прямая параллель между интернет-аддикцией и наркотической зависимостью, причем весьма квалифицировано и правдоподобно. Она говорит о том, что сегодня выделены различные этапы формирования «интернет-аддикции», различающиеся по степени выраженности расстройств.

Первая стадия обычно носит характер увлечения «новой игрушкой» и всегда сопровождается анозогнозией, как, например, трудно преодолимое, желанное влечение к сеансу общения в Сети зачастую в ущерб другим, более важным занятиям. Среди симптомов – появление душевного подъема, радостного возбуждения в предвкушении начала онлайн общения, искажение чувства времени в Сети (резкое ускорение

⁵⁵⁰ Tohn Suler, Ph.D., Department of Psychology, Rider University. 1996–98.

субъективного темпа времени), причем, как правило, человек старается утаить от близких, что долго «сидел» в Интернете или заигрался так, что просто не мог остановиться. Как видим, признаки довольно серьезны и очень уж сильно похожи на поведение наркоманов. По собственному опыту могу сказать, что все вышеперечисленное — правда, действительно интересно «залезать в Интернет». Но вернемся к перечислению стадий формирования интернет-зависимости

Вторая стадия — абстинентная, включает в себя нарушение внимания, снижение умственной работоспособности; навязчивые мысли, представления и воспоминания, возникающие при продолжительном воздержании от общения в Сети; эмоциональную неустойчивость: перепады настроения с эпизодами немотивированной эйфории и раздражительности; бессонницу, снижение аппетита вплоть до полной утраты чувства голода, прием пищи «не отходя от компьютера»; резкое повышение в таких «естественных» стимуляторах общения, как курение, кофе, алкоголь; сомато-вегетативные расстройства как следствие недосыпания, недоедания, психического и физического переутомления: потливость, тахикардия, колебания артериального давления, головные боли, тошнота, озноб, боли в спине, глазах, запястье.

Еще сильнее надо «бить в колокол», если дело дошло до третьей стадии, или стадии социальной дезадаптации. В частности, появляется постоянная потребность в сетевом общении при отсутствии осязаемого удовольствия от него; выраженное депрессивное состояние при непродолжительном воздержании от общения в Сети; нарастающая апатия, вялость, сужение круга интересов, резкое снижение активности; профессиональный крах, глубокие семейные проблемы, социальная изоляция.

Иван Голдберг, впервые предложивший термин «интернет-зависимость» в 1996 г. для описания непреодолимой тяги к использованию Интернета, характеризует расстройство как «оказывающее пагубное воздействие на бытовую, учебную, социальную, рабочую, семейную, финансовую или психологическую сферы деятельности». По степени доминирующего в сознании стремления к уходу от реальности оно сопоставимо с патологическим влечением при алкоголизме, наркомании, тяге к азартным играм и других нехимических аддикциях. Согласно исследованиям последних лет, распространенность этой патологии среди российских пользователей сети составляет примерно 2–6%. При остром течении патология может проявляться полиморфными соматическими, вегетативными расстройствами, а также приводить к социальной дезадаптации.

Риск формирования интернет-аддикции, по предположению специалиста кафедры психиатрии Санкт-Петербургского государственного университета С.Э. Давтяна, зависит как от патологических

особенностей личности (шизоидные, неустойчивые, сензитивные и др. черты), так и от средовых психотравмирующих факторов. Ведущим звеном, лежащим в основе формирования зависимости, является эмоциональная депривация. Так что забот у психиатров прибавилось. Ведь именно им придется лечить нас еще от одной болезни – интернет-зависимости⁵⁵¹.

Доктор К. Янг в статье «Интернет-зависимость» дает детальное описание болезней (как психических, так и социальных), возникающих вследствие злоупотребления пребыванием в гиперпространстве. Его мнение для нас особенно интересно, поскольку он не только представитель западных критиков Интернета и всей электронной телекоммуникационной индустрии, но и практикующий врач-психиатр, специализирующийся на интернет-расстройствах⁵⁵². По сведениям доктора Янга, от практикующих психиатров все чаще поступают данные об увеличении количества пациентов, основные жалобы которых связаны с влиянием Интернета. В августе 1999 г. примерно 83 млн американцев были подключены к Интернету, и это число неуклонно растет. В 2000 г. оно должно вырасти еще примерно на 12 млн. Вместе с все большей популяризацией Интернета должно увеличиться количество больных, что может оказаться серьезной проблемой для людей, тогда как о методах лечения и природе болезни известно очень мало.

Вопросы поддержки и развития интернет-технологий, ранее рассматриваемые только в контексте утилитарного использования Сети, должны быть рассмотрены в отношении психического здоровья населения. Необходимо разработать предохранительные программы, центры восстановления и группы поддержки. Новые области исследований должны включать в себя развитие стандартных диагностических инструментов для определения кибер-зависимых людей и оценку их состояния, чтобы в будущем понять роль связи и влияния Интернета на другие установившиеся привычки (например, алкоголизм, азартные игры, сексуальные комплексы) и психиатрических состояний (например, депрессия, маниакально-депрессивные расстройства, снижение устойчивости внимания).

⁵⁵¹ Кортova И. Появился новый наркотик под названием Интернет (<http://psynet.by.ru/texts/davtyn.htm>).

⁵⁵² Для справки: Доктор Кимберли С. Янг (Kimberley S. Young), профессор психологии Питсбургского университета в Брэтфорде, автор книги «Caught in the Net» («Пойманные в Сеть»), переведенной на многие языки и имеющей читательский рейтинг 5 звездочек на Amazon Books. Она является основателем Центра помощи людям, страдающим интернет-зависимостью (Center for On-Line Addiction. www.Netaddiction.com). Центр, созданный в 1995 г., консультирует психиатрические клиники, образовательные заведения и корпорации, которые сталкиваются со злоупотреблением Интернетом. Благодаря своим научным трудам и активной практической работе, доктор Янг стала известна во всем мире. Ее исследования широко освещаются в средствах массовой информации, включая New York Times, Wall Street Journal, Newsweek и U.S. News & World Report, национальные телекомпании различных стран.

Доктором Янгом выделено пять главных подтипов основного диагноза «интернет-зависимость», которые характеризуют, к чему именно пристрастился человек: киберсекс, виртуальные знакомства, пристрастие к онлайн-биржевым торгам и азартным играм, навязчивый серфинг, наконец, один из самых популярных случаев, — пристрастие к компьютерным играм⁵⁵³. Для успешного лечения необходимо, чтобы человек осознал, что он болен, после чего предпринимаются попытки избавить пациента от его сексуальных комплексов, которые часто являются следствием комплекса неполноценности. Также весьма эффективным оказывается переключение внимания человека на его семью или обучение различным социальным навыкам. Клиникой Янга была утверждена лечебная программа, направленная на основные проблемы, с которыми сталкивается интернет-зависимый человек.

Термин «зависимость» (addiction) был заимствован из лексикона психиатров для облегчения идентификации проблемы Интернета путем ассоциации ее с характерными социальными и психологическими проблемами. Всего может наблюдаться от 1 до 10 симптомов, в которые входят чрезмерное время, проводимое в сети, увеличивающееся беспокойство при нахождении в реальном мире, ложь или скрывание количества времени, проведенного в киберпространстве, или же вялое функционирование в реальном мире. Частично это исследование доказывает, что злоупотребление Интернетом ведет к социальной изоляции, увеличивающейся депрессии, распаду семьи, неудачам в учебе, финансовому неблагополучию и к потере работы.

Такие заболевания часто являются либо следствием наркотической или алкогольной зависимости, либо наоборот, такая зависимость следует за пристрастием к Интернету.

«Интернет-зависимость» — это широкий термин, обозначающий большое количество проблем поведения и контроля над влечениями. Основные пять типов, которые были выделены в процессе исследования, характеризуются следующим образом:

киберсексуальная зависимость — непреодолимое влечение к посещению порносайтов и занятию киберсексом;

пристрастие к виртуальным знакомствам — избыточность знакомых и друзей в Сети;

навязчивая потребность в Сети — игра в азартные онлайн-игры, постоянные покупки или участия в аукционах;

информационная перегрузка (навязчивый web-серфинг) — бесконечные путешествия по Сети, поиск информации по базам данных и поисковым сайтам;

компьютерная зависимость — навязчивая игра в компьютерные игры (стрелялки — Doom, Quake, Unreal и др., стратегии типа Star Craft, квесты).

⁵⁵³ Источник: «Мир Internet» № 41. www.iworld.ru.

Качественный анализ показал, что главенствующим фактором, благодаря которому все эти явления получили широкое распространение, является анонимность личности в Сети. Особенно анонимность увязана с четырьмя главными расстройствами:

а) усиление различных отклонений от нормы, ложь и даже совершение криминальных действий типа просмотра и скачивания непристойных или же вовсе запрещенных картинок (детская порнография), которые широко распространены на многих сайтах. Важно, чтобы люди, которые развлекаются просмотром подобных изображений, тем самым удовлетворяя свои сексуальные фантазии, не пытались контактировать с детьми в реальной жизни. Такое поведение очень часто начинается как любопытство и заканчивается как влечение. В таких случаях показана психотерапия, направленная на нормализацию сексуальных влечений с целью уменьшения потенциального риска;

б) виртуальный мир, в котором человек чувствует себя намного комфортней, чем в реальной жизни, создает угрозу для успешности реальной жизни. В подобных случаях используется персональная психотерапия, целью которой является уменьшение желания сбежать из реального мира;

с) интерактивные компоненты сети облегчают создание кибер-зависимости, которая негативно влияет на внутрисемейные отношения и стабильность семьи как таковой, что в первую очередь ведет к отдалению людей в реальной жизни и к разводу. В этом случае применяется индивидуальная и семейная терапия, в процессе которой супруги работают вместе над примирением и воссозданием семьи после измен в сети.

Возможность создания альтернативных онлайн персонажей, в зависимости от настроения и желания самого пользователя, что создает возможность уйти от реального мира с его эмоциональными проблемами (например, стресс, депрессия, беспокойство) или же от простых жизненных сложностей (обилие работы, проблемы в учебе, внезапная безработица, расстройства в семье). Мгновенное бегство в фантастический мир Интернета служит поддержкой для привыкания, за которым следует ухудшение настроения и психологические разногласия, которые лечатся психотерапией и, в случае необходимости, фармакологическим вмешательством⁵⁵⁴.

Физический вред здоровью от интернет-зависимости не столь очевиден, как, например, цирроз печени при алкоголизме или высокая вероятность инсульта при использовании кокаина. Риск для здоровья при использовании Интернета минимален, но заметен. Обычно зависимые люди стараются пользоваться Интернетом откуда угодно при малейшей возможности, причем отдельные сеансы могут достигать пятнадцати

⁵⁵⁴ Источник: «Мир Internet» № 41. www.iworld.ru.

часов. Попытки реализовать свое влечение в условиях ограничений по времени приводят к возникновению тенденции засиживаться в Интернете по ночам. Зависимый человек обычно встает позже остальных и использует Интернет до двух, трех или четырех часов ночи, после чего, например, до шести утра делает необходимую работу. В самых крайних случаях присутствует употребление кофе и других тонизирующих средств, чтобы прогнать сон. Такие бессонные ночи способствуют появлению постоянной усталости и ослаблению иммунной системы человека, после чего резко повышается вероятность заболевания. Вдобавок, сидячий образ жизни может привести к возникновению проблем с позвоночником, а неправильное освещение в ночные часы — к различным заболеваниям глаз.

Опросы свидетельствуют, что вопреки вредным последствиям интернет-зависимости, примерно 54% больных не хотят уменьшить время, проводимое в онлайн. Часть из них считают себя окончательно «подсевшими» на Интернете и неспособными бросить эту привычку. Оставшиеся 46% совершили несколько безуспешных попыток избавиться от зависимости. Обычно в этих случаях применялось ограничение самого себя некоторым временным лимитом, но эти люди были не в состоянии соблюдать установленные для себя ограничения, после чего наступали попытки вообще отключиться от Интернета, выбросить модем или же вообще демонтировать компьютер с целью оградить себя от использования Сети. К сожалению, почти все через некоторое время осознавали, что не могут жить без Интернета долгое время, подобно курильщикам, у которых возникает потребность в сигарете через некоторый промежуток времени. Они возобновляли подключение к Сети, покупали новый модем и снова собирали компьютер, чтобы опять часами просиживать в Интернете.

Многие люди ошибочно считают, что для совершения кибер-измены необходимо получение удовлетворения от занятия кибер-сексом. Исследования показывают, что это не так. Жена, которая чувствует себя одинокой, может спастись от этого одиночества в разнообразных чатах, где она окружена множеством своих кибер-любowników. Сексуально неудовлетворенный муж может трансформироваться в горячего любовника, за которого будут драться все женщины. В то время как сексуальные ощущения будут подкреплять начальное влечение, более мощный стимул — возможность бегства от реальной жизни с ее стрессами — будет завлекать человека в виртуальный мир фантазий⁵⁵⁵.

Многие психофизиологи также склонны считать, что захлестнувшая в последнее время наше общество волна компьютеризации не могла не привнести в нашу жизнь те негативные аспекты, которые уже неоднократно становились объектом внимания психологов и социологов.

⁵⁵⁵ Источник: «Мир Internet» № 41. www.iworld.ru.

В.В. Павловский, исследуя влияние компьютерных игр на различные аспекты общественной жизни, замечает, что «в частности, известно, что менеджеры ряда крупных западных компаний намеренно вводят поправку на снижение производительности труда в связи с выходом новых потенциально успешных компьютерных игр»⁵⁵⁶. Ученый полагает, что компьютерные игры, изобилующие насилием, есть отражение социальной жизни и выполняют определенный социальный заказ. «На практике, — пишет он, — вышеописанное утверждение выглядит так: повышается фон конфликтности в обществе, растет количество преступлений, уровень насилия в средствах массовой информации резко возрастает. Как следствие этого, как некое выполнение социального заказа, резко увеличивается доля насилия в компьютерных играх... Пока преобладает запрос на реализацию определенных тенденций, связанных с открытым проявлением насилия, компьютерные игры будут отвечать именно на него. Следовательно, сама идея о том, что, играя в компьютерные игры, люди становятся агрессивнее и с большей охотой будут проявлять эту агрессию по отношению к окружающим, строится на принципе снятия ответственности. Не мы отвечаем за повышенный фон конфликтности и агрессивности общества, а компьютерные игры (фильмы, книги, религиозные течения). Происходит подмена причины следствием»⁷¹.

На наш взгляд, автор статьи несколько абсолютизирует формулу «спрос рождает предложение» и, видя в агрессивных играх для молодежи лишь отражение социальной реальности, игнорирует влияние этих игр на социальное поведение и воспитание человека. Кроме того, понятие спроса в данном случае не является стопроцентным критерием, ибо «спрос» на насилие, агрессивность, секс, по всей видимости, будет существовать во все времена. Как справедливо доказывал З. Фрейд, содержание нашего Оно, доставшееся нам от животного мира, неистребимо. Именно поэтому великий гуманист пришел к выводу к необходимости ограничения «предложения» на подобный «спрос» путем его контроля социальными институтами (Сверх-Я) и самодисциплиной («внутренний цензор»). Если мы будем пенять лишь на спрос, не ограничивая при этом предложение, мы можем зайти очень далеко. Зачем, к примеру, вводить уголовную ответственность за сбыт и пропаганду наркотиков? Есть спрос — давайте предложение. Думается, с такой логикой может согласиться далеко не каждый.

«Статус играющего в реальном мире, — продолжает автор, — также растет в группе других игроков, которая становится для него референтной, и начинает переориентацию и сужение интересов. Игра как продукт, созданный для того, чтобы развлекать, ориентирован на

⁵⁵⁶ Павловский В.В. Компьютерная игра как индикатор социально-психологических установок общества. М., 2001. www.auditorium.ru.

пользователя — игрока, следовательно, ему уже уготована центральная роль. Игрок получает максимум внимания потому, что данный продукт изначально ориентирован на него. В период с 1996 по 2000 г. мы проводили исследование различных психологических аспектов компьютерных игр, начиная с агрессии в игре и заканчивая характерологическими особенностями игроков и выбираемыми ими играми. Было опрошено более 300 человек мужского и женского пола в возрасте от 14 до 26 лет, и наиболее частой причиной продолжения увлечения компьютерными играми среди испытуемых была эмоциональная привязанность, «потребность быть героем»⁵⁵⁷. Однако «геройство» в 3D-играх нередко носит агрессивно разрушительный характер. У игрока зачастую просто нет выбора — трехмерные компьютерные игрушки, наиболее точно симулирующие феноменологическую, социальную реальность, как правило, пропагандируют героя-убийцу, героя-Рембо, воспевая идеал тупой и беспощадной силы, эталон геройства через насилие, кровь и жестокость.

Как справедливо рассуждает автор статьи, «игра превращается в своеобразный наркотик, формирует эмоциональную зависимость, которая подкрепляется доступностью и псевдореалистичностью виртуального пространства. Подросток предпочитает мир игр реальному миру, потому что в игровом пространстве он востребован, он совершает действия, которые приводят к видимым результатам. Поскольку подросток ориентирован на мгновенный результат и часто не готов к долговременному труду и ожиданию результата, компьютерная игра своим мгновенным эффектом повышает значимость игровых успехов для подростка. Таким образом, «реальным» для геймера становится мир, в котором он наиболее успешен, — мир игры. Таким образом, сформированная и поощряемая обществом ориентация на успех подталкивает молодежь к увлечению социально вредной деятельностью». И далее: «Сам феномен КИ (компьютерных игр — *авт.*) как индикатора интересен еще и тем, что он затрагивает не столько физическое реагирование или закрепление определенных навыков, сколько формирование представлений о морально-этической стороне реальности. КИ являются современным учебником по правилам поведения, что не может не сказаться на реальных действиях индивида. Однако обвинять игры в том, что молодежь стала вести себя намного агрессивнее — значит обвинять ружье в том, что оно стреляет»⁵⁵⁸.

Все бы в этих рассуждениях было бы верно, если бы не одно «но». На наш взгляд, уход человека в виртуальную реальность (в данном случае — в 3D-игры) можно считать спровоцированной социальной невостребованностью личности лишь отчасти. Дело в том, что компьютер-

⁵⁵⁷ Там же.

⁵⁵⁸ Там же.

ные игры (равно как и весь дух виртуальной реальности) изначально нацелены на уход из социума. Автор справедливо сравнивает виртуальные игры (и играми здесь не ограничивается) с наркотиком. И здесь, и там предлагается иллюзия самореализации, иллюзия успеха, иллюзия геройства без особых усилий. Человек инертен от природы. Он склонен идти по пути наименьшего сопротивления. И если ему предлагают выбор — долгий и трудоемкий путь в герои социума или же простой, не требующий усилий путь в виртуальные герои — он, скорее всего, выберет последнее. Это путь наименьшего сопротивления для слабого человека (а подросток, на которого рассчитаны данные игры, безусловно, еще является таковым). В этом кроется причина, по которой не сформировавшаяся, не окрепшая еще личность вместо реального самосовершенствования и духовной работы над собой вполне может выбрать и мир виртуальных иллюзий, и алкоголь, и наркотики. Особенно, если все это активно пропагандируется, культивируется и поощряется.

А насчет упреков «ружьё, которое стреляет», то мы вполне согласны. Ружья действительно стреляют, и в этом, по большому счету, ничего хорошего нет. И особенно печально, когда эти «ружья» продаются на каждом углу, активно рекламируются и навязываются подросткам, обещая решить все их социальные и морально-психологические проблемы.

Безусловно, компьютерные игры, да и «виртуальная реальность» выполняют роль своеобразной «компенсации» вакуума, возникающего в социальной жизни. Но коммерциализованная тематика киберпространства почему-то упорно делает ставку на секс и насилие, на разрушение нравственных и культурных императивов.

«Насколько же притягательнее для ребенка (да и для взрослого) виртуальная реальность, оформленная куда более красочно и изощренно! — пишет один из пользователей Интернета. — Набор техники стоимостью в тысячи долларов обеспечивает полное визуальное, шумовое и тактильное выключение из настоящего мира. Видеошлем с наушниками, специальный жилет, имитирующий попадание в игрока пуль или кулаков «противника», объемный манипулятор — все это в сочетании со средней даже мощности ПК позволяет вывести человека в игровое пространство, по ощущениям мало чем отличающееся от реальности (за исключением, пожалуй, своей фантасмагоричности)»⁵⁵⁹.

Воображение ребенка живо, он тянется ко всему яркому, необычному и, конечно, виртуальная реальность привлекает его к себе. Бесконечная смена картин, сюжетов, вихрь различных переживаний... Но, право слово, родителям стоит всерьез обеспокоиться. И не столько расходами, которыми оборачивается удовлетворение

⁵⁵⁹ <http://www.arch.unsw.edu.au/subjects/arch/specres2> (дата обращения: 05.01.2002). Авторство не установлено.

«культурных» запросов их сыновей и дочерей, сколько изменениями в их психике. Забота фирм-производителей о комфорте потребителя обернулась ударом по его психическому здоровью. Подобная же «забота» о том, как лучше занять досуг подрастающего поколения, должна беспокоить взрослых самым серьезным образом. Игра во много раз опаснее просмотра видеофильмов и прослушивания аудиозаписей, пусть даже самых растлевающих. Игрок становится как бы полноправным соучастником разворачивающихся на просторстве «искусственной реальности» сцен насилия и разврата, а не пассивным сопереживателем, как слушатель или зритель.

И можно не сомневаться, что выработавшиеся стереотипы общения с компьютерными монстрами или красавицами незрелый подростковый ум непременно перенесет на соседей по нашему — настоящему — миру. Сначала — в мечтах, желаниях, эмоциях, а при удобном случае — на деле. Увы, это неизбежная закономерность. Для игрока «тот», иллюзорный мир, постепенно становится реальностью, он начинает мыслить, чувствовать и, наконец, действовать в его категориях. Ежедневное многочасовое отождествление себя с безжалостным «Спасателем», популярным героем компьютерных игр, не может не иссушить живых чувств, не упростить всего многообразия оттенков человеческих поступков до десятка действий на пульте управления⁵⁶⁰.

Именно таков он, тот «прекрасный новый мир», дверь в который услужливо распаивает сегодня шоу-бизнес перед нами и нашими потомками. Таков иллюзорный умственный тупик вымирающего общества потребления.

3.4. Особые приметы

Для более детальной характеристики виртуальной реальности необходимо рассмотреть ее особенности. Для начала остановимся на тех свойствах, которые были отмечены в научной литературе. Постараемся рассмотреть их и дать свои комментарии.

При этом будем иметь в виду, что мы рассматриваем в качестве «виртуальной реальности» не всю субъективную реальность, не все реальности психического погружения, а именно киберпространство, т.е. реальность пространства симулякров.

Большинство исследователей «виртуальной реальности» так или иначе солидарны с Н.А. Носовым, отмечающим в качестве основных ее свойств порожденность, актуальность, автономность и интерактив-

⁵⁶⁰ <http://www.arch.unsw.edu.au/subjects/arch/specres2> (дата обращения: 05.01.2002). Авторство не установлено.

ность⁵⁶¹. Под порожденностью понимается зависимость, вторичность виртуальной реальности от активности внешней по отношению к ней «константной» реальности. Соглашаясь с автором данной точки зрения, мы обращаем внимание на противоречие, возникающее внутри самой виртуалистики. Как мы успели понять, виртуалистика настаивает на идее полионтологичности, декларируя множество не сводимых друг к другу самостоятельных реальностей. Однако перечисляя свойства «виртуальной реальности», авторы вынуждены признать зависимость «виртуальной реальности» от реальности «эмпирических данностей». При этом виртуалисты оговариваются, что, дескать, эта порожденность является относительной в том смысле, что «виртуальная реальность может породить виртуальную реальность следующего уровня, став относительно нее константной реальностью, — и так в принципе до бесконечности». Однако сути дела это не меняет. Виртуальная реальность — это артефакт («искусственно созданный объект»), целиком и полностью зависимый от реальности феноменологической, в рамках которой она порождена и законы которой она имитирует.

При этом мы не склонны выделять признак порожденности в качестве специфического признака «виртуальной реальности». В той или иной степени «порожденными» являются все без исключения объекты культуры и цивилизации: от «Сикстинской Мадонны» до банальной отвертки. «Виртуальная реальность» в данном случае не исключение. И этот признак мало что дает для ее сущностного понимания.

Обратимся к следующей характеристике «виртуальной реальности», к ее актуальности. Корифеи виртуалистики объясняют актуальность как существование только «здесь и теперь», только пока активна порождающая реальность⁵⁶². По мнению М.Ю. Опенкова, это означает полное присутствие, динамическую непрерывность настоящего. «Бытие здесь-и-сейчас подразумевает непричастность длительности, когда человек есть там, где он есть, а не впереди и не позади себя»⁵⁶³. При этом виртуальная реальность характеризуется снятием противоположностей жизни и смерти, реального и воображаемого, прошлого и будущего. В.М. Розин считает, что в этом смысле можно выделить три фундаментальные свойства реальности: совпадение содержаний сознания и самой реальности, поскольку при отсутствии рефлексии мир, возникающий в реальности, уподобляется миру «Я»; непреднамеренность, естественность событий, происходящих в мире реальности. Розин от-

⁵⁶¹ Носов Н. А. Виртуальный человек: Очерки по виртуальной психологии детства. М.: Магистр, 1997. С. 13.

⁵⁶² Розин В.М. Виртуальные реальности: природа и область применения // Социально-гуманитарные знания. 1997. № 6. С. 195.

⁵⁶³ Опенков М.Ю. Виртуальная реальность: онтодиалогический подход. Автореф. ... д-ра философ. наук. М., 1997. С. 19.

мечает, что состояние человека, вошедшего в реальность, зависимо от событий, которые в ней происходят; наконец, устойчивость событий, вещей и отношений, имеющих место в определенной реальности. «События, наблюдаемые в реальности, укрепляют ее, в ней имеют место те события и отношения, которые ей соответствуют»⁵⁶⁴.

Достаточно логично с этим тезисом спорит Е.В. Ковалевская. Она убеждена, что «актуальность виртуальной реальности несомненна, но говорить о виртуальной реальности как о чистом «здесь-и-теперь» можно не в большей степени, чем о соответствующем свойстве любой другой реальности. В любой реальности человек существует актуально, «здесь и теперь», в едва уловимом моменте «сейчас», и вместе с тем он может пребывать в прошлом или в настоящем (погружаться в прошлое или настоящее). Например, по мнению тех же авторов, «человек бывает оторгнут от себя, когда живет либо в прошедшем, либо в будущем времени, т. е. не укоренен в настоящем»⁵⁶⁵. То же самое происходит, по нашему мнению, и в виртуальной реальности, поскольку в виртуальной реальности человек находится «здесь-и-теперь». Но в виртуальной реальности, на наш взгляд, есть прошлое и будущее, имманентное данной виртуальной реальности, и человек может погружаться в прошлое или будущее виртуальной реальности... «Что же касается такого свойства виртуальной реальности, как актуальность или бытие «здесь-и-теперь», оно проявляется лишь относительно других видов реальности. (Оно проявляется в виртуальной реальности относительно константной)»⁵⁶⁶. Проще говоря, актуальность, состояние «здесь и сейчас», безусловно, свойственны состоянию погружения в «виртуальную реальность», но также не составляют ее сущностной характеристики. Такого рода актуальность свойственна любым состояниям сознания в отсутствии интеллектуальной рефлексии.

Автономность и интерактивность. Мы сознательно объединили эти два свойства, поскольку, на наш взгляд, они тесно взаимосвязаны. Интерактивность в данном случае является сущностным признаком «виртуальной реальности», поскольку пользователь получает хоть и весьма ограниченную, но все-таки возможность «обратной связи». Под интерактивностью следует понимать возможность диалога с объектами «виртуальной реальности», возможность влиять на ситуацию. В отличие от погружения в художественную реальность или реальность телевидения, где человек принимает позицию наблюдателя, в компью-

⁵⁶⁴ Розин В. М. Виртуальные реальности: природа и область применения // Социально-гуманитарные знания. 1997. № 6. С. 195.

⁵⁶⁵ Микешина Л. А., Опенков М. Ю. Новые образы познания и реальности. М.: РОССПЭН, 1997. С. 193.

⁵⁶⁶ Ковалевская Е.В. Виртуальная реальность: философско-методологический анализ. Дис... канд. философ. наук. М., 1998. С. 74–75.

терной виртуальной реальности виртуальный субъект становится как бы полноправным участником виртуальных событий. Мы говорим «как бы», потому что его «диалог» и «влияние на ситуацию» условно. Это влияние на ситуацию и этот диалог не выходит за рамки строго регламентированного выбора, заложенного программным обеспечением. Тем не менее, иллюзия интерактивности в виртуальном «пространстве создается, что и обеспечивает субъективное восприятие автономности «виртуальной реальности». Если добавить к этому высокую степень иммерсивности (психической погруженности) в виртуальную реальность, то мы получим не только автономный, но и альтернативный мир, который способен заменить феноменологический мир эмпирических данностей.

Эти свойства «виртуальной реальности» (псевдоинтерактивность, автономность, иммерсивность, альтернативность) давно заботят современную медицинскую науку. Вот что по этому поводу пишет доктор медицинских наук Л.П. Гримак: «Человек входит в новый техногенно изготовленный мир, и его сознание «формально» отделяется от реального мира и переходит как бы в «параллельное» пространство, в иной мир, причем это не только мир созерцаний, но и мир реальных действий и переживаний. Как нам представляется, поистине «дьявольская» особенность виртуальной реальности состоит в том, что в ней реально работают обратные связи от нереальных, существующих лишь в математическом пространстве компьютера мнимых объектов. В результате здоровое, бодрствующее сознание, погружаясь в ситуацию, порождает виртуальной реальностью, вынуждено вводиться в состояние тотального галлюцинаторного процесса. Такого рода воздействия на психику человека, если они проводятся без врачебного контроля, нельзя считать в полной мере безвредными. Во всяком случае, до настоящего времени эти явления были свойственны особым состояниям психики, возникающим в результате заболеваний или употребления некоторых наркотических средств»⁵⁶⁷.

На наш взгляд, для идентификации феномена «виртуальной реальности» необходима выработка ее новых критериев и признаков. Эти критерии и признаки должны, с одной стороны, подчеркивать ее связь и родство с некоторыми топами субъективных реальностей и реальностями психических погружений, а с другой стороны, выявлять специфические черты, возникшие на основе новых телекоммуникационных технологий, преимущественно компьютерных.

Как мы убедились, виртуальная реальность должна пониматься как реальность психического (субъективного) погружения в пространство симулякров. Поэтому главной характеристикой виртуальной реальности становится ее симулированность. Это принципиально выде-

⁵⁶⁷ Гримак Л.П. Супергипноз виртуальной реальности // Виртуальная реальность: Философские и психологические проблемы. М., 1997. С. 101.

ляет ее из класса субъективных реальностей, в которых искусственно не создается пространство сконструированной человеком системы символов и образов (реальность сна, реальность галлюцинаций и т.д.). С другой стороны, это свойство виртуальной реальности отличает ее от художественной реальности, поскольку последняя, как мы доказали, не предполагает вхождения в симулированное пространство (в пространство «копий», подменяющих и заменяющих феноменологическую реальность). С этой точки зрения виртуальную реальность можно уподобить «плохому» искусству, которое, не создавая принципиально нового мира, лишь «копирует» мир феноменов, подражая им.

Прочие свойства виртуальной реальности необходимо признать вторичными, поскольку они вытекают из главного свойства — симулированности — и определяются им.

Таковыми важнейшим свойствами являются альтернативность и автономность виртуальной реальности. Если виртуальное пространство профессионально симулировано, оно перекрывает каналы связи с внешним миром и создает иллюзию самодостаточности. Виртуальный мир, стремясь создать «улучшенную», более комфортную и привлекательную модель феноменологической реальности, заменяет, подменяет и вытесняет феноменологическую реальность.

Необходимо также выделить признаки, обусловленные целями моделирования виртуальной реальности. К ним, безусловно, относятся суггестивность (внушение) и манипулирование сознанием человека. Виртуальная реальность основана на внешнем психическом внушении, изменении процессов мышления, чувствования и реакций субъекта. Обладая высшей степенью субъективной «достоверности», она, одновременно, является целенаправленным продуктом, созданным конкретными людьми, задающими «правила игры» и преследующими свои собственные цели.

Как симулированное пространство, виртуальная реальность обречена также на неизбежное «недо-наличествование». Виртуальный мир представляет собой «усеченную», «дегенеративную» модель феноменологической реальности («подлинной реальности»), которая не в состоянии (даже потенциально) передать многообразие и глубину копируемого ею мира феноменов.

Квази-созидательность и квази-интерактивность придают виртуальному пространству особую привлекательность. Мир виртуальности создает психологическую иллюзию самовыражения и творчества, активной «включенности» пользователя в виртуальные события, способностью влиять на эти события. Вместе с тем, созидательные и интерактивные функции пользователя определяются, задаются и ограничиваются алгоритмами программного продукта и программного обеспечения. А точнее — конкретными разработчиками программного обеспечения.

Мы полагаем, что анонимность, хотя и свойственна виртуальной реальности, тем не менее, не является ее сущностным свойством. Во-первых, человек всегда имел и имеет широкие возможности для анонимных действий и за пределами виртуальной реальности. Во-вторых, анонимность, понятая как желание остаться неизвестным, не вполне характерна для виртуальной реальности (за исключением случаев сознательного сокрытия своей личности от правоохранительных органов или от широкой общественности). Анонимность в Интернете лишь инструмент, позволяющий пользователю произвольно самопрезентовать себя. И эта произвольность самопрезентации в виртуальном пространстве дает возможность человеку превращаться в симулякр — ложный, иллюзорный образ, подменяющий реальную личность. Неограниченная возможность произвольной самопрезентации предлагает пользователю механизм презентовать себя в виртуальном пространстве в качестве самосконструированного субъекта. В итоге пользователь презентует не самого себя, не свои качества, а качества и свойства, которые только произвольно «приписывает» себе. Как показывают философы, психологи и социологи, подобная произвольная самопрезентация субъекта основывается не на качествах самого субъекта, а на «вымышленных», приписываемых самому себе качествах. Это в свою очередь приводит к непредсказуемым деформациям самоидентичности. Не изменяя себя и не предпринимая никаких усилий к собственному изменению (например, к самосовершенствованию), субъект виртуальной реальности просто декларирует, постулирует эти изменения, вводя в заблуждения не только своих собеседников, но в конечном итоге и самого себя.

Заключение

В заключение необходимо оговориться, что в предлагаемой вам работе был осуществлен преимущественно критический анализ виртуальной реальности, гиперпространства, достижений новых телекоммуникационных технологий. Мы не ставили своей задачей выявить позитивные факторы влияния виртуальной реальности на жизнь человека. А их, безусловно, немало.

Мы не призываем всех отключиться от Интернета и выбросить на помойку свои персональные компьютеры. Мы не собираемся спорить с тем, что с наступлением эры компьютеров наша жизнь стала удобнее и комфортнее. С формированием Всемирной паутины финансовые потоки значительно оживились. У нас появился доступ к бездне информации. Одним нажатием кнопки мы совершаем покупки и перемещаемся в далекие уголки мира. Но обо всем этом рассказывают газетные и журнальные статьи. О неоспоримых достоинствах «виртуального пространства» твердят ученые и «жрецы от науки», бизнесмены и наши,

конечно же, бескорыстные друзья с Запада. Большинство опусов, лежащих на полках в Химках, поют панегирики Интернету и виртуальному пространству, широко открывая нам двери в цивилизованное, насквозь информационное, нараспашку «открытое общество».

При этом практически никто не говорит о сложностях, с которыми сталкивается человек при общении с Интернетом, погружаясь в виртуальную реальность. Как будто на все это кто-то наложил жесткое табу.

Мы выбрали эту тему не случайно. Мы убеждены, что проблема так называемой «виртуальной реальности» касается большинства семей нашей многострадальной России. Если не сейчас, то в ближайшей перспективе. Давайте посмотрим правде в глаза: кто из современных детей не хотел бы иметь компьютер? И угадайте, какой выбор сделает ребенок с помощью этого компьютера? Пойдет ли он в виртуальный музей изобразительных искусств, где его ждет мраморный Давид, или же поиграет в виртуальные игры, наполненные морем крови, изобилующие фантастическими монстрами, полногрудыми девицами и мускулистыми плейбоями? Пройдет еще немного лет, и перед подростком откроется бескрайний мир Интернета. Конечно же, он двинется на сайты мировых библиотек пополнять свои запасы знания. И, конечно же, на порносайты его не заманишь ни за какие коврижки. Подумайте сами: какому подростку придет в голову смотреть эдакую пакость?!

И в то время, как философы-виртуалисты пытаются взвесить все «за» и «против» распространения «виртуальной реальности», в то время, как представители «открытых обществ» рекламируют привилегии информационного пространства и новых телекоммуникационных технологий, современный российский обыватель, как губка, впитывает виртуальную субкультуру, обреченно барахтаясь в непонятной, но «безумно обворожительной» пучине киберпространства...

(2003)



ОЧЕРКИ
ПО ТЕОРИИ
И ИСТОРИИ
КУЛЬТУРЫ⁵⁶⁸

⁵⁶⁸ Работа подготовлена в соавторстве с канд. философ. наук Д.Ю. Столяровым.

ВВЕДЕНИЕ

В жестких рамках учебной программы сложно дать всесторонний анализ мировой культуры. Тем не менее мы не ограничились простым описанием культурно-исторических явлений и попытались осмыслить всемирную историю культуры в качестве закономерного процесса, обладающего собственной логикой развития: ситуация XX столетия представлена в качестве промежуточного итога культурной эволюции человечества. Особое значение в этом смысле приобретает оценка роли и места России во всемирном культурно-историческом процессе. Мы надеемся, что краткий экскурс в историю культуры поможет читателям более четко осознать законы, по которым происходит смена различных культурно-исторических эпох, систем ценностей и типов мировоззрения.

1. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ

1.1 Культурология и ее проблематика. Культура как предмет анализа

Состав предметов гуманитарного цикла достаточно обширен — это философия, социология, история, психология, филология и мн. др. Существуют также научные дисциплины, занимающиеся собственно изучением культуры, такие как теория и история культуры. Есть ряд предметов, возникших на стыке наук, — культурантропология, философия культуры, социология культуры. Однако культурология стоит в этом ряду особняком.

Существуют, по крайней мере, три основных подхода к культурологии. Первый рассматривает культурологию как комплекс наук, изучающих культуру. Второй отводит культурологии место вспомогательного раздела внутри дисциплин, связанных с изучением проблем культуры. С третьей точки зрения, наиболее нам близкой, культурология — это самостоятельная наука, со своим предметом, методологией и определенным местом в системе гуманитарного знания.

Можно выделить ряд причин, приведших к появлению новой науки о культуре среди множества уже существующих. В системе знаний о культуре долгое время первенствовала культурфилософия, но в XX в. массивный прирост эмпирического материала выявил невозмож-

ность его полноценной обработки в рамках существующей философии культуры. С другой стороны, развитие обширных культурных связей и выход национальных культур за свои границы, мощное наступление достаточно унифицированной массовой культуры доказали необходимость выработки единых подходов к изучению культуры, в том числе и для того, чтобы помочь национальным культурам сохранить свою неповторимую индивидуальность. Еще одной важной причиной можно назвать дальнейшую рационализацию человеческого мышления, рост технократизма, появление опасного взгляда на предметы гуманитарного цикла как на нечто второстепенное и даже мешающее дальнейшему развитию цивилизации. В этой связи культурология в будущем вполне сможет выступить значительным гуманитарным противовесом таким идеям, способствуя повышению уровня духовности человека и человечества.

Попытаемся определить существенные отличия культурологии, к примеру, от философии культуры. Известный российский культуролог В.М. Межуев полагает, что здесь водораздел проходит в плоскости различий между наукой и философией, между «описанием» и «оценкой»: философия культуры определяет культурную ценность для человека тех или иных феноменов, а культурология дает их объективное описание. Интересным представляется также мнение, что культуролог занимается прежде всего изучением «чужих» культур, а философ культуры — «своей». Еще один подход заключается в том, что философия культуры — дисциплина, направленная на понимание культуры как целого и всеобщего, а культурология рассматривает конкретные формы. И в этом случае философия культуры предстает методологией культурологии.

К проблемам, решаемым в рамках культурологии, можно отнести следующие: определение места культуры в системе бытия; выявление отношений культуры к природе, обществу и человеку; исследование многомерного строения культуры, обусловленного ее функциями в жизни и развитии человечества; проявление сущности культуры в ее существовании, т.е. в многообразии конкретных культур, которые существуют в социальном пространстве и социальном времени, филогенезе (развитие мира в целом) и онтогенезе (индивидуальное развитие организма); описание культурных феноменов; утверждение неповторимости и уникальности культурных миров; взаимоотношения культуры и цивилизации и т.д.

В современном культурологическом знании выделяются несколько ведущих направлений, каждое из которых занимается исследованием проблем культуры, опираясь на собственную методологическую базу. В настоящее время многие философы, филологи, социологи и представители других гуманитарных наук сближаются в своих работах с позициями культурологии, потому что проблема человека стала

ведущей в XX столетии, а культура превратилась в эпицентр бытия современного человека. Различия между направлениями в культурологии лежат не только в области того, как понимать культуру, какую дать ей дефиницию, но связаны и с проблемами ее зарождения, функционирования, развития, с оценкой роли и места культуры в духовной и практической жизни человека. И, наверное, одним из самых спорных является вопрос о дальнейших судьбах культуры. Перечислим некоторые современные ветви культурологии и их центральных представителей.

1. **Психоаналитическая.** Основы этой школы заложил австрийский психиатр, психолог и философ Зигмунд Фрейд, великий исследователь глубин человеческого бессознательного. В работах «Будущее одной иллюзии», «Недовольство в культуре» он показал, что культура имеет в жизни человека не только положительное, но и отрицательное значение. С одной стороны, она сдерживает человеческие инстинкты, делает нашу жизнедеятельность безопасной от разрушительных сил человеческого бессознательного. С другой стороны, культура подавляет в человеке многие творческие задатки, создавая «среднего человека». Представители позднего психоанализа критиковали Фрейда, но все-таки развивали магистральные пути, указанные им. Таковым можно назвать Эриха Фромма.

2. **Формационная.** Основоположниками этого направления являются Карл Маркс и Фридрих Энгельс. В их представлении движение истории есть смена общественно-экономических формаций, тогда как культура идет следом, подстраиваясь и обслуживая те или иные общественные и экономические отношения. Таким образом реализуется главный постулат марксизма о примате бытия над сознанием.

3. **Линию «философии жизни»**, начатую еще Артуром Шопенгауэром и Фридрихом Ницше, продолжил немецкий культурфилософ Освальд Шпенглер. В грандиозном по значимости труде «Закат Европы» он представил и аргументировал свое видение проблем развития культуры и причины кризиса европейской цивилизации. По его мнению, всякая культура имеет свое рождение, свой кульминационный пик и свою смерть, т.е. проходит этапы становления, как живой организм. Причем этап, когда культура застывает, прекращает свое развитие и рост, теряет духовные потенции, материализуется, Шпенглер определил термином «цивилизация». И кризис западной культуры как раз в том и состоит, что она вошла в стадию цивилизации, т.е. приближается к финалу своего существования. В сходном методологическом ключе рассматривает движение культуры англичанин Арнольд Тойнби в фундаментальном двенадцатитомном труде «Исследование истории», хотя он близок и к социологической школе.

4. **Социологическая.** Наиболее видный ее представитель – Питирим Сорокин, русский эмигрант, проживавший в Америке. В своих трудах он представил историю человечества как смену целостных социокультурных сверхобщностей, внутренне связанных определенным единством ценностей и значений. Кризис современной культуры связан, по его мнению, с утратой духовных ценностей в угоду материализму, рационализму, техницизму. Представителями социологической школы также являются Альфред Вебер, Толкотт Парсонс.

5. **Символическая.** Это самое молодое направление в культурологии, появление которого связано с усилением знаковой стороны культуры. Человек творит вокруг себя мир, но это творчество становится все более и более символическим. Культура теряет непосредственную связь с предметами, образуя знаково-символическую систему. Центральными фигурами здесь, конечно же, можно назвать Эрнста Кассирера, написавшего «Философию символических форм», Лесли А. Уайта, развившего теорию Эрнста Кассирера, и Клода Леви-Стросса, создателя структурной антропологии.

В обыденном представлении понятие «культура» существует прежде всего как показатель образованности, воспитанности, следование нормам этикета, с одной стороны, как определенный образ жизни, преимущественно городской – с другой, и как система культурных институтов и учреждений (театров, библиотек, музеев и т.п.) – с третьей. Однако во вненаучных взглядах на культуру происходит смешение и подмена понятий. В них объединяются понятие «культурность», область социального бытования культуры и т.п.

Одно из самых первых научных определений культуры было основано на разграничении сферы природы и сферы культуры. Под первой понимали мир, существовавший и существующий вне желаний, воли, деятельности человека, тогда как вторая сфера возникает и существует благодаря и в связи с человеком, будучи созданной им искусственно. Это был мир, в котором присутствовали: искусственные орудия труда и использование огня; речь как способность осознавать и передавать с ее помощью смысл предметного и не предметного мира; система запретов, с помощью которых человек преодолевал в себе животное начало; сообщества, объединенные осознанием смысла подобного объединения. В современной науке отношения между природой и культурой носят более сложный, не столь прямолинейный характер, и зависимость развития культуры от антропогенного фактора ставится под сомнение.

Уже в античную эпоху сформировался ряд понятий, так или иначе связанных с современным пониманием культуры. Прежде всего, это слово «пайдейя», которое можно перевести как воспитание и образование, но правильнее говорить о целой системе культурных ценностей,

получаемых ребенком через пайдейю. Пайдейя означает, по Платону, руководство к изменению всего человека в его существе. Человек, воспитанный в данной педагогической системе, становился неким идеалом человека, культурным человеком, как мы бы сегодня сказали. Для эллина национальный признак был не слишком важен, пайдейя была вненациональной. Прохождение пайдейи было критерием разделения людей на культурных и некультурных, «наших» и «не-наших», или варваров. Приобщение человека к «миру Муз», аполлоническому началу (означавшее для древних греков собственно культурное пространство) происходило посредством мусеи.

Существовало еще одно слово, о котором необходимо упомянуть, — калокагатия, обозначавшее человека красивого, т.е. гармонично развитого в физическом отношении и обладающего внутренней духовной красотой, а также твердого умственно. Греки одними из первых осознали, что, кроме природного мира, существует некая сфера, которую создают люди, свободные от физической работы. Сфера духа, ценности которой зависят не от природы, а от сознательного акта человека.

Собственно слово «культура» возникает в древнеримскую эпоху. Этимологически слово «культура» восходит к латинскому *colere*, означавшему «возделывание, обработка», в более поздней форме которого *cultus* появляется новое значение «почитание». В русских словах и словосочетаниях «культивация», «сельскохозяйственная культура» первое значение сохранилось до сих пор. А смысл «почитание» просматривается в современном слове «культ». Новое, расширенное понимание слова «культура» встречается у римского оратора и философа Цицерона, который видел в термине «культура» смысл *cultura animi*, т.е. «возделывание, воспитание души». Правда, автор «Тускуланских бесед» имел в виду скорее философию, которая рассматривалась им не только как обработка или образование ума, но его почитание, уважение и поклонение ему.

Не вдаваясь в дальнейшие подробности генезиса понятия «культура», укажем, что классическое понимание смысла этого термина сформировалось в эпоху Просвещения и стало синонимом интеллектуального, нравственного, эстетического, т.е. разумного, совершенствования человека в ходе его исторической эволюции. В этом значении понятие «культура» смыкалось с понятием «цивилизация».

Современное понимание культуры в целом отлично от обозначенного выше классического подхода и определяется как неклассическое. Родоначальниками такого взгляда на культуру, с известными оговорками, можно назвать романтиков и представителей «философии жизни» (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше). Романтики впервые отошли от понимания всеобщего и абстрактно-разумного характера культуры, перенесли акцент на индивидуальные формы проявления и существования

культуры. Рационалистическим идеям Просвещения романтики противопоставили субъективную мощь человеческого творчества, которая не может быть ограничена никакими внешними условиями и обстоятельствами. Свобода личного самовыражения и есть душа культуры, придающая ей в каждую эпоху неповторимость, уникальность и индивидуальный образ. Корень культурно-философской позиции Шопенгауэра обнаруживается в трактовке образа человека как носителя воли и интеллекта. По мнению философа, пренебрежение к воле и переоценка роли интеллекта и создали культуру, которая в конечном итоге лишила человека его естественного природного основания.

В современной науке не существует целостного и универсального понимания феномена культуры. По подсчетам американских культурологов Альфреда Кребера и Клайда Клакхона, к 1950 г. в мире насчитывалось 157 определений понятия «культура». На сегодняшний момент их около 400. Все согласны с тем, что «культура» есть понятие достаточно обширное, предполагающее различные трактовки. Следовательно, в зависимости от подхода, реализуемого тем или иным исследователем, изменяется и дефиниция. Рассмотрим некоторые из них.

Этнографический. Одним из первых его представил английский этнограф и исследователь первобытной культуры Эдуард Тайлор, определивший культуру как совокупность знаний, искусства, морали, права, обычаев, верований, привычек, присущих человеку как члену общества.

Деятельностный. Э. Маркарян видит в культуре внебиологически выработанный способ деятельности.

Аксиологический, или ценностный. Культура как система материальных и духовных ценностей, накопленных человечеством за свою историю.

Социологический. Здесь культура предстает как исторически определенный уровень развития общества, творческих сил и способностей человека, выраженный в типах и формах организации жизни и деятельности людей, в их взаимоотношениях.

Психоаналитический. Культура есть узаконенная система норм, запретов, табу, окружающих человека в обществе, определяющих его жизнь и отделяющих его от собственной животной природы.

Идеалистический. Культура как высшее проявление человеческого духа. «Реализация верховных ценностей путем культивирования высших человеческих достоинств» (М. Хайдеггер).

Имагинативный (*imaginatio* – воображение). Я. Голосовкер, автор теории «имагинативного абсолюта», полагает, что культура есть высший человеческий инстинкт, удовлетворяющий неполноценно реализованные потребности человека с помощью иной, имагинативной, воображаемой реальности, иначе говоря, посредством создания иллюзий.

Этот ряд можно продолжать достаточно долго, поэтому укажем лишь на то, что с разных точек зрения культура предстает как понятие, определяемое следующими предикатами: результат, процесс, деятельность, способ, отношение, норма, система, проявление, степень и т.д.

Однако важно определить и обосновать тот подход, который реализуется в данной книге и на основании которого строятся центральные заключения и выводы. Мы придерживаемся духовной парадигмы в понимании феномена культуры, а поскольку определение культуры всегда концептуально, то оно уже само по себе подразумевает конкретную мировоззренческую позицию и предполагает определенный ответ на многие глобальные вопросы, связанные с социальной жизнью людей, осмыслением сущности человека и его места в системе бытия.

В рамках культурологической науки особый интерес представляют два блока определений, отчасти представленных выше, которые сводятся к пониманию феномена культуры в качестве диалектического единства **материальных** и **идеальных** элементов мироздания и к пониманию феномена культуры в качестве собственно **духовной** реальности. Попытаемся проанализировать эти блоки.

Первый блок, который условно можно назвать «феноменологическим», фиксирует дуальную (двойственную) природу культурных явлений, обращая внимание на то, что любой элемент культуры с необходимостью становится результатом отношения субъективности человека к миру объективных реальностей. Этот подход к культуре, который объединяет множество научных позиций («культура есть совокупность материальных и духовных ценностей», «культура есть результат социальной деятельности человека», «культура есть «вторая природа», созданная руками человека» и т.д.), достаточно логичен, поскольку, с одной стороны, определяет культуру как оппозицию «натуре» (природе), а с другой стороны, вскрывает природу культурного явления как взаимодействия материальных и идеальных элементов действительности.

Однако данное определение имеет ряд слабых мест. Во-первых, определив культуру таким образом, мы устанавливаем тождество между понятиями «культура» и «цивилизация». В научном плане такое смешение понятий не перспективно, особенно в конце XX в., когда в цивилизационных и культурных процессах проявилась четко выраженная тенденция к асинхронии развития. Кроме того, поставив знак равенства между культурой и цивилизацией, мы лишаем себя возможности апеллировать к значительной части выдающихся философско-культурологических исследований XIX–XX столетия, рассматривающих цивилизацию в качестве особой формы (стадии) культурного развития. Во-вторых, в рамках данного блока определений может возникнуть проблема разделения культуры на «материальную» и «духовную». Такая постановка вопроса нередко заканчивается тупиком,

поскольку реальные элементы культуры всегда выступают в качестве явления, **феномена** или, иными словами, в качестве диалектического единства материи и духа. Что такое, к примеру, художественное полотно – проявление материальной или духовной культуры? Где, скажем, в Шестой симфонии Чайковского заканчивается материя звука и начинается собственно духовность? В-третьих, если культура – это все, что создано человеком, то понятия «бескультурия» и «варварства» вообще теряют какой-либо смысл. Речь может идти лишь о разных культурах и об их различной субъективной оценке. Ведь концентрационные лагеря и мировые войны – тоже проявления человеческой активности, его деятельности. И здесь возникает вопрос: а достойно ли все это называться «культурой»? В-четвертых, дуальная точка зрения на культуру не отражает ее сущностной специфики, а констатирует лишь ее природу, что не одно и то же. Для того чтобы книга могла приобрести социокультурную значимость, она, безусловно, должна быть отпечатана. Но, по всей видимости, идентификация книги как элемента культуры все-таки зависит не от красочности переплета и не от качества типографской краски, а от содержащихся в ней идей и ее духовного воздействия на читателя.

По всем названным причинам мы склоняемся ко второму блоку определений, который, констатируя двойственную природу культуры, выявляет в качестве **сущностной** черты ее **духовность** («культура есть высшее проявление духа», «культура есть результат духовно-творческой активности субъекта», «культура есть форма самопознания Абсолютного Духа» и т.д.). С этой точки зрения более понятной становится оппозиция культуры и цивилизации (как высшего материально-технического, утилитарного проявления человеческой жизнедеятельности), вновь приобретают смысл понятия «варварства» и «бескультурия» (деятельность, направленная на деградацию, разрушение духовных основ человеческой жизни), восстанавливается в своих правах категория «творчества» (духовное приращение бытия, создание небывалого, в отличие от производственной деятельности, основанной на копировании, тиражировании, материальном приращении бытия).

К числу важнейших проблем современного культурологического знания необходимо отнести вопрос о сущности и взаимоотношениях таких феноменов, как **культура** и **цивилизация**. В науке существуют два пути в его решении: отождествление этих понятий и их разделение. История взаимоотношений этих понятий в философско-культурологической мысли довольно драматична. Имея античное происхождение, слово «цивилизация» получило широкое употребление только в эпоху Просвещения. Путевку в жизнь этому термину дал Пьер Гольбах. В то время данное понятие ассоциировалось с концепцией прогресса, эволюционным развитием народов на началах Разума. Впоследствии

термин «цивилизация» обретает полисемантическую (многозначность). В трудах Вольтера цивилизация отождествляется с цивилизованным поведением, т.е. хорошими манерами и навыками самоконтроля. XIX век расширил значение этого слова, которое стало применяться для характеристики стадий развития человечества. Эта мысль отразилась в названии книги Льюиса Моргана «Древнее общество, или Исследование путей человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации». В это же время сформировался взгляд, согласно которому понятие «цивилизация» соотносилось только с европейской культурой, что послужило развитию идеи европоцентризма в науке, философии, политике и экономике. Следовательно, все остальные культурные регионы считались нецивилизированными или, в лучшем случае, малоцивилизированными.

Научная теория цивилизации, в основе которой лежит различие понятий «культура» и «цивилизация», сформировалась в трудах Ж.-Ж. Руссо, Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, а также в работах американских ученых Ф. Нортропа, А. Кребера и П.А. Сорокина, исходящих из представления о цивилизации как особом этапе развития культуры или культурно-исторического типа, имеющем определенные признаки:

- культурная общность людей, обладающих некоторым социальным генотипом и социальным стереотипом;
- освоенное, достаточно автономное и замкнутое мировое пространство;
- определенное место в системе других цивилизаций.

В знаменитом рассуждении «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» Ж.-Ж. Руссо впервые высказал резкие возражения против цивилизации, противопоставив ей естественное, т.е. природное, состояние человека. Начиная с труда Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», в котором была сформулирована идея культурно-исторических типов, впервые оформилась мысль о множественности цивилизаций и о том, что не только Европа является носителем цивилизационного начала.

Идеи Н.Я. Данилевского не были услышаны в свое время, и лишь в начале XX в. немецкий культурфилософ О. Шпенглер уже на новом витке развития европейской культуры вернул интерес к ним, создав «философский роман» «Закат Европы». Шпенглер указал, что цивилизация есть завершающая стадия любого культурного развития, его омертвление и угасание: «Цивилизация есть неизбежная судьба культуры <... > Цивилизации <... > это завершение, они следуют как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как неподвижность за развитием, как умственная старость и окаменевший мировой город за деревней и задушевым детством», — писал О. Шпенглер.

Теория цивилизации А. Тойнби продолжает линию Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера, кульминируя мысль о локальных цивилизациях. Основные вопросы, поднимаемые А. Тойнби, таковы: почему некоторые общества не складываются в цивилизации, тогда как другие достигают этого уровня; как и почему цивилизации «надламываются, разлагаются и распадаются».

В современной культурологической мысли выделяется и иной аспект взаимоотношений культуры и цивилизации, пролегающий в области разделения духовного и материального. И в этом смысле цивилизация в целом предстает как материальная сторона культуры.

В сочинении «Смысл истории» Н.А. Бердяев пишет: «Во всякой культуре после расцвета и утончения начинается иссякание творческих сил, удаление и угашение духа, убыль духа. Меняется все направление культуры. Она направляется к практической организации жизни». По мнению философа, всякая культура есть культура духа, однако на известной стадии своего развития культура начинает разлагать свои основы, она духовно истощает себя, рассеивает свою энергию. Когда исчезают духовные иллюзии, им на смену приходит цивилизация, техничная, реалистичная, прагматичная, демократичная, обезличенная, массовая. Цивилизация имеет не природную, не духовную, а машинную основу. В ней техника торжествует над духом. Идеи, выраженные Н.А. Бердяевым, можно свести в схему (см. таблицу 1).

Таблица 1

Различия культуры и цивилизации (по Н.А. Бердяеву)

КУЛЬТУРА	ЦИВИЛИЗАЦИЯ
Возникает и существует до зарождения цивилизации	Возникает на определенном этапе развития культуры
Является категорией универсальной и общечеловеческой	Представляет собой временное понятие
Содержит в себе уникальное начало	Основана на тиражировании
Символ – шедевр	Символ – китч (кич)
Не применимо понятие «прогресс»	Базируется на понятии «прогресс»
Соотносится со сферой духовного	Соотносится со сферой материального

Некоторые современные культурологи рассматривают цивилизацию как своеобразную промежуточную стадию развития человеческого опыта, которая завершится постцивилизационной стадией, где мировые информационные системы будут способствовать созданию и росту глобальной культуры.

1.2. Структура и морфология культуры. Типология культуры. Функции культуры

Прежде всего зададимся вопросом, что означает термин «структура»? **Структура** – «это совокупность устойчивых связей объекта, обеспечивающих его целостность и тождественность самому себе, т.е. сохранение основных свойств при различных внешних и внутренних изменениях» (Большой энциклопедический словарь, 1991). Культура как сложное образование также имеет свою структуру. Последняя в свою очередь может быть ядерной или безъядерной. Культура как общечеловеческий феномен, определение которому мы попытались дать выше, всегда реализуется прежде всего в национально-этнических формах.

Таким образом, ядром культуры становится национальный менталитет, **самосознание**, специфический способ «переживания жизни» (О. Шпенглер), характерный для того или иного этноса. Если данное ядро исчезает, растворяется или изменяется под воздействием тех или иных исторических и прочих причин, то соответственно исчезает, растворяется или изменяется сама культура. Культура, не имеющая такого центрального ядра, принимаемого этническим большинством, не способна к достаточно длительному существованию. Коррелятом (указателем) национального самосознания является национальный язык.

В зависимости от выбранного принципа дифференциации культурное ядро будет преломляться на различных уровнях, как-то социальном, профессиональном, аксиологическом, функциональном и т.д. И структурно будут выделяться крестьянская культура и культура аристократии, военная и артистическая культура, религиозная и политическая, культура производства и культура потребления...

Важными понятиями, формирующими представление о структуре культуры, являются понятия официальной культуры и контркультуры. Официальная культура есть такая форма культуры, которая транслируется сверху и признается большинством общества в качестве определенного стандарта (чаще всего молчаливо признается). В любом обществе существует официальная культура. Но наряду с ней может возникать и контркультура, являющаяся оппозицией официальной культуре. Таковой можно назвать культуру диссидентов во времена СССР, культуру хиппи 1960-х гг.

Кроме того, особенно при выраженном социологическом подходе к исследованию культуры, структурно могут выделяться так называемые **субкультуры**, «под»-культурные образования, возникающие в рамках той или иной культуры. Они сохраняют ведущие характеристики

основной культурной формы, но при этом имеют локальные отличия, придающие им некоторую особенность. Подобными субкультурами можно назвать некоторые неформальные молодежные объединения. В настоящий момент таковой становится и элитарная культура. Культура «новых русских», еще некоторое время назад являвшаяся яркой субкультурной общностью, начинает постепенное сращиваться с официальной культурой.

От понятий контркультуры и субкультуры необходимо четко отделять антикультуру. Последняя является антагонистическим противоположением культуре как таковой. Антикультура есть такая форма бытия человека и общества, которая намеренно направлена на разрушение, уничтожение, деструкцию духовности и культуры. Иногда антикультура может проявляться под маской официальной культуры: вспомним фашизм.

Иначе ставится вопрос, когда мы имеем дело с морфологией культуры, которая в общем виде представляет собой различные формы, составляющие бытие культуры, и рассматривает способы их взаимодействия. К ним относятся миф, религия, искусство, наука (рис. 1). Первоначально, на стадии первобытной культуры, эти составляющие культуры существовали неразрывно, образуя так называемый первобытный синкриз. В процессе развития культуры данные формы обрели самостоятельность.

Миф представляет собой самый первый донаучный пралогичный способ осознания и освоения мира и человека в нем. Мифологическое сознание основано на понимании единства человека и природы. Важнейшей чертой мифологического сознания является его образность и метафоричность.

Главной отличительной особенностью религиозного сознания является вера в сверхъестественное, чудо, непостижимое рациональным путем. Религия оперирует в основном коллективными представлениями, что определяет ее главное свойство — сплочение и связь единоверцев. В первобытной культуре религия проявлялась в формах анимизма, тотемизма, фетишизма и магии. Исторически религия развивалась от языческих политеистических представлений к идее монотеизма, единобожия и созданию мировых религий (буддизм, христианство, ислам). Религия устанавливает градации ценностей, придавая им святость и безусловность или, наоборот, греховность и низость, а потому важным становится требование постоянного морального совершенствования человека.

Параллельно с мифом и религией в культуре существует искусство. В искусстве человек прежде всего тяготеет не к выражению чувственной оболочки бытия, а к надматериальным духовным сущностям, являющимся нам в форме искусства. Искусство не есть отражение жиз-

ни, но ее преобразование. Это создание новой реальности, не сводимой до конца к эмпирической действительности. Искусство является единственным морфом культуры, где вдохновение и фантазия художника не имеют ограничений.

Наука – самостоятельная форма культуры, основанная на объективности, достоверности и истинности получаемых знаний на основе рационалистических методов. Первоначально наука существовала как эмпирическое знание, возникшее из необходимости понимания и освоения окружающего мира. Наука лишена оценочного, субъективного начала, потому что опирается прежде всего на объективное знание. В отличие от остальных форм культуры, наука развивается, исходя из принципа прогресса, что на современном этапе приводит к постепенному переходу науки из сферы культуры в сферу цивилизации.

На рисунках 1 и 2 представлены различные взгляды на морфологическое строение культуры.

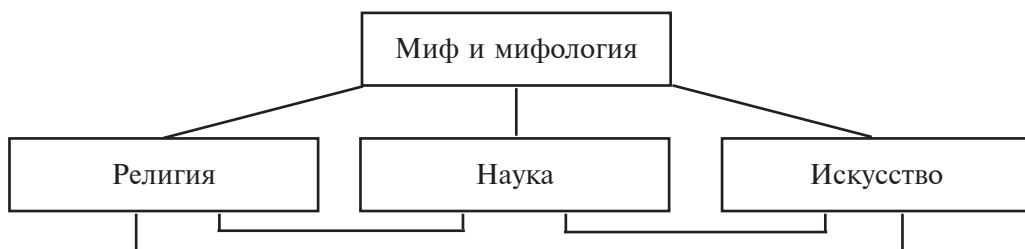


Рис. 1. Соотношение мифологии, религии, науки и искусства

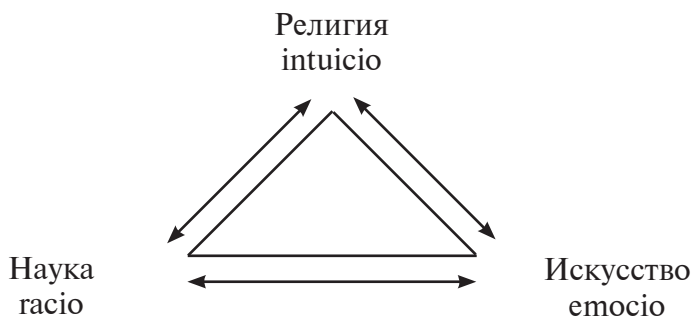


Рис. 2. Миф и мифология

Каким образом можно представить соотношение понятий «структура культуры», «морфология культуры» и «ядро культуры»? Изобразим это на следующей схеме (рис. 3): морфы культуры составляют и организуют ее ядро, создают культуру, которая в свою очередь делится на структурные составляющие.

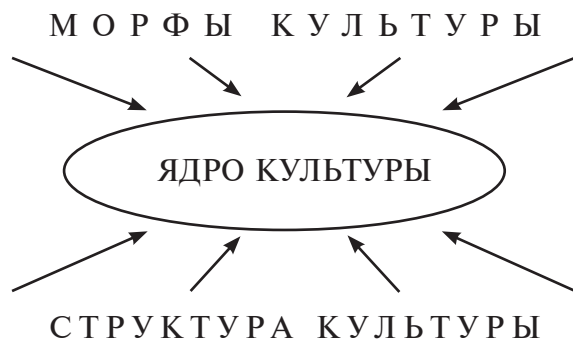


Рис. 3. Соотношение понятий «структура культуры», «морфология культуры» и «ядро культуры»

Типология культуры. Типология — это «научный метод, основа которого — расчленение систем объектов и их группировка с помощью обобщенной модели или типа; используется в целях сравнительного изучения связей, функций, отношений, уровней организации объектов» (Большой энциклопедический словарь, 1991).

Важным отличием типологии от классификации является то, что в первом случае исследователь проводит разделение, исходя из некоего им созданного идеального принципа, а не на основе естественных предпосылок (иногда — квази-естественных), как в случае классификации. Наблюдая за культурными феноменами, ученый делает определенные выводы, позволяющие ему создать критерий, который поможет увидеть многие стороны изучаемого объекта, бывшие дотоле скрытыми при использовании классической классификации.

Основными логическими параметрами культурологической типологии являются диахрония — синхрония и линейность — дискретность. Диахрония реализует исторический подход к типологии культуры, рассматривая ее в системе пространства-времени, горизонтали и вертикали. Синхрония рассматривает культуру только в системе пространственных координат, выделяя в качестве основной горизонталь. Синхрония изучает культуру в определенный период времени, делая как бы одновременный срез, что используется прежде всего при срав-

нительном изучении культур в рамках вполне конкретного временного отрезка.

Линейный подход видит в истории культуры непрерывную неразомкнутую цепь развития, тогда как дискретный подход реализует идею о прерывистости мирового культурно-исторического процесса.

Вероятно, одна из первых типологий представлена в книге пророка Даниила из Ветхого Завета, где автор выделяет пять царств: «золотое» (Ассиро-Вавилонское), «медное» (Персидское), «железное» (Македонское), «глиняно-железное» (Римское) и последнее — Царствие Небесное, «которое вовеки не разрушится, ... оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно».

В V веке до н.э. греческий историк Геродот, описывая греко-персидские войны, разделил все народы на две части — эллинов и варваров. К последним он отнес всех известных тогда соседей Древней Греции: лидийцев, мидян, египтян, ассирийцев, персов, фракийцев и т.д. Как мы видим, у Даниила была диахронная типология, а у Геродота — синхронная, т.е. пространственно-горизонтальная, что характерно для древнегреческой культуры с ее концепцией циклического времени.

Эпоха Возрождения, обратившись к Античности как культурному идеалу и желая дистанцироваться от Средневековья, заложила основы исторической диахронной типологии, которой мы, так или иначе, пользуемся до сих пор. Гуманисты Возрождения представили развитие истории и культуры как синусоиду, начинающуюся с взлета Античности и через упадок Средних веков снова возвышающуюся до эпохи Возрождения. Подобная типология использовалась и в эпоху Нового времени, став вполне традиционной. Большинство современных учебников по истории культуры построены, имея в основе данную историческую типологию — Древний мир, Античность, Средние века, Возрождение, Новое время.

В XIX веке немецкий философ Георг Гегель написал, вероятно, первый собственно культурологический труд «Феноменология духа», в котором он представил типологию культур в форме конкретно-исторических проявлений поступательного развития Абсолютного Духа. Философ выделяет типы культуры, исходя из того, насколько тот или иной тип овладел «свободой духа»: восточный тип (свободен один — монарх), греческий тип (свободные некоторые — граждане полиса), германский тип (свободны все — демократия).

Идеи Гегеля, только в перевернутом виде, воплотились в формационной теории К. Маркса, выдвинувшего мысль о смене общественно-экономических формаций. По Марксу, общественно-экономическая формация — это исторический тип общества, основывающийся на определенном способе производства и выступающий как ступень прогрессивного развития мировой истории человечества от первобыт-

нообщинного строя к коммунизму. Таким образом, в предшествующей ему истории Маркс выделяет четыре типа общественно-экономических формаций: первобытнообщинный строй, рабовладельческий строй, феодализм и капитализм. Культура же выступает как величина вторичная по отношению к типу общественно-экономической формации.

Понимание истории культуры как истории замкнутых культурных типов впервые появилось в «Учебнике по мировой истории в органическом изложении» Г. Рюккерта (1857). Наш соотечественник Н.Я. Данилевский, развивая идею об особом культурно-историческом пути России и ее самобытности, в книге «Россия и Европа» (1869) выделил ряд культурно-исторических типов, на которые разбивается история культуры. Единой истории культуры не существует. Нет истории культуры, но есть история культур. Правда, в России того времени на теорию Данилевского не обратили должного внимания, и она вернулась к нам уже в обработке О. Шпенглера, опубликовавшего в 1916 г. первый том культурфилософского труда «Закат Европы». Шпенглер писал: «У каждой <культуры> своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственная смерть», т.е. развитие отдельного культурно-исторического типа тождественно развитию живого организма. И вся история культуры складывается из смены восьми отдельных замкнутых этапов — культурно-исторических типов: египетский, индийский, вавилонский, китайский, античный, византийско-арабский, европейско-христианский и майя, в будущем предполагается появление русско-сибирского типа.

Итак, что же такое «культурно-исторический тип»? Это относительно замкнутое образование, вмещающее в себя некую культурно-историческую общность людей, объединенных единым культурным самосознанием, мировоззрением и мироощущением и проживающих на определенном локальном географическом пространстве, имеющее в собственном историческом развитии стадии зарождения, подъема, кульминации, упадка и гибели. Период существования культурно-исторического типа измеряется веками, иногда — тысячелетиями.

Идею локальных культурно-исторических типов поддержал в середине XX в. англичанин Арнольд Тойнби, правда, он называл эти типы «цивилизациями». В 1961 году Тойнби закончил обширный двенадцатитомный труд «Исследование истории». В современном мире ученый насчитывает пять «цивилизаций»: западная, русская, китайская, исламская и индийская. Но его работа особенно интересна тем, что он предложил закон развития «цивилизации», названный им законом «вызова и ответа». Этот закон гласит: «цивилизация» развивается динамично и позитивно, если активное общественное меньшинство находит адекватный ответ на каждый вызов истории; и наоборот, «цивилизация» находится в состоянии стагнации, упадка и негативного развития, если

активное общественное меньшинство не способно дать адекватного ответа на каждый вызов истории. Следующим этапом подобного развития станет смерть «цивилизации», ее распадение, дезинтеграция.

У Тойнби прозвучала очень важная для современной исторической ситуации в России мысль. Он полагает, что если активное общественное меньшинство для решения своих проблем применяет оружие, то это яркий знак того, что данная «цивилизация» находится в состоянии упадка и устремлена к гибели. По этому поводу вспомним Чечню.

Какие же подходы нам следует выбрать при рассмотрении исторического аспекта культурологии? Будет ли это линия или отдельные точки в четырехмерном пространстве-времени? Будем ли мы рассматривать историю культуры как непрерывно развивающуюся цепь, в которой каждая эпоха вырастает из предыдущей и плавно перерастает в последующую? Или каждая культура предстанет в нашем сознании как замкнутая величина, уносящая в момент своей смерти в могилу истории созданные и накопленные ценности? Является ли история культуры историей культуры или историей культур? Что выбрать: линейный или дискретный (прерывистый) подход к истории культуры?

Нам ближе иной, третий, вариант, объединяющий два первых. Применяя терминологию теории относительности Альберта Эйнштейна, при дискретном подходе мы можем сказать, что рассматриваемые нами культуры лишь «относительно» рождаются и «относительно» умирают. Линейный подход проявится, если ввести некую абсолютную систему координат, тогда ясно можно увидеть, что культуры отдельных эпох, будь то Античность или Средневековье, в целом представляют собой настоящую цепь, в которой каждое звено соединено с предыдущим и последующим. Таким образом, с одной стороны, каждая культурно-историческая эпоха развивается относительно автономно, с другой же стороны, она преобразовывает и сохраняет в ином качестве остатки ушедшей культуры и сама служит фундаментом для своей преемственности.

Функции культуры. Функция — «внешнее проявление свойств какого-либо объекта в данной системе отношений» (Большой энциклопедический словарь, 1991).

Cultura animi («возделывание души», Цицерон). Человекотворчество. Социализация. Дети-маугли не могут стать людьми именно потому, что изначально лишены социального общения и культурного окружения.

Информационная. Передача социального опыта. Историческая преемственность культуры.

Познавательная. Посредством культуры человек познает мир и себя в нем, раздвигает свои границы.

Нормативная. Осознание того, что человек находится внутри культуры, приводит и к пониманию существования определенных культурных запретов, норм, табу. Культура как система нравственных, моральных ограничений и положений.

Коммуникативная. Общение людей во времени и пространстве, в конкретности и всеобщности.

Аксиологическая. Именно культура определяет ценность для человека тех или иных феноменов.

Адаптационная. Приспособление к среде проживания. На заре развития культуры эта функция была важнейшей. Со временем она постепенно перемещается все ниже по степени важности. Однако в современных условиях данная функция трансформируется, и можно говорить о приспособлении к социальной среде, выживании в этой среде. Если исходить из такого взгляда, то адаптационная функция культуры играет важнейшее значение для человека как члена общества.

Разграничение и интеграция человеческих общностей. Культура разделяет различные народы или объединяет один народ. Культура разъединяет людей различных субкультурных общностей или объединяет их в одной такой общности.

1.3. Культура и человек

Различные культурные традиции по-разному определяют место человека в системе бытия, исходя из конкретно исторического понимания сущности человека и его социокультурной ценности. Идентификация человека, формирование его самосознания становились центральными и главными факторами, определяющими весь ход развития культурных, экономических и социально-политических процессов. Глобальный пересмотр социокультурной идентификации человека всегда приводил к смене мировоззрения, системы ценностей, а в итоге — и к фундаментальным преобразованиям в развитии человечества, что и дает нам основания говорить о смене исторических эпох и различных культурно-исторических традиций.

Итоги XX в. позволяют сделать вывод о том, что современный человек подвергся испытанию силой и этого испытания он не выдержал. Возможности, которые он получил в результате научно-технической революции, оказались чрезмерно широкими. «Чрезмерно» — потому что справиться с ними он оказался не в состоянии.

Парадокс разума стал очевиден именно сегодня, когда человек стал безмерно могущественным и, одновременно, как никогда беззащитным. Разум как бы вышел из-под контроля: если изначально он был призван служить человеку, то теперь сам призвал человека к себе

на службу. Целиком отдав себя на усмотрение своей «разумной» природе, человек перестал задаваться вопросами «кто я есть?» и «кем хочу быть?». Самосознание человека стало аморфным, следовательно, аморфным стал сам мир, существующий благодаря этому самосознанию и ради него. И хотя **проблема самоидентификации** стояла перед человеком всегда, особенно остро она проявилась теперь, когда человек обрел возможность кардинального изменения мира. Но соответствует ли нынешняя модель цивилизации интересам человека? Иногда создается впечатление, что разум уже начал работать не для человека, а против него: ведь именно фундаментальные открытия разума последнего столетия сделали угрозу существованию человека вполне реальной. Для того чтобы понять, насколько развитие современного мира и современной культуры соответствует целям и смыслу человеческой жизни, необходимо прежде всего выяснить, каково самосознание современного человека, каким человек хочет быть и как отличает себя от всего, что не есть он сам. Иными словами, необходимо уяснить, как человек сознает свою собственную сущность и какой смысл он вкладывает в понятие собственной **человечности**.

Разум, сумев в последние века снабдить человека невиданным научно-техническим инструментарием, дал ему в совокупности со всей полнотой духовных сил неограниченную возможность формировать себя и окружающий мир. Человек оказался в состоянии изменять свое «Я» и среду своего обитания сообразно собственным интересам и целям. Логично предположить, что глобальная цель человечества – построить такую культуру и цивилизацию, которые обеспечили бы ему оптимальные условия для самовыражения и самоутверждения. Следовательно, **человек, конструируя культуру, исходит из идентификации своего «Я»**. В этом кроется еще одна причина, по которой вопрос о самоидентификации человека в культуре приобретает статус первичного и основного вопроса.

Начнем с того, что проблема самосознания и самоопределения предстала перед человеком как первая духовная проблема. Человек начал свою историю с того момента, когда он понял, что он **есть**. Иммануил Кант справедливо считал, что представление «я есть» является наиболее глубоким и наиболее существенным пластом самосознания, благодаря которому и на основе которого возможна вся прочая сознательная деятельность. Более того, представление «я есть» означает психологическое деление мира на «Я» и «не-Я», поскольку ощущение моей самости с необходимостью предполагает и обратное – существование внешнего по отношению ко мне мира. Представление «я есть» порождает наиболее болезненный для человека вопрос: «что я есть такое?». С этого момента собственное существование становится для человека проблемой. Отсюда же и начинается свою историю вопрос о самоидентификации.

Наиболее общее положение, из которого исходит подавляющее большинство ученых, заключено в признании **двойственной природы** человека. Отсюда различные определения человека в качестве «биосоциального» существа, в качестве «разумного животного», обладающего «духовно-тварной» основой. Даже словосочетание Homo Sapiens подспудно предполагает эту дуальность (двойственность): Homo констатирует принадлежность человеческого существа к животному миру, полагая его разновидностью млекопитающих, Sapiens же указывает на признак, характерный исключительно для данного вида биологического организма.

Факт того, что жизнь человека детерминирована как биологическими, так и духовными потребностями, вводит ученых в большое искушение определять и сущность человека как двойственную. Вероятно, это самое простое, но далеко не самое удачное решение. Ведь констатация двойственности природы человека еще не предполагает двойственность его сущности. И если человек оказывается зависим от своей животности, это совершенно не означает, что данная зависимость составляет его ценность как собственно человеческого существа. Онтология (сущность бытия) человека влияет на его аксиологию (систему ценностей), но не определяет, а тем более не подменяет ее.

Тем не менее, в современной науке и культуре четко прослеживается тенденция к утверждению человеческой животности, при этом сама «разумность» приобретает статус механизма, эффективно обслуживающего его телесно-гедонистические потребности, желание наслаждаться. На уровне обыденного сознания это выражается в постоянной, почти инстинктивной и доминирующей озабоченности человека по поводу своего предметно-эмпирического бытия, жизни в реальной действительности. Можно понять, когда в странах с низким уровнем жизни (к которым можно отнести и современную Россию) это проявляется в тревоге за собственное выживание. Но ту же самую психологическую настроенность мы наблюдаем и в экономически благополучных государствах: основной вопрос, который заботит современного человека, заключается в стремлении к витальной (жизненной) гармонии, предельной комфортности, в погоне за возможностью максимального потребления, за неумным повышением своего материального уровня жизни.

Вся разумность, рациональность человеческого интеллекта направлена на преобразование жизни, на приведение ее в соответствие с биологическими потребностями людей. Если разум и выделил как-то человека из животного мира, то это выделение состоялось в форме безграничной возможности реализовывать свою животность. Каким сделал человека разум к концу XX в.? Очевидно одно: в вопросах реализации своих животных инстинктов разум поставил человека вне конкурен-

ции. Ни одно животное не смогло уничтожить такое количество себе подобных. Ни одно животное не в состоянии столь успешно истреблять среду своего обитания. Ни одно животное не озабочено в такой степени изощренностью своих физиологических отправлений. Гордость человека за свой разум и за построенную им Великую Техническую Цивилизацию превращается в пустой звук, когда тот же разум оказывается не в состоянии ответить на вопрос «во имя чего все это?».

Современная культурология, социология, политология и метафизика много рассуждают о человеке, но не любят говорить о духе или душе, полагая, что это излишняя «лирика», не применимая к научному анализу. В итоге почти вся научная западная антропология предстала в качестве составляющей зоологии. Классическим примером такого подхода может служить учение Зигмунда Фрейда о бессознательном. И хотя Фрейд не претендовал на создание всеобъемлющей антропологической концепции, его подход оказался весьма созвучным современному мировоззрению. Достаточно сказать, что психоанализ как философское направление до сих пор остается очень популярным на Западе, а жизнь обывателя не мыслится вне психоаналитической практики.

Если говорить о концепции Фрейда в общих чертах, то суть его идеи можно интерпретировать следующим образом. Психические силы человека проявляются на трех уровнях: Id (Оно), Ego (Я) и Super-Ego (Сверх-Я). Наиболее обширный пласт психики человека заключен в бессознательном, в иррациональных идеях, которые составляют содержание его «Оно» и формируются в результате проявления инстинктов. Бессознательный уровень человеческой психики столь обширен, что Фрейд нередко уподобляет его айсбергу, точнее, той его части, которая скрыта под водой и которая в сотни раз превышает размеры его видимой части. Фактически бессознательное в человеке — это наследство животного мира, необузданные инстинкты, среди которых Фрейд особо выделяет инстинкты секса, насилия и страха. Эти инстинкты, по Фрейду, беспредметно-метафизические: их источник находится в них самих; изначально они не имеют объекта, они не вызваны внешними раздражителями, но, напротив, ищут своего выплеска вовне. Понятно, что полная реализация инстинктивных желаний человека невозможна в социуме, поскольку это поставило бы под угрозу принципы общежития и рационального сосуществования индивидов. Вот здесь-то на сцену и выходит «Сверх-Я», которое представляет собой не что иное, как совокупность различных социальных институтов, призванных ограничить произвол иррациональных страстей и пробудить совесть («цензор разума»). «Сверх-Я» включает в свою структуру мораль, юридические нормы, карательные органы, т.е. все, что способно нейтрализовать деструктивные проявления «Оно». Таким образом, формируется как бы два полюса, непримиримых по своей сути и находящихся в веч-

ной борьбе: полюс животности и полюс социальности. В этой борьбе и формируется собственно человеческое «Я».

Далее Фрейд делает немаловажное замечание: хотя «Сверх-Я» и способно подавлять или ограничивать проявления инстинктов, однако это не решает проблему. Инстинкты можно подавить, но их нельзя уничтожить. Энергия инстинктов, которая копится в человеке, требует выхода. Если вовремя не обеспечить ее должной реализации, то может создаться переизбыток бессознательных идей, который рано или поздно приведет к психической болезни, провоцируя различного рода психозы и неврозы. Наиболее оптимальным выходом из создавшейся ситуации может служить, согласно Фрейду, процесс **сублимации**, т.е. перенос этой энергии человека в область социально и культурно значимого. Вводя понятие сублимации, Фрейд достигает двух целей: с одной стороны, найдена панацея от психических болезней, с другой — открыта тайна создания духовных ценностей. Если называть вещи своими именами, то вся мировая культура, по Фрейду, есть сублимационная реализация энергии животных инстинктов.

И, наконец, мы подходим к самому главному выводу, который лег в основу всей психоаналитической практики: **необходима рационалистическая рефлексия бессознательных идей**, их обработка разумом. Логика проста: поскольку бессознательные пласты человеческой психики являются источником девиантного (отклоненного) поведения и нервных расстройств, следовательно, их необходимо переносить на уровень осознанного. Отсюда практические действия врача-психиатра должны сводиться к *talking cure* («лечение беседой»), к тому, чтобы объяснить пациенту его болезнь. Вообще, если проецировать медицинские выводы Фрейда на общемировоззренческие принципы (а именно это произошло в современной западноевропейской культуре), то мы должны признать, что все, что находится в психике человека за пределами осознанного, носит негативный, разрушительный характер.

По сути дела этот тезис, исполнив гимн в честь позитивного знания и точной науки, поставил в тупик всех ищущих разрешения собственно гуманитарных проблем, в том числе и проблем, связанных с человеком и культурой. Вопросы о духе, душе, человеке лишаются всякого смысла, вырождаются в поэтический миф. Искусство, религия, любовь, творчество, культура — все это может быть определено как результат сублимации животных инстинктов. А модель идеального человека вырисовывается в образе чудовищного монстра, агрессивного и похотливого павиана с компьютером вместо головы.

Слабость указанного подхода заключается не только в удивительной циничности, которую мы можем осуждать на эмоциональном уровне. При такой постановке вопроса человек попросту не идентифицируется. В самом деле, «Оно» ничем не отличает человека от животного,

«Сверх-Я» вообще изначально находится за его пределами и предстает в качестве внешней по отношению к нему силы. Остается лишь способность к рационализации. Но если мы примем рациональность за сущностную характеристику человека, то, в конце концов, неизбежно придем к абсурдному выводу, что наиболее человеческое существо на Земле – ЭВМ.

Как бы полемизируя с Фрейдом, русский мыслитель Борис Вышеславцев охарактеризовал психоаналитическую концепцию как «спекуляцию на понижение», направленную на отрицание духовности, одухотворенной плоти, редуцирующую (сводящую) все и вся к низшей материи. Не важно, что именно понимается под материей как основой мироздания – экономика, атомы, хозяйство, деньги, сексуальность, важно, что в материализме происходит редукция духовного бытия к исключительно материальным факторам. «Фундаментальную ошибку этого метода, – писал он, – проходящую через всю науку, через всю философию, через всю психику человека на протяжении веков, можно выразить в следующих утверждениях: «культура есть только хозяйство», «дух есть только сексуальность», «человек есть только животный организм», «организм есть только механизм», и в этом заключена вся неправда! Именно: не только, но и! Движение по ступеням вниз не объясняет ничего...».

«Спекуляция на понижение» превращает дух в материю, культуру в экономику, а человека в животное. Но если быть последовательным до конца, то мы должны признать, что в отличие от восхождения «по ступеням вверх», конечной точкой которого является Абсолют, нисхождение «по ступеням вниз» не ограничивается превращением человека в скотину, а логически приводит его к небытию. Дело в том, что человек по определению не в состоянии уподобиться животному и сконцентрироваться на своей природно-биологической основе. Животное лишено способности к духовной деятельности и, следовательно, перед ним не может стоять проблема его существования, а тем более антиномичности (противоречивости) бытия. Животное лишь следует своей природе, своему предназначению; его действия инстинктивны, оно не может «возвыситься» над собой или «унизить» себя. Человек же, напротив, обречен на выбор и свободу. Он обречен использовать свой разум и определиться по отношению к своей способности к духовной жизни. Человек не может просто превратиться в скотину, стать просто природной тварью. Частица Бога, которая присутствует в нем в виде разума и духовности, либо поднимает человека над его плотью и одухотворяет ее, либо сама плоть подчиняет себе разум и дух. Низость «человеческого животного», по мнению Вышеславцева, не в том, что он обретает скотское существование, но в том, что, становясь животным, он предаст дух, сознательно разрушает свое «Я», отрекается от Господа.

Животность человека не столь безобидна и невинна, как изначальная животность природной твари. Для животного его состояние естественно. Для человека это есть **нисхождение, деградация**, подчинение разума тварности. Разум, подчиненный плоти, страшен, поскольку он, опускаясь и деградируя, отрицает не только самого себя, но и животность, природу. Животный мир не знает войн и оружия массового поражения. Животный мир не знает цинизма и пороков. Животный мир не уничтожает себя и условия своего обитания. И только человек, подчинивший свой разум своей животности, смог «додуматься» до распятия Бога. Человек не может быть нейтрален к разуму и духу: познав добро и зло, он обречен на выбор.

Трагизм духовного заключен в его хрупкости и беззащитности. Вещное, в своем предметно-эмпирическом бытии, всегда более стабильно и надежно. Вещи переживают людей. Человек уязвимее машины. Живое проще убить, чем разрушить бездушное. Вышеславцев считал, что «спуск всегда легче возвышения — это закон косности человеческой природы, линия наименьшего сопротивления». Творчество, духовность требуют усилия, воли. Низость не обязывает ни к чему. «С каким восторгом человек узнает, что он произошел от обезьяны, что он только животное, только материя, что святая любовь есть только сексуальность и т.д. По-видимому, всякое «только» доставляет глубокое облегчение, тогда как всякое «не только» тревожит, побуждает к усилию. С каким увлечением и с какой виртуозностью люди раскрывают всяческую «подноготную», обнаруживая всюду корысть и похоть». Для падшего нет ни «верха», ни «низа». Падший никогда не признает «верха», поскольку в этом случае ему придется признать и свою «низость».

Синкретизм (слитность, нерасчлененность) субъектно-объектных отношений также был достаточно быстро преодолен Западом, и развитие культуры здесь протекало по пути дифференциации знания и практической деятельности. Главной предпосылкой к такой ориентации послужило разграничение между **субъектом и объектом**, осознание принципиального различия между «Я» и «не-Я». В итоге между человеком и окружающим его миром возникла дистанция, человек лишился органической связи с миром. Изначально принадлежащий человеку мир был выброшен за границы индивидуальности: субъектно-объектная предпосылка ознаменовала собой глобальный процесс отчуждения человека от мира. Вместе с тем, благодаря возникшей дистанции между субъектом и объектом стал возможен процесс познания мира. Дух оказался раздробленным на бесконечное множество элементов, каждый из которых мог служить самостоятельным полем для исследования. Бесконечное дробление бытия служило условием развития науки и знания. Целостность духа была принесена Западом в жертву ради возможности развития позитивного знания, и в этом смысле само мировоззрение Запада стало глубоко «научно-практическим».

Именно отказ от первоначального синкретизма и последующая дезинтеграция духа привели западный мир не только к противопоставлению человека духу, культуре, бытию, природе, но и сам окружающий человека мир предстал в качестве бесконечного нагромождения противоречий и конфликтов. Субъективность личности потеряла статус микрокосма, поскольку приобрела четко выраженную дифференциальную интенцию (направленность). Казалось бы, человек должен был компенсировать процесс дезинтеграции (распадения) духа через иные способы мировосприятия — через религию, искусство, философию, т.е. через те формы духовной практики, которые способны воссоединить мир и представить его в целостном виде. Однако подобные надежды не оправдались. Чем больше человек превращался из космического существа в социальное, тем очевиднее становилась несостоятельность религии, искусства и метафизики установить тождество между космосом и «Я».

Христианство всегда было для Запада проблемой. На протяжении веков вера и знание, мистика и наука противопоставлялись друг другу и «примирялись» друг с другом. Вера и знание никогда не уживались вместе, и одно из них всегда существовало за счет другого. Религия и наука в западноевропейской культуре почти сразу «отпочковались» друг от друга и составили как бы две параллельные реальности, два способа существования и мировосприятия. Начиная с нового времени, наука окончательно взяла верх над религией, став фундаментом мировоззрения, образом жизни и основой производственной деятельности. Религия же, напротив, окончательно потеряла метафизический смысл и выродилась в официально почитаемую «традицию». О ее главном предназначении — воссоединении целостности духа, отождествлении космоса и человека — было забыто. XX век довел процесс дезинтеграции духа до своего логического конца: смысл религии и веры исказился до неузнаваемости. Католичество опустилось до светского «шоу», потеряло тайну. Оно стало «земным» ритуалом, четким и ясным. Вместе с ним столь же «ясным» стал мир, космос и человек, «ясным», как формула воды или дифференциальное уравнение.

Искусство и творчество постигла та же участь. На протяжении всей истории Западной Европы лишь единицам удалось превратить творчество и искусство в стиль жизни. Для одних высокое искусство стало предметом эстетствования, для других — сферой сиюминутного блаженства. И только избранные могли черпать из искусства полноту бытия и целостность духа. Мог ли предположить французский авангардист Марсель Дюшан, что, оторвав от стены писсуар и выставив его в качестве произведения искусства, он приведет в исполнение приговор Гегеля о «смерти» искусства? Художественное творчество не просто умерло, ему на смену пришла массовая культура, в которой не только не оказалось места духу, но и с трудом проглядываются какие бы то

ни было социально значимые мотивы. Искусство, включенное во всеобщий процесс дезинтеграции духа, с неизбежностью лишилось своей универсальности, и его смысл сузился до рамок социального явления. Сама же социальность, потеряв связь с космосом, духовным единством, не смогла найти цели и смысла внутри самой себя. В итоге **социальное** творчество и искусство, как и наука, стали выполнять **социальный** заказ; они превратились в **объект** производства и потребления, спроса и предложения. Дезинтегрированное творчество перестало быть подлинным творчеством, дух распался на части, а вместе с ним распался на части и человек.

Западная философия и культурология XX в. попытались предложить новые подходы к целостному осмыслению бытия, человека, духа и культуры. Обеспокоенные социализацией и дезинтеграцией духовных процессов, они начали конструировать новые модели мировоззрения, которые в перспективе могли бы компенсировать утерю единства духа. Одной из таких моделей стал западноевропейский экзистенциализм (философия существования), знаменующий собой своеобразный мировоззренческий компромисс между реальной ориентацией Запада на углубление дифференцированности духа и сближением макрокосма и микрокосма.

Экзистенциализм оттолкнулся от бытия человека. При этом он признал, что человек как таковой перестал быть целостным, рассыпался на некоторую сумму качеств и свойств. Но человек больше, чем просто сумма, больше, чем просто ряд качеств, даже если этот ряд бесконечен. Экзистенциализм впервые в истории западной философии предпринял кардинальную попытку отказаться от субъектно-объектной парадигмы и воссоединить человека и бытие, мир и «Я». Человеческое существование было представлено экзистенциализмом как единство внешнего мира и личного бытия человека. Если быть более точным, то единство внешнего и внутреннего в существовании (экзистенции) человека представляет собой **преломление** внешнего через внутреннее. Внешний мир становится доступным человеку благодаря включению его в индивидуальное бытие личности. Казалось бы, экзистенциализм преодолел ущербность дифференциальной интенции (направленности) западноевропейской культуры: мир оказался не только внутри человеческого бытия, он переживался человеком как собственное «Я»; внешний мир и бытие человека неразрывно слились в структуре экзистенции и наконец-то образовали единое целое.

Однако, объединив человека и мир в единой экзистенциальной структуре, экзистенциальная философия была вынуждена признать, что подобное объединение ограничивается рамками наличного бытия. Единство мира и личности обесценилось самой экзистенцией человека, которая неожиданно оказалась бесконечной малой и герметич-

но замкнутой. Дух и бытие разбились на множество индивидуальных «здесь-бытий» (Dasein), функционирующих в границах житейской данности. Личность и его маленький мирок замкнулись на самих себе, потеряв последнюю надежду на обретение космоса и космического единства.

Процесс общей дезинтеграции духа сказывается не только на потере целостного мировосприятия личности, но и на практической жизни человека, его быте, способе его существования. Социальный человек вынужден в своей практической деятельности включаться в дезинтеграционный процесс, поскольку его функционирование в этом процессе стало непременным условием его общественного статуса. Дифференциация знания породила дифференциацию практики: разделение труда превратило целостного человека в **специалиста**, замкнутого на профессиональной интенции. Все более и более мелкое дробление духа, направленное на его «изучение», привело к рождению общества профессионалов узкой специализации. Искусственное сужение духовных потенций личности до узкопрофессиональных интенций сказалось не только на утере мировоззренческих ориентиров, но и на вынужденной замкнутости индивида. Замыкание человека на профессиональной интенции спровоцировало ряд побочных негативных эффектов: утрату интерсубъективности и коммуникативности, рост отчуждения, а вместе с ним — увеличение количества психических заболеваний и суицидов (самоубийств). Разделение труда превратилось в принцип существования. Вся социальная машина стала работать на трансформацию полноценной жизни в ремесло. В итоге жизнь стала восприниматься человеком вне ее целостности; а понятие **человека** сузилось до понятия **специалиста**.

Другой важной проблемой, возникающей во взаимоотношениях человека и культуры, является то, что современный человек не ощущает себя творцом культуры, не видит своей роли в процессах культуротворчества. Культура не возникает сама по себе, ее создает человек. Конечно, процессы, производимые группой людей, заметнее, но и группа — ничто без деятельности конкретного человека.

Современный человек реализует себя прежде всего во внешних сферах, развивает свою «оболочку» и под культуротворчеством подразумевает нечто глобальное, чего он не прозревает в своей собственной реальной жизни. Студент, поступающий в университет, и не подозревает о том, что уже одним этим действием он делает важный шаг, включающий его во всеобщие процессы создания культуры. Он делает шаг в направлении саморазвития, совершенствования своего духа, что является первой ступенью на пути превращения единичного, конкретного человека в творца культуры. Конечно, этот шаг мал и незаметен, и впереди лежит долгий путь, но вести человека по этому пути будет

стремление к саморазвитию и самосовершенству. И из маленького человека он превратится в истинного творца культуры, которых так не хватает нашей современности.

Человек — это единственное существо, предопределенное к непрестанному новаторству. Он уникальный творец культуры, придающий ей смысл через регулярную смену символов, и для человека как такового культура первичнее природы, а история первичнее биологии. Томас Манн в романе «Доктор Фаустус» сказал по этому поводу: «Это можно назвать эстетически эффектным парадоксом культуры: поворачивая вспять естественную эволюцию, сложное, духовное уже не развивается из элементарного, а берет на себя роль изначального, из которого и силится родиться первозданная простота».

Культуротворчество восстанавливает и развивает человеческий дух, который отрицается современной цивилизацией. Поэтому культуротворчество происходит в постоянной борьбе с цивилизационными процессами, стремящимися приручить человека, сделать его слепой игрушкой в руках тех сил, чья сущность не связана с целями, задачами и смыслами человеческой жизни.

Как нам видится, именно на этой грани лежит разграничение культуры и культурности. Приобщаясь к культуре, человек становится человеком. Некультурных людей не бывает. Но в языке за выражением «культурный человек» закрепилось иное содержание. И понятие «культурный» связано не с культурой, а с культурностью. Под культурностью мы понимаем соблюдение человеком некоего свода правил, норм, социальных установлений, определяющих поведение человека в обществе. Это добровольное признание тех границ, которые установлены обществом для своих членов и самим человеком для себя как члена социума. Сюда равноправно входит понятие этикета. Можно сказать, что культурность — это защитная стена, которую создала цивилизация для того, чтобы построить безопасное для личности общество. Все, что в человеке и обществе ведет к душевному успокоению, внутренней безопасности, всеобъемлющему комфорту, есть культурность. И это не только защита «для», но и защита «от» — человеческой природы, инстинктов, всех иррациональных форм проявления человеческой сущности.

Таким образом, когда мы используем выражение «культурный человек», мы вносим прежде всего оценочный аспект и выявляем меру культурности человека, его соответствия существующим в обществе идеалам и стандартам.

В разные эпохи существовали различные модели «культурного человека»: человек мусический (Античность), человек-богослов (Средневековье), человек универсальный (Возрождение), человек-специалист (Новое время), человек-носитель планетарного мышления (формируется в современную эпоху).

Современный человек находится в дезинтегрированной системе координат, существует между культурой и цивилизацией, поэтому черты «культурного человека» конца XX в. отражают эту двойственность: толерантность (терпимость), профессионализм, способность к духовному саморазвитию и самосовершенствованию. Американский культуролог Дж. Пассмор считает главным признаком культурного человека способность понимать и оценивать интеллектуальное и художественное достояние разных культур.

2. ИСТОРИЯ ЗАРУБЕЖНОЙ КУЛЬТУРЫ

2.1. Генезис культуры

Для культурологии важным представляется вопрос о генезисе культуры, т.е. попытка теоретического осмысления самой проблемы зарождения культуры. Термин «генезис» пришел к нам из греческого языка и переводится как «происхождение, возникновение», а в широком смысле означает момент зарождения и последующего развития некоего процесса до определенного состояния. Следовательно, изучение генезиса культуры есть рассмотрение движения первоначальных культурных процессов, приведших к появлению того, что можно назвать человеческой культурой.

В этом вопросе не существует теории, которая бы однозначно принималась большинством ученых. Тем более что проблема генезиса культуры есть проблема скорее умозрительная, чем опытная. Несомненно, выводы той или иной теории должны совпадать с последующим развитием культуры, но этап ее зарождения настолько далеко отстоит от нас на временной оси, что исследователям остается только выдвигать гипотезы и строить теории. Поэтому главным в работе ученого становится достижение максимальной стройности, эстетической изящности предлагаемой концепции и расширение круга вопросов, на которые она отвечает. Понятно также, что возникающие неясности подтачивают научную обоснованность теории и вызывают сомнения в ее истинности. Выделим четыре точки зрения на происхождение культуры.

Деятельностный подход к культуре реализован в **орудийно-трудовой концепции**, предложенной марксизмом. Исходной точкой здесь явилась знаменитая статья Фридриха Энгельса «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», написанная в 1876 г. и тщательно изучавшаяся в СССР. Краеугольным камнем этой теории стало утверждение, что «труд создал человека».

Как известно еще со времен сэра Чарльза Дарвина, человек произошел от обезьяны. Представим себе, что однажды некая группа обезьян стала трудиться на благо своего обезьяньего сообщества. Совместный труд, как мы помним, облагораживает, — так родилось сознание. Для повышения производительности труда обезьянам необходимо было переговариваться, сообщать друг другу те или иные полезные сведения, что привело, в конечном итоге, к появлению речи. Посредством такого координированного труда наши подопечные стали создавать вокруг себя некоторую искусственную среду. Так начался культурогенез. По мнению К. Маркса и Ф. Энгельса, человек — это прежде всего общественное животное, и его поведение никоим образом не закодировано генетически. Маленький медвежонок, потерянный матерью в глухом лесу, имеет значительные шансы на выживание, потому что большинство поведенческих стереотипов, накопленных чередой предков, заложено в его генах. Маленький ребенок, конечно, может выжить в подобных условиях, но станет животным, а не человеком. Человеческое в человеке передается только посредством социального общения. В этом сущность человека. Поэтому животным рождаются, а человеком становятся.

Данная концепция имеет ряд слабых сторон. Первые же попытки анализа выявляют вопросы, не имеющие ответов в рамках этой теории. Согласно Энгельсу, обезьяны (не люди!) приняли следующие решения:

- 1) искусственные орудия лучше естественных;
- 2) обладать сознанием лучше, чем не обладать;
- 3) вместе трудиться лучше, чем отдельно;
- 4) переговариваться в процессе труда лучше, чем молчать.

Но почему они так решили? К тому же, если трудовая деятельность не заложена в генетической программе животного, а труд отделил обезьяну от человека, то как труд мог появиться раньше человека? Видимо, диалектическая установка о переходе количества в качество в данной ситуации не совсем срабатывает. И другие теории будут оперировать иными, сугубо качественными скачками.

Вторая точка зрения — **психоаналитическая** — представлена доктором Зигмундом Фрейдом. В своей работе «Тотем и табу» он попытался понять проблему культурогенеза через анализ причин возникновения первых бессознательных психических комплексов. Центральное отличие человека от животного состоит в том, что человек обладает

совестью. Она родилась в результате первородного греха, совершенного некими первобытными людьми, которые убили своего отца. Это преступление Фрейд связывает со знаменитым эдиповым комплексом, в основе которого лежит подсознательная ревность мальчика к отцу как сексуальному сопернику в отношении матери.

Но почему в результате первородного греха появилась совесть? Потому что «чувство вины существовало до проступка», — отвечает ученый. — «Людей этих с полным правом можно было бы назвать преступниками вследствие сознания вины». Дети убили отца, раскаялись в содеянном, зародилась совесть, и животное превратилось в человека. А культура на этом гребне появилась как средство и форма защиты человека от собственной природы, от бессознательных разрушительных влечений, оставшихся нам в наследство от животного. Однако другой представитель психоанализа Эрих Фромм, много споривший с идеями Фрейда, в книге «Анатомия человеческой деструктивности» ярко показывает, что настоящая потенция к разрушению заложена не в животном, а в человеке. Она родилась вместе с человеком.

В совершенно ином ключе представляет проблему генезиса культуры голландский философ и историк Йохан Хейзинга, предложивший **игровую концепцию** культуры в общем и культурогенеза в частности. В работе «Homo ludens» («Человек играющий», 1938) ученый утверждает, что вся человеческая деятельность есть не что иное, как игра. И вся человеческая культура развивается как игра и по ее законам. Играя, человечество создает рядом с природным миром мир искусственный, придуманный, в котором правила игры выступают в форме общепринятых законов.

Й. Хейзинга исходит из посылки, что игра первична, а культура вторична. Игру знают уже животные. Постепенное усложнение игры, создание собственных правил, отличных от данных природой, привело к появлению человека и зарождению культуры. Однако голландец не сумел ответить на основополагающий вопрос: почему именно на линии «обезьяна — человек» влияние игры привело к появлению такого феномена, как культура?

На современном этапе развития культурологического знания, возможно, наиболее совершенной следует назвать **символическую концепцию**, предложенную Эрнстом Кассирером. Он выдвинул учение о языке, мифе, науке и искусстве как специфических «символических формах». Мы можем говорить о нем как об одном из создателей символической концепции происхождения культуры. В этом отношении важнейшим из его трудов для нас является книга «Философия символических форм». В чем же сущность его идей и почему он назвал человека «незавершенным животным»? Первичной посылкой его рассуждений является мысль о том, что человек несовершенен в своем биологическом есте-

стве. Он хуже, чем животные, приспособлен к жизни в природе, поэтому создание некоторой искусственной среды вокруг себя необходимо человеку, это проявление определенных защитных механизмов.

Не существует данных о том, почему природа так несправедливо обошлась с первыми людьми. Весьма возможно, что это лишь слепой выбор природы. Но в результате происшедших мутаций человек выпал из системы естественных взаимосвязей. Возникло то, что можно назвать первичным отчуждением. Отголоски этого процесса видны в мифе об изгнании Адама и Евы из рая. Выделившись из природного сообщества, отстранившись от всяческих запретов и ограничений, став ни на кого непохожим, человек в то же время лишился кардинальной программы развития. Он был обречен.

Однако ослабленность инстинктов имела одно положительное значение: она не ограничивала человека поведенческими рамками своего вида. Подсознательный поиск каких-то позитивных путей развил в человеке способности к подражанию, что в принципе изменило формы и способы человеческой жизнедеятельности. Культура заменила в человеке инстинкты.

Итак, закончим с теоретической частью и займемся историей культуры. При ее изучении возникает еще один ряд проблем. Трудно рассматривать древние культуры, потому что возникает абберрация дальности, т.е. искажение нашего восприятия данных этапов развития культуры вследствие большого временного расстояния. Не менее трудно говорить и о современной культуре, опять же из-за абберрации, только близости, потому что кажущиеся нам сегодня значительными культурные и исторические явления уже через несколько лет могут выявить свою полную несостоятельность в общем культурно-историческом потоке.

2.2. Культура древних цивилизаций

Перейдем непосредственно к истории зарубежной культуры. И начнем наше повествование с времен, которые обычно называются историческими, поскольку эти эпохи донесли до нас письменные памятники, позволяющие с той или иной степенью достоверности восстановить образы культуры различных периодов человеческой истории. Итак, несколько слов о культуре древних цивилизаций.

Политэкономическая теория в отношении древних культур различает два существовавших в то время способа производства — древнеазиатский и античный, и соответственно две системы рабовладения — патриархальную (направленную на производство непосредственных средств существования) и более высокую («цивилизованную»), направленную

на производство прибавочной стоимости. С точки зрения развития производственных сил эти два рабовладельческих способа производства соответствуют **веку бронзы** и **веку железа** (см. таблицу 2).

Таблица 2

Сравнительная характеристика века бронзы и века железа

Век бронзы	Век железа
<ul style="list-style-type: none"> • натуральное хозяйство, связанное с продуктообменом; • отсутствие частной собственности на землю; • устойчивость общины; • экономическое господство деревни над городом; • патриархальный характер рабовладения; • кастовость (почти полная взаимонепроницаемость социальных слоев); • «восточный деспотизм» (положение человека в обществе определяется его принадлежностью к государственной власти); • существование государственной религии и сословия жрецов – идеологов данного общества 	<ul style="list-style-type: none"> • начало товарно-денежных отношений; • выделение ремесла из сельскохозяйственной деятельности; • появление торгового капитала; • разложение общины; • установление экономического господства города над деревней; • упразднение долгового рабства; • проникновение рабского труда в сферу производства; • формирование в ряде государств рабовладельческой демократии; • отсутствие организованного сословия жрецов как особого подразделения государственной власти

Общества века бронзы возникли в III тыс. до н.э. и создали три очага древней цивилизации: восточный (Древний Китай), средний (Древняя Индия) и западный (Шумеро-Аккадское царство, Древний Египет, затем – Вавилония, Крито-Микенское государство). Античный способ производства (с начала века железа) в его классической форме сложился в Восточном Средиземноморье, Древней Греции и Древнем Риме. При наличии множества специфических особенностей в каждом регионе эти очаги цивилизаций имели ряд общих черт.

Если мы взглянем на карту мира и мысленно нанесем на нее государства, существовавшие в глубокой древности, то перед нашим взором раскинется гигантский пояс великих культур, протянувшийся от северной Африки через Ближний Восток и Индию до суровых волн Тихого океана.

Существуют разные гипотезы о причинах их возникновения и длительного развития. Наиболее обоснованной нам представляется теория **Льва Ивановича Мечникова**, высказанная им в работе «Цивилизации и великие исторические реки».

Он полагает, что основной причиной зарождения цивилизаций явились **реки**. Прежде всего река является синтетическим выражением всех природных условий той или иной местности. Во-вторых, и это главное, указанные цивилизации возникли в русле очень мощных рек: Нил, Тигр и Евфрат или Хуанхе, которые обладают одной интересной особенностью, объясняющей их великую историческую миссию. Эта особенность состоит в том, что такая река может создать все условия для выращивания совершенно потрясающих урожаев, а может в одночасье погубить не только посевы, но и тысячи людей, проживающих вдоль ее русла. Поэтому для того, чтобы максимально повысить пользу от использования речных богатств и минимизировать урон, приносимый рекой, необходим коллективный, напряженный труд множества поколений. Под страхом смерти река заставляла народы, питавшиеся возле нее, объединять свои усилия и забывать обиды. Каждый выполнял свою четко установленную роль, порой даже не совсем осознавая общие масштабы и направленность работ. Возможно, именно отсюда происходит то боязливое поклонение и непреходящее уважение, которое испытывали по отношению к рекам. В Древнем Египте Нил был обожествлен под именем Хапи, а истоки великой реки считались воротами в потусторонний мир.

При изучении той или иной культуры очень важно представить себе ту картину мира, которая существовала в сознании человека данной эпохи. **Картина мира** состоит из двух основных координат: времени и пространства, в каждом случае специфически преломленных в культурном сознании того или иного этноса. Достаточно полным отражением картины мира являются мифы, причем это верно как для древности, так и для наших дней.

В **Древнем Египте** (самоназвание страны — Та Кемет, что означает «Черная земля») существовала очень разветвленная и насыщенная мифологическая система. В ней видны многие первобытные верования — и недаром, ведь начало формирования древнеегипетской цивилизации относят к середине V—IV тыс. до н.э. На рубеже IV—III тыс. до н.э. после объединения Верхнего и Нижнего Египта образовалось целостное государство во главе с фараоном Нармером, и начался знаменитый

отсчет **династий**. Символом воссоединения земель стала корона фараонов, на которой вместе находились лотос и папирус – соответственно знаки верхней и нижней частей страны.

История Древнего Египта делится на шесть центральных этапов, хотя существуют и промежуточные позиции:

Додинастический период (XXXV–XXX вв. до н.э.),

Раннединастический период (Раннее Царство, XXX–XXVII вв. до н.э.),

Древнее Царство (XXVII–XXI вв. до н.э.),

Среднее Царство (XXI–XVI века вв. до н.э.),

Новое Царство (XVI–XI вв. до н.э.),

Позднее Царство (VIII–IV вв. до н.э.).

Весь Египет был поделен на номы (области), в каждом номе были свои, местные боги. Центральными богами всей страны провозглашались боги того нома, где в данный момент находилась столица. Столицей Древнего царства был **Мемфис**, а значит верховным богом – **Птах**. Когда столицу перенесли южнее, в **Фивы**, то главным богом стал **Амон-Ра**. На протяжении многих веков древнеегипетской истории основополагающими божествами считались следующие: бог солнца Амон-Ра, богиня Маат, ведавшая законами и миропорядком, бог Шу (ветер), богиня Тефнут (влага), богиня Нут (небо) и ее муж Геб (земля), бог Тот (мудрость и хитрость), властитель загробного царства Осирис, его жена Исида и их сын Хор, покровитель земного мира.

Древнеегипетские мифы не только повествуют о сотворении мира (так называемые **космогонические** мифы), о происхождении богов и людей (соответственно **теогонические** и **антропогонические** мифы), но и полны глубокого философского смысла. В этой связи интересна мемфисская космогоническая система. Как мы уже говорили, в ее центре находится бог Птах, бывший первоначально землей. Усилием воли он создал свою плоть и стал богом. Решив, что необходимо устроить некий мир вокруг себя, Птах породил на свет богов-помощников в таком нелегком деле. А материалом послужила земля. Интересен сам процесс сотворения богов. В сердце Птаха возникла мысль об Атуме (первое порождение Птаха), а на языке – имя Атум. Как только он произнес это слово, в тот же миг из Первозданного Хаоса родился Атум. И здесь сразу вспоминаются первые строки «Евангелия от Иоанна»: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Иоанн, 1-1). Оказывается, какие мощные культурные корни имеет Библия. Действительно, существует гипотеза, что Моисей был египтянином и, выведя народ израильский в землю обетованную, сохранил многие обычаи и верования, бытовавшие в Древнем Египте.

Интересную версию о происхождении людей мы встречаем в геопольской космогонии. Бог Атум случайно потерял своих детей в изначальной тьме, а когда нашел, то от счастья заплакал, слезы упали

на землю — и из них произошли люди. Несмотря на столь трепетную историю, жизнь обычного человека была полностью подвластна богам и фараонам, почитавшимся как боги. За человеком была четко закреплена определенная общественная ниша, выйти за пределы которой было трудно. Поэтому как вверху существовали династии фараонов, так внизу — многовековые династии, например, ремесленников.

Важнейшим в мифологической системе Древнего Египта был миф об Осирисе, который воплощал идею о вечно умирающей и вечно воскресающей природе.

Ярким символом абсолютной покорности богам и их наместникам фараонам может служить сцена суда в загробном царстве Осириса. Пришедший на посмертный суд в чертоги Осириса должен был произнести «Исповедь отрицания» и отречься от 42 смертных грехов, в числе которых мы видим как смертные грехи, признаваемые таковыми христианской традицией, так и очень специфические, связанные, например, со сферой торговли. Но самым примечательным был тот момент, что для доказательства своей безгрешности было достаточно с точностью до запятой произнести отречение от грехов. При этом весы (на одну чашу клали сердце умершего, а на другую — перо богини Маат) не шелохнулись бы. Перо богини Маат в данном случае олицетворяет мировой порядок, неуклонное следование законам, установленным богами. Когда же весы приходили в движение, нарушалось равновесие, человека ожидало небытие вместо продолжения жизни в загробном царстве, что было для египтян, всю жизнь готовившихся к загробному существованию, самой страшной карой. Кстати, именно по этой причине египетская культура не знала героев в том смысле, какой мы находим у древних греков. Боги создали мудрый порядок, которому необходимо подчиниться. Всякие перемены только к худшему, поэтому герой опасен.

Интересны представления древних египтян о строении человеческой души: она имеет пять составляющих. Главные из них Ка (астральный двойник человека) и Ба (жизненная сила); затем идут Рен (имя), Шуит (тьма) и Ах (сияние). Хотя, конечно, той глубины душевной саморефлексии, которую мы видим, предположим, в культуре западноевропейского Средневековья, Египет еще не знал.

Итак, время и пространство древнеегипетской культуры оказались четко разделенным на две части — «здесь», т.е. в настоящем, и «там», т.е. в потустороннем, загробном мире. «Здесь» — течение времени и конечность пространства, «там» — вечность и бесконечность. Дорогой в загробное царство Осириса служил Нил, а путеводителем была «**Книга мертвых**», выдержки из которой можно встретить на любом саркофаге.

Все это служило тому **культу мертвых**, который устойчиво занимал ведущее положение в древнеегипетской культуре. Важной составляющей культа был сам похоронный процесс и, конечно же, обряд мумификации, который был должен сохранить тело для последующей загробной жизни.

Относительная неподвижность культурного сознания послужила одной из важных причин странной **неизменности** древнеегипетской культуры на протяжении около трех тысячелетий. И консервация обычаев, верований, норм искусства и т.д. усиливалась с течением истории, несмотря на серьезные внешние воздействия. К примеру, **основными чертами древнеегипетского искусства** как в Древнем, так и в Новом царстве оставались каноничность, монументальность, иератичность (священная отвлеченность изображений), декоративность. Для египтян искусство играло важную роль именно с точки зрения загробного культа. Посредством искусства происходило увековечивание человека, его образа, жизни и деяний. Искусство было «дорогой» в вечность.

И, наверное, единственным человеком, серьезно потрясшим не только основы государственного устройства, но и культурные стереотипы, явился фараон XVIII династии по имени **Эхнатон**, живший в XIV в. до н.э. в эпоху Нового царства. Он отказался от **многобожия**, велел поклоняться **одному богу** Атону, богу солнечного диска; закрыл многие храмы, вместо которых строил другие, посвященные вновь провозглашенному божеству; он сменил свое тронное имя Аменхотеп IV («Амон доволен») на имя Эхнатон, что в переводе означает «Угодный Атону»; возвел новую столицу Ахетатон (Небосклон Атона), построенную по совершенно иным критериям, чем ранее. Вдохновленные его идеями художники, архитекторы, скульпторы начали создавать новое искусство: открытое, яркое, тянущееся к солнцу, полное жизни, света и солнечного тепла. Женой Эхнатона была красавица Нефертити.

Но недолго продолжалось это «святотатство». Жрецы угрюмо молчали, народ роптал. Да и боги, вероятно, разгневались — военная удача отвернулась от Египта, его территория сильно сократилась. После смерти Эхнатона, а процарствовал он около 17 лет, все вернулось на круги своя. И вззошедший на престол Тутанхатон стал Тутанхамоном. А новая столица была погребена в песках.

Конечно, причины столь печального финала — не в мести богов. Отменив всех богов, Эхнатон все-таки сохранил за собой титул бога, таким образом, единобожие было не абсолютным. Во-вторых, нельзя в один день обратить людей в новую веру. В-третьих, насаждение нового божества происходило насильственными методами, что совершенно недопустимо, когда дело касается самых глубинных пластов человеческой души.

Несколько чужеземных завоеваний испытал за свою долгую жизнь Древний Египет, но всегда сохранял свою культуру в неприкосновенности, однако под ударами армий Александра Македонского он завершил свою многовековую историю, оставив нам в наследство пирамиды, папирусы и множество легенд. Тем не менее, мы можем назвать культуру Древнего Египта одной из колыбелей западноевропейской цивилизации: отголоски древнеегипетской культуры обнаруживаются в античную эпоху и заметны даже во времена христианского Средневековья.

Для современной культуры Египет стал более открытым после работ Жана-Франсуа Шампольона, который в XIX в. разгадал загадку древнеегипетской письменности, благодаря чему мы смогли прочитать многие древние тексты, в том числе «тексты пирамид».

Древняя Индия. Становление древнеиндийской культуры связывают с приходом в долину Инда и Ганга арийских племен («ариев» или «арийцев») во второй половине второго тысячелетия до н.э. По предположению ученых, арийские племена формируются уже в середине третьего тысячелетия до н.э. к северу от Черного и Каспийского морей, в междуречье Днепра, Дона и Волги. Несомненна их близость к праславянским и праскифским племенам, о чем говорят многие общие черты этих культур, в том числе и языковая близость. В середине III тысячелетия до н.э. арии по неизвестной до сих пор причине двинулись на территорию нынешнего Ирана, Средней Азии и в Индостан. Миграция, по всей видимости, проходила волнами и заняла, по крайней мере, 500 лет.

Характерная черта древнеиндийского общества — деление его на четыре **варны** (от санскритского «цвет», «покров», «оболочка») — брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры. Каждая варна представляла собой замкнутую группу людей, занимающих определенное место в обществе. Принадлежность к варне определялась рождением и наследовалась после смерти. Браки заключались только внутри отдельно взятой варны.

Брахманы («благочестивые») занимались умственным трудом и являлись жрецами. Только они могли совершать обряды и толковать священные книги. Кшатрии (от глагола «кши» — владеть, править, а также уничтожать, убивать) представляли собой воинов. Вайшьи («преданность», «зависимость») составляли основную массу населения и занимались земледелием, ремеслом, торговлей. Что касается шудр (происхождение слова неизвестно), то они находились на самой низшей социальной ступени, их уделом был тяжелый физический труд. В одном из законов Древней Индии сказано: шудра — «слуга другого, он может быть по произволу изгнан, по произволу убит». В своей основной массе варна шудр была сформирована из поработанных ариями местных аборигенов. Мужчины первых трех варн приобщались к знаниям и поэтому после посвящения назывались «дважды рожденными». Шудрам и

женщинам всех варн это было запрещено, ибо, согласно законам, они ничем не отличались от животных.

Несмотря на крайнюю застойность древнеиндийского общества, в его недрах шла постоянная борьба между варнами. Разумеется, эта борьба захватывала и культурно-религиозную сферу. На протяжении веков можно проследить столкновения брахманизма – официальной культурно-религиозной доктрины брахманов – с движениями бхагаватизма, джайнизма и буддизма, за которыми стояли кшатрии.

Отличительная особенность древнеиндийской культуры состоит в том, что она не знает имен (или они малодостоверны), поэтому в ней стерто индивидуально-творческое начало. Отсюда и крайняя хронологическая неопределенность ее памятников, датируемых иногда в диапазоне целого тысячелетия. Рассуждения мудрецов сконцентрированы на морально-этических проблемах, которые, как известно, наименее поддаются рациональному исследованию. Это обусловило религиозно-мифологический характер развития древнеиндийской культуры в целом и ее весьма условную связь с собственно научной мыслью.

Важной составной частью древнеиндийской культуры были **Веды** – сборники священных песен и жертвенных формул, торжественных гимнов и магических заклинаний при жертвоприношениях – «Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа».

Согласно ведической религии, ведущими богами считались: бог неба Дьяус, бог тепла и света, дождя и бури, повелитель вселенной Индра, бог огня Агни, бог божественного опьяняющего напитка Сома, бог солнца Сурья, бог света и дня Митра и бог ночи, хранитель вечного порядка Варуна. Жрецы, исполнявшие все обряды и предписания ведических богов, назывались брахманами. Однако понятие «брахмана» в контексте древнеиндийской культуры было широким. Брахманами назывались также тексты с ритуальными, мифологическими пояснениями и комментариями к Ведам; брахманом назывался также абстрактный абсолют, высшее духовное единство, к пониманию которого постепенно пришла древнеиндийская культура.

В борьбе за гегемонию брахманы пытались по-своему истолковывать Веды. Они усложнили обряды и порядок жертвоприношений и провозгласили нового бога – Брахмана, как бога-творца, управляющего миром вместе с Вишну (впоследствии – Кришна), богом-хранителем и Шивой, богом-разрушителем. Уже в брахманизме выкристаллизовывается характерный подход к проблеме человека и его места в окружающем мире. Человек – часть живой природы, которая, согласно Ведам, полностью одухотворена. Между человеком, животным и растением нет разницы в том смысле, что все они имеют тело и душу. Тело смертно, душа бессмертна. С гибелью тела душа переселяется в другое тело человека, животного или растения.

Но брахманизм был официальной формой ведической религии, тогда как существовали и иные. В лесах жили и учили отшельники-аскеты, создававшие **лесные книги** — араньяки. Именно из этого русла родились знаменитые **Упанишады** — тексты, которые донесли до нас трактовку Вед отшельниками-аскетами. В переводе с санскрита упанишады означают «сидеть возле», т.е. возле ног учителя. Самых авторитетных Упанишад насчитывают около десяти.

В Упанишадах закладывается тенденция к монотеизму. Тысячи богов сначала сводятся к 33, а затем к единому богу Брахману-Атману-Пуруше. Брахман, согласно Упанишадам, есть проявление космической души, абсолютного, космического разума. Атман же представляет собой индивидуально-субъективную душу. Таким образом, провозглашенное тождество «Брахман есть Атман» означает имманентную (внутреннюю) сопричастность человека космосу, изначальное родство всего живого, утверждает божественную основу всего сущего. Такая концепция впоследствии получит название «пантеизм» («все есть Бог» или «Бог везде»). Учение о тождестве объективного и субъективного, телесного и духовного, Брахмана и Атмана, мира и души составляет основное положение Упанишад. Мудрец поучает: «То — Атман. Ты одно с ним. Ты есть то».

Именно ведическая религия создала и обосновала основные категории религиозно-мифологического сознания, которые прошли через всю историю культурного развития Индии. Так, из Вед родилась мысль о том, что в мире существует вечный круговорот душ, их переселение, «сансара» (от санскритского «перерождение», «прохождение через что-либо»). Сначала сансара воспринималась как беспорядочный и неуправляемый процесс. Позже сансара была поставлена в зависимость от поведения человека. Появилось понятие закона возмездия или «карма» (от санскритского «дело», «действие»), означающее сумму поступков, совершенных живым существом, определяющую настоящее и будущее существование человека. Если в течение одной жизни переход из одной варны в другую был невозможен, то после смерти человек мог рассчитывать на изменение своего социального статуса. Что касается высшей варны — брахманов, то для них возможно даже освобождение от сансары путем достижения состояния «мокши» (от санскритского «освобождение»). В Упанишадах записано: «Как реки текут и исчезают в море, теряя имя и образ, так знающий, освободившись от имени и формы, восходит к божественному Пуруше». Согласно закону сансары, люди могут перерождаться в самые разные существа как высшие, так и низшие, в зависимости от кармы. Улучшению кармы способствуют, к примеру, занятия йогой, т.е. практическими упражнениями, направленными на подавление и контроль обыденного сознания, чувств, ощущений.

Подобные идеи породили специфическое отношение к природе. Даже в современной Индии существуют секты дигамбаров и шветамбаров, которые по-особенному, трепетно относятся к природе. Первые, когда идут, подметают перед собой землю, а вторые носят у рта кусок материи, чтобы туда, не дай бог, не залетела какая-нибудь мошка, ведь она когда-то могла быть человеком.

К середине первого тысячелетия до нашей эры в общественной жизни Индии происходят большие изменения. К этому времени здесь насчитывается уже полтора десятка крупных государств, среди которых возвышается Магатха. Позже династия Маурия объединяет всю Индию. На этом фоне обостряется борьба кшатриев, поддерживаемых вайшьями против брахманов. Первая форма этой борьбы связана с бхагаватизмом. «Бхагават-гита» — часть древнеиндийского эпического сказания Махабхараты. Главная идея этой книги — выявить соотношение между мирскими обязанностями человека и его помыслами о спасении души. Дело в том, что вопрос о моральности социального долга был для кшатриев далеко не праздным: с одной стороны, их военный долг перед страной обязывал их совершать насилие и убивать; с другой стороны, смерть и страдание, которые они несли людям, ставили под сомнение саму возможность освобождения от сансары. Бог Кришна рассеивает сомнения кшатриев, предлагая своего рода компромисс: каждый кшатрий должен выполнять свой долг (дхарму), сражаться, но делать это нужно отрешенно, без самолюбия и фанатизма. Таким образом, Бхагават-гита создает целое учение об отрешенном действии, которое легло в основу концепции бхагаватизма.

Второй формой борьбы с брахманизмом явилось движение джайнистов. Подобно брахманизму, джайнизм не отрицает сансары, кармы и мокши, но считает, что слияния с абсолютным нельзя добиться лишь молитвами и жертвоприношениями. Джайнизм отрицает святость Вед, осуждает кровавые жертвоприношения и высмеивает брахманские ритуальные обряды. Позже джайнизм распался на две секты — на умеренных («одетых в белое») и крайних («одетых в пространство»). Для них характерен аскетический образ жизни, вне семьи, при храмах, уход от мирской жизни, презрение к собственной телесности.

Третьей формой антибрахманистского движения стал буддизм. Первый Будда (в переводе с санскрита — просветленный), Гаутама Шакьямуни, из рода князей Шакья, родился, согласно преданию, в VI в. до н.э. эры из бока матери, которой однажды приснилось, что к ней в бок вошел белый слон. Детство княжеского сына было безоблачным, и более того — от него всячески скрывали, что в мире существуют какие бы то ни было страдания. Лишь достигнув 17 лет, он узнал о том, что есть больные, немощные и нищие люди, а финалом человеческого существования становится убогая старость и смерть. Гаутама оправил-

ся на поиски истины и семь лет провел в скитаниях. Однажды, решив отдохнуть, он прилег под деревом Бодхи – Древом Познания. И во сне Гаутаме явились четыре истины. Познав их и просветлившись, Гаутама стал Буддой. Вот эти истины.

Наличие страданий, которые правят миром. Все, что порождено привязанностью к земному, есть страдание.

Причина страданий – жизнь с ее страстями и желаниями, ибо все от чего-то зависит.

Возможен уход от страданий в нирвану. Нирвана – угасание страстей и страданий, разрыв уз с миром. Но нирвана не прекращение жизни и не отказ от деятельности, а лишь прекращение несчастий и ликвидация причин нового рождения.

4. Существует путь, которым можно достичь нирваны. К ней ведут восемь ступеней:

- 1) праведная вера;
- 2) истинная решимость;
- 3) праведная речь;
- 4) праведные дела;
- 5) праведная жизнь;
- 6) праведные мысли;
- 7) праведные помыслы;
- 8) истинное созерцание.

Центральной идеей буддизма является то, что человек способен разорвать цепь перерождений, вырваться из мирового круговорота, прекратить свои страдания.

Буддизм вводит понятие нирваны (в переводе – «остывание, угасание»). В отличие от брахманской мокши, нирвана не знает социальных границ и варн, более того, нирвана переживается человеком уже на земле, а не в потустороннем мире. Нирвана являет собой состояние совершенной невозмутимости, безразличия и самообладания, без страдания и освобождения; состояние совершенной мудрости и совершенной праведности, ибо совершенное познание невозможно без высокой нравственности. Каждый может достичь нирваны и стать Буддой. Достигшие нирваны не умирают, но становятся архатами (святыми). Будда может стать и бодисатвой, святым подвижником, помогающим людям.

Бог в буддизме имманентен человеку, имманентен миру, и поэтому буддизм не нуждается в боге-творце, боге-спасителе, боге-управителе. На ранней ступени своего развития буддизм сводился прежде всего к выявлению определенных правил поведения и морально-этическим проблемам. Впоследствии буддизм пытается охватить своим учением все мироздание. В частности, он выдвигает идею о постоянном видоизменении всего сущего, но доводит эту мысль до крайности, полагая, что это изменение столь стремительно, что даже нельзя

говорить о бытии как таковом, а можно говорить лишь о вечном становлении.

В III веке до н.э. буддизм принимается Индией в качестве официальной религиозно-философской системы, а затем, распавшись на два крупных направления — Хинаяну («малая колесница», или «узкий путь») и Махаяну («большая колесница», или «широкий путь») — распространяется далеко за пределами Индии, в Шри-Ланке, в Бирме, Кампучии, Лаосе, Таиланде, Китае, Японии, Непале, Корее, Монголии, на Яве и Суматре. Дальнейшее развитие индийской культуры и религии пошло по пути трансформации и отхода от «чистого» буддизма. Результатом развития ведической религии, брахманизма и ассимиляции верований, бытовавших в народной среде, стал индуизм, который многое заимствовал из предшествующих культурных и религиозных традиций.

Древний Китай. Начало формирования древнекитайской культуры относят ко второму тысячелетию до нашей эры. В это время в стране складывается множество самостоятельных государств-монархий крайне деспотического типа. Главное занятие населения — ирригационное земледелие. Основным источником существования — земля, а юридическим собственником земли выступает государство в лице наследственного правителя — **вана**. В Китае не было жречества как особого социального института, наследственный монарх и единственный землевладелец был в то же время и верховным жрецом.

В отличие от Индии, где культурные традиции складывались под воздействием весьма развитой мифологии и религии арийцев, китайское общество развивалось на своей собственной основе. Мифологические воззрения тяготели над китайцами гораздо меньше, тем не менее, в ряде положений китайская мифология почти буквально совпадает с индийской и с мифологией других древних народов.

На первых этапах, как и везде, китайской мифологии свойственен антропоморфизм. Не избежала она и отголосков матриархата в виде мифа о прародительнице Нюйва, изображавшейся в форме получеловека-полузмеи. Характерно также представление о первоначальном мире как о состоянии Хаоса. По одной из версий, Хаос преодолевают две космические силы — небесная (Ян) и земная (Инь). В другой мифе возникновение мироздания обусловлено деятельностью сверхъестественного человека по имени Пань-гу. Он зародился из космического яйца; появившись во мраке и хаосе, он разломал скорлупу на две половины — небо и землю. Тело же умершего Пань-гу стало материалом для всего мироздания, а из ползающих по нему паразитов произошли люди.

В отличие от древнеиндийской культуры, подверженной колоссальному влиянию мифологии, веками бившейся, чтобы воссоединить дух с материей, атман с брахманом, древнекитайская культура гораздо более «приземленная», практичная, идущая от житейского здравого

смысла. Общие проблемы занимают ее в меньшей степени, чем проблемы общественных, межличностных отношений. Пышная религиозная обрядность заменяется здесь тщательно разработанным ритуалом социального и возрастного назначения.

Древние китайцы называли свою страну Поднебесная (Тянь-ся), а себя Сыновьями Неба (Тянь-цзы), что напрямую связано с существовавшим в Китае культом Неба, которое уже не несло в себе антропоморфного начала, а было символом высшего порядка. Однако этот культ мог отправлять только один человек — император, поэтому в нижних слоях древнекитайского общества развивался другой культ — Земли. В соответствии с этой иерархией китайцы верили, что у человека две души: материальная (по) и духовная (хунь). Первая после смерти уходит в землю, а вторая отправляется на небо.

Как уже было упомянуто выше, важным элементом древнекитайской культуры было понимание двойственной структуры мира, основанного на соотношении Инь и Ян. Символом Инь является луна, это начало женское, слабое, мрачное, темное. Ян — это солнце, начало мужское, сильное, яркое, светлое. В ритуале гаданий на бараньей лопатке или черепашьем панцире, распространенном в Китае, Ян обозначалось цельной линией, а Инь — прерывистой. По их соотношению и определялся результат гадания.

В VI—V веке до н.э. китайская культура подарила человечеству замечательное учение — **конфуцианство** — оказавшее огромное влияние на все духовное развитие Китая и многих других стран. Древнее конфуцианство представлено многими именами. Главные из них — Кун-Фу-цзы (в русской транскрипции — «Конфуций», 551—479 гг. до н.э.), Мэн-цзы и Сюнь-цзы. Учитель Кун происходил из обедневшего аристократического рода в царстве Лу. Прошел бурную жизнь: был пастухом, преподавал мораль, язык, политику и литературу, в конце жизни достиг высокого положения на государственном поприще. После себя оставил знаменитую книгу «Лунь-юй» («Беседы и слушания»).

Конфуция мало заботят проблемы потустороннего мира. «Не зная еще, что такое жизнь, как можно знать, что такое смерть?» — любил говорить он. В центре его внимания — человек в его земном бытии, его взаимоотношения с обществом, его место в социальном порядке. Страна для Конфуция — большая семья, где каждый должен оставаться на своем месте, нести свою ответственность, избрав «правильный путь» («Дао»). Особое значение Конфуций придает сыновней преданности, почитанию старших. Это уважение к старшим закрепляется соответствующим этикетом в повседневном поведении — Ли (буквально «церемониал»), отраженном в Книге церемоний — Ли-цзин.

В целях усовершенствования порядка в Поднебесной Конфуций выдвигает ряд условий. Во-первых, необходимо чтить старые традиции,

ибо без любви и уважения к своему прошлому у страны нет будущего. Необходимо вспомнить древние времена, когда правитель был мудр и умен, чиновники бескорыстны и преданны, а народ благоденствовал. Во-вторых, необходимо «исправление имен», т.е. расстановка всех людей по местам в строго иерархическом порядке, что выразилось в формуле Конфуция: «Пусть отец будет отцом, сын – сыном, чиновник – чиновником, а государь – государем». Все должны знать свое место и свои обязанности. Это положение Конфуция сыграло огромное значение в судьбе китайского общества, создав культ профессионализма и мастерства. И, наконец, люди должны овладевать знаниями, чтобы в первую очередь понимать самих себя. Спрашивать с человека можно только тогда, когда его поступки осознанны, а с человека «темного» и вопроса нет.

Своеобразно понимал Конфуций социальный порядок. Высшей целью стремлений правящего класса он определял интересы народа, на службе у которого находятся государь и чиновники. Народ стоит даже выше божеств, и лишь на третьем месте в этой «иерархии» – император. Однако поскольку народ не образован и не знает своих истинных потребностей, им необходимо управлять.

Исходя из своих идей, Конфуций определил идеал человека, названный им Цзюнь-цзы, иначе говоря, это был образ «культурного человека» в древнекитайском обществе. Этот идеал, согласно Конфуцию, состоял из следующих доминант: гуманность (жень), чувство долга (и), верность и искренность (чжен), благопристойность и соблюдение церемоний (ли). Первые две позиции были определяющими. Под гуманностью понимались скромность, справедливость, сдержанность, достоинство, бескорыстие, любовь к людям. Долгом Конфуций называл моральное обязательство, которое гуманный человек в силу своих добродетелей накладывает на себя сам. Таким образом, идеал Цзюнь-цзы – это честный, искренний, прямодушный, бесстрашный, всевидящий, понимающий, внимательный в речах, осторожный в делах человек, служащий высоким идеалам и целям, постоянно ищущий истину. Конфуций говорил: «Познав истину утром, вечером можно спокойно умереть». Именно идеал Цзюнь-цзы положил Конфуций в основание разделения общественных слоев: чем ближе человек к идеалу, тем выше он должен стоять на социальной лестнице.

После смерти Конфуция его учение распалось на 8 школ, две из которых – школа Мэн-цзы и школа Сюнь-цзы – являются наиболее значимыми. Основоположник первой школы – философ Мэн-цзы – исходил из природной доброты человека, считая, что все проявления его агрессивности и жестокости определены лишь социальными обстоятельствами. Цель учения и знание – «отыскание утраченной природы человека». Государственное устройство должно осуществляться на основе вза-

имной любви и уважения: «Ван должен любить народ, как своих детей, народ должен любить вана, как своего отца». Политическая власть, соответственно, должна иметь своей целью развитие естественной природы человека, обеспечивая ей максимальную свободу для самовыражения. В этом смысле Мэн-цзы выступает как первый теоретик демократии.

Его современник Сюнь-цзы, напротив, считал, что человек от природы зол. «Стремление к наживе и алчность, — говорил он, — это врожденные качества человека». Исправить человеческие пороки может только общество через соответствующее воспитание, государство и закон. По сути дела, цель государственной власти — переделать, перевоспитать человека, не дать развиться его естественной порочной природе. Для этого необходим широкий спектр средств принуждения — вопрос только в том, чтобы умело ими пользоваться. Как видно, Сюнь-цзы фактически обосновывал неизбежность деспотичной, тоталитарной формы общественного обустройства.

Надо сказать, что идеи Сюнь-цзы были поддержаны не только теоретически. Они легли в основу мощного социально-политического движения во времена правления династии Цинь (III век до н.э.), которое получило название **законников** или «легистов». Один из основных теоретиков этого движения Хань Фей-цзы утверждал, что порочную природу человека вообще нельзя изменить, но можно ограничить и подавить путем наказаний и законов. Программа легистов была практически полностью реализована: было введено единое для всего Китая законодательство, единая денежная единица, единая письменность, единый военно-бюрократический аппарат, завершено строительство Великой китайской стены. Словом, государство было унифицировано, и на месте воюющих царств образовалась Великая Китайская империя. Поставив задачу унифицировать китайскую культуру, легисты сожгли большинство книг, а труды философов были утоплены в нужниках. За утайку книг подвергали немедленной кастрации и отправляли на строительство Великой китайской стены. За доносы поощряли, за недоносительство — казнили. И хотя династия Цинь просуществовала всего 15 лет, кровавый разгул первой «культурной революции» в Китае принес немало жертв.

Наряду с конфуцианством одним из главных направлений китайского культурно-религиозного мировоззрения стал **даосизм**. После проникновения в Китай буддизма он вошел в официальную религиозную триаду Китая. Необходимость в новом учении была обусловлена философской ограниченностью конфуцианства, которое, являясь социально-этической концепцией, оставляло без ответов вопросы общемировоззренческого характера. На эти вопросы попытался ответить Лао-цзы, основатель даосской школы, написавший знаменитый трактат «Дао-де-цзин» («Книга о Дао и Де»).

Центральное понятие даосизма – Дао («правильный путь») – первооснова и всеобщий закон мироздания. Назовем основные черты Дао, как их определяет Ян Хин Шун в книге «Древнекитайская философия Лао-цзы и его учение».

Это естественный путь самих вещей. Нет божества или «небесной» воли.

Оно существует вечно, как мир. Бесконечно во времени и пространстве.

Это сущность всех вещей, которая проявляется через свои атрибуты (дэ). Без вещей дао не существует.

Как сущность, Дао – единство материальной основы мира (ци) и его естественного пути изменения.

Это неумолимая необходимость материального мира, и его законам подчинено все. Оно сметает все, что ему препятствует.

Основной закон Дао: все вещи и явления находятся в постоянном движении и изменении, и в процессе изменения они все переходят в свою противоположность.

Все вещи и явления находятся во взаимосвязи, которая осуществляется через единое Дао.

Дао незримо и неосязуемо. Недоступно чувством и познается в логическом мышлении.

Познание Дао доступно лишь тем, кто в состоянии увидеть за борьбой вещей – гармонию, за движением – покой, за бытием – небытие. Для этого необходимо освободиться от страстей. «Тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает». Отсюда даосы выводят принцип **недеяния**, т.е. запрет на действия, противоречащие естественному течению Дао. «Умеющий шагать – не оставляет следов. Умеющий говорить – не допускает ошибок».

2.3. Античная культура

Античная культура сыграла значительную роль в истории европейской цивилизации. Однако внутри себя Античность распадается на два культурно-исторических блока: Древняя Греция и Древний Рим, что, тем не менее, позволяет говорить об Античности как определенной целостности.

Главное внимание мы все-таки уделим древнегреческой культуре, которая прошла в своем развитии ряд этапов:

гомеровский (IX–VIII вв. до н.э.);

архаический – «архайос» в переводе с греческого «древний» (VII–VI вв. до н.э.);

классический, внутри которого выделяют:

раннюю классику (конец VI – середина V в. до н.э.),
высокую классику (до последней трети V в. до н.э.),
позднюю классику (до 320-х гг. до н.э.);
эллинизм (конец IV в. – середина II в. до н.э.).

Возвышение Македонии и захват ею огромных пространств привел к тому, что греческая культура, считавшаяся эталонной, распространилась далеко за пределы Эллады. Поэтому последовавший за классическим период назвали **эллинистическим**, иначе говоря, греческим, что было отнюдь не упадком, который, казалось бы, должен был наступить после яркого взлета, а скорее переходом греческой культуры в иное состояние.

Хотя бы в нескольких словах необходимо упомянуть предшественницу античной Греции – **крито-микенскую**, или **эгейскую**, цивилизацию. Ее центром был остров Крит, где, как известно, сохранились останки грандиозного Кносского дворца, знакомого нам по мифу о Минотавре. Именно на этом острове родился Зевс. Вероятно, после разрушительного землетрясения XVI в. до н.э. и последовавшего за ним наводнения центр этой цивилизации переместился на южную часть Балканского полуострова, в города Микены и Тиринф. Жителями этой части Греции были ахейцы, о походе которых на **Трою** сообщает в «Илиаде» Гомер. Возвратившиеся в малом числе после Троянской войны герои не смогли дать достойный отпор диким племенам дорийцев, хлынувшим с юга и уничтожившим древнюю культуру. Однако большинство античных мифов связаны с той эпохой.

Гомеровский период занимает особое место в истории древнегреческой культуры. Основными источниками изучения этого периода (а по существу всей жизни эллинов со второй половины II до первых веков начала I тысячелетия) является греческий героический эпос, т.е. «Илиада» и «Одиссея» Гомера и поэмы «Труды и дни» и «Теогония» Гесиода. Оба поэта ведут свое повествование от имени муз, давая понять тем самым, что опираются на вполне надежные авторитеты.

К временам Гомера и Гесиода греческая мифология в основном сформировалась. По «Теогонии» Гесиода сначала был Хаос – «сияющая пустота». Затем появляются первые боги – Гея (богиня земли) и Уран (бог неба). Чуть позже Гея порождает Тартар, свет и тьму, а также Эрос – любовь. Совокупившись с Ураном, Гея производит на свет ужасное потомство – Титанов и Циклопов. Уран ужасается видом своих детей и заставляет пребывать их в лоне матери Геи. Однако младшему из титанов Крону (время) все же удается свергнуть своего отца и установить власть титанов.

Крон и титанида Рея родят новое потомство богов. Но Крон, дабы не разделить участь своего отца Урана, тут же глотает их. Чудом спасшийся Зевс начинает битву против Крона, в которой одержива-

ет победу. Он заставляет исторгнуть из чрева Крона своих братьев и сестер, производит богатое потомство от семи жен и в конце концов устанавливает свое собственное царство. Таким образом, формируется окончательный вид греческого пантеона. Уже на уровне мифологического сознания Греция избрала совершенно иной путь, чем культуры, о которых мы говорили ранее. В мифологии и религиях древнего Востока божественное начало чаще всего представляло в виде некой абстракции, весьма далекой от обыденной жизни человека. В Индии, у брахманов — умозрительный «брахман-атман»; у джайнистов, — недостижимый Джайн; у буддистов, — отрешенный Будда, который чаще всего олицетворяет не столько бога, сколько выступает в качестве «пророка», учителя. В Китае, у Конфуция, — «небо вообще»; у даосов — непознаваемое Дао. В Финикии — владыка неба Ваал. В Египте самый очеловеченный бог — Осирис — весьма расплывчат: он символизирует Нил, жизнь и увядание, он же судья в Царстве мертвых.

Иное дело у греков. Роли богов распределены по профессиям (Гера — покровительница рожениц, Посейдон — бог моря, Аид — бог подземного мира, Аполлон — бог солнца и музыки, Артемида — богиня охоты, Арес — бог войны, Афродита — богиня любви, Гефест — бог огня, Гермес — бог торговли, Дионис — бог виноделия, Афина — богиня мудрости и ремесел и т.д.). Каждый из них имеет свой собственный характер, они живут, как люди, и ничто человеческое им не чуждо. Зевс обитает на высоком Олимпе. Сюда он собирает богов на роскошные пиршества и на советы. Характерно, что даже местонахождение богов — не небо и не космос, а Олимп, нечто близкое и вполне реальное, гора, на которую, в случае чего, всегда можно просто показать пальцем.

Наивысшего расцвета категории и принципы древнегреческой культуры достигли во времена классического периода, поэтому его мы рассмотрим более подробно.

Вспомним, как немецкий философ Георг Гегель определял термин «классический». Он говорил, что это гармоничное единство общественного и индивидуального. Действительно, во многом именно такое сочетание и позволило создать культуру, которую называли образцовой, и величайшие произведения искусства, на которые оглядывались многие столетия спустя.

Культура античной Греции значительно отличается от предшествующих: грек классического периода чувствовал себя очень свободным внутренне и внешне, хотя к концу классики это ощущение болезненно утрачивается. Основными составляющими этой свободы явились благосклонная к человеку природа Балканского полуострова (естественный фактор) и созданная человеком культура (искусственный фактор). Греки были, возможно, первой цивилизацией, которая сознательно стала формировать вокруг себя и в себе культуру. Греки

впервые, как они считают, противопоставили себя миру без культуры, варварскому миру. Ярким примером этого культурного самосознания может служить **античный город-государство**, или **полис**.

Что такое **полис**? С формальной точки зрения, полис — это особая форма социально-экономической и политической организации общества и государства в античную эпоху; город-государство, в состав которого входил собственно город, более или менее обширные территории вокруг него, люди, его населявшие, и их имущество. Зададим себе вопрос: чем отличается, например, современная Москва от древних Афин? Вспомните, пожалуйста, имена ваших соседей по дому, живущих на том же этаже, что и вы, но через три подъезда. Довольно трудная задача. Тогда как граждане (гражданами полиса считались свободные греки мужского пола, владевшие наследным правом на землю и имуществом), обладавшие правом голоса, почти всегда знали друг друга лично. Этим обеспечивалось качество участия каждого свободного гражданина — члена общины — в управлении полисом. Демократические основы существования полиса были заложены афинским правителем Солоном, жившим в VIII в. до н.э. Как только город разрастался до таких пределов, что ощущалось ущемление прав граждан, часть жителей отселялась в другие районы. Так возникали знаменитые греческие поселения, к примеру, Херсонес в Крыму, так начиналась «эллинистическая колонизация».

Древние греки осуществили гигантский социальный эксперимент: впервые в истории они попытались создать открытое горизонтальное общество, формально равное индивидууму, тогда как обычно структура общества представляет собой пирамиду. Они построили особый тип демократии, основанный на самоуправляемости индивида, который несет личную ответственность за свои решения. В такой среде важную роль и сыграла та самая гармония между индивидуальным и общественным. Это не означает, что грек ставил интересы полиса выше собственных, просто его интересы совпадали с ними. Такую установку греки впитывали с молоком матери.

Среди критериев, позволявших грекам отделять себя от окружающих народов, было чувство свободы. Можно сказать, что эллины были в достаточной степени высокомерны по отношению к другим народам, ибо считали себя культурным народом, а всех остальных — варварами. Впрочем, они не были одиноки в осознании исключительности своей культуры. Известно, что в период, предшествующий античной Греции, многие народы обладали четким осознанием различий между своей и чужой культурами. Так, еще древние египтяне делили весь известный им мир на «людей», к которым относили себя и свою культуру, и «не-людей». Персия или Египет были странами, не менее культурными, но эллины полагали, что те не знали свободы, их существование в

большой степени бессознательно, они живут как часть природы, а это варварство. Культ свободы был грандиозным, можно говорить о целой философии духовной свободы.

Согласно древнегреческой мифологии, человек активен и жизнерадостен (Ахиллес говорил: «Лучше быть рабом на земле, чем царем мертвых»). Над ним не тяготее проклятье сансары, он не скован жесткими оковами Ли. Человек имеет тело и душу, состоящую из трех частей: «псюхе» — источник жизни, «тюмас» — воля, и «ноос» — ум. Все три вида духовности присущи как людям, так и богам; животные же имеют только «псюхе».

Одним из важных принципов существования греческой культуры была агональность (состязательность), в которой главную роль играли состязания художественные (соревнования поэтов-трагиков, музыкантов, аэдов и рапсодов) и спортивные (Олимпийские игры). Следует, однако, отметить, что, участвуя в соревнованиях, свободный грек проявлял себя прежде всего как гражданин полиса, его личные заслуги и качества ценились только тогда, когда выражали идеи и ценности города-государства. Даже в том случае, когда в честь победителя сооружали статую, в ней отсутствовали индивидуальные черты. Это был типический образ победителя. Состязания, как правило, приурочивали к праздникам в честь богов-покровителей того или иного полиса. Например, раз в четыре года отмечался праздник в честь богини мудрости Афины — Большие Панафинеи. Широкую известность приобрели празднества, посвященные богу вина и виноделия Дионису, ставшие в эпоху архаики основой, на которой сформировалось древнегреческое театральное искусство.

Древние греки относились к своим богам как к себе подобным, почти родственникам, чему способствовал антропоморфный облик богов. Да, они приносили им жертвоприношения, но общение происходило порой почти на равных: с богами можно было спорить, а при случае и отругать, ведь боги обладали теми же достоинствами и недостатками, что и люди. Несомненно, божества были могущественнее людей, но и их существование зависело от определенных обстоятельств. Выполнив предназначенную им роль, они «уходили в небытие», им переставали поклоняться. Ярким примером этого может служить смена поколений древнегреческих богов: хтонические боги были свергнуты титанами, впоследствии покоренными олимпийскими богами во главе с Зевсом. Но и люди продлевали себе жизнь: легендарный Сизиф обманул смерть и прожил еще много счастливых лет. Однако все-таки существовало важное различие между богами и людьми — первые были идеально красивы, правда, за исключением одного бога, Гефеста, которого сбросили с Олимпа, и он стал уродцем. В связи с этим важнейшей характеристикой древнегреческой культуры является культ тела человека, который, кроме эстетической стороны, имел и прагматическую: каждому гре-

ку необходимо было заботиться о ловкости и силе, поскольку всякий гражданин был прежде всего воином, защитником полиса. Интересной областью проявления телесного культа являлись древнегреческая архитектура и скульптура, где математические расчеты сооружаемых храмов соотносились с размерами и пропорциями человеческого тела (например, основными единицами измерения в Древней Греции были палец, ладонь, локоть и т.п.). Дорическая колонна уподобляется фигуре мужчины-атлета: физически сильного, твердо стоящего на земле, не требующего никаких украшений и прекрасного своим физическим совершенством; стройная ионическая колонна сравнивается с фигурой женщины – утонченной и нарядной; коринфская колонна создана, как полагают, в подражание девической грации.

Перед нами вырисовывается мир, в котором человек чувствовал себя уверенно, свободно. Этому способствовало и то, что греки понимали важность изучения окружающего мира: именно в Греции появились первые зачатки науки. Весь мир представлялся древнему греку в форме **космоса**, упорядоченной, гармонизированной, уравновешенной, эстетически прекрасной структуры, обладающей четко установленными границами, в пределах которых человек ощущал себя очень безопасно. Космос мыслился как соразмерный человеку. И в этом плане полис был микрокосмом, малой моделью космоса. Специфика познания космоса греками состояла в том, что они хорошо понимали, как важно не нарушить устоявшиеся взаимосвязи, и свою задачу видели в том, чтобы органично вписаться в этот мир. К слову сказать, римляне развивали иную концепцию, полагая, что призваны достроить космос, поэтому древнеримская культура пошла по пути экспансивного расширения своих границ. Уже в самом общем подходе к миру, природе, космосу античный грек утверждал эстетические категории, пронизывающие всю античную культуру и получившие особое развитие в искусстве. Речь идет о красоте, мере и гармонии.

Сохранение целостности космоса необходимо еще и потому, что рядом с ним постоянно существует **хаос**, вечно пульсирующий за его тонкими стенами. Эллин, изгнанный из города, лишался родины, переставал быть в глазах греков достойным человеком. Великий Сократ, которому суд предложил на выбор смерть или изгнание, выбрал смерть, потому что не мыслил свою жизнь вне родной общины.

Говоря о древнегреческой культуре, нельзя не упомянуть философию, которая занимала важное и почетное место в системе древнегреческой культуры. Древнегреческая философия интересна не только тем, что она сформировала собственный подход к человеку и миру, создав тем самым мировоззренческий фундамент западноевропейской мысли вплоть до XX столетия, но и тем, что в ее недрах зародились многие отрасли науки и культуры, включая точную науку, естествозна-

ние, политическую мысль, логику, риторику и даже музыку. Греческая философия касается многих религиозных проблем, она также воздействует на искусство, создавая различные каноны и своды эстетических правил. Философы Древней Греции в чем-то опередили свое время — многие их открытия были подтверждены многие столетия и даже тысячелетия спустя.

Для древнегреческой философской мысли характерно сочетание удивительной, почти детской, наивности, с гениальными, поразительными для того времени открытиями. В отличие от индийской и китайской, греческая философия с самого начала пошла по пути поиска первоначала всего сущего. Для грека первый вопрос, который занял его ум, звучал следующим образом: что лежит в основе мироздания, какова субстанция (первооснова) мира?

Анаксимандру (610—546 гг. до н.э.), ученику Фалеса, принадлежит идея о происхождении человека из «животных другого вида», хотя эта мысль облечена у Анаксимандра в очень наивную форму (он предположил, что человек явился из чрева рыбы). Его ученик и последователь **Анаксимен** (585—470 гг. до н.э.), автор сочинения «О природе», выдвинул идею о зависимости состояния погоды от активности Солнца, которая найдет свое подтверждение много позже.

Гераклита Эфесского (520—460 гг. до н.э.) можно считать автором первой диалектической концепции, ибо именно его перу принадлежат формулировки основных законов диалектики, которые впоследствии станут центральными в теориях Г. Гегеля и К. Маркса. Основа основ в философии Гераклита — идея всеобщего движения. Именно оно является причиной изменения и обновления мира. Само же движение обусловлено противоречивым характером бытия, борьбой противоположностей. За постоянной борьбой противоположных начал Гераклит усматривает «скрытую гармонию», «логос» (слово, разум), который имеет духовную, идеальную природу.

После временного завоевания ионийского побережья персами, когда центр античной культуры перенесся на юг Аппенинского полуострова и на остров Сицилия, возникает оригинальная **италийская** метафизика, к которой относят, в частности, Пифагорейский союз и Эмпедокла.

Для **Пифагора** (570—497 гг. до н.э.) число — сущность человека, человек полностью выразим через число, которое индивидуально и неповторимо для каждого конкретного индивида. В основе мироздания также лежит число. При этом само бытие есть лишь выражение, носитель числовой основы вселенной. Характеристики мира могут быть познаны через арифметику, геометрию, алгебру — через науки, оперирующие числами. Даже музыка, ритм есть модус (образ) числа, звуковое вопло-

щение числовых характеристик бытия. Поэтому Пифагор и его ученики придавали ритму особое значение.

Космос находится в постоянном движении, а значит, идентифицируется своими ритмически-звуковым качествами. Движение солнечной системы рождает космический «аккорд», или, по терминологии Пифагора, «гармонию сфер». Услышать эту гармонию — значит не только познать вселенную, но привести свою индивидуальную ритмически-числовую сущность в соответствие с ритмически-числовой сущностью космоса, стать сопричастным вечности и вселенной.

Современник Пифагора **Филолай** высказал сомнения в геоцентрической системе и предположил, что Земля движется. Представитель более позднего пифагореизма **Гикет** пошел еще дальше: он отстаивал идею вращения Земли вокруг своей оси в суточном цикле, опередив таким образом идеи Н. Коперника на две тысячи лет.

Мелисс Самосский (V в. до н.э.) первым в истории культуры сформулировал закон сохранения энергии и материи: «Из ничего никогда не может возникнуть нечто». Отсюда вывод о вечности и беспредельности бытия.

К гениальным догадкам того времени следует отнести высказывание **Эмпедокла** (490—430 гг. до н.э.) о том, для распространения света в пространстве требуется определенное время. Его же перу принадлежит и первая теория происхождения видов, основанная на идеях эволюции животного мира и естественного отбора. Эмпедокл также вводит в науку понятие «движущих сил», понимая под ними силы психического свойства — любовь и ненависть.

Особняком в истории Древней Греции стоит имя **Демокрита** (460—370 гг. до н.э.). Ему принадлежит попытка создания первой универсальной философской системы на основе атомарной теории. Открытый Демокритом атом является мельчайшей неделимой частицей. Соединяясь, атомы формируют системы — конкретные вещи. Основные положения атомарной теории Демокрита практически в неизменном виде просуществовали вплоть до конца XIX вв. нашей эры. Большим достижением атомистов являются два новых положения: о бесконечности Вселенной и бесчисленности миров, одновременно существующих в бесконечном мировом пространстве. Демокрит впервые поставил вопрос о развитии культуры — материальной и духовной, и предположил, что главными движущими силами этого развития являются нужда и польза.

Развитие демократии в Греции в V—IV вв. до н.э., участие граждан в работе народного собрания, судах и других выборных органах требовало овладения искусством политического и судебного красноречия, умения доказывать свою точку зрения, убеждать словами. Естественно, появились и учителя политических знаний и риторики, которые сформировали школу **софистики**. Утверждая, что у всех истина своя,

софисты (Протагор, Горгий, Гипий, Продик, Анаксагор, Критий) отрицали объективные критерии добра и зла, сводя этические ценности к аморальному утверждению «Что кому выгодно, то и хорошо». Скажем, **Протагор** (480–420 гг. до н.э.) — автор тезиса «Человек есть мера всех вещей, существующих, — что они существуют, несуществующих, — что они не существуют», утверждая, что все понятия и этические ценности относительны и субъективны, выдвигал в качестве критерия истины пользу. Вместе с тем софисты сыграли и положительную роль в истории мировой культуры. Они теоретики риторики и ораторского искусства. Сделав своей целью нарушение логических законов, они были вынуждены открывать их. Кроме того, они привлекли внимание науки к проблемам человека и общества. К тому же софистов можно назвать первыми интеллигентами, потому что именно они первыми воплотили важный признак интеллигенции — зарабатывать деньги собственным умом.

Вопрос о статусе личности, ее этических и социальных основаниях становится центральным в философии **Сократа** (470–399 гг. до н.э.), имя которого является синонимом философии и мудрости. Человек, не оставивший после себя ни одной строчки и утверждающий «Я знаю только то, что ничего не знаю», сегодня оценивается как ключевое явление не только в рамках античной культуры, но и всей истории западноевропейского мировоззрения. Главная заслуга Сократа заключалась в том, что он доказал самоценность человеческой личности и ее самодостаточность. Для полисного мышления тогдашней Греции это означало мировоззренческую революцию. Беседуя с людьми на рынках и улицах, Сократ учил их самостоятельно мыслить, относиться скептически к себе и к устоявшимся штампам сознания. «Познай самого себя!» — это крылатое изречение было превращено философом в обширную систему взглядов. Мысль о том, что человек есть цель и одновременно ценность сама по себе, перевернула представления греков о человеке, обществе, государстве.

Ученик Сократа **Платон** (427–347 гг. до н.э.) не только развил учение своего наставника, но и впервые в истории философии создал универсальную идеалистическую систему. Для того чтобы познать вещь, необходимо раскрыть ее внутренний смысл, т.е. *идею*. Идея вещи есть совокупность тех ее частей, которые сообщают ей новое качество. Идея вещи есть та целостность ее особенностей, которая является законом ее возникновения и существования. Идея вещи есть ее предельное обобщение. Платон увидел тот факт, что идея, в отличие от ее вещного аналога, совершенна, абсолютна и постоянна. Но из этого вполне корректного утверждения Платон делает неожиданный вывод: весь реальный мир — лишь копия, «тень» царства идеальных сущностей. Что

же касается его социально-этической концепции, то Платона по праву можно считать первым теоретиком «научного коммунизма».

Творчество **Аристотеля** (384–322 гг. до н.э.) совпало с переломным периодом в общественной жизни Греции. После битвы при Херонее, когда македонские войска Филиппа II разгромили объединенные силы греческих полисов, суверенные государства перестали существовать. Уровень научной мысли достиг значительного расчленения знания: появляются частные науки. Культурно-философская мысль ставит новые вопросы. Энциклопедический ум Аристотеля пытается по-своему рассмотреть эти явления в общественной и научной жизни; он разрабатывает масштабное учение о сущности, материи и форме, исследуя проблемы соотношения единичного и общего, материального и духовного, рационального и чувственного. Он раскрывает философский смысл таких понятий, как бесконечность, пространство, время, движение, создавая всеобъемлющую систему категорий.

Древнегреческое искусство. Ведущие направления – архитектура, скульптура, вазопись и театр.

Архитектура была основана на ордерной системе, где ордерами назывались определенное пропорциональное и гармоничное сочетание несомых и несущих частей здания. Существовали три типа ордеров: дорический, ионический и коринфский.

Скульптурное искусство представлено именами Мирона, Поликлета (ранняя классика), Фидия (высокая классика), Праксителя, Лисиппа, Скопаса (поздняя классика).

Каждый из вышеназванных скульпторов был новатором в искусстве. Мирон, создав статую «Дискобола», привнес в скульптуру движение. Поликлет создал первый скульптурный **канон** – правила соотношения пропорций частей тела ко всему телу. С точки зрения этих правил, наиболее значимой работой Поликлета стала статуя «Дорифора» («Копьеносца»), которая имеет и второе название – «Канон». Творчество Поликлета примечательно и тем, что он пытался изобразить человека таким, каким он должен быть, идеального гражданина полиса. Фидий ознаменовал собой новый этап в развитии древнегреческой скульптуры, создав монументальные образы Зевса Олимпийского, Афины Парфенос и др. После греко-персидской войны, когда старый Акрополь был разрушен, Фидий стал главным архитектором новой постройки; под его непосредственным руководством был построен знаменитый Парфенон, и Фидий лично выполнил скульптурный фриз этого храма. На фризе Парфенона – более 200 фигур, и ни одна из них не повторяется.

Скульпторы поздней классики ознаменовали собой разрушение полисного коллективизма. В искусство вошла индивидуальность. Многие внешние человеческие черты стали мягче, естественнее. Пракситель любил изображать людей отдыхающими после сильного физического и

духовного напряжения. Пракситель отошел от идеалов Поликлета: его мужские фигуры более женственны, и в этом они реальнее образов Поликлета. Кстати, именно Праксителю принадлежит статуя Афродиты Книдской — первая обнаженная женская скульптура. Другой античный скульптор Скопас, развивая традиции Мирона, привносит в искусство экспрессию, физическое напряжение, эмоции, страсть, боль. Его статуя «Менада» стала одним из первых образцов круглой скульптуры, которую можно обозревать, как произведение искусства, со всех сторон. Перед нами спутница бога Диониса, которая находится в состоянии мистического транса, в исступлении, и ее тело неестественно изогнуто. Творчество Лисиппа заканчивает искусство классики и открывает новое, эллинистическое искусство. Особенно удавался Лисиппу жанр портрета. Появление и развитие портретной скульптуры ярко характеризует превалирование индивидуального начала над коллективным. Еще в эпоху ранней классики скульпторы не стремились отображать портретное сходство, в рамках полисной культурной системы не было стимулов для такого развития. Теперь же человек хочет показать себя, выявить свою индивидуальность, оставить о себе в произведении искусства конкретную память. Лисипп был придворным скульптором Александра Македонского, благодаря этому до наших дней сохранилось некоторое количество изображений великого полководца. Кроме того, Лисипп создал второй античный скульптурный канон, пропорции которого в большей степени отражали реальные пропорции человека, чем это было у Поликлета.

Театральное искусство было чрезвычайно популярно в Древней Греции, и его важность признавали все, так что во времена Перикла (V в. до н.э.) неимущим гражданам даже выделялись деньги на покупку входных билетов в театр. Проводились настоящие театральные соревнования.

В наибольшей степени особенности античной полисной культуры выразил жанр трагедии, яркими представителями которого явились Эсхил, Софокл и Еврипид. Первый показал в своем творчестве людей-героев, борющихся с неумолимой судьбой. Второй изобразил людей такими, какими они должны быть, а третий — такими, какие они есть на самом деле. Становление и закат древнегреческой трагедии напрямую связаны с развитием и упадком полисной системы. Именно полисный коллективизм и позволял трагедии осуществлять свои культурные и общественные функции, и прежде всего функцию очищения, так называемый «катарсис».

Завершая этот раздел, нужно сказать, что роль Античности в формировании европейской культуры стала осознаваться во многом благодаря исследованиям немецких философов XVIII–XIX вв., в частности И.-Г. Гердера и В. Вельфлина. Образцом устройства мира Античность

считали деятели Возрождения; Новое время в лице приверженцев классицизма нашло в Античности свой этический и эстетический идеал.

ПЕРИОДИЗАЦИЯ И ОСНОВНЫЕ МОМЕНТЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ ДРЕВНЕГО РИМА

1. Царский (VIII–VI вв. до н.э.). Легендарное основание Рима (753 г. до н.э.). Формирование синтетической римской мифологии. Первые греческие колонии на юге Италии. Изгнание царей.

2. Республиканский (VI–I вв. до н.э.). Объединение Италии. Завоевание Греции. Пунические войны. Формирование и развитие римского скульптурного портрета. Римский эпос (Вергилий «Энеида»).

3. Ранняя империя (I в. до н.э. – III в. н.э.). Формирование архитектурно-строительной концепции в трудах Витрувия. Строительство Колизея и Пантеона. Возведение колонны императора Траяна. Конная статуя Марка Аврелия.

4. Поздняя империя (III–V вв. н.э.). Правление Константина Великого. Признание христианства (325 г. н.э.). Разделение империи на Восточную (Византия) и Западную. Разграбление Рима войсками Алариха. Разграбление Рима вандалами. Оккупация Италии остготтами.

2.4. Культура западноевропейского Средневековья

Христианство явилось одной из главной составляющих частей европейского типа культуры.

Периодизация средневековой культуры такова:

раннее Средневековье (V–X вв.);

высокое Средневековье (XI–XIII вв.);

позднее Средневековье (XIII–XIV вв.).

Как известно, **христианство** зародилось в I в. в Палестине. И на первых порах стало религией рабов, потому что обращалось прежде всего к ним, обещая им награду за их страдания в этом мире. И когда римская власть поняла всю опасность для себя этой новой религии, было уже поздно – христианство стало мощной духовной силой.

Представим себе Рим III века. Стараниями Калигулы, Нерона и им подобных императоров уничтожен цвет нации – патриции. Народ, вскормленный на легких военных победах, безумствует. Провозглашен лозунг: «Хлеба! Вина! Зрелищ!». Римская цивилизация с огромной скоростью несется в пропасть. На первые роли выходит армия, состоящая из наемников, которые пойдут за любым, кто платит. Наступает эпоха «солдатских императоров» – за 22 года на троне сменилось 50 цезарей. Господствующая религия уже не в состоянии справиться с нарастающей духовной деградацией общества прежде всего потому, что в

ней отсутствуют перспективы, она не дает адекватного выхода из этого кошмара. И, как всегда в такой ситуации, начинается массированное вторжение иноземных религий. На этом гребне и проникает в самое сердце огромной империи христианство, постепенно завоевывая умы и сердца не только рабов, но и правящих классов.

Лишь в начале IV в. н.э. к власти в Римской империи пришел человек с твердой рукой – император **Константин**. Он понял, что единственной силой, на которую можно опереться и которая способна вывести Римскую империю к новым рубежам, является христианство. Окончательно христианство стало господствующей религией при императоре **Феодосии**. Правда, Римская империя была уже настолько ослаблена внутренними раздорами, что не могла полноценно сопротивляться наступавшим варварам. Сначала произошло ее разделение на **Западную** и **Восточную** части (396 г.), в 476 г. пал Рим, а в 488 г., после захвата новой столицы Равенны, окончательно прекратила свое существование Западная Римская империя, хотя Восточная, под именем **Византии**, просуществовала еще около 1000 лет.

Если мы говорим о раннем христианстве, то оно однозначно акультурно. Культура вокруг была одна – римская, христианство против нее восставало. Тем более первые христиане с нетерпением ожидали второго Пришествия Христа и не собирались связывать себя с «миром дольным», зная, что в «мире горнем» получают Царствие Небесное. Поэтому говорить о христианстве как о культуре, вероятно, можно с того момента, когда христиане осознали, что Пришествие Иисуса Христа откладывается, а жить как-то необходимо. Начинается строительство **христианских храмов**, потом появляются **монастыри**, христианство постепенно обрастает имуществом и входит в культуру. Однако влияние предшествующей культуры велико. Христианство распространяется точно в границах Римской империи. Языком культуры становится **латинский**. И вопрос о столице тоже решается однозначно: ею может быть только Рим, центр мира. Так начинается средневековая культура. А христианство становится не просто культурой, но духовной оболочкой всех процессов. Христианство положило начало культуре, признавшей в человеке личность, увидевшей в человеке земное воплощение Бога, а в Боге – высшую любовь к людям.

Уже у ранних христиан появляются первые попытки теологического осмысления нового вероучения. К примеру, в трудах **Филона Александрийского** Бог из антропоморфного существа превращается в высшее духовное абстрактное начало, наделенное благом, красотой и разумностью. Филон разрабатывает идеи о сотворенности мира и существовании Бога вне сотворенного им мира, учение о Сыне Божьем как посреднике между Богом и миром и о человеческой греховности. Филону принадлежит утверждение равенства всех людей перед Богом.

Немалая роль в оформлении христианского учения принадлежит **Сенеке**, увидевшему в человеческой сущности два начала — дух и плоть.

По мере того, как увеличивалось число христиан, усиливалась необходимость в упорядочении и канонизации христианских догматов. Основные положения христианского вероучения выведены из **Библии**, трудов **Отцов церкви** и закреплены решениями **Вселенских соборов**. Главной книгой христиан всего мира является **Новый Завет**. Суть христианства изложена в **Символе Веры**, принятом на Никейском и Константинопольском соборах (IV в.). Первый Вселенский собор постановил: «Сын Божий есть истинный Бог, рожденный от Бога-Отца прежде всех веков и так же вечен, как Бог; Он рожден, а не сотворен, и единосущен с Богом-Отцом». Второй собор утвердил догмат о равенстве и единосущии Бога-Духа Святого, Бога-Отца и Бога-Сына. Последующие соборы признали соединение в Иисусе Христе двух естеств — божеского и человеческого. Иисус Христос стал рассматриваться как Бог и совершенный человек. Христианский дуализм проявился и в разделении земной власти на духовную (во главе с Папой Римским) и светскую (возглавляемую императором), что сказалось даже в архитектуре: многие романские и готические храмы имеют две равновеликие башни, олицетворяющие власть. В религиозном отношении античный пантеизм, при котором природа как бы насыщена божественным началом, сменился **теизмом** и **теоцентризмом**, утверждающими центральное место Бога и его безграничную власть над природой и человеком. В центр мироздания христианство поставило единого Бога-Творца. Согласно креативной теории, главной причиной происхождения мира является некое мистическое начало, свободно производящее все многообразие бытия и господствующее над ним как над своим созданием.

Сущность христианской нравственности наиболее полно изложена в **Нагорной проповеди** Иисуса Христа (Евангелие от Матфея). Христианством впервые в религиозной практике были сформулированы нравственные заповеди не в негативном (чего не должно делать), а в позитивном ключе (как надо поступать). Очень показательным здесь является сравнение ветхозаветного Декалога и Нагорной проповеди Христа. Важной чертой христианской нравственности является ее активный характер, направленность не только на преобразование отдельного человека, но и социума.

Собственно культура Средневековья возникла примерно в V в. н.э. как **синтез** трех культур: **христианской**, **античной** и **варварской**. Нередко говорят, что Средневековье — это «темные века», и по отношению к раннему этапу (до X в.) это справедливо. Было забыто многое из античного наследия. К примеру, когда умер остготтский король Теодорих и необходимо было построить гробницу для него, то купол выдалбливали из огромного цельного камня, потому что утратили

секреты возведения сводов. Наверное, единственным общественным институтом, в котором сосредотачивалась духовная культура, стала **церковь**, создавшая аппарат мощного религиозного воздействия на массы. Духовенство стало носителем христианства и средоточием его духовных сущностей.

Одной из важных частей этой структуры были монастыри. Один из первых монастырей в Западной Европе был основан в VI в. **св. Бенедиктом Нурсийским** в местности Монте-Кассино на севере Италии. Монастыри долгое время обладали исключительным правом на образование и книжное дело. Мы также знаем, что монастыри были богатейшими организациями, но забываем о том, что первоначально свой капитал они зарабатывали собственным тяжелым трудом и при этом кормили всю округу. Хотя в этом можно увидеть и определенную рекламу: примите Господа Бога в сердце свое и будете жить так же хорошо, как и мы.

Конечно, монашество имеет более древнюю историю. Первые христианские монахи появились в III в. в Египте, но они были одиночками, отшельниками-аскетами. Именно тогда развились такие формы монашеского бытия, как столпничество, затворничество, молчаливость и т.д. Первый **общежитийный монастырский устав** был создан на востоке Европы, в Византии, **Василием Великим**, который главным принципом объединения монахов в составе одного монастыря определил следующий: только в совместном житии монахов духовные прозрения одного станут доступны многим. Бенедикт Нурсийский добавил в этот Устав и положение о том, что чрезмерное умерщвление плоти тоже не является благом, потому что монахи должны работать, а для этого необходимы силы.

Другой стороной монашества и его развитием стали монашеские ордена, которые стали активно появляться после первых крестовых походов. Особое место среди них занимали военно-монашеские ордена. Для нас интерес представляют три ордена: францисканцев, доминиканцев и тамплиеров.

Особое место в средневековой культуре занимала философия, в основе которой лежала проблема соотношения веры и знания, христианских догм и метафизических истин. Во II–VIII веках формируются многочисленные доктрины отцов церкви, которые в своей совокупности получили название **патристики**. Одним из первых, кто попытался построить целостную философскую систему на основе христианских догматов, был **Ориген** (185–253), видный ученый, теолог, философ. Он разработал теорию о трех смыслах Библии – буквальном, моральном и философско-метафизическом, отдавая безусловное предпочтение последнему. Ориген впервые ввел понятие «богочеловек» и предложил рассматривать мироздание в качестве результата постоянно продолжа-

ющегося творческого акта. Отсюда же он выводил идею неизбежного спасения человечества.

Значение епископа **Августина Блаженного** (354–430) в истории христианской культуры сложно переоценить. Он дает новое, глубоко психологичное понимание личности и человечества в целом, рассматривая их духовное развитие и эволюцию. Во многом мистическая интерпретация истории построена им на разграничении двух градов – Небесного и земного. Град земной, по мнению Святого Августина, обречен на исчезновение, поскольку зиждется исключительно на людской любви к себе и презрению к Богу. Град Небесный, напротив, основанный на любви к Богу и презрению к себе, – единственный путь преодоления греховной испорченности человека.

Более позднее направление средневековой религиозной философии, **схоластика**, представлена именами Ансельма Кентерберийского, Пьера Абеляра, Фомы Аквинского, Альберта Великого, Иоанна Дунса Скота, Уильяма Оккама. **Фома Аквинский** (1225–1274) пытался рационалистически систематизировать христианское знание, вывести логические доказательства бытия божьего, апеллируя к здравому смыслу. Широко известно его учение о «потенциальном» бытии (незавершенном, пассивном, материальном) и бытии «актуальном» (завершенном, активном, божественном). Значение, которое оказала схоластика на последующее развитие христианской доктрины и культуры в целом, не однозначно. С одной стороны, строгий категориально-логический аппарат помог сохранить преемственность интеллектуальных навыков и научных методов, которые окажутся в дальнейшем востребованными культурой нового времени. С другой стороны, предельная рационализация и логизация христианства не способствовали его подлинному, духовному пониманию.

Рядом с христианской Европой существовала великолепная **мусульманская арабская культура**. И арабы, приезжая по делам в Европу, чувствовали себя на две, а то и три головы выше в культурном отношении. Но уже в XI в. ситуация начинает меняться. И где-то к XIII в., особенно после **крестовых походов**, Европа постепенно начинает ощущать себя важной частью культурного мира, это связано с бурным ростом городов. В Болонье в 1054 г. открывается **первый университет**. Поначалу христианство позволяло развивать научное знание, если оно не затрагивало богословских истин.

В рамках христианской культуры существовала бикультурная ситуация, где наряду с собственно религиозными формами развивались и светские (**городская** (народно-карнавальная) и **куртуазная**), находясь друг с другом в активном взаимодействии. С XI века общество и церковь становятся более раскрепощенными. Развивается цеховое производство. Формируется банковский капитал. В ответ на потребности

новых, нарождающихся слоев появляется интеллигенция: врачи и юристы.

Все это позволяет говорить о том, что если **светские ценности** к XIII в. еще не вышли на первое место, то уж во всяком случае они начали успешно конкурировать с христианско-церковными.

Художественная практика христианства воплощалась в живописи, скульптуре, архитектуре, литературе, музыке. С одной стороны, христианское искусство выполняет эстетическую функцию и приближает любого человека, не только верующего, к области прекрасного. С другой — оно есть предмет религиозного поклонения, напрямую связанный с христианской догматикой. Как говорил С. Трубецкой о русской иконе, это и культ, и эстетически прекрасное зрелище. Между этими полюсами существует сложное противоречивое соотношение: при определенных условиях эстетическая функция может усиливать религиозное воздействие того или иного произведения культового искусства, а эстетические чувства могут вливаться в общий поток религиозных переживаний, активизируя и углубляя их; однако, эстетическая функция нередко превалирует над религиозной, оттесняя на задний план культовое значение данного произведения.

Одно из ярчайших проявлений христианской культуры — храмы, в том числе готические. В готике **символизм** христианства доходит до совершенства. Более ранние, романские, соборы еще несли в себе своеобразный функциональный момент — они защищали город и его население от врагов, поэтому имели толстые стены, узкие, как бойницы, окна. Теперь храм стал собственно культовым сооружением, и это освобождение от «земного» приводит к тому, что пространство собора резко взмывает вверх, приобретая легкость. Важную роль играли витражи, делавшиеся из прозрачного цветного стекла и создававшие неповторимую, порой мистическую игру света внутри готического собора.

Высокое Средневековье стало действительно высокой культурой, считавшее себя вершиной истории, после чего должен начаться упадок. Эту мысль можно найти у **Данте** в «Божественной комедии». Многие исследователи называют Данте «последним поэтом Средневековья, первым поэтом Возрождения», тем самым показывая, что великий итальянец не мог быть взращен на сугубо средневековой почве. Но надо признать обратное. Именно средневековая культура своим развитием породила внутри себя те зачатки нового, которые потом назовут Возрождением. И Новое время также многим обязано Средневековью. Например, прообраз протестантизма уже проявился на юге Франции в XII–XIII вв. в так называемой альбигойской ереси.

Говоря о современной ситуации в христианской культуре, необходимо заметить, что традиционный христианский консерватизм сменяется тенденциями к инновациям, к осторожному, но все более

активному принятию нового. Пытаясь воздействовать на актуальные культурные, социальные, политические и экономические процессы, осознавая сложность современной ситуации, в которой прямое и авторитарное воздействие церкви уже невозможно, христианство ищет новые формы общения с миром, сближается с другими конфессиями.

2.5. Культура Византии

Современный человек знает о культуре Византии прежде всего в связи с Древней Русью. Как отдельный феномен эта культура практически незнакома большинству людей. Тем не менее, культура Византии является интереснейшим культурно-историческим типом, обладающим весьма специфическими особенностями.

В истории культуры Византии выделяют три этапа:
ранний (IV – середина VII вв.);
средний (VII–IX вв.);
поздний (X–XV вв.).

Как известно, Византия образовалась из восточной части Римской империи. Центром нового государства стал город Византия, который был перестроен и получил название Константинополь. На Руси этот город известен и как Царь-Град.

Греко-римское наследие сыграло огромную роль в формировании византийской культуры. Можно говорить о том, что именно противостояние античной традиции и нового христианского мировоззрения и сформировало культуру Византийской империи. Борьба с философскими, этическими, естественнонаучными, эстетическими воззрениями античного мира проявилась во всей истории византийской культуры. Тем не менее, происходил постоянный синтез христианства и многих греко-римских философских учений.

Последней собственно античной философией, с которой еще соприкоснулась византийская культура, явился неоплатонизм (III–V вв.). Формирование неоплатонизма совпадает с зарождением христианства, с разложением и упадком Римской империи. В целом для него характерен глубокий пессимизм, разочарование в земной жизни, убеждение в испорченности человеческой природы. **Плотин** (204–270) исходит из того, что все сущее имеет в своей основе Единое, которое абсолютно непознаваемо и о котором нельзя ничего утверждать (так называемое «отрицательное богословие»). Единое, тем не менее, проявляется в трех своих ипостасях: в форме ума, души и космоса (материи). Вслед за Платоном Плотин делит мир на «здешний» и «тамошний». «Здешний» мир есть не более чем театральное действие, пьеса, игра в мир «тамошний». Порфирий (III в.) и Ямвлих (IV в.) развивают и допол-

няют учение Плотина. Философия **Прокла** (410–485), последователя Плотина, утверждает, что любое высшее знание доступно только через божественное озарение. Если любовь (эрос) связывает человека с божественной красотой, ум — с абсолютной истиной, то вера соединяет человека с благодатью Бога. Своим учением Прокл оказал колоссальное влияние на средневековую метафизическую культуру.

Важнейшими темами богословских дискуссий на раннем этапе развития этой культуры были споры о природе Христа и его месте в Троице, смысле человеческого существования, месте человека во Вселенной и пределе его возможностей. В этой связи можно выделить несколько направлений богословской мысли той эпохи:

- *арианство*. Ариане считали, что Христос — творение Бога-Отца, а потому он не единосущ Богу-Отцу, не вечен и занимает подчиненное место в структуре Троицы;
- *несторианство*. Несториане полагали, что божественное и человеческое начала во Христе едины лишь относительно и никогда не сливаются;
- *монофиситизм*. Монофиситы выделяли прежде всего божественную природу Христа и говорили о Христе как богочеловеке;
- *халкедонитство*. Халкедониты проповедовали те идеи, которые впоследствии стали главенствующими: единосущность Бога-Отца и Бога-Сына, неслиянность и нераздельность божественного и человеческого во Христе.

Основные христианские догматы, в том числе Символ Веры, были закреплены на I Вселенском Соборе в Никее (325) и подтверждены на II Вселенском Соборе в Константинополе (381).

В византийской культуре сформировалась новая концепция всемирной истории, которая отходит от античной цикличности и переходит к идее линейного времени: от сотворения мира до бесконечности в направлении к человеческому совершенству. Всемирная история есть история всех народов без различия расовой и этнической принадлежности при условии принятия христианства.

Противостояние христианства и античного наследия проявилось и в дискуссиях о сущности мироздания. В этих спорах выделяются две школы, имевшие совершенно противоположные взгляды.

Представители антиохийской школы, опираясь на Библию, полагали, что Земля — плоский круг, над которым находится куполообразное небо. А вокруг всего простирается океан. Небо «земное» отделено от неба «небесного» водами.

Каппадокийско-александрийская школа утверждала шарообразность земли и сферичность небес, окружающих землю со всех сторон. К тому же в работах теологов этой школы своего расцвета достигла патристика. Епископ **Василий Великий** (300–379) дал свою интерпрета-

цию шести дней творения мира и на долгие века определил космологическую и естественнонаучную картину мира. Очевидно его влияние на формирование представлений славянских народов: Василий Великий до сих пор почитается в православии как один из святителей Церкви наряду с Григорием Богословом и Иоанном Златоустом. **Григорий Нисский** (335–394) многое сделал в деле размежевания философского и религиозного знания. При этом сам не всегда ортодоксально толковал Священное Писание. Интересна его идея о человечестве как органическом целом, коллективной личности, а также утверждение в духе Оригена о неизбежном спасении и просветлении всех грешников, включая дьявола. К капподокийско-александрийской школе относятся и такие великие мыслители, как Григорий Богослов, Амфилохий Ионийский.

Взаимодействие античного и христианского начал проявилось и в формировании новой эстетики, для которой характерны, с одной стороны, опора на античные воззрения о сущности прекрасного, а с другой – глубокий спиритуализм, ставящий духовное выше телесного.

Воплощением новых идей стал знаменитый храм Святой Софии в Константинополе, строительство которого велось под руководством Исидора из Милета и Анфимия из Тралл и закончилось в 537 г. Он воплотил все лучшее, что было создано в архитектуре того времени как на Западе, так и на Востоке. В нем воплотилась идея грандиозного центрального собора, увенчанного гигантским куполом. На вершине купола был изображен огромный крест, обрамленный звездным небом.

Система образования также наследовала греко-римские традиции, основываясь на принципе семи свободных искусств. Она включала два уровня образования:

- *тривиум* – грамматика, риторика и диалектика,
- *квадривиум* – арифметика, геометрия, астрономия и музыка.

Важной составляющей второго этапа истории византийской культуры явилось противостояние иконоборцев и иконопочитателей (726–843). Первое направление поддерживала правящая светская элита, а второе – ортодоксальное духовенство и многие слои населения. Иконоборцы, утверждая идею о неопишемости и непознаваемости божества, стремясь сохранить возвышенную духовность христианства, ратовали за отмену поклонения иконам и прочим изображениям Христа, Богородицы и святых, видя в этом превознесение плотского начала и пережитки Античности. Кстати, подобная практика является важной стороной иудаизма и ислама (VII–VIII вв. – зарождение и становление ислама).

На определенном этапе иконоборцы одержали верх, поэтому в византийском христианском искусстве некоторое время преобладали орнаментальные и декоративные отвлеченно-символические элементы. Однако борьба между сторонниками этих направлений велась чрезвы-

чайно жестко, и в этом противостоянии погибли многие памятники раннего этапа византийской культуры, в том числе первые мозаики собора Святой Софии Константинопольской. Однако окончательную победу одержали сторонники иконопочитания, что в дальнейшем способствовало окончательному сложению иконографического канона — строгих правил изображения всех сцен религиозного содержания.

На этом этапе развития культуры происходит окончательный переход от античного идеала калокагатии к христианскому идеалу духовно совершенной, целомудренной и благочестивой личности.

Поздний период истории византийской культуры, продолжая традиции, знаменует собой новый этап во взаимодействии христианских и античных начал. В XI веке начинаются процессы постепенной рационализации христианского вероучения, что, как мы видим, явилось общеевропейской тенденцией. С особенной силой новые веяния проявились в трудах Михаила Пселла и Иоанна Итала. Они стали представителями нового типа ученого, который не желает опираться в своей деятельности только на богословские истины. Наука сама способна постичь истину, даже в сфере божественного.

Подобные взгляды постепенно привели к такому феномену византийской культуры, как гуманизм (XIII—XV вв.). Конечно, это общеевропейский процесс, но, вероятно, именно в Византии находятся истоки того, что мы сейчас называем гуманизмом эпохи Возрождения. И идея нового возвращения к Античности (возрождение) возникла в первую очередь в русле развития византийской культуры. Это подтверждает и тот факт, что начало серьезного формирования гуманистических идеалов в Италии во многом совпадает со временем начала массовой эмиграции интеллигенции из Византии, государства, вскоре павшего под ударами турок (1453).

Последним религиозно-философским учением, ставшим в Византии официальной формой православия, явился **исихазм**.

Исихазм («исихия» в переводе с греческого означает «покой, безмолвие, отрешенность») в более общем смысле этого слова — это этико-аскетическое учение о пути человека к единению с Богом через «очищение сердца» слезами и через сосредоточение сознания в себе самом, для чего была разработана особая техника молитвы и система приемов психофизического самоконтроля, имеющая некоторое внешнее сходство с методами йоги. Первоначально это учение появилось в Египте в IV в., тогда как для нужд собственно православной церкви оно было переработано византийским богословом Григорием Паламой. Он учил о том, что аскет-исихаст в состоянии экстаза непосредственно воспринимает несотворенное и невещественное излучение Бога, так называемый Фаворский Свет, в результате чего достигается такое «просветление» духа, которое будет способно «животворить» плоть.

После 1000-летней истории Византия прекратила свое существование, но не осталась в забвении самобытная и интересная византийская культура, которая передала культурно-историческую эстафету русской культуре.

2.6. Культура Возрождения. Реформация

Историки продолжают эпоху Средних веков до XVII в., тогда как с точки зрения культурологии это не совсем соответствует развитию культурных парадигм.

Для историков важно изменение общественно-экономических формаций, сферы производства, а для культурологов — изменение культурного сознания. И как только появляются первые серьезные сдвиги в классическом культурном менталитете Средневековья, начинает формироваться новая культура — **Возрождение**, или **Ренессанс**. Правда, было одно событие, резко усилившее процесс рождения новой культуры. В XIV веке в Европу пришла чума, которая по разным подсчетам уничтожила от 2/3 до 3/4 населения Европы. Цветущая средневековая культура вступила в полосу кризиса. Надломилась традиционная система ценностей, а то новое, только появившееся и до конца не определившееся, слишком отличалось от всего предшествующего, чтобы иметь с ним генетическую связь. По нашему мнению, именно здесь лежат одни из будущих причин трагедии Возрождения, которое не возникло из длительного развития предшествующей культуры, а стало малообъяснимым скачком в культурной эволюции. Ренессанс явился эпохой между Средневековьем и Новым временем и в полной мере не принадлежит ни тому, ни другому. Это специфический этап, ставший некой эстетической оболочкой, в глубине которой формировалась действительно новая культура — Новое время.

На закате Средневековья сложилась во многом тупиковая ситуация. Философско-религиозная доктрина, теология и теософия сыграли свою положительную роль в духовной реабилитации человечества. Однако религиозный консерватизм к этому времени стал приобретать все более и более жесткий характер. Любые творческие порывы человека, выходящие за рамки церковного понимания христианства, воспринимались как ересь. Мышление, выходящее за пределы категорий Священного Писания, оценивалось как греховное и ложное. Схоласты, зачастую слишком узко и буквально трактуя тексты Библии, преподносили их в качестве единственного источника истин и на этом основании в любой экспериментальной научной деятельности видели опасность идеологической диверсии.

Все это существенно затормозило не только естественнонаучную мысль, но и развитие культуры в целом, поскольку все сферы человеческой деятельности, включая искусство и философию, стали зависимыми от догматического и часто неадекватного прочтения священных текстов. Изначальные цели христианства – дать человеку подлинную духовную свободу, добиться нравственного очищения на основе святой любви, увидеть в человеке частичку Господа Бога – усилиями схоластов были извращены. Естественно, что в этой ситуации возникают различные попытки преодоления религиозно-догматической мировоззренческой платформы. Как всегда, философия принимает на себя первый удар.

Николай Коперник (1473–1543) одним из первых позволил себе усомниться в общепринятой системе взглядов. И дело здесь не только в том, что своим трактатом «О вращениях небесных сфер» он отверг сложившуюся веками геоцентрическую систему Аристотеля – Птолемея и дал широкие просторы астрономической науке. Более существенно то, что эта гипотеза Коперника, по сути, провозгласила смелый научно-методологический подход к миру: «Видимое не есть действительность»; и этот подход в дальнейшем стал основой всей классической науки.

Философ и поэт **Джордано Бруно** (1548–1600), развивая гелиоцентрическое учение Коперника, предположил, что Вселенная бесконечна, не имеет определенного центра и, будучи бесконечно одушевленной, предполагает множество миров. Более того, Бог для Джордано Бруно тождественен природе, поскольку, являясь всеобщей субстанцией (основой), он проявляется в единичных вещах. Это пантеистическое представление Коперника («бог есть все») размывало понятие Бога, подрывая тезис о его принципиальной непознаваемости. Напомним, что высказанные мысли ученого сыграли трагическую роль в его судьбе.

Огромная роль в развитии научных методов естествознания принадлежит итальянскому физическому математику и астроному **Галилео Галилею** (1564–1642). Являясь поборником теории «двух истин», Галилей активно доказывал, что философская, научная истина и истина религиозная имеют различную природу. То, что истинно в философии, может быть ложным в религии, и наоборот. Отграничив науку от теологии, ученый отстаивал экспериментальный метод познания и разработал ряд научно-методологических принципов.

Эпоха Возрождения явилась ярким проявлением светского начала в христианстве. Ренессанс распространил свое влияние прежде всего на **духовные** области человеческой деятельности. Это и понятно, ведь именно они первыми реагируют на свежие веяния. Меняется картина мира. На смену христианскому теоцентризму приходит **антропоцентризм**. Бог, конечно, не отменяется, но человек восходит до уровня творца, тем самым приближаясь к Богу. Вся культура Возрождения и есть созда-

ние некоего гигантского пьедестала божественному величию человека, который осознал себя творцом собственной судьбы и сотворцом окружающего мира. Расцветает ренессансный **индивидуализм**, сущность которого проявляется в гипертрофированном ощущении самоценности, собственной созидательной функции. Важно то, что индивидуализм явился одним из важных условий развития возрожденческой культуры, потому что через индивидуализм деятели Ренессанса отстраняли себя от окружавшей их средневековой культуры, в рамках которой подобное творчество было бы невозможным. С точки зрения средневековой системы ценностей, то, что совершали деятели Возрождения, их мысли и поступки являлись откровенной ересью. Процесс формирования новой культуры неминуемо должен был отринуть старое для того, чтобы «выжить», стать новой культурой.

В понимании самого термина «Возрождение» возможно несколько уровней. На первом уровне мы говорим о возрождении Античности, ее системы ценностей, эстетических категорий, образов. Второй уровень открывает нам Возрождение как возрождение человека, и прежде всего его плотской, земной стороны. Образ Святого Себастьяна, изображавшийся многими художниками Раннего Ренессанса, с одной стороны, не вызывал нареканий Церкви, а с другой — позволял показать красивое мужское тело, потому что единственной одеждой Святого Себастьяна была набедренная повязка. Возрождалась земная жизнь человека, которая становилась не менее значимой, нежели жизнь небесная. И в этом смысле изгнание человека из рая не только и не столько последствие греха, сколько будущая возможность возрождения человека.

Для деятелей Возрождения античная культура была не идеалом, а скорее основой, отправным уровнем, ниже которого опуститься было нельзя. В этом смысле их взгляд на Античность был намного реалистичней, чем у последующих эпох, например, у классицизма, видевшего в той культуре идеал и поверявшего этим идеалом современность.

Происходит возрождение античной системы образования, формируются гуманитарные дисциплины, т.е. ориентированные на проблемы человека и человечества. В этом ключе и возникает знаменитый ренессансный **гуманизм**.

Когда говорят о **гуманизме** эпохи Возрождения, то часто путают его с современным гуманизмом, который обозначает признание ценности человека как личности, его право на свободное развитие и проявление своих способностей. Конечно, все это целиком относится и к гуманизму Возрождения, но изначально гуманизм стал таковым именно потому, что гуманисты восстановили **античный тип** образованности, сформировали комплекс гуманитарных дисциплин, сделали его своим мировоззрением.

Возрождение началось в Италии и постепенно продвигалось на север Европы. И чем севернее, тем сильнее влияние собственно христианского начала на процессы Возрождения. В Италии на ранних этапах Ренессанса сохранялось это влияние, что заметно, например, по творчеству такого уже ренессансного художника, как Сандро Боттичелли. В конце жизни он перестал писать картины, придя к выводу, что светское искусство и Бог несовместимы. Однако Высокое Возрождение в Италии, отмеченное именами **Леонардо да Винчи, Рафаэля и Микеланджело**, полностью освобождается от средневековых пут. Когда Рафаэля попросили расписать парадные залы Ватиканского дворца в духе единения античного и христианского начал, он блестяще справился с художественной стороной дела, но концептуально показал себя совершенным язычником.

Иначе обстояло дело в **Германии, Нидерландах**. В искусстве этих стран мы замечаем сосуществование **двух культурных начал**: средневекового и ренессансного, некий симбиоз. Большую роль продолжает играть символика, библейские сюжеты сохраняют свою религиозную значимость. И даже повышенная детализация связана прежде всего с тем, что мир, созданный Богом, требует к себе пристального и пристрастного внимания. Новое проявило себя в появлении обнаженной натуры, повышенном интересе к быту. Из представителей искусства Северного Возрождения выделим голландских художников **Яна ван Эйка, Иеронима Босха, Питера Брейгеля Мужичского** и, конечно, немца **Альбрехта Дюрера**.

Культурные процессы, происходившие на севере Европы, тесным образом взаимосвязаны с движением **Реформации** и рождением **протестантской культуры**.

Изменения, подготовившие приход протестантской культуры, начались достаточно рано. Здесь наиболее четко просматриваются прежде всего экономические процессы. В XIV–XVI веках бурно развиваются новые формы производства, устанавливается система общеевропейских торговых связей, крепнет банковский капитал. Но главное — формируется человек нового типа — предприниматель, индивидуалист, постоянно расширяющий сферу своих интересов. И если Средние века производили прежде всего, чтобы потреблять, то Новое время — чтобы продавать.

С политической точки зрения, начинается эпоха сепаратизма. Первым сформулировал принципы национального государства французский король Филипп IV. Надо сказать, что до этого момента Западная Европа не знала такого четкого деления по национальному признаку.

Церковь вступает в полосу кризиса, постепенно теряет свое влияние в политических процессах. Слишком заметное обмирщение церкви

вызывает критику со стороны нарождающейся светской интеллигенции, которая выполняет социальный заказ правящей верхушки. Светским правителям необходима независимость от Римского престола. И самой важной задачей для мыслителей, не обремененных церковными путями, становится создание новой идеологии — **идеологии буржуазного мира**.

Развивается светское искусство, становящееся искусством «на продажу». Нуворишам нужны красивые особняки, произведения искусства, в которые можно вложить деньги. Роскошь стала модной. А спрос рождает предложение.

Первым крупным историческим событием этого времени является Столетняя война между Англией и Францией (1337–1453). В отличие от предыдущих, эта война была столкновением двух будущих гигантов Нового времени.

Важным процессом, сильно способствовавшим формированию новой культуры, стала **Реформация** во главе с немецким священником **Мартином Лютером**. Идеи уже давно витали в воздухе, но церковь еще имела значительное влияние на умы. И, главное, не было поддержки со стороны светской власти. Поэтому одной из центральных причин того, что инициатива Лютера была услышана и широко распространилась, можно назвать ее своевременность для местных князей, захотевших духовной независимости от Рима и от его политических притязаний.

31 октября 1517 г. священник Мартин Лютер вывесил на дверях своей церкви в городе Виттенберг **95 тезисов**, в которых выступил против римско-католической церкви. Этот день положил начало Реформации и привел к появлению нового направления в христианстве — **протестантизма**, которое можно рассматривать как версию христианства эпохи буржуазных отношений. Сам термин возник в 1534 г., когда на Вселенском соборе последователи Лютера подали Римскому Папе **протест**.

Основные идеи протестантизма таковы. Церковь не имеет права отпускать грехи человека; спасает человека только искренняя вера; церковь не может быть посредником в общении человека и Бога, потому что Бог в каждом из нас; все люди ничтожны перед Богом, независимо от общественного положения. Важным тезисом для дальнейшего развития культуры явилось то, что все люди имеют равные стартовые возможности. И место человека в обществе зависит только от его усилий, его удачливости, его умений. И даже больше: если некто удачен в делах, это означает благорасположение к нему высших сил, по мнению Ж. Кальвина, видного последователя М. Лютера. Протестантизм открыло прямые пути к развитию капитализма. Накопление богатства перестало быть грехом. По мнению видного современного социолога М. Вебера, именно протестантизм стало основой капиталистического развития Европы.

Римская церковь выступила против нового движения, что получило название **Контрреформации**. Не следует видеть в этой реакции только борьбу католической церкви за утраченные сферы влияния. В этой борьбе участвовали и обыкновенные люди. Это был не только религиозный, но и культурный процесс. Многие в обществе почувствовали, что они теряют в уходящей культуре нечто, чего терять не следует. Появился почти мистический страх перед новыми временами. Поначалу он был неосознаваем. Лишь позже пришло понимание того, что новая культура несет с собой не только положительные моменты, но и отрицательные: это и падение ценности человеческой личности, и культ природы, и культ денег. Контрреформация попыталась вернуть все на круги своя. Это и стало роковой ошибкой. Искусственно законсервированные ценности становятся мертвыми. Страны, где это произошло, сильно отстали прежде всего в экономическом, индустриальном развитии от передовых государств Западной Европы: Англии, Франции, Голландии.

Протестантство, позволив обычному человеку трактовать Библию, в итоге пришло к сектантству. Более того, протестантство — сектантская религия. Среди протестантских сект можно выделить как крупные (лютеранство (Германия), кальвинизм (Швейцария), англиканство (Англия)), так и достаточно малочисленные (адвентисты, баптисты). Много протестантских сект существует в США: мормоны, свидетели Иеговы, квакеры, церковь Христа и т.д.

2.7. Культура Нового времени

Культура XVII в. Это столетие знаменует собой начало культуры **Нового времени**, продолжающейся до сих пор. В это время были сформулированы его основные постулаты и аксиомы. Это столетие **науки** и **философии**. К середине XVII в. закончились религиозные войны и ведущим политическим образованием стали крупные национальные государства с абсолютистской формой правления. Родилась новая, сильная Европа.

Мир теперь выглядит единым и однородным. Основными координатами человека становятся время и пространство. И его положение здесь зависит только от его силы и ума. Поэтому человек поставил себе цель овладеть природой. Для упрощения этой задачи все сложное сводится к простому. Человек представляется неделимым, т.е. индивидуумом, а природа есть некий автомат: чтобы его понять, достаточно разобрать на составляющие. Анализ стал ведущим методом науки.

В XVII веке **наука** действительно стремительно развивалась. Были сделаны величайшие открытия в естественнонаучной области. Появляется экспериментальная наука, резко активизировавшая все исследова-

ния. Наука становится универсальной, все превращается в предмет ее ведения. Ничто не может быть просто так принято на веру. Главным критерием истины становится **разум**. Формируется новый метод получения истины — рационалистический. Его основателем, а следовательно, «отцом науки и философии» Нового времени является французский философ, математик, физик **Рене Декарт**, больше известный студентам по декартовым координатам. Создавая «рационалистический метод», Декарт стремился к тому, чтобы дать человеческому разуму точные критерии истины. В Средневековье лишь Бог владел прерогативой на истину. Теперь, когда человек сам стал определять свою жизнь, возникает опасность релятивизации истины, ее относительности. Поэтому, по мысли Декарта, рационалистический метод и должен был бы стать новым основанием истинности познания. Трагедия этого великого ученого в том, что он понял невозможность создания такого абсолютного метода и увидел уже в то время, с какими бедами столкнется человечество в будущем. Человек, потерявший опору в Боге и не приобретший ничего взамен, стал игрушкой в руках различных сил, стремящихся как к экономическому, политическому, так и к духовному господству. Кроме Декарта, в числе представителей науки XVII в. упомянем, конечно же, **Фрэнсиса Бэкона**, **Джона Локка**, **Исаака Ньютона**, **Блэза Паскаля**.

Если говорить об **искусстве XVII в.**, то здесь мы увидим формирование двух крупных общеевропейских стилей: **классицизма** и **барокко**. Первый явился эстетическим выражением идей абсолютизма и основное развитие получил во Франции. Его художественной целью является преобразование действительности через призму классицистского эстетического идеала, построенного на рациональных основах. Основные **принципы классицизма** следующие: общественно-значимый характер, монументальность, подражание античному идеалу, морализаторство, нормативность (проявляющаяся в системе трех единств и иерархии жанров). Архетипом классицизма можно назвать «кристалл». Деятели классицизма: поэт **Николя Буало**, драматурги **Пьер Корнель**, **Жан Расин**, комедиограф **Жан-Батист Мольер**, художник **Николя Пуссен**. **Барокко** выступает как антитеза классицистскому искусству. Для него характерно движение крупных масс материи, аффект, порыв, патетика. Архетипом барокко может быть названо «прорастающее зерно». Среди представителей выделим скульптора **Лоренцо Бернини** и художника **Питера Пауля Рубенса**. Существовало и так называемое **реалистическое** направление, развивавшееся прежде всего в Голландии, первой бюргерской стране. Здесь мы видим интимную, камерную живопись на бытовые сюжеты, нашедшие выражение в творчестве **«малых голландцев»**. Иной полюс голландского реалистического искусства представляет собой творчество великого **Рембрандта ван Рейна**, открывшего новые горизонты для всей европейской живописи.

Культура XVIII в. Как ни странно, но XVIII столетие — уже век усталости от прогресса, когда возникли первые сомнения в правильности выбранного направления. Развиваются литература, искусство, политика. На смену абстрактных идеалов человека эпохи Ренессанса, да и XVII в., приходит понимание, что человек живой обладает страстями, хочет конкретики, жаждет таинственности, иррациональности. Именно с этим связан расцвет масонства.

Однако же главным феноменом XVIII в. назовем **Просвещение**. Если деятели предыдущего столетия еще учились сами, то теперь мыслящая часть общества осознала, что уже пора просвещать народ. И самыми мощными средствами для целей Просвещения стали литература и театр. Центральные **идеи просветителей** таковы: критика феодального общества и церковного «мракобесия», осознание основополагающей роли знания, воспитания и образования, материализм, исторический оптимизм, понимание человека как **«tabula rasa»** («чистая доска»), на которую можно записать все разумное, и, конечно, идея прогресса человека и человечества. Важным явилось осознание возможности существования различных взглядов на мир, философию, искусство, мораль и т.д. Культура XVIII в., как и предыдущая, продолжает строиться на талантах. Здесь назовем имена **Вольтера, Дени Дидро, Жана-Жака Руссо**. Кстати сказать, именно Руссо и Вольтер показали два пути, по которым пошла западная цивилизация. Вольтер обрисовал идеи буржуазной демократии, а развитие идей Руссо, как это ни парадоксально, привело ко всем эксцессам национализма.

Особенной чертой XVIII в. явилось распространение светских салонов, где рождалось великое искусство общения людей, где часто в дискуссиях сталкивались высокоодаренные личности с разным мировоззрением. Яркая мысль, появившаяся в подобных салонах, в неделю облетала всю страну.

Эстетически прекрасный XVIII в., век «галантных празднеств» **искусства рококо**, закончился грандиозной трагедией **Французской революции**. Наверное, главной причиной начала революции можно назвать глубокое размежевание двух культур — «высокой» и «низкой», аристократической и буржуазной. В прямом и переносном смысле они говорили на разных языках. В целом, нет ничего странного в самом факте буржуазной революции, которая уже свершилась в Нидерландах, Англии. Но все-таки Французская революция отличается от них двумя существенными моментами. Во-первых, она породила в широких европейских кругах невиданные доселе надежды на социальный прогресс, поддерживаемые идеями французских просветителей. Во-вторых, сделала Францию первым тоталитарным государством мира. Вспомним о том, что эта революция потопила сама себя в крови, сделав своим врагом собственный народ. Для культуры Нового времени важно то, что социальный экспе-

римент, начатый во Франции, оказался незаконченным. В XX веке по пути тоталитаризма пошли многие государства: Италия, Испания, Германия, Россия... Хотя сама Франция больше таких ошибок не делала.

Культурный итог XVIII в. был подведен в победных сражениях против Наполеона и последовавшим заключением Тройственного союза стран-победительниц в 1815 г. Наполеон отправлен на остров Святой Елены. Европа вступила в буржуазный XIX век, один из самых спокойных в ее истории. Это эпоха стабилизации **буржуазного общества**, формирование буржуазных демократий. Появляется устойчивое буржуазное общество, так называемый средний класс. Это век уже пережившей буржуазной культуры.

XIX столетие характеризуется мощным развитием производительных сил, окончательным **объединением науки и техники**. Отсюда берет начало научно-технический прогресс. Наука становится основой методологии мышления, системы образования, взглядов на мир, на человека и общество. Любая философская система строится как **наука**. Карл Маркс, разрабатывая коммунистические идеи, создавал их как науку — научный коммунизм. Развитие науки в XIX в. подошло к тому рубежу, когда нравственные ценности и цели собственно человеческой жизни стали сдерживающими факторами, — и от них отказались. Теперь перед научным познанием расстилался бесконечный и абсолютно познаваемый мир.

Происходит постепенная замена **«личностной»** культуры на **«массовую»**. Очень важным становится требование «быть как все». Причем «массовый человек» вполне может быть талантливым человеком, в том смысле, который определяет Н.А. Бердяев, т.е. способным создавать ценности культуры, органично в нее вписываясь. Но массовым его делает общество, которому он подчиняется, единение с которым «греет его душу». Массовый человек чувствует себя одиноким вне своей культуры. Постепенно он перестает отделять себя от некой социальной группы, к которой принадлежит и ценности которой считает своими. В действительности масса — явление достаточно древнее, но она всегда была пассивной, век XIX начал выдвигать массу на первый план, и уже в XX столетии масса становится не просто активным членом социокультурного процесса, но агрессивно-активным, на что указал мыслитель нашего века Хосе Ортега-и-Гассет в эссе «Восстание масс».

Для XIX века характерна множественность философских течений, в большинстве своем выросших из недр самой буржуазной культуры, которая породила собственных критиков. Лучшими представителями буржуазного мира была осознана необходимость радикального изменения общей социокультурной ситуации, другой вопрос — какого изменения. Философским направлением, проложившим новые направления развития человеческой мысли, явилась немецкая классическая фило-

софия, объединившая таких выдающихся мыслителей, как И. Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель.

Вера Западной Европы в безграничные возможности человеческого разума была несколько отрезвлена учением **Иммануила Канта** (1724–1804), который попытался начертать границы применения разума, за пределами которых выявляется его принципиальная несостоятельность. Кант доказал, что попытки познать разумом область **трансцендентного** (выходящую за рамки чувственного опыта) с необходимостью приобретают форму антиномии (противоречия). В области этики Канту принадлежит формулировка категорического императива (безусловного и универсального нравственного принципа) «поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом». Поведение человека можно назвать моральным лишь в том случае, если единственным его мотивом является этот внутренний закон нравственности. Поведение, основанное на заинтересованности и корысти, в лучшем случае может быть оценено в качестве легального, т.е. не противоречащего законодательству.

Георг Гегель (1770–1831) создал систему абсолютного идеализма. Объявив мышление единственным источником творческой активности, Гегель дал трактовку исторического процесса как процесса самореализации и самопознания **абсолютной идеи**. Важнейшим способом познания абсолютной идеи Гегель объявил диалектический метод. Однако, провозгласив принципами новой логики развивающиеся понятия, противоречивость и всеобщую взаимосвязь, Гегель открыл новый, но совершенно тупиковый путь в философии и науке. Ни Гегелю, ни в дальнейшем Карлу Марксу, ни многочисленным советским ученым не удалось вывести ни одного закона диалектической логики и сделать принцип противоречивости методом строго научного логического мышления.

На гребне идей Французской революции появилась философия и искусство **романтизма** (братья **Шлегели**, **Новалис**, **Виктор Гюго**, **Джордж Байрон** и др.); **марксизм** нашел свою опору в тяжелом положении пролетариата; «**философия жизни**» (**Артур Шопенгауэр**, **Фридрих Ницше**) и **интуитивизм** (**Анри Бергсон**) порождены усталостью от рационализма. Но в целом все эти «альтернативные» философские течения так или иначе выразили одну мысль — современная культура и общество находятся в кризисе. Различия заключались в видении путей выхода из кризисной ситуации и в осознании возможного будущего европейской культуры. К. Маркс говорил о социальном переустройстве и переходе капитализма в социализм и коммунизм, а Ф. Ницше, разбивая в пух и прах существующие нравственные ценности, проповедовал «сверхчеловека».

Необходимо чуть подробнее остановиться на идеях Ницше, которого XX век сделал апологетом фашизма. На самом деле нельзя отрывать этого философа от культуры XIX в. Его наследие можно понять только исходя из тогдашней культурной ситуации. В одной из первых глав книги «Так говорил Заратустра» Ницше написал: «Бог умер!», тем самым показав, что вся система буржуазных нравственных ценностей, дотоле строившаяся на признании Бога в качестве главенствующего и связующего стержня, лишена его. И в этом случае данные ценности становятся лживыми, ненастоящими. Общество, построенное на этой системе ценностей, насквозь лживо. А все это произошло потому, что человек выпал из великой природной цепи, перестал подчиняться закону естественного отбора и борьбы за выживание. Человек слабеет с каждым днем: он помогает выживать больным, поддерживает стариков. Все это тянет человечество назад. Поэтому необходимо отказаться от этой обузы, снова начать эволюцию человека, чтобы в итоге прийти к «сверхчеловеку» — великому, могучему, счастливому, здоровому. «Я учу вас о сверхчеловеке», — говорил Ницше устами своего героя. Философия Ницше была радикальной реакцией на затхлость, аморфность, лицемерие буржуазного общества, и не следует усматривать в его теории всеобщность и универсальность, как порой пытаются сделать.

Серьезные изменения происходят в **искусстве**. Для многих деятелей искусства реалистическое направление перестает быть эталоном, и в принципе отрицается само реалистическое видение мира. Художники устали от требований объективности и типизации. Рождается новая, **субъективная художественная реальность**. Важно не то, как все видят мир, а то, как его вижу я, видишь ты, видит он. На этой волне и формируется **импрессионизм**. Сам термин произошел от названия картины Клода Моне «Впечатление. Восходящее солнце» (“Impression. Levant soleil”). Большое количество разнообразных художников объединены этим названием, и будет неверным говорить об их приверженности одному стилю, одной манере рисования. В группу импрессионистов объединяют тех художников, которые участвовали в выставках импрессионистов в 1870-х — 1880-х гг. Это **Клод Моне, Эдгар Дэга, Эдуард Мане, Огюст Ренуар, Альфред Сислей, Анри Тулуз-Лотрек** и другие. Важным принципом импрессионизма был уход от типичности. В искусство вошла сиюминутность, случайный взгляд, что ярко заметно в творчество Ренуара. Создается впечатление, что его полотна написаны простым прохожим, гуляющим (или, как сказали бы французы, — фланирующим) по бульварам и наслаждающимся жизнью. И перед нами — рассеянный взгляд такого прохожего, глазающего по сторонам.

Особняком стоят три имени: Винсент Ван Гог, Поль Гоген и Поль Сезанн, творчество которых называли постимпрессионизмом и которые во многом являются **родоначальниками искусства XX в.**

2.8. Актуальные проблемы культуры XX века

Наращение кризисных явлений в экономике, политике, культуре в начале нашего столетия привело к **Первой мировой войне** (1 августа 1914 г. — 1918 г.), опрокинувшей прежние представления о гуманизме и классических идеалах, подведшей черту под предшествующим развитием культуры, открыв тем самым путь новым культурным формам и формулам. XX столетие окончательно указало на близкий конец культуры Нового времени, а так как век уже заканчивается, то, вероятно, начало XXI в. будет все-таки продолжением культуры XX в.

Говорить о культуре XX века трудно вдвойне. Во-первых, потому что он еще продолжается и трудно оценить те или иные культурные процессы, а во-вторых, это век завершения всей культуры Нового времени.

В конце XIX и в XX вв. перед человеческой мыслью встал ряд принципиально новых проблем, связанных с глобальными кризисами современности, с переосмыслением места и назначения человека в историческом процессе. Вопросы, поставленные перед человечеством, никак нельзя назвать праздными. Человечество осваивает природу, ставя ее на службу своим потребностям и интересам; но природа, одновременно, все дальше и дальше отчуждается от человека и в любой момент готова отплатить ему злой шуткой, как бы доказывая его полную беспомощность перед стихией. Человек во имя своего благополучия создает цивилизацию, но она-то и представляет для него наибольшую угрозу. Наука развивается небывалыми темпами, информационный поток становится все стремительнее, человек внедряется в микромир; но стал ли он ближе к пониманию сути вещей, бытия, чем тысячу лет назад? Человечество осваивает космос, но теряет единство с ним. Человек стремится к познанию, но теряет способность к пониманию. Человечество совершенствуется, но становится бесчеловечным. Средства массовой информации порождают духовный голод. А невиданное стимулирование роста культуры оборачивается крушением и упадком нравов, идеалов, вкуса. Не является ли все это результатом некоего ложного пути, по которому идет человечество? Не следствие ли это европейского способа мышления, забывшего о бытии и склонного отождествлять бытие с круговоротом фетишей?

Свой взгляд на человека и мир предлагает необычайно популярная в XX в. концепция, получившая название **экзистенциальной** (Николай Бердяев, Жан-Поль Сартр, Альбер Камю, Мартин Хайдеггер). Эта концепция пытается осмыслить человека не как нечто абстрактное, а как конкретно-личностное явление, учитывая при этом все моменты его психологической жизни. Экзистенциализм исходит из факта челове-

ского существования в том смысле, что человек воспринимает свое «Я» как существующее в некой заданной ситуации. Таким образом, в структуре человеческого существования уже изначально заложено единство внутреннего и внешнего: внешний мир становится доступным человеку уже внутри самого человека. Вместе с тем, такое объединение человека и мира оказывается во многом призрачным. Точнее, объединив человека и мир в единой структуре существования, экзистенциалисты ограничили человека жесткими рамками самой этой структуры. Действительно, человек изначально живет в своем собственном «Я», которое намного ближе к нему, чем самый близкий предмет внешнего мира. Это изначальное отчуждение человека от сущего — его неотъемлемая характеристика. Он оказывается замкнутым на самом себе, и все внешнее способно стать более или менее близким ему только через преломление сквозь его отчужденный мир. Любая ситуация, таким образом, изначально приобретает внешнюю силу по отношению к экзистенции человека, и по этой причине человек всегда оказывается чужд ей. Одна из важнейших целей экзистенциальной философии — преодоление человеческой отчужденности — оказалась нереализованной.

Весьма популярным течением XX в. стал также **психоанализ** (Зигмунд Фрейд, Карл Густав Юнг, Эрих Фромм), пытающийся постичь не только «разумную» природу человека, но и его иррациональные страсти. Сделав массу открытий в области психического бессознательного, психоаналитическая школа (в своем классическом виде) объявила беспощадную борьбу всем иррациональным проявлениям души, фактически отождествив их с животными инстинктами. Таким образом, идея предельной рационализации была доведена психоаналитической школой до абсурда. Однако справедливости ради надо отметить, что по мере своей эволюции психоанализ существенно изменил свое лицо. К примеру, Эрих Фромм под предлогом «радикального гуманизма» разошелся со своим учителем Фрейдом по всем основным мировоззренческим позициям. Но современный Запад настолько уверовал в психоанализ, что у каждого уважающего себя американца обязательно есть собственный психоаналитик. Большинство американских триллеров построено на идее чрезвычайной важности подсознания в человеческой жизни. А криминалистика в США пытается предотвратить преступления, используя в том числе и методы психоанализа.

Для понимания сущности культуры XX в. важным является рассмотрение двух феноменов — **модернизма** и **постмодернизма**. Несмотря на то, что иногда под этими понятиями подразумевают течения в современном искусстве, для культурологии под этими терминами скрываются общекультурные явления, во многом определившие развитие западноевропейской и американской культуры XX в. Модернизм охватывает собой период с 1910-х до конца 1960-х гг. (по некоторым оцен-

кам). В искусстве это явление охарактеризовалось **множественностью художественных стилей и направлений**, таких как **фовизм** (Анри Матисс), **кубизм** (Пабло Пикассо), **экспрессионизм** (Отто Дикс), **конструктивизм** (В.Е. Татлин), **абстракционизм** (Василий Кандинский, Пит Мондриан), **дадаизм** (Марсель Дюшан), **сюрреализм** (Сальвадор Дали) и мн.др.

Модернизм в своем развитии прошел две основные стадии – синтеза и деструкции. Ранний модернизм не просто развился из предшествующей культурной эпохи. Он попытался подняться над всеми культурными достижениями прошлого, осмысливая и оценивая их в рамках гигантского синтеза, в котором разнородные культурные и стилевые направления органично соединялись плавной гибкой линией. В искусстве такое направление получило название **модерн**, или **арт-нуво**. Но высший синтез, будучи в определенной степени гармонией, есть прекращение развития, губительная остановка. Поэтому модернисты сделали радикальный последний шаг – они разрушили эту гармонию. Так получились осколки «разбитого вдребезги», которые и стали всеми указанными выше направлениями в модернизме. Модернизм явился пиком всего предыдущего развития культуры – и ее упадком, началом конца культуры Нового времени.

Введем символ, объясняющий рождение модернизма, его развитие и последующий переход в состояние постмодернизма. Из всей предшествующей культуры модернизм создал ослепительно прекрасную вазу. Насладившись ее красотой, он разбил ее. Чем стали осколки, мы уже сказали. Парадокс в том, что модернисты долгое время пытались из этого неисчислимого множества снова создать вазу. Каждый осколок был по-своему интересен, но неполноценен. Каждая ветвь модернизма пыталась превознести свой «осколок», сделать его бриллиантом. Модернизм продолжался до тех пор, пока не пришло осознание невозможности восстановить всеобщую гармонию через превознесение единичного, пока не исчезло ощущение того, что ваза когда-то была целой. Из этого трагического ощущения родился постмодернизм, то состояние духовной культуры и искусства, в котором пребывает западное человечество по настоящий день. Главной ценностью постмодернизма является **«радикальная множественность»**, по мнению В. Вельша, немецкого исследователя проблем современной культурной ситуации, но это не синтез, а эклектичное сосуществование разнородных элементов. В мире постмодернизма происходит деиерархизация культуры, стирание границ между центром и периферией, между создателем ценностей и их потребителем. Постмодернизм пытается вернуться к ценностям до-модернистской эпохи, но на новом витке, когда эти ценности уже утрачивают свои глубинные связи с ментальностью культуры, превращаясь в антисимволы и антизнаки. Новая система ценностей в рамках постмодернизма невозможна – современный человек находится в состоя-

нии духовной аморфности. Он обозрит все, но его ничто не оформляет изнутри. Поэтому западный мир всячески укрепляет внешние формы ограничения человека. Опасность, о которой говорил еще Декарт, стала реальностью — истина релятивизировалась. В постмодернизме исчезает требование категорической новизны, такое важное в модернизме. Появляется системность, которая сочетает рациональные и нерациональные начала. Факт приравнивается к фикции, а жизнь к искусству.

В постмодернистском искусстве существуют различные направления: хеппенинг, инсталляция, инвайронмент, перформенс, видео-арт. Центральными представителями философии постмодернизма можно назвать Бодрийяра, Дерриду, Делеза, Ж.-Ф. Лиотара, М. Фуко.

С социокультурной точки зрения, в современном обществе совершается переход от индустриального к **постиндустриальному**, или информационному, обществу, концепция которого стала популярной в 60–70-х гг. XX в. (Белл, Кан, Бжезинский, Тофлер). Эта теория выдвигалась как альтернативная марксистской теории общественно-экономических формаций. Согласно этой концепции, на определенном, достаточно высоком этапе экономического и технического развития происходит кардинальная смена системы ценностей. На смену экономическим и технотронным ценностям приходят ценности иного, информационного и научного плана. Раскрепощенный человек, освобожденный от тяжелого физического труда, обретает подлинную свободу через материально-техническое благосостояние и сосредотачивает свое внимание на интеллектуальном самосовершенствовании. К сожалению, эта концепция оказалась утопичной. Общества относительного изобилия конца XX в., основанные на рынке конъюнктуры, на принципе спроса и предложения, так и не смогли преодолеть ограниченность рационально-экономического мышления. Технические перевороты, на которые возлагали надежды теоретики постиндустриализма, лишь обострили кризисные явления в современной цивилизации, поставив под угрозу нравственное и физическое существование человечества. Возникновение новых способов передачи и обработки информации сближает страны и народы, но еще более разъединяет отдельных людей. Происходит усиленная дегуманизация культуры — человеческая личность вытесняется за культурные рамки, что само по себе парадоксально. Возникает некая культурная форма, которая перестает быть связанной с человеческим началом. И главной причиной такого развития стал сам человек, потому что, бросившись вдогонку за цивилизацией, пытаясь овладеть материальной стороной мира, он оставил культуру, которая в большей степени консервативна. Но, не сумев догнать развитие цивилизации, человек таким образом оказался в состоянии между культурой и цивилизацией, не принадлежа в полной мере ни той, ни другой. Вероятно, именно этот смысл вложен в понятие «постмодернизм» — «постсовре-

менность». Современностью для человека как полноценной личности может быть только культура, а для человека-машины таковой является цивилизация. Человек оказался «после» современности, на полпути от человека-личности к человеку-машине. Может быть, стоит остановиться и задуматься: куда мы движемся и к чему в итоге хотим прийти?

Центральным вопросом, определяющим развитие современной культуры, является проблема будущего. Именно эта забота привела к появлению в 1968 г. объединения, получившего название **Римский клуб**, в состав которого вошли ведущие ученые разных областей знания, в том числе и футурологи (исследователи будущего). Первые доклады вызвали шок: если мировая система будет развиваться в тех же формах и теми же темпами, то в недалеком будущем Землю ожидает катастрофа, не только экологическая, но и возможное свертывание культуры как таковой. Сейчас прогнозы менее пессимистичны. К примеру, было подсчитано, что при максимально качественном использовании природных ресурсов наша планета в состоянии содержать до 36 млрд человек, но пока это остается за гранью возможностей мирового сообщества. Во всяком случае, подобные предостережения сыграли позитивную роль. Большинство развитых стран, считающих себя постиндустриальными, переходят на энергосберегающие технологии, законодательно закрепленным становится требование экологической чистоты пищевой и промышленной продукции, развивается безотходное производство и т.д. Однако это касается в первую очередь промышленно развитых государств. Другие же, стоящие на менее высоком уровне развития, не в состоянии поддерживать новые веяния. И зачастую такие страны или регионы становятся свалкой тех отходов, которые развитые государства не могут утилизировать в силу своего нового статуса — постиндустриального общества.

Для конца XX в. характерна постоянная, но безуспешная реставрация мировоззренческих систем прошлого (неогегельянство, неомарксизм, неофрейдизм, неопозитивизм, неокантианство и т.д.). Возникают многочисленные социологические и политологические доктрины, претендующие на создание универсальной системы ценностей будущего. Однако в силу своей отраслевой ограниченности лишены метода фундаментальных наук, они оказываются ущербными и потому абсолютно бесплодными в мировоззренческом плане.

Мировоззрение человечества конца XX столетия оказалось в тупике. Но это не означает завершения исторического и культурного процесса. Как показывает опыт всемирного развития, подобные ситуации всегда преодолеваются — мучительно, болезненно, но неизбежно. Каковы контуры новой эпохи? Выяснить это — задача общечеловеческая.

В целом, подводя итог культуре Нового времени, надо признать, что мы живем в ее завершающей стадии. И все современные проблемы,

кризис культуры, упадок духовности, преобладание цивилизационных моментов над собственно культурными почти точно укладываются в концепцию О. Шпенглера. Культура Нового времени умирает. Многие ученые пытаются создать оптимистические прогнозы на будущее, но в формах и смыслах современной культуры эти идеи утопичны. Если перефразировать Фридриха Ницше, можно сказать, что современная культура должна закатиться. Для рождения нового необходим уход старого, отжившего, чем на данный момент является культура Нового времени. И поэтому, как нам кажется, не надо бить во все колокола по поводу современного кризиса культуры: это неизбежное явление, выход из которого возможен только через полную смену одной культуры на другую. Выше мы привели определение культуры, которое дает Яков Голосовкер. Культура есть высший инстинкт человека. Мы обречены на культуру до тех пор, пока мы являемся людьми. Как Адам и Ева принесли в мир культуру, так она уйдет вместе с ними.

3. ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ РОССИИ

Парадигмы русской культуры. Парадигма (от греческого *paradeigma* – пример, образец) – это исходная концептуальная схема, модель постановки проблем и их решения, методов исследования, господствующих в течение определенного исторического периода в научном сообществе.

В некоторых учебных пособиях история культуры России понимается как некое эклектическое единство множества направлений, так сказать «историй»: литературы, науки, государственности, образования и так далее. В результате этого история культуры России предстает перед нами раздробленным конгломератом, трудно сводимым в единую картину, целостный образ. Однако, по нашему мнению, первое серьезное знакомство с предметом, который является важнейшим в деле формирования гражданской позиции человека, должно быть синтетически целостным. И тогда перед нами предстанет не история русского искусства, не история российской государственности, а история культуры России. Поэтому центральной задачей нашего курса является изучение россий-

ской культуры как особого культурно-исторического типа, если мыслить в понятиях Н.Я. Данилевского, автора книги «Россия и Запад». И тогда на первый план выйдут не собственно факты российской истории, а основные типологические особенности российской культуры в аспекте ее исторического существования, и каждая культурно-историческая эпоха предстанет целостной парадигмой. Этот подход мы и попытаемся реализовать.

В истории культуры России можно выделить ряд культурно-исторических парадигм: **Языческая Русь, Киевская Русь, Русь периода монголо-татарского нашествия, Московское царство, Императорская Россия, Советская Россия и Постсоветская Россия.** Каждая из них обладает только ей присущими качествами, ушедшими в прошлое вместе с ней, но одновременно приносит что-то и в общую копилку российской культуры, придавая ей тем самым неповторимое своеобразие. И вполне бесспорным можно назвать утверждение, что каждый культурно-исторический этап оставил свой значительный след во всей последующей российской культуре.

3.1. Идея российского культурного самосознания

Если западноевропейское мировоззрение можно условно охарактеризовать как рационально-сциентистское (строго научное), а восточное — как иррациональное или мистическое, то Россия пыталась выработать органическое видение мира, синтезировать мистику и разум, эмоциональность и аналитичность. Это нашло свое отражение в концепции «всецелой идеи», «целостного Духа» или, по терминологии величайшего русского мыслителя Владимира Соловьева, «положительного всеединства». Выработывая собственный взгляд на человека, природу и общество, Россия постоянно полемизировала с Европой, зачастую становясь в прямую оппозицию к ней. Краеугольный камень этой полемики составила проблема **рациональности**. В этом смысле Россию можно причислить к тем странам, в которых, по словам выдающегося немецкого социолога Макса Вебера, «не вступили на характерный для Запада путь *рационализации* ни наука, ни искусство, ни государство, ни экономика...».

Для российского мировоззрения сам термин «всецелая идея» означает охват мира во всем его многообразии и неделимой полноте. Всецелая идея призвана мобилизовать все уровни человеческого сознания, синтезировать все методы освоения бытия. Западноевропейская культура пошла по пути «отвлеченных начал». Она открывала новые механизмы познания, но абсолютизировала их и тем самым дискредитировала. Начавшееся еще в эпоху Просвещения активное сотрудничество

эмпиризма с рационализмом сыграло положительную роль в адекватном отношении к миру, но и этого оказалось мало. Перед западным мировоззрением встал ряд принципиально неразрешимых задач. Человеческий разум постоянно накапливал некий непознаваемый остаток, с которым упорно, но тщетно боролась логическая мысль. Этот остаток весьма значителен: он объемлет вопросы этики и эстетики, внутреннего мира человека и идеальной сущности бытия.

Из рационалистического метода выпало большинство сторон духовной жизни, и в лучшем случае, при рациональном рассмотрении, ее законы принимают крайне релятивистский вид. Немецкая классическая философия, создавая «Философию Духа», на деле не продвинулась дальше «Философии Разума». Пытаясь постичь **жизнь** во всем ее многообразии и неделимой полноте, западноевропейское мировоззрение отождествило ее с отвлеченным «объектом». Как и чем восполнить недостающее звено в уже выработанной системе мировоззрения? Этот вопрос является сквозным в истории русской философской культуры. В поисках нового, «третьего» пути познания русские мыслители добились немалых результатов. В качестве такого пути были предложены интуиция и саморефлексия, богооткровение и мистика, искусство и любовь. Все эти учения – каждое неповторимое и оригинальное в своем роде – имели одну общую черту. Они допускали возможность познания мира в обход рационалистическим, логическим структурам сознания, и в дополнение к рациональным механизмам познания предлагали также и эмоционально-психологические. В этом смысле названные концепции можно назвать **органистическими**. При этом русские философы пытались создать мировоззренческую систему, в которой был бы отражен **реальный опыт русской духовности**, исторически сложившаяся специфика русского мировоззрения.

По сути дела, недостаточность и ущербность рационалистической картины мира вытекает из реальной иррациональности самого человека и окружающего его мира. При попытке рационализировать человека мышление неизбежно становится в тупик. Наличие в духе подсознательных идей Ф.М. Достоевский считает необходимым условием его силы, а перенесение их на уровень осознанного – обеднением человеческого духа: «Есть идеи невысказанные, бессознательные и только лишь сильно чувствуемые; таких идей много как бы слитых с душой человека. Есть они и в целом народе, есть и в человечестве, взятом как целое. Пока эти идеи лежат лишь бессознательно в жизни народной и только лишь сильно и верно чувствуются, – до тех пор только и может жить сильнейшею живою жизнью народ». «И в самом деле, – пишет В.В. Розанов, – категория мышления, правильно развивающихся понятий, едва ли единственная, по которой создана природа. В какие логические формулы может быть уловлено чувство радости, которое мы порою испытываем? И, однако, эти акты нашей душевной жизни суть такая

же действительность, как и то, что мы видим и осязаем: они суть часть природы, которую мы хотели бы постигнуть только своим умом».

Преодолевая жесткий рационализм западной Европы, русские мыслители акцентировали внимание на **религиозности и эстетичности** российского сознания. При этом религиозное и эстетическое переживание понималось ими в качестве взаимосвязанного целого. Это единство имеет своим результатом то, что эстетическое созерцание наполняется трансцендентным содержанием (находящимся за пределами обыденного опыта), искусство претендует на познание Абсолюта, мистическое слияние человека с Богом. «Искусство, поэзия есть последнее земное блаженство, последняя вера, последнее упование, последняя любовь, последняя земная религия души!» — говорил Н.И. Надеждин. Религиозная вера, в свою очередь, может составлять источник вдохновения.

Вера в мистической интерпретации приобретает эстетический характер в том смысле, что религиозное созерцание, мистический акт имеют свою сущностью творческое отношение к миру. Создание Града Небесного, прорыв в мир иной осуществляется по законам красоты и совершенства. Другими словами, любая деятельность — познавательная, созерцательная, созидающая — есть в первую очередь деятельность творческая — искусство. Н.О. Лосский, сопоставляя религиозный и эстетический опыт с философской наукой, отмечает: «Ответ на вопрос об абсолютном добре, получаемый в религии, имеет характер истины, выраженной в конкретной форме, т.е. в форме полнокровной жизни. Такой ответ стоит выше философии, потому что она дает знание лишь в отвлеченной форме. Конкретный ответ имеет характер, присущий искусству, именно художественную форму. Благодаря своей конкретности искусство совершеннее выражает истину, чем философия. И конкретное вхождение в царство истины, даваемое христианскою религиею, особенно православным культом, содержит в себе более полный ответ на вопрос, что есть истина, чем философия».

Важно еще и еще раз подчеркнуть, что для русской религиозно-идеалистической философии **вера** является таким созерцанием действительности, которое (как и эстетическое созерцание) **обладает конкретным, творческим, живым началом**. Мистическая по форме, она одновременно призвана направлять человеческий дух на познание самой жизни, действительного, а не призрачного бытия. Наконец, религиозная вера, как и искусство, есть олицетворение полноты, целостности духа.

В XIX веке «мистическая» тенденция в России обрела особую отчетливость. Это и понятно: именно в это время немецкий рационализм облекается в целостную форму, знаменуя собой господство мысли в области духа. Реакция на это была молниеносной не только в России, но и во всей Европе, включая и саму Германию. Однако иррациональную

тенденцию в русской культуре нельзя объяснить только протестом против немецкой «рассудочности». Хомяков – это не только русский Якоби, Одоевский – не только русский Шопенгауэр, Соловьев – не только русский Шеллинг, а Гоголь – не только русский Киркегор. Стремление к сочетанию рационального и иррационального, ума и сердца наблюдается и в литературе XVIII в., и в материалах еще более раннего периода, в сакральных источниках. Здесь нетрудно уловить это специфически мистическое начало, служащее необходимым условием адекватного мировоззрения. Иван Лопухин, основатель русского масонства, в 1780 г. (т.е. за год до написания Кантом «Критики чистого разума») публикует небольшой, но весьма показательный труд – «Рассуждения о злоупотреблении разума некоторыми новыми писателями, сочиненное Россиянином».

Подлинным источником русского органицизма (и мистицизма как одной из его форм), наверное, следует признать не что иное, как **православие**. Именно оно оказалось тем византийско-русским явлением, в котором произошло иррациональное перетолкование (а может быть, подлинное понимание?) христианства. Именно в православии мы находим интерпретацию сердца как «второго ума», как познавательной и вместе с тем надынтеллектуальной способности человека. На эту особенность православия неоднократно обращали внимание как представители славянофильства, так и философы неславянофильской ориентации.

Этой характеристикой православия специально занимался Б.П. Вышеславцев: «...Постигает, созерцает и усматривает вовсе не один только интеллект, – постижение шире, чем мышление, чем интеллектуальное познание. Сердце есть тоже орган постижения, оно постигает многое, что недоступно интеллекту, постигает «святость», красоту, ценность... Мы приходим к исходному библейскому значению сердца; сердце есть орган познания, если мы берем познание во всей широте узрения и постижения, далеко выходящего за пределы научного познания». «Чрезвычайно характерная особенность восточного христианства, – продолжает Б.П. Вышеславцев, – состоит в том, что для него ум, интеллект, разум никогда не есть последняя основа, фундамент жизни; умственное размышление о Боге не есть подлинное религиозное восприятие».

Итак, уверенность в том, что «великие мысли истекают из сердца» (К.Н. Батюшков), красной нитью проходит через целую плеяду великих имен. Взяв начало в православии, органицизм затем кристаллизуется в трудах славянофилов и мистиков и наконец в системе Вл. Соловьева получает наиболее полный и завершенный вид. После Вл. Соловьева иррациональная традиция будет продолжена в работах представителей русского религиозно-философского Ренессанса. С 1917 года эта тен-

денция продолжает свое существование в творчестве философов после-октябрьского зарубежья, а в нашей стране — в пределах православной церкви.

К числу наиболее самобытных и одновременно актуальных идей, полностью работающих в конце второго тысячелетия, следует отнести идею о **софийности** мира, которая была разработана русскими религиозными философами на основе анализа духовного опыта России.

Как отмечал В.В. Зеньковский, фундамент русского мировоззрения составляет проблема соотношения двух сущностно отличных друг от друга миров — мира иного («трансцендентного», «дольнего», «ноуменального») и мира сего («человеческого», «горнего», «феноменального»). Описание двух миров осуществляется таким образом, что каждому из них предпосылается определенная самостоятельность, замкнутость. При этом «мир сей», являясь вполне реальным миром, приобретает смысл лишь благодаря «причастию» к «миру иному». Между миром небесным и миром земным существует определенная «разорванность», и в этом, по мнению русских философов, трагичность человеческого бытия. Сплетение божественной идеи с человечеством, абсолютного духа с материей не есть актуальный факт, но лишь потенциальная цель. Однако мостом между этими мирами, по мнению русских философов, может служить творчество, искусство в общечеловеческом масштабе. Как Бог творит землю, как художник творит свое произведение, так и человечество начинает сегодня творить себя.

Но почему созидующую активность человечества ряд русских философов называет именно искусством; не наукой, не политикой, а «свободной теургией», основным законом которой является Красота? Западноевропейская культура основала свое мировоззрение на **законах строгой науки**. Русская же культура центральным принципом мировоззрения сделала **закон красоты**. Почему?

Как и искусство, всякая наука имеет своей целью истину. Но средства, которые она выбирает, во многом противоположны искусству. Физика, химия, математика не интересуются ни добром, ни тем более красотой. Предмет их исследований, по преимуществу, — отвлеченная истина. Наука, пласт за пластом, снимает с вещей духовные наслоения, считая их чем-то субъективным, искусственно привнесенным, не выражающим подлинной сути вещей. На этом пути наука прекрасно справляется со своей основной функцией: она решает утилитарные задачи человечества, помогает людям удовлетворять свои практические нужды. Однако ее притязания на раскрытие истины мироздания, на выявление сущности мира — беспочвенны, ибо не в формулах и уравнениях, не в химических реакциях и биологических структурах заложен смысл всего сущего. Наука может изучить человека до его молекулярного состава, просчитать все происходящие в нем процессы, но она никогда

не ответит на вопрос: что же такое человек. Наука легко покажет вам, какова форма той или иной симфонии, произведет гармонический анализ, но никогда не скажет, что есть музыка, и не найдет в ней красоты. Наука может проанализировать ваш поступок, составить перечень возможных последствий, согласовать его с уголовным кодексом или официальной моралью, но она бессильна однозначно ответить, добр он или зол, нравственен он или нет. При ответе на эти вопросы наука советует руководствоваться прагматическими соображениями. Но это не ответ, а бегство от ответа.

Наука пытается найти смысл бытия во внедуховной сфере, забывая о том, что все на земле пронизано идеей. Она жаждет объективной истины и под этим предлогом отменяет от себя все человеческое как субъективное, все идеальное как несущественное, игнорируя тот факт, что ее истина – фикция вне человека, вне человеческого духа.

Но, пожалуй, самое трагическое противоречие точных наук (а также последовательного материализма и прагматизма) заключается в том, что их цели диаметрально расходятся с получаемыми ими результатами. Стремясь предельно объективировать мир и разгадать его тайны, анализируя чистые объекты, наука на деле, как и искусство, дает лишь новую интерпретацию сущего. Периодическая таблица Менделеева ничуть не меньше одухотворяет, «субъективирует» материю, чем «Давид» Микеланджело. А теорема Пифагора вне духовного бытия имеет не более смысла, чем «Литургия» Чайковского. В отличие от науки, религия и искусство открыто заявляют о своей приверженности духовности и не пытаются получить истину, отчужденную от духа, а значит и от этических и эстетических ценностей.

Идея о сближении понятий объективного и духовного, о возможности увидеть смысл бытия в его эстетическом облике, наконец, идея о человеческом духе как смыслообразующем элементе мироздания пронизывают всю софиологию русских мыслителей.

София представляет собой посредницу между Богом и человеком, между идеальным и реальным миром. София – это то почти неуловимое нечто, благодаря которому тварному миру присущ высший смысл. Несмотря на обилие характеристик и определений Софии в философской литературе, это понятие имеет вполне однозначное и конкретное значение. София – это психика «всецелой твари». С точки зрения теологии, она рождается в результате божественного творческого акта. Создавая мир, Бог ниспослал ему свою премудрость, снабдив его таким образом духовной сущностью. С точки зрения философии, София представляет собой идеальное бытие человечества, идеальное единство духа и материи, общечеловеческое осознание бытия. Выражение «софийность мира» означает, что миру присущ высший смысл, **он причастен к сверхбытию.**

Князь С. Трубецкой фактически выводит понятие Софии из **соборности** в понимании Хомякова. Для Трубецкого София представляет собой не что иное, как соборное сознание, причем этому сознанию оказывается присуща способность не только мышления, но и чувственного восприятия, «общеорганического чувствования». Софию можно назвать определенным образом **духовно организованное бытие**, причем эта духовная организация мира осуществляется творческим дерзованием, прорывом сквозь тяжесть земного, падшего бытия. Именно в творческом акте, по словам Н. Бердяева, «человек выходит из «мира сего» и переходит в мир иной. В творческом акте не устраивается «мир сей», а создается мир иной, подлинный космос». Наконец, поскольку София – это духовная организация материи, постольку ее главной характеристикой становится характеристика эстетическая. «София есть Красота...» (отец Павел Флоренский).

Получив обобщенную характеристику Софии, постараемся теперь спроецировать основные тезисы этого учения на современное состояние цивилизации.

Закономерный ход истории привел человечество к качественно новому состоянию. Интенсивное развитие науки, искусства, научно-технического прогресса, культуры в целом позволяют говорить о человечестве как о цельном и взаимосвязанном организме. Единство нашей планеты практически охватывает все виды возможных связей между ее частями. Мы наблюдаем взаимозависимость экономических процессов, что позволяет говорить об общемировой экономике. Мы видим, как экологические изменения в одной части Земли нарушают экологический баланс в другой. Сфера политической деятельности государств перестала быть привилегией отдельных лидеров. Любое, казалось бы, частное действие влечет за собой преобразования в глобальных масштабах. Словом, на данном этапе исторического развития мы становимся свидетелями становления мира как **неделимого целого**.

Перечень процессов и связей, приобретающих всеобщий статус, был бы неполным и по сути бессмысленным, если бы мы не выделили **духовный аспект общемирового единства**. Духовное единство человечества должно быть понято не как всеобщая солидарность или согласие людей по всем вопросам, не как процесс стандартизации, стирающий индивидуальное начало. В нашем случае лишь необходимо зафиксировать тот факт, что духовный потенциал человечества представляет собою единую и цельную сферу. Понятия «общественного сознания», «общественного мнения», «общественной психологии» приобретают все более и более конкретный вид, становятся вполне ощутимой силой, с которой нельзя не считаться. Человечество породило ту духовную атмосферу, которая уже сама начинает корректировать наши представления о мире.

Сознание создало мир духовных ценностей. Для человека все одухотворено. Мысль внедрена во всю структуру материального мира. Для человека всеобщая пронизанность мира духовным началом уже не является чем-то субъективно данным, некой искусственной характеристикой. Для него это безусловная реальность, часть бытия как такового, устойчивый и вполне сформировавшийся мир. Сознание, возникнув раз, породило закономерную связь между человеком и природой, и в итоге неустанной работы мысли вплетение духа в сеть материи оказалось столь глубоко и органично, что объективный мир сегодня предстал перед человеком в качестве **одухотворенного мироздания**.

Эта связь между человеком и природой выступает в форме мысли, духовной жизни. Причем мы констатируем, что мысль всегда наполнена материальным содержанием и невозможна без него, равно как и природа, любое материальное образование, сталкиваясь с человеком, одухотворяется его мыслью. Именно из этого взаимодействия духа и материи возникают такие понятия, как истина, красота, добро и т.д., понятия, бессмысленные вне человеческого сознания. Но одновременно эти понятия являются именно тем, на что человечество направляет свое познание, и не только познание, но и активное действие. Таким образом, человек, создавая культуру, создает себя и в то же время — объект своего познания. В этом смысле история человечества представляет собой **историю самотворчества** и историю познания этого самотворчества.

Возникающий в результате общечеловеческого творчества одухотворенный мир не может быть понят только рациональными средствами уже потому, что такое познание не исчерпывает всей содержательности творческого акта и не вскрывает существа действительности как всепронизывающей духовности.

Учение о Софии, конечно, не исчерпывает всего богатства русского религиозно-философского мировоззрения. Но в то же время софиология в концентрированном виде воссоздает многие специфические моменты национального российского мышления XIX — начала XX вв. Это мышление, в котором так нуждается сегодня человечество, имеет в своей основе не только собственно религиозное, но и эстетическое восприятие мира. Отношение к миру как к великому произведению искусства заставляет каждого человека и человечество в целом принять на себя всю полноту ответственности за его созидание. И хотя факт конструирования действительности, безусловно, присутствует сегодня (как, впрочем, присутствовал он и вчера, и сто, и тысячу лет назад), необходимо признать, что он почти ничего общего не имеет с подлинным творчеством, а является скорее уклонением от него.

Как существо духовное, человек стремится осмыслить окружающий его предметный мир. Даже тогда, когда действия человека внешне

не носят активного характера, а исчерпываются лишь созерцанием, его сознание опосредует бытие, одухотворяет его. Мысль, даже будучи не воплощенной в реальном результате, всегда продуктивна. Она имеет определенную самооценку в качестве приращения духовного бытия. И в этом смысле можно сказать, что человек обречен на творчество, на постоянное созидание иного. Он обречен строить феноменальную модель мироздания, основываясь при этом в какой-то степени и на общественном опыте, и на выработанной человечеством картине мира, имеющей общезначимый смысл. Но духовное и тем более материальное приращение бытия, в зависимости от мотивов, средств и целей его реализации, может иметь самый разный характер. И употребление термина «творчество» в отношении современного проектирования, конструирования, организации нашей жизни представляется не вполне правомерным.

Даже в решении глобальных вопросов человечество руководствуется лишь узко прагматическими, рационалистическими методами. Снисходительное отношение к природе обусловлено дискомфортным состоянием человека; лишь страх за собственное физическое самочувствие заставляет его отказаться от тактики вседозволенности. В вопросах войны и мира человечество, казалось бы, отходит от порочной политики силы, начинает осознавать целостность мира, формируется органический взгляд на бытие. Но что за этим стоит? Какая ценностная установка лежит в основе нового мышления? В первую очередь это инстинкт самосохранения, подкрепленный убедительными расчетами о неэффективности мировой войны. В области социального строительства опять-таки прослеживается все та же рационально-прагматическая тенденция. Это либо путь достижения наивысшего экономического эффекта, либо созидание общества по раз и навсегда заданной схеме некой «правильной теории». Очевидно, что и в том, и в другом случае доминирует отнюдь не творческое отношение к бытию, а тактика рационалистического просчета, «компьютерные» методы организации мира. Причем даже в решении глобальных проблем человек практически не проявляет себя как духовное существо. Показательно, что постулируемая сегодня необходимость «примата общечеловеческих ценностей» была логически выведена не из нравственных, эстетических или каких-либо других потребностей духовного плана, а из угрозы физической гибели человечества.

Софийный взгляд на мир как на становящееся произведение искусства предлагает человеку принципиально иную ценностную основу. Будучи художником, творческие потенции которого неограниченны, человек обязан мобилизовать всю полноту своего духа. В творческом акте на первый план выступают нерациональные способы освоения и познания действительности, наличие которых единственно может слу-

жить гарантом целостного видения мира. Софийное миропонимание трудно описать в субъектно-объектных категориях, ведь человечество представлено здесь одновременно и в качестве субъекта, и в качестве объекта творчества. Поэтому в софиологии сама возможность паразитирования, эгоистической заинтересованности в том или ином событии выглядит как теоретически необоснованная. При этом понятия Софии, богочеловечества, всеединства имеют мало общего с пантеистической философией, с присущей ее нивелировкой индивидуального во имя всеобщего. Целостность идеального состояния человечества предусматривает полную свободу его составных частей, подобно тому, как единство прекрасного ожерелья обуславливается неповторимым блеском каждого его бриллианта.

3.2. Культура древних славян и языческой Руси. Киевская Русь

Одним из центральных в этом разделе является вопрос «Откуда есть пошла Русская земля?». Знания о том, что мы индоевропейцы, явно недостаточно для ответа. Однако в этом отношении существует версия, основанная на некоторых результатах археологических изысканий. Ее суть в том, что индоевропейцы имели своей прародиной районы современной России и Украины, именно оттуда начав свое движение на запад, юг и юго-восток. Российский археолог Шилов занимался раскопками курганов по берегам Днепра, относящихся к IV—II тыс. до н.э. Многие предметы в курганах несли на себе следы индийской семантики, которые в самой Индии появились лишь к началу II тыс. до н.э. Исследователь Кифишин обнаружил под Киевом в древних раскопках надписи, выполненные шумерским письмом. Примечательно, однако, что надписи были выполнены не клинописью, более поздней, а рисунчатым письмом, являющимся более ранней версией шумерской письменности. Конечно, шумеры покинули эти места еще раньше, около VIII тыс. до н.э., но обнаруженные факты свидетельствуют о том, что первоначально они проживали в указанных районах.

Точки зрения на время обособления славян из общей массы индоевропейцев различны, но с определенной точностью можно сказать, что уже в I тыс. до н.э. существовали так называемые протославянские племена. Сам термин «славяне», вероятно, этимологически восходит к понятиям «человек», «люди», «говорящие». Миграционные процессы сталкивали славян с неславянскими народами, такими как даки, фракийцы, тюрки, балты, финно-угры и др., что вызывало определенную ассимиляцию последних и их вхождение в орбиту жизнедеятельности славян.

Античные авторы I–II вв. и некоторые византийские источники VI–VII вв. упоминают славян под разными именами: либо обобщенно – венедами, либо выделяя среди них антов и склавинов. Вероятно, это не были самоназвания, и, возможно, произошло простое перенесение названий близких к Риму и Византии соседей действительно славянских племен. Во всяком случае, в первые века нашей эры уже существовало множество славянских племен (кривичи, словене, дреговичи, северяне, поляне, древляне и др.), которые после Великого переселения V–VII вв. заняли обширные территории от современного Русского Севера и Балтийского моря до Средиземноморья и от Волги до Эльбы.

Неоднозначно решается вопрос и о происхождении слова «Русь». Существуют различные версии, из которых нам наиболее заслуживающими внимания представляются две, предложенные проф. В.А. Чудиновым, исследователем древней славянской культуры и письменности. Согласно первой, слово «Русь», «Рось» семантически восходит к словам «страна», «местность», тем самым обозначая собственно регион проживания славянских племен. Есть факты, свидетельствующие о том, что предки современных южных и западных славян (когда-то они жили на территории нынешней Польши, Болгарии, Македонии, Сербии, даже Албании и части Греции) именовали свою землю «Волева Русь», т.е. «Вольная» или «Свободная Русь», так что прежде Русью называлось довольно обширное славянское пространство. Позже каждое из славянских государств последовательно отказывалось от этого названия, становясь «Жечью Посполитой», «Българияей» или «Србиеей», и только нынешняя Россия удержала за собой это название.

Русь не «свободная» и не «белая», а просто Русь, как была Русью, так ею и осталась. И в этой стойкости можно усмотреть сохранение не только названия страны, но и удержание национального стереотипа культуры с общеславянского периода. Таким образом, по культуре современная Россия – самая русская из всех многочисленных славянских «Русей».

Другая версия обнаруживает этимологическую близость между словами «Русь», «Рось» и росток, отросток, что связывается с древнейшим расселением индоевропейских племен и их движением с северо-востока на запад, юг, юго-восток. Таким образом, «Русь» – это некое направление движения, отросток от общего корня.

Языческая мифология и **религиозные обряды** являются важной составляющей представления о духовной жизни наших предков, славянских племен, проживавших на территории нынешней России. У древних славян были сильны остатки анимизма, т.е. вера в духов и через это одухотворение природы и природных сил. Они поклонялись озерам, рекам, рощам; верили, что леса населены различными существами, отличными от людей. В давние времена сложилась вера в «упырей», духов

Зла, и «берегынь», духов Добра. Позднее праславяне стали поклоняться Роду, его помощниками были Ярило и Купала, и Рожаницам Ладе и Леле, культ которых был напрямую связан с земледелием и всем, от чего зависит плодородие земли. В эпоху формирования государственных образований на землях славян начинает складываться собственно языческий пантеон, куда в разное время входили такие божества, как Сварог (бог неба), он же Стрибог, Велес (покровитель скота и скотоводов, а также богатства, торговли), Перун (бог грома и молний, позднее — покровитель воинов и ратных дел), Дажьбог (бог света), богиня плодородия и покровительница женщин Мокошь и др. «Природность» славянского язычества проявилась особенно в том, что среди жреческих, военных и хозяйственно-природных божеств особенно преобладали последние.

Долгое время существовало представление о дохристианской Руси как о периоде отсталом в цивилизационном отношении, и только принятие христианства осветило эту темную культуру и позволило Руси полноправно войти в семью европейских народов. Это, скорее, соответствует церковному тезису «язычество — тьма, христианство — свет», но совершенно не соответствует историческим реалиям. В действительности задолго до принятия веры в Иисуса Христа Киевская Русь обладала высокой, самобытной культурой.

Вопрос об изначальной роли Киева спорен. Согласно некоторым исследованиям, вероятно, первым центром русской государственности явился Новгород, уже имевший за плечами несколько веков истории к тому моменту, когда появилась Киевская Русь, долгое время считавшаяся колыбелью славяно-русской культуры. Даже первое упоминание о Новгороде официально относится к 859 г., что на три года раньше того времени, которое легендарное предание отводит Киеву. И начало знаменитой Новгородской летописи, особенно ее старшего извода, некоторые ученые относят к более ранним временам, чем Повесть временных лет. Превознесение же Киева в качестве первого центрального города восточных славян связано с летописцем Нестором, поставившим киевскую культуру выше прочих, верой и правдой служа своему князю. К сожалению, нет достаточных сведений, позволивших бы восстановить культуру Древнего Новгорода с такой же точностью, как культуру Киевской Руси, поэтому мы пойдем по традиционному пути и обратимся к городу на Днепре.

Как свидетельствует Повесть временных лет, датой основания Киева и началом отсчета времени Киевской Руси следует считать 862 г., хотя в действительности крупное поселение на месте Киева существовало уже в V в. Тем не менее в качестве государственного образования Киевская Русь действительно ведет свою историю с IX в., и более ста лет Киев просуществовал как языческая держава. Возникшие города (к

концу IX в. их было не менее 25), дворы князей разных рангов, а тем более самого киевского великого князя уже достигли уровня культуры, совместимого с западноевропейским. Русская военная знать проложила магистральные пути и на юг в Византию, и на запад в германские земли. Киевская Русь располагалась на так называемом пути «из варяг в греки». Знали здесь дороги и в сказочные страны Востока. О русах знали далеко за пределами киевских земель. Художественные изделия из драгоценных металлов, выполненные древнерусскими мастерами, славились по всей Европе.

Язычество превратилось в государственную религию, что отразилось в создании жреческого сословия: волхвов, чародеев, кошунников, они разработали точный календарь и умели неплохо предсказывать погоду. Именно жрецы принимали важное участие в разработке мифологии. Многие дошедшие до нас волшебные сказки созданы ими. А сказки о Кошче Бессмертном и Анастасии Прекрасной восходят к еще более ранним индоевропейским мифам и близки к древнегреческому мифу об Аиде и Персефоне. Именно в ту эпоху складывается былинный эпос.

Важнейшим является вопрос о **письменности** у древних славян. Считается, что славянскую письменность создали просветители Кирилл и Мефодий, составившие для восточных славян кириллическую азбуку. Но исследования последних лет утверждают, что наши предки к этому моменту уже владели письменностью, в качестве которой выступало так называемое слоговое письмо, возникшее еще в древнейшие времена, а модификацией, приспособлением его к новым, меняющимся условиям выступила глаголица. И в этом смысле глаголица несравненно более древняя система письменности, чем кириллица. Однако развитие христианства и перевод религиозных текстов на славянские языки через посредство кирилловского письма именно кириллицу сделало основной письменной системой.

Несмотря на свои древнейшие корни, Новгород, другой центр Древней Руси, по своей значимости в ту эпоху не идет ни в какое сравнение с Киевом. Можно сказать, что Новгород как бы передал культурную эстафету своему младшему брату – Киеву. Однако именно с Новгородом связано предание о приглашении на княжение варягов – Рюрика и его братьев. Отсюда идет варяжская теория происхождения российской государственности, долгое время бывшая популярной, особенно льстившая немцам. Но дело в том, что подобный элемент политического механизма – приглашение для управления чужака, человека нейтрального, не связанного финансовыми и родственными отношениями с местной знатью, довольно широко использовался в средневековой Европе. Этот человек становился своеобразным главой администрации, не более того. В Древней домонгольской Руси был довольно

распространен этот прием. Поэтому ничего экзотического, а тем более основополагающего в приглашении варягов на княжение нет. К тому же существуют определенные факты, свидетельствующие о том, что Рюрик и его братья имели славянские корни, хотя и проживали вдали от родины.

Тем не менее, несмотря на достаточно высокий уровень культурного, политического и экономического развития, Русь приняла **христианство**. Классическая версия утверждает, что язычество не позволяло Древней Руси чувствовать себя полноправным партнером евроазиатского культурного и торгово-экономического процесса. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Существуют вполне достоверные сведения, что уже во второй половине IX в. некоторая часть русской знати приняла христианство при посредстве греческих и болгарских священников. А в самом Киеве даже была построена христианская церковь Святого Ильи. Известен также факт о тайном крещении княгини Ольги примерно в 946 г. (по другим источникам – в 955 г.). Таким образом, можно сказать, что определенная христианская традиция уже существовала. Тем не менее Святослав, сын Ольги, и слышать ничего не хотел о новых веяниях, а уже при его сыне, князе Владимире, том самом, который впоследствии крестил Русь, в 980 г. шестерка языческих богов возводится в ранг главных для всего Киевского княжества: Перун, Хорс, Дажьбог, Стрибог, Симаргл и Мокошь. Казалось, что язычество взяло реванш за временные колебания киевской правящей элиты. Но уже через восемь лет Владимир насильно окрестил подвластные ему славянские племена, превратившись из «князя Солнца» в «равноапостольного». Что же произошло?

Возможно несколько объяснений. С одной стороны, политеизм (многобожие) на Руси всегда внутренне тяготел к монотеизму (единобожию), тогда как историческая ситуация X в. сложилась таким образом, что многие государства, граничившие с Русью, уже приняли ту или иную форму монотеистической религии – христианство, иудаизм, ислам. Представители этих религиозных конфессий постоянно призывали князей примкнуть к одной из вер, предлагая в этом случае союз близких по духу государств. Да и сами хотели поиметь выгоду, поскольку Киевская Русь была завидным партнером. С другой стороны, внутренние распри в самой языческой религии постепенно обостряли отношения между различными племенными образованиями, кульминацией чего является создание единого языческого пантеона князем Владимиром Святославичем, о чем уже упоминалось выше. Существует также версия, что Владимир сознательно создал некий «искусственный» языческий пантеон как концентрированный образ «старой» Руси, чтобы психологически подготовиться к восприятию «новой» христиан-

ской Руси. Несомненно и то обстоятельство, что к русичам-язычникам относились с известной осторожностью в западных и восточных странах, что затрудняло обширные деловые и культурные контакты. Существует версия о том, что выбор собственно монотеистической религии во многом связан с ощущением духовной ограниченности язычества в умах наиболее понимающих и чувствующих проводников этой реформы. Во всяком случае, послы, которые по указанию Владимира посетили Константинополь, передавали на родину, что, находясь в храме Святой Софии на богослужении, не могли понять: на земле они или на небе. В итоге результатом этих и многих других факторов явилось **крещение Руси** в 988 г. Согласно сообщению летописца Нестора в Повести временных лет, Владимир отверг ислам и иудаизм, что, возможно, связано с неприемлемой для русичей обрядовостью или с трудностями в их соблюдении. Вероятны и сложности собственно языкового общения, тогда как византийское православие серьезно озаботилось этой проблемой, создав на греческой основе славянское письмо – кириллицу, что значительно облегчило духовное общение. Из Болгарии, где новая письменность получила рождение, она быстро распространилась в Киевской Руси, неся с собой неисчислимые духовные ценности и прежде всего основы христианского вероучения.

В духовном отношении крещение Руси стало высшей санкцией нового мировоззрения, основным постулатом которого является личностное понимание абсолюта. Понимание абсолютного начала как личного, самого в себе сущего бытия выражается в личностной структуре Троицы, а также в личностном единстве божественной и человеческой природы Иисуса Христа. Боговоплощение, в свою очередь, предполагает через обожение абсолютную ценность человеческой личности. Тогда как языческие божества в силу своей множественности и невычлененности из природной стихии не представляют ничего личностного. Их кажущаяся персонификация чисто внешняя, природная, но не духовная. В язычестве весь мир подчинен закономерностям разумного Космоса, поэтому человеческое воление не имеет свободы выбора. И в этом важная черта языческого сознания, результатом которого является абсолютное спокойствие духа, эпическая атараксия. Жизнь – это сцена, на которую откуда-то приходят и куда-то уходят люди. Соответственно этому формировались и моральные нормы, среди которых главенствовали отсутствие высшей цели стремлений и свободный от божественных и внутренних ограничений произвол. Христианство же освобождало человека от механической и необходимой включенности в природу-Космос и тут же включало его в иную систему – в положение ответственности перед Богом за свое нравственное самоопределение. Человек наделялся свободой воли, что открывало дорогу для личностного поведения и вместе с тем для личного спасения.

Особняком стоит вопрос о процессе взаимодействия христианства и язычества на этапе становления новой культуры. Здесь четко поляризуются две точки зрения. Одна придерживается версии о первоначальном синкретизме (нерасчлененности) вероисповедания. В качестве доказательства, к примеру, приводят долгое время сохранявшуюся веру в леших, водяных, бесов, которые стали подручными Дьявола; и то, что под покровом новых обрядов продолжало жить во многом прежнее мифологическое мировоззрение, а многие прежние божества заняли места святых. Другая точка зрения совершенно отрицает подобное двоеверие, полагая, что происходил закономерный процесс смены одной религии другой. Но в любом случае Киевская Русь уже через сто лет после принятия христианства стала одной из самых передовых европейских государств. Причем ориентация в выборе религии на Византию никоим образом не повредила самостоятельности Киевского княжества. Этому служил и взгляд на Крещение Руси как на обновление христианства.

Культура Киевской Руси разительно изменялась. За короткий срок был освоен значительный культурный пласт прошлого опыта, наработанного европейской и особенно византийской культурами. Строились храмы, распространялась грамотность, ввелось летописание, расширялись культурные и торгово-экономические связи. Дочь Ярослава Мудрого стала королевой Франции.

Важной заботой Ярослава Мудрого, сына Владимира Крестителя, становится создание собственной интеллигенции: ученых, писателей, философов, которые помогли бы сформировать новые идеологические основы Киевского государства. К тому же именно при Ярославе возникает институт русского монашества, начинают строиться монастыри. После смерти митрополита-грека князь самостоятельно, без ведома византийского патриарха возводит на митрополичий престол русского священника Илариона, будущего автора прекрасного образчика древнерусской литературы «Слова о Законе и Благодати». В целом деятельность церкви и ее служителей играла огромную роль во всей истории и культуре Древней Руси. Вспомним, к примеру, что одним из организаторов победы на поле Куликовом является преподобный Сергей Радонежский, а о святом Стефании Пермском говорят как о просветителе многих сибирских племен. На Руси образ святого считался духовным личностным образцом, идеалом бытия человека.

Особое место в формировании культуры Древней Руси занимает литература, выступавшая как форма общественного самосознания. Независимо от сюжетной канвы древнерусское литературное произведение представляло мир в его целостности, и человека — автора и читателя — не покидало чувство значительности происходящего, важности всего временного, непреходящей ценности человеческого бытия. Человек ощущал себя ничтожной частицей и одновременно участником

мировой истории. Поэтому любая историко-политическая перемена вызывала необходимость переписывания «всей истории» заново.

Кроме «долговременной» литературы (летописи, жития святых), существовала и публицистика, отзывавшаяся на самые злободневные проблемы. Примером тому служит знаменитое «Слово о полку Игореве», очень прозрачно намекавшее князьям о тех бедах, которые принесет рознь, и призывавшее к объединению русских земель для отпора общему врагу — монголо-татарам.

К сожалению, ни религиозное единство, ни призывы к объединению, ни высочайший уровень культуры не смогли сохранить целостность древнерусского государства, что в конечном итоге привело к 250-летнему монголо-татарскому господству (1243–1480).

Проблема монголо-татарского нашествия. До сих пор не существует единого взгляда на значение этого события для истории России. Официальная версия гласит, что монголо-татарское завоевание стало резким тормозом в столь успешном развитии всего древнерусского государства как в культурном, так и в политическом, и в экономическом отношениях. Но наука не была бы наукой, если бы не выдвигала иные точки зрения, тем более что материалов по истории культуры Древней Руси, не исследованных в достаточной степени до сих пор или сознательно замалчивавшихся в угоду официальным трактовкам, достаточно много. Согласно версии Л.Н. Гумилева, видного ученого-этнографа, создателя этническо-пассионарной концепции развития человечества, существует много вопросов и неясностей, касающихся самого процесса завоевания Руси монголо-татарами, ибо захватчики действовали слишком необычно для своей роли. Несмотря на иго, Русь не стала частью Орды, ни один хан не был направлен для управления захваченными территориями, монголо-татары никоим образом не стремились насадить свою культуру в покоренной Руси и не подавляли ее культуру. По большому счету, они требовали от русских только ежегодной выплаты определенной дани. Когда говорят о разрушенных городах на территории Руси и приводят в пример Рязань, действительно сожженную дотла, почему-то забывают, что данная репрессия была актом возмездия за предательское убийство монголо-татарских послов. И по всем законам тогдашнего времени город должен быть наказан. В общем и целом даже из поверхностного анализа процессов, связанных с монголо-татарским нашествием, проглядывает версия, что определенная завеса умолчаний над этой эпохой преследует иные, не совсем объективные цели. Ведь тогда любые неудачи, ошибки, просчеты можно скрыть за идеей о чрезвычайно разрушительных последствиях монголо-татарского ига для всей культуры Древней Руси.

3.3. Культура Московской Руси

Продолжая мысль о монголо-татарском иге, тем не менее признаем объективность того факта, что развитие древнерусской культуры в ту эпоху действительно было заторможено, причиной чего, однако, было не только нашествие с Востока, но и феодальная раздробленность, о которой говорят лишь в связи с тем, что именно она позволила кочевникам поработить Русь. Ярким доказательством этого могут послужить кадры из фильма Андрея Тарковского «Андрей Рублев», когда по приказу некоего русского князя у всех мастеров, которые расписали для него храм, были выколоты глаза лишь по той причине, чтобы они более никакому другому князю такой красоты не сотворили. Таким образом, все последовавшее за нашествием столетие явилось периодом упадка и застоя. Лишь с середины XIV в. русская культура начинает постепенно поднимать голову. Вместе с этим происходит изменение регионов культурной активности, которые смещаются на северо-восток. Известно, что единственной русской областью, куда не дошли монголо-татары, стал Новгород и его земли. В самые тяжелые времена он, как мог, исполнял роль последнего свободного оплота древнерусской культуры, но самое примечательное, что когда завоеватели стали ослабевать, Новгород не сумел превратиться в действительный центр возрождения земли Русской, постепенно утрачивая свое оппозиционное значение.

Таким центром стала Москва, которая, несмотря на тяжелые взаимоотношения с монголо-татарами и с соседями, смогла собрать под своей эгидой достаточно земель, чтобы уже к XIV в. сделаться крупнейшим княжеством северо-восточной Руси, в XV в. закончить объединение русских земель, а к XVI в. превратиться в **классическое средневековое государство** с царем на престоле, объединявшее не только славянские народы, но и многие восточно-азиатские народности. Эти процессы вполне сопоставимы по времени с государственным оформлением Англии и Франции. Формирование мощного национального государства происходит по тем же сюжетам, что и на Западе.

Москва всеми правдами и неправдами, чаще неправдами, создает свои глобальные интересы, подавляет восстания. Московский князь Иван Калита добился у монголо-татарского хана разрешения на сбор податей с подвластных тому земель. В общем, как это ни ужасно, но Москва осуществляла свою историческую функцию. Будучи составленной из множества народов, Московское царство не знало национальной проблемы, более важными становились конфессиональные вопросы, потому что в первую очередь Москва была христианским государством. Она имела активнейшие контакты с Западом, с которым ее связывали и некоторые династические узы. С этого момента мы

можем говорить уже не об истории русской культуры, но об истории культуры России.

Однако эпоха XV–XVI вв. в целом по Европе имеет свои особенности. Как мы помним, это период активного становления культуры Нового времени. И в Москве хорошо осознали, что прямое восприятие идеалов Нового времени чревато растворением в общей массе, утратой собственной аутентичности, в результате чего Московское государство вполне может оказаться политической и экономической провинцией Европы. И тогда уже Россия вошла в число государств, выбравших консервацию. Среди них в эту же эпоху оказались Испания, Италия, южные княжества Германии, правда, там процессы консервации систем ценностей были связаны с Контрреформацией. Контакты России и Запада продолжались, но возникла довольно жесткая мембрана, отсекавшая все чужеродное. Так Россия по собственной воле оказалась на обочине европейской истории, но с обостренным ощущением своей особенности. На этом-то изломе и возникает концепция **«Москва – Третий Рим»**, высказанная в письмах монаха Филофея московскому царю Василию III.

Идеология «Москва – Третий Рим» имела очень серьезную основу. Критики данной теории забывают, что она возникла в определенной ситуации, когда Москва вполне реально могла претендовать на роль «Третьего Рима»: «Первый Рим» (собственно Рим) пал, «Второй Рим» (Константинополь), бывший оплотом православия, захвачен в 1453 г. турками. И Россия осталась единственным большим христианским государством (католичество считалось почти ересью), единственной опорой православия. Поэтому иного самосознания и быть не могло.

Но идея «Москва – Третий Рим» по своей природе **двойственна**. Ориентация на Константинополь как «Второй Рим» связывала Москву с высшими духовно-религиозными ценностями, делая их основой государственной мощи России. Именно в этом пункте подразумевается изоляция от иных, еретических религий. Однако образ «Первого Рима» подчеркивал скорее имперскую сущность, что несколько затемняло собственно религиозный аспект. И государственность начинает превалировать над религией, что ярко проявилось уже во времена Ивана Грозного. Но в любом случае в теории «Москва – Третий Рим» сливались две тенденции – религиозная и политическая. Существенно и то, что падение Константинополя почти совпадает с полным завершением монголо-татарского господства на Руси (1480), что в России прямо истолковывается как перемещение центра мировой святости: в Константинополе победа мусульман над православными, а в России, наоборот, православных над мусульманами.

Появление концепции «Москва – Третий Рим» совпало по времени, как мы уже сказали, с формированием Московского национального абсолютистского государства, поэтому данная теория была

сразу же положена в основу создающейся идеологии. Уже Иван III четко осознавал великую историческую миссию России: соединить государственность с единственно верной религией. Этот идеологический комплекс начинает активно работать, внедряется в коллективное сознание, и более никогда не исчезает из российской истории и российской культуры, существуя, хотя и в очень измененных формах, по сей день.

Особой составляющей культуры эпохи Московского царства явились религиозные антагонизмы. Россия всегда славилась своей религиозностью, и для православного человека защита веры становилась делом всей жизни. Именно на рубеже XV–XVI вв. было положено начало тем спорам о духе и букве православия, которые впоследствии привели к расколу середины XVII в. В ту эпоху существовало три основных направления богословско-философской мысли: **официальное традиционное православие, исихазм и разные формы ереси**. Если традиционное православие вполне резонно вызывало критику своей закостеневшей церковной жизни, то два других направления находились на подъеме и имели многих приверженцев не только среди духовенства, но и в общей народной массе.

В России последователями исихазма в различных формах стали такие известные деятели церкви, как Сергей Радонежский и Нил Сорский. Без знания теории исихазма невозможно понять искусство Феофана Грека. В скрытых формах исихазм оказывал сильнейшее воздействие на русскую духовную мистику вплоть до XX в., выступая некоторой антитезой традиционным церковным учениям.

Другой стороной религиозной жизни стали ереси и борьба с ними. Появление ересей есть общеевропейский процесс. Его основы в России и на Западе значительно близки, ибо связаны с требованием рационализации церкви. В 70-х годах XIV в. среди горожан и низшего духовенства развилась ересь стригольников, критиковавших догматическую сторону официального религиозного учения, выступавших за дешевизну церкви и требовавших предоставления мирянам права проповеди. Перед нами русский вариант альбигойской ереси, расцветшей на юге Франции в XII–XIII вв. В начале XV в. стригольники были подавлены, но отголоски их требований вспыхнули с новой силой в конце XV в. в ереси «жидовствующих», причем она была поддержана Иваном III, ибо сторонники этого движения отрицали монашество и церковное землевладение, что было на руку правящей верхушке, желавшей ослабления церковной власти и усиления роли государства. Несмотря на поддержку власти, эта ересь была осуждена церковью. Но появление новых еретических учений было уже не остановить. Нил Сорский и Вассиан Косой развили идею «нестяжательства», проповедуя аскетизм, требуя отказа церкви от земельной собственности. Против них выступили высшие церковники,

возглавляемые Иосифом Волоцким (отсюда их название «иосифляне», или «осифляне»). Добившись союза с верховной властью, «иосифляне» взяли верх над «нестяжателями», попутно ужесточив и практику церковной жизни.

Однако события развивались стремительно, и в 1653 г. тогдашний патриарх **Никон** объявил об исправлении церковных книг и обрядов по новогреческому образцу, что привело к **расколу** и **возникновению старообрядческой церкви**, первым идеологом которой стал протопоп **Аввакум**.

Особенной чертой российской культуры является ее принципиальная полярированность, **дуализм**, когда основные культурные ценности четко поляризуются, не оставляя некоей нейтральной зоны, как это происходит на Западе. Если католичество всюду пользовалось идеей чистилища, переходного пространства от ада к раю, то православие его совершенно не признавало: человек мог быть либо грешником, либо святым. В связи с этим всякие новые веяния в российской культуре осознавались не как модернизация или продолжение прежнего, а как радикальная, даже эсхатологическая смена всех основ. Однако «новое» мыслило себя только в полном дистанцировании от «старого», что в результате приводило к обновлению иных, еще более архаичных форм, к их регенерации. В итоге происходит движение вокруг одних и тех же понятий, которые лишь наполняются новым содержанием в зависимости от историко-культурного момента. В этих изменениях и проявляются неизменные аспекты российской культуры.

XVI–XVII века в качестве идеала выдвинули лозунг возвращения к «старине», что было связано со значительным недовольством общим укладом русской жизни, распространившимся в разных слоях тогдашнего общества. Это и нашло свое полноценное выражение в расцвете ересей, в народных восстаниях и, конечно, в расколе. Представление о том, что движение вперед есть движение назад, к забытым ценностям и идеалам, было настолько сильным, что даже среди сторонников Никона, исправившего церковные тексты и обряды по новогреческому образцу, жила идея о современном возрождении того, что было ранее, а ныне испорчено. В умах же староверов противопоставление «старого, языческого» и «нового, христианского», возникшее в период Крещения Руси, переросло в антитезу «старого, христианского» и «нового, языческого».

Что же в действительности изменил Никон? Вместо двоеперстия, где идея Троицы передавалась сочетанием большого пальца с безымянным и мизинцем, а человеческое воплощение Христа – указательного и среднего, появилось троеперстие, в котором Троица передается сочетанием большого с указательным и средним, а идея Богочеловечества – сочетанием безымянного с мизинцем. Что касается исправления текстов, то в большинстве случаев они касались чисто формальной, языковой стороны, которая приводилась в некоторое соответствие с

развитием языка, хотя ни о каком сближении с разговорным языком не может быть и речи. Язык православных текстов как был, так и остался церковнославянским, т.е. книжным.

Изменилось церковное пение: от «многогласия» перешли к «единогласию». При многогласии все требуемые уставом той или иной церковной службы тексты произносились одновременно, что было ориентировано скорее на Бога, чем на человека, потому что понимание затруднялось. Единогласие как бы повернулось непосредственно к человеку, как бы приглашая его к сопереживанию, в чем видна ориентация не на передачу, а на восприятие.

Перемены, которые внес Никон в богослужебную практику, были знаковыми, формальными, и в принципе содержание не подвергалось изменению, что в рамках продолжающейся православной традиции было и невозможно. Но именно это вызывало гневные нападки сторонников «старой веры», которые переживали знак как нечто безусловное, внеположенное, от нас не зависящее. К тому же старый церковнославянский язык, по мнению всех носителей православной веры, был единственно возможным средством передачи божественной истины, таким образом изменение формы, т.е. языка, немедленно приводило к искажению боговдохновенной истины.

С другой стороны, в церковных реформах прослеживается определенное западное влияние, поэтому ревнители старины, ратуя за «старую веру», видели в новых веяниях и угрозу потери Россией своей подлинности.

Несмотря на запреты и давление со стороны официальной власти в то время и последующие века, на массовые самосожжения, старообрядчество просуществовало, почти не изменившись, до XX в. и сыграло важную роль в становлении российской экономики и промышленности, потому что подавляющее большинство российских купцов и промышленников, имевших деловой успех и ставших миллионерами, столпами российского бизнеса, вышли из старообрядческих семей.

Мы много говорим о московском периоде российской культуры, потому что он чрезвычайно важен для всего последующего развития, ибо именно тогда зарождалась та культура, которую мы имеем в настоящий момент. Известно, что развитие любого явления можно предсказать по тому, как оно появлялось на свет. И в этой связи нам бы хотелось остановиться еще на одном важном явлении российской культуры, ярко проявившемся уже в эту эпоху, а именно, сакрализации монарха.

Определенная ориентация на **византийскую культурную традицию** долгое время ощущалась в истории культуры России. Часто это происходило в форме полемики с ней ради охранения принципа самобытности российской культуры, но так или иначе многие идеи выросли на российской почве через посредство юго-западного соседа. И именно

из Византии заимствуется идея параллелизма монарха и Бога, которая, правда, сама по себе не предполагает сакрализации, или обожествления, первого.

В России эта традиция переосмысливается и усиливается после падения Константинополя, когда русский великий князь становится единственным независимым православным **монархом**. И одновременно спасителем и охранителем единственной истинной веры — православия, что придавало ему некий мессианский ореол. Начиная со времени Василия II Темного (XV в.), великого князя во многих документах стали называть **царем**, тогда как в русской православной традиции слово «царь» являлось одним из имен Бога («Царь Небесный»). Таким образом наименование человека царем приобретало мистический смысл. Впоследствии Иван Грозный венчался на царство, и наименование «царь» становится обязательным атрибутом российского монарха. Царь оказывается сопричастным Богу, а власть приобретает высшую, божественную санкцию. Постепенно такое отношение к царю вошло в российский культурный менталитет и в определенной степени сказалось на последующем развитии культуры.

Обо всем этом весьма интересно написал Б.А. Успенский в работе «Роль дуальных моделей в динамике русской культуры», чьи мысли мы здесь кратко изложили.

Несколько слов необходимо сказать об искусстве Московского периода российской истории.

Первые пятьдесят лет после монголо-татарского нашествия русское искусство находилось как бы в состоянии шока. Даже в Новгороде, куда не дошли завоеватели, не создавалось ничего нового и оригинального, а происходила лишь переделка старого. Однако во время этого «затишья» накапливались художественные силы, вскоре приведшие к тому периоду в развитии российского искусства, которое называют русским Предвозрождением, соотнося его в некоторых формах, прежде всего в архитектуре, с итальянским Возрождением.

С XV века Москва становится художественным центром Руси, а большинство местных художественных школ, до этого обладавших определенной самостоятельностью, подпадают под ее влияние. С этого времени можно говорить о формировании общерусского искусства.

В Москве и близ нее в XV в. были построены: Успенский и Рождественский храмы в Звенигороде, Благовещенский собор Московского Кремля, храм Троицы в Троице-Сергиевом монастыре, храм Спасо-Андроникова монастыря в Москве и мн. др. Со становлением главенствующей роли Москвы в общерусском культурном, политическом, экономическом процессах возникла необходимость в освоении архитекторами больших монументальных форм государственно-митрополичьего жанра, что и выразилось в большинстве храмовых построек того времени.

Однако уже XVI в. приносит с собой шатровую архитектуру, выражавшую более религиозное, чем собственно государственное содержание. Построенный в 1554–1560 гг. храм Покрова Богородицы на рву (Василий Блаженный) современники называли Новым Иерусалимом, чем сравнивали его с образом идеальной, божественной красоты. Происходило усиление символической стороны искусства.

Другой важнейшей стороной искусства московской эпохи является иконопись. Наиболее значительными представителями русской иконописной школы XV в. являются Андрей Рублев и Дионисий.

Русская иконопись этого периода выделяется своей монументальностью, внутренней силой и драматической выразительностью образов, смелой и свободной живописной манерой.

С творчеством Андрея Рублева в иконопись вошли глубокая гуманность, возвышенная одухотворенность и идеальная просветленность образов, идеи согласия и гармонии. Ему принадлежат такие известные иконы, как «Троица Ветхозаветная», «Архангел Михаил», «Апостол Павел», фреска «Святой Лавр» в Успенском соборе Звенигорода.

Дионисий увлекался скорее внешней стороной в ущерб психологической разработке образа человека. Для его работ характерно предельное облегчение фигур, высветление и тонкая нюансировка колорита, подчеркивание воздушной пространственности, стремление к изощренной красоте. К числу его созданий относят икону «Богоматерь Одигитрия», а также фреску собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря «Поклонение волхвов».

Иконопись этого периода достигла непревзойденного совершенства художественной формы.

3.4. Культура императорской России

Эпоху Московского царства сменяет не менее трудное и противоречивое время, которое мы назовем Императорской Россией. Начало этой эпохе положил **Петр I Великий**, проведя коренную, как казалось, ломку всего старого, «отжившего», недееспособного, прорубив «окно в Европу». Мы не будем останавливаться подробно на самих реформах, а наметим лишь их основные направления, главное для нас — понять сущность и значение новаторств Петра для культурно-исторического развития России.

Народно-религиозные движения, раскол, попытки приоткрыть занавес во времена царя Алексея Михайловича, реформаторские идеи фаворита Софьи князя Голицына, так или иначе, подготовили страну к широким изменениям. Реформа была неизбежна, однако шла ожесточенная борьба между сторонниками и противниками нового, вы-

матывавшая Россию, и к началу XVIII столетия сложилась странная ситуация, когда основная масса населения стала индифферентной к возможному развитию событий. Распри переместились в высшие сферы, а народ остался наблюдателем. Страна вошла в некий динамический тупик, который мог быть разрешен не умеренной реформой, основанной на народном сознании, но крайними мерами, насилием сверху, причем волей одного лица. Сложные перипетии российской истории ослабили оба противоборствующих лагеря. Таким образом, с одной стороны, вокруг Петра не было действенных сдерживающих сил, но с другой — ему почти не на кого было опереться. Поэтому первые же шаги по расширению роли дворянства, т.е. служилых людей, обязанных своим возвышением только царю, и развитие образования были жизненно необходимы Петру.

Жесткие меры, предпринятые Петром против духовенства, как это ни странно для такой религиозной страны, не вызвали особых протестов среди населения. Постоянное отрицание в кругах высших и средних церковных иерархов идей стихийных народно-религиозных движений отбросило тех людей, в ком еще живо было нравственное и религиозное самосознание, в стан оппозиции. Быть может, это и не помогло особенно Петру, но, во всяком случае, не затруднило ход реформ.

Парадоксально, но в России, которая славилась своими общественными устоями, всегда четко осознавали границы дозволенного, хотя она была, возможно, менее культурна, чем западные страны. В России царь творил, что хотел, переходя от одной циничной выходки к другой. Таким образом, введение нового происходило не через запрет или отмену старого, а путем откровенного оплевания этого «старого», втоптывания его в грязь, глумления над ним. И здесь снова проявляется тот дуализм, о котором шла речь выше. Новое проявляет себя не движением вперед, а демонстративным отталкиванием от прошлого, когда для предполагаемого изменения содержания культуры необходимо прежде всего отринуть форму, «старые одежды», что, однако, воспринимается как посягновение на самые основы российской жизни. Возможно, интуитивно осознавая это, Петр и стремился к изменению формальных, внешних сторон российского общежития: заставлял носить немецкое платье, говорить на заграничный манер, брил бороды. Но при всем это глубинное содержание культуры не менялось, варьировалась форма, которая и воспринималась как содержание.

Многие критики петровских реформ говорят о поверхностности изменений, их чисто внешней эпатажности, за которой не стоит глубокого содержания. Но не следует так низко оценивать значение этой, казалось бы, внешней прививки новых культурных элементов. Нововведения уже сами по себе имели знаковый характер, т.е. в своей форме

они были содержательны. Всякий культурный факт прежде всего проявляет себя вовне. И первая отрицательная реакция на новизну связана с формой ее проявления, а не с содержанием. А приятие внешнего расчищает дорогу внутреннему. Необходимо было приучить людей к новой одежде, европейскому этикету, обучить языкам, чтобы вместе с этим безболезненно протащить новую идеологическую программу.

Построение Санкт-Петербурга также укладывается в указанную парадигму. В России в течение длительного времени самым святым местом была Москва. Теперь же Петр как бы подавил прежнюю святость, потерявшую, с его точки зрения, значение в новых условиях. Разрушая «старые» ориентиры, нельзя было упустить и Москву.

Как Петр поставил себя во главе русской церкви, так он поставил Петербург над Москвой, государственность над «лживой», т.е. отжившей, святостью. И в этом смысле постоянное наименование Петербурга «парадизом» (раем) есть попытка создания новой святости, нового святого пространства. Как Москва в прежние времена отталкивалась от Константинополя, так теперь Петербург отталкивается от Москвы: «Петербург — Третий Рим». И то, что в 1721 г. Петр принимает сан императора, одновременно отмечая собственно русскую традицию, подтверждает подобный взгляд.

Да, Россия вошла в число европейских государств по стилю официальной жизни. Но Петр понимал, что судьба нового члена европейского сообщества не будет простой. И его величайшей заслугой перед Отечеством является, конечно же, **создание регулярной армии и флота, выход к морям.**

Тем не менее в реформах Петра много случайного, произвольного, стихийного. Разрушение сменяется созиданием, чтобы снова вернуться к разрушению. Петр I идет через круговорот бесконечного повторения, гигантские потери как в человеческом, так и в финансовом плане, но при этом какая-то неиссякаемая жизненная сила, которую ничто не может сломить, двигала его вперед. Все это напоминает расточительность природы в ее слепом стихийном творчестве, что еще раз подтверждает глубинный, почти неосознаваемый характер проявлений российской культуры, ее неизбежную природность, почвенность. И в этом, несмотря на антинациональную одежду реформ, их глубокая национальность. Страна получила такую реформу, какую заслуживала.

В целом весь XVIII в. прошел под эгидой преобразований Петра, и монархи, в разное время бывшие на престоле, а особенно Елизавета и Екатерина II, ощущали себя наследниками и продолжателями его дела. Это столетие забыло многие противоречия, возникшие в период реформ. Необходимо было пожинать первые плоды и окончательно обустроиваться. Если при Петре развитие новой культуры непосред-

ственно связано с деятельностью императора и приближено ко двору, то уже в эпоху Екатерины Великой культурное творчество выходит из узких придворных рамок на широкий национальный простор. Зародившаяся во времена Петра **светская интеллигенция** начала становиться значительной силой тогдашнего культурного поля. Аристократическая Россия начала образовываться уже совсем по-западному.

Екатерининская эпоха не только продолжает дело Петра, но и составляет ему определенный контраст: «Петр создал русским тело, а Екатерина вложила в них душу», — говорили тогда. Действительно, время **Екатерины II** стало началом сознательной общественной жизни. Прежнее культурное самосознание еще долго влияло на духовное состояние России, несмотря на изменение внешних условий. И только в рассматриваемую нами эпоху была признана важность общественной теории и необходимость сознательного общественного поведения. Такой переход произошел прежде всего под влиянием **книжной культуры**, которая стала главной трибуной разворачивавшегося на Западе и затронувшего Россию **Просвещения**.

Главной идеей, которая способствовала развитию российского общественного самосознания, стала мысль о том, что общественный строй в интересах «человечества» может и должен быть перестроен на «разумных» началах. Но это в свою очередь полностью размежевало традиционное и критическое направления в новой, формирующейся культуре, чего практически не было при Петре. И тогда оказалось, что новая культура как основа социального строя находится в полном противоречии с новой культурой как основой сознательного отношения к жизни. Культура власти оказалась сильнее, чем власть культуры. Понятно, что власть выбрала первое направление. В качестве идеологии, которая была призвана сыграть охранительную функцию против проникновения в российскую культуру прежде всего идей французской революции, была выбрана идеализация старины. Но никоим образом нельзя считать это обращение к прежней культурной традиции простым восстановлением утраченной в XVII — начале XVIII вв. преемственной связи. Старая Россия со своими традициями и обычаями окончательно ушла в прошлое, и только поэтому стала возможной ее идеализация. Таким образом, время правления Екатерины II является точкой отсчета двух ведущих тенденций в русской общественной жизни: националистической и критической, впоследствии проявившихся в самых различных формах.

Одним из самых сложных для культурологического анализа является XIX в., потому что здесь, как никогда, мы встречаемся со множеством культурных процессов, протекающих в разных направлениях. Век противоречивый, неоднозначный во всех своих проявлениях.

Культура начала XIX в. была бурной и прекрасной.

Победа в Отечественной войне принесла в общество самые серьезные надежды на изменение. Крестьяне верили, что после окончания войны получат освобождение от крепостной зависимости, многие образованные дворяне верили в реальную возможность изменения существующего государственного устройства или хотя бы в его либерализацию. В общем и целом все во что-то верили. И в этом отношении культура данного столетия есть культура великих замыслов, надежд, иллюзий, мечтаний. Россия переживала сильнейший духовный взлет, что дало повод некоторым исследователям говорить о **золотом веке российской культуры** применительно к XIX столетию.

Происходит резкая **дифференциация культурных пластов**. Вместо двух культур, «высокой» и «низкой», дворянской и крестьянской, разделенных небольшими тончайшими прослойками, формируется та множественность, которая и раздробляет наши представления о культуре XIX в. в целом. Таким образом, параллельно сосуществуют собственно дворянская культура, помещичья культура, разночинская, крестьянская, мещанская, и при этом все они серьезно отличаются друг от друга. С этого столетия можно говорить о принципиальном различии культуры города и деревни. Окончательно сформировался **тип русского интеллигента**.

Наиболее важной для существования российской культуры явилось противостояние двух тенденций, о которых мы уже говорили применительно к екатерининской эпохе: ориентация на Запад и ориентация на Россию, а в конечном итоге — это противопоставление иррациональной и рациональной сторон российской культурной жизни.

В яркой художественной форме они отразились в романе И.А. Гончарова «Обломов». Штольц — убежденный западник, деловой человек, очень энергичный, всегда чем-то занятый, резкий, и Обломов — вечно лежащий на диване, сонливый, не любящий торопиться, мечтательный, постоянным атрибутом которого являются халат и туфли. Казалось бы, все ясно — России нужны люди дела, которые поднимут ее экономику, разовьют культуру, но вывод этого романа-исследования до парадоксальности противоположен: Штольцы опасны для России. Мы Обломовы, и в этом наша судьба. Россия сильна своей патриархальностью, традиционностью, которые выступают гарантами целостности российского культурного сознания и этико-нравственных ценностей.

Всякие социальные потрясения на российской почве приводят всегда прежде всего к разрушению моральных устоев российского человека, что в свою очередь до предела обостряет сами процессы тех или иных радикальных изменений. Пока в каждом из нас живет хоть чуточку Обломова, российская культура будет незыблемой.

В российской общественной мысли уже в первой половине столетия оформилось идейное противостояние **славянофилов** и **западников**.

Все началось с опубликованного в 1836 г. **П.Я. Чаадаевым** «Философического письма», в котором он выступил с резкой критикой российской культуры. Человек, долгое время пробывший за границей, представил некий обвинительный акт российскому народу и его культуре. Он писал об умственной и духовной отсталости великороссов, о неразвитости представлений о долге, справедливости, праве и порядке, об отсутствии какой-либо самобытной человеческой «идеи». «Народы существа нравственные точно так же, как и отдельные личности. Их воспитывают века, как людей воспитывают годы. Про нас можно сказать, что мы составляем как бы исключение среди народов. Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в род человеческий, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру», — писал Чаадаев. Его идеи попали на подготовленную почву, сразу породив бурную полемику о сущности российской культуры, ее истории и путях ее дальнейшего развития. Общественное мнение разделилось на два полярных лагеря: славянофилов и западников.

Видными представителями славянофильства были **Иван Киреевский** (1806—1856) и **Алексей Хомяков** (1804—1860). Их основная идея заключена в принципе **целостности** человеческого духа. Понятию «разума» немецких философов они противопоставили категорию «духа», которая оказывается полнее и глубже. Адекватное восприятие жизни и реальных процессов немислимо без целостного духовного усилия, сочетающего в себе как отвлеченно-аналитическое начало, так и религиозно-мистическое. Истина доступна только цельному человеку, сочетающему в себе логическое мышление, «сердце», эстетический смысл, совесть, любовь. Особое место в концепции славянофилов занимает идея **соборности**, до сих пор до конца не понятая и не оцененная. Под соборностью Хомяков понимал свободное духовное единство людей в деле совместного понимания правды, в деле совместного отыскания пути к спасению, основанное на единодушной любви к Богу. Православие для славянофилов — религия любви, и в силу этого оно предполагает как свободу, так и единение. Идеи славянофильства были развиты К.С. Аксаковым и Ю.Ф. Самариним. Ко второй волне славянофильства принято относить Н.Я. Данилевского, Н.Н. Страхова и К.Н. Леонтьева.

Идею славянофильства, хотя и в несколько утрированной форме, выразил Шатов, герой романа Ф.М. Достоевского «Бесы»: «Народ — это тело Божие. Всякий народ до тех только пор и народ, пока имеет своего Бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения... Если великий народ не верует, что в нем одном истина (именно в одном и именно исключительно), если не верует, что он один способен и призван всех воскресить и спасти своею истиной, то он тотчас же перестает быть великим народом и тотчас же обращается в этнографический материал, а не в великий народ. Истинный великий

народ никогда не может примириться со второстепенной ролью в человечестве или даже с первостепенною, а непременно и исключительно с первою. Кто теряет эту веру, тот уже не народ. Но истина одна, а стало быть, только единый из народов и может иметь Бога истинного, хотя бы остальные народы и имели своих особых и великих богов. Единый народ-богоносец — это русский народ...».

Оппозицию славянофильству составило **западническое** движение (П.Я. Чаадаев, Н.В. Станкевич, В.Г. Белинский, А.И. Герцен). Главной идеей западничества можно считать культурную отсталость России от Западной Европы. С их точки зрения, Россия должна пройти основные этапы западного пути развития, усвоить европейскую науку. Интересно, что в плане общественно-политической доктрины именно представители этого движения стали активными поборниками европейской демократии, с одной стороны, и носителями социалистических идей — с другой.

Важнейшей частью полемики западников и славянофилов было отношение к петровским реформам. Первые видели в них несомненный прогресс, возвращение России в лоно мировой культуры и связывали с этими преобразованиями современные достижения и неудачи в духовной, политической, экономической областях, т.е. за образец была взята западная система ценностей и приоритетов, с позиций которых и производилась оценка российского развития. Вторые относились к Петру и его действиям в целом негативно, считая, что в результате произошло разрушение российского культурного кода, нарушилась преемственность в развитии культуры, а Россия утратила свою самобытность. В итоге же все сводилось к проблеме путей дальнейшего существования культуры России. Именно тогда и зашел разговор о собственно русском направлении движения, что впоследствии стало называться «третьим путем», или поисками **«русской идеи»**, под знаком которой оформлялись самые различные общественные группы. Каждой из альтернатив соответствует свой тип культурного человека, тип сознания, социального бытия, нравственно-этических идеалов, свое понимание смысла жизни.

Но пример самого Чаадаева говорит о некоторой условности такого абсолютного деления на западников и славянофилов, потому что в зрелом возрасте философ перешел на более мягкие по отношению к российской культуре позиции, обнаружив в духовном облике русских людей некоторые черты, которые должны способствовать возвышению России, в частности, способность к отречению во имя общего дела, смиренный аскетизм, открытость сердца, совестливость и прямотуше. В процессе мировоззренческой трансформации от откровенно антироссийской концепции Чаадаев приходит к идеям, близким славянофильству. Особенно такому изменению взглядов способствовали результаты Французской революции 1830 г., значительно отрезвившие его взгляды на Европу.

Так или иначе в эти дискуссии были вовлечены все лучшие российский умы, и в самоопределении по данному вопросу видели проявление активной гражданской позиции. Но свою оригинальность российская общественная мысль проявила все-таки на позициях, близких к славянофильству, потому что западническая направленность была в большей степени репродуктивной. Тем не менее Россия до сих пор не сделала свой выбор.

Российская общественная мысль XIX в. развивалась в самых, казалось бы, непредсказуемых направлениях. Кроме уже названных, здесь и декабристы, либералы, народники, марксисты, радикалы, почвенники, нигилисты. В 60-х годах XIX в. формируется русская **материалистическая** школа (М.А. Бакунин, Н.Г. Чернышевский, Д.И. Писарев, И.М. Сеченов). Французская и английская философия находит свой отклик в русском **позитивизме** (П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский, М.М. Троицкий, Г.Н. Вырбов и др.).

Перед нами общекультурный европейский процесс, связанный с релятивизацией истины и общей рационализацией мышления. Но в отличие от Запада, который в ту эпоху восхищался позитивизмом и отрицал собственно философское знание, в России сформировался круг философов, не принявших западных веяний и создавших оригинальную российскую философию, величайшими открытиями которой Россия всегда может гордиться.

Это Владимир Сергеевич Соловьев, Николай Александрович Бердяев, Семен Людвигович Франк, Василий Васильевич Розанов, Сергей Николаевич Булгаков и др. Они выступали с критикой западного пути развития, как ведущего в духовный тупик, превращающего человека из субъекта в объект, тем самым разрушающего самые глубинные слои существования культуры.

Особое место в истории русской философии занимает имя **Владимира Соловьева** (1853–1900), олицетворяющего собой вершину русской философской культуры. Его именем по праву может гордиться все человечество. Принцип **положительного всеединства**, предложенный Соловьевым, становится универсальным, и он последовательно проводит его через все сферы человеческой деятельности: научную, хозяйственно-экономическую, политическую, духовную. Практическая всеобщая реализация этого принципа утверждает тождество Истины, Добра и Красоты и в конце концов приводит к богочеловечеству.

Важное отличие самобытной российской философии от западной – ее глубокая религиозность, напрямую связанная с традиционной религиозностью всего российского народа. И если западная философия изощрялась в анализаторстве, то для российской философской мысли намного ближе были идеи соборности, единения во имя всеобщего спасения. Оригинальная русская философия получила свое развитие и

в трудах представителей так называемого русского религиозно-философского Ренессанса (отец Павел Флоренский, отец Сергей Булгаков, Н.А. Бердяев и т.д.).

Николай Бердяев (1874–1948) – родоначальник экзистенциализма, направления в философии, которое в XX в. станет одним из наиболее популярных в мире. Бердяев описывает всемирный исторический процесс как борьбу между добром и злом, доказывая, что абсолютные ценности имеют надисторический и надсоциальный характер. Идея абсолютного блага реализуется, по Бердяеву, через способность **любить**. Поэтому православие, как религия любви, приобретает для него исключительное значение. В своей философии Бердяев преодолевает ограниченность рационалистического западноевропейского гуманизма, утверждающего абсолютную ценность человека как «разумного» существа. У Бердяева приоритет личности над общественными и государственными приоритетами достигается на иных путях. Не Разум, а душа человека есть то его уникальное свойство, которое предпосылает ему сопричастность Абсолютному Духу, Богу. И именно душа человека становится источником творческого начала, с помощью которого преодолевается ограниченность и несовершенство «мира сего» и осуществляется прорыв в «мир иной» – мир абсолютного блага и совершенства. С этих позиций Бердяев анализирует и критикует буржуазный дух, социализм и коммунизм, в которых, по его мнению, относительные ценности некорректно приобретают статус абсолютных. Бердяев одним из первых заговорил о дегуманизации культуры, вытеснении человека из процессов культуротворчества, наступлении века машин, который задавит человеческую индивидуальность.

Одной из безусловных заслуг отца **Сергия Булгакова** (1871–1944) следует считать обстоятельный критический анализ истоков и перспектив марксизма и социализма. Булгаков блестяще доказывает, что марксизм есть извращенная религия, основой которой является некорректное политэкономическое истолкование еврейской хилиастической утопии («хилиазм» – царство святых на земле). Марксизм лишь перевернул с ног на голову идею богочеловечества (восхождение человека к Богу), заменив ее идеей «человекобожия» (низведение божественного к человеческому, принцип «самообожествления»). Наряду с отцом **Павлом Флоренским** (1882–1943), Булгаков разрабатывает учение о софийности мира, о сопричастности каждой земной твари и человечества в целом божественной премудрости, божественной красоте и любви. София, по мнению мыслителей, – актуальная связь между Богом и человечеством, которая дана ему в самом реальном бытии и которая наполняет жизнь подлинным смыслом. Учение о Софии так и не было понято и воспринято при жизни этих философов. Взгляды Сергия Булгакова были осуждены ортодоксами православной церкви, а Павел

Флоренский окончил свой жизненный путь в концентрационном лагере на Соловках.

На этом оригинальная русская философия не заканчивает свое существование. Ее традиции продолжают философы послеоктябрьского зарубежья (С.Л. Франк, Н.О. Лосский, Л.П. Карсавин, Л.А. Шестов, Д.С. Мережковский, С.А. Алексеев, Б.П. Вышеславцев, И.А. Ильин, отец Георгий Флоровский, отец Василий Зеньковский и др.), философы православной церкви (Александр Мень) и даже некоторые мыслители советской России (например, А.Ф. Лосев).

Яркой звездой российской культуры этого периода стала литература. Практически все идеи, будоражившие умы, проверялись на литературном материале. Наиболее значительными и продуктивными в этом отношении явились первая и последняя трети столетия, а также так называемый «Серебряный век».

Российская литература XIX века – это феномен, принадлежащий всей мировой культуре. В условиях авторитаризма она одновременно была и церковью, и школой, и адвокатской конторой, и испытательным полигоном. К тому же российская литература оказалась настоящей Кассандрой-прорицательницей, потому что многие ее предсказания сбылись. Вспомним роман «Бесы» Ф.М. Достоевского или «Историю одного города» М.Е. Салтыкова-Щедрина.

В культурной жизни России этого столетия лежат и корни будущей трагедии российского народа. Во второй половине века в Россию хлынули **социалистические идеи**. Опираясь на образы многострадального российского крестьянства и пролетариата, многие стали просто спекулировать этими идеями, хотя, несомненно, были люди, искренне заинтересованные в улучшении материальных и духовных условий жизнедеятельности низов общественной лестницы. Но часто подобные мысли носили абстрактный характер, без особого понимания истинных забот и проблем существования тех же крестьян. Главную трагедию российской интеллигенции видят в отрыве от народа, полагая, что именно этот фактор сыграл отрицательную роль в последующей истории культуры России. В чем же сущность этого разрыва?

Существование элитарной и низовой культур есть объективная реальность всякого общества, но в отличие от Запада, по мнению П.Н. Милюкова, дистанцирование между передовым отрядом интеллигенции и народной массой в российской культуре произошло не в области внешних форм жизни и даже не в области новых критических идей, а прежде всего в отношении к вере. У верхов и низов было разное понимание веры. Для высших слоев российского общества всегда на первом месте стояла обрядовая формальная сторона веры, тогда как низовые слои большее внимание уделяли иррациональным проявлениям веры. И сближение между полярными областями общественного

устройства было возможно только посредством просвещения и образования, т.е. подтягивания народных масс до уровня интеллигенции. Но беда российской культуры, ярко проявившаяся в XIX в., состояла в том, что дело народного образования было отдано на откуп бездарным, косным чиновникам и церкви, которая видела в этом процессе только форму воспитания послушного маленького человечка. Однако в последней трети столетия наметилось некоторое сближение позиций верхов и низов, что связано с изменениями экономического развития страны, но и этот процесс был почти остановлен в начале XX в. новым витком элитаризации культуры, который мы называем «Серебряным веком». Интеллигенция надолго отвратила от себя народ.

Если мы проведем исторические параллели, то заметим некоторое сходство ситуации, сложившейся в России в начале XX в., с эпохой Французской революции. Вероятно, главной причиной последней явился трагический, непреодолимый разрыв между аристократической и буржуазной культурой, который В.И. Ленин впоследствии назовет революционной ситуацией, когда «верхи не могут управлять по-старому, а низы не могут жить по-старому». Но перед нами иллюзия близости. Французская революция была типичной буржуазной революцией, где победивший класс решал свои проблемы. А все эксцессы позднего периода революции были преодолены достаточно быстро. Октябрьская революция в России совершилась в большей степени спонтанно, что привело в конечном итоге к процессам, кардинально изменившим культурную ситуацию без учета последствий этих изменений.

3.5. Социокультурная ситуация в России XX века

Культура советского периода чрезвычайно неоднозначна, в ней много как плюсов, так и минусов. Мы до сих пор сохраняем слишком прочную связь с этой культурой, поэтому не можем быть полностью объективны. И серьезный культурологический анализ эпохи коммунистического строительства еще впереди. Однако уже сейчас можно сказать, что это сложная диалектическая целостность, в которой нормальные, собственно человеческие элементы странным образом уживались с тоталитаризмом, обращение к великой российской истории служило прославлению системы и т.д. Несмотря на кажущийся разрыв с предшествующей культурной традицией, культура в СССР сохранила многие черты собственно российского культурного менталитета.

До сих пор огромной проблемой остается осмысление места Октябрьской революции в истории Российского государства. Часто даже в научной литературе мы сталкиваемся с утверждением, что октябрьские события 1917 г. вписываются в понятие «переворота», и только.

Думается, что такая точка зрения является слишком упрощенной. Действительно, коммунистические идеи были экспортированы в Россию с Запада, и сама коммунистическая теория, безусловно, была продуктом западной мысли, причем мысли наиболее радикальной. Верно и то, что коммунистические идеалы никак не были связаны с традиционной российской культурой и пропагандировались извне достаточно узкой группой революционеров. Следует, наверное, согласиться и с тем, что смена всей общественно-политической системы стала возможной, в том числе из-за недостаточной решительности и жесткости императорской, а затем и буржуазной власти (точнее, беспрецедентная жестокость, агрессивность и бескомпромиссность большевиков поставила их попросту вне конкуренции).

Вместе с тем многие идеи коммунистов все-таки нашли отклик в умах широких слоев населения и тогдашней интеллигенции. Большевиками была умело использована усталость людей от Первой мировой войны, которая приобрела крайне изнурительный и затяжной характер. Зарождающийся капитализм также не вполне импонировал сознанию российского обывателя. В нем он увидел несправедливый способ распределения материальных благ, ориентацию на утилитарно-материалистические ценности, накопление и потребление. Монетаризм («диктат денег»), присущий капиталистическому мировоззрению, заставил усомниться в духовных началах и нравственности этого строя. Так или иначе, но капиталистические отношения так и не вызвали восторга у значительной части интеллигенции и простого люда, что, безусловно, существенно облегчило задачу большевистской партии.

Утопия о «светлом будущем», обществе справедливости и достатка вселяла надежду в сердце русского человека, утомленного тяжелыми условиями быта. Максималистский и идеалистический склад русского характера вполне мог принять перспективу коренных перемен и характерную для коммунистических идей устремленность в будущее. Необходимо также помнить, что одна из центральных идей новой теории, идея коллективизма, не была чужда России, для которой идеалы соборности, коллективного спасения и общинного хозяйствования являлись вполне традиционными. В дальнейшем, когда несоответствие между коммунистическими идеалами и реальной жизнью достигло своей очевидности, советской власти пришлось многократно менять свою тактику ради утверждения своего господства. И спектр мер, направленных на достижение этой цели, был весьма велик: от объявления «красного террора», граничившего с геноцидом коренного населения страны, до известных «поблажек» в духе «новой экономической политики» и прямого отступления от марксистской философии под предлогом ее «творческого переосмысления».

Восстановление системы централизованного **авторитарного государства**, произошедшее в России в 1920-х гг., первоначально можно было объяснить гигантским распадом государственной системы и всех цивилизованных основ общественной жизни, явившихся следствием Октябрьской революции и гражданской войны. Но дальнейшее развитие репрессивно-манипуляторской системы сталинизма, конечно, невозможно объяснить только этим, и даже идеей И.В. Сталина о нарастании классовой борьбы по мере построения социалистического общества. Россия в форме СССР стала классическим **тоталитарным** государством, в котором процветал полный контроль над всеми сферами жизни общества и человека, преследовались и уничтожались оппозиция и инакомыслие. Главным институтом регуляции духовной жизни стала коммунистическая партия. В культуру вошел **принцип партийности**, требовавший от философии, общественных наук, искусства и литературы отражать интересы правящей партии и класса рабочих и крестьян. В искусстве расцвел метод **социалистического реализма**, о котором очень зло отозвался В.С. Гроссман в романе «Жизнь и судьба»: «Соцреализм — это волшебное зеркальце, которое на вопрос партии и правительства, кто на свете всех милее, всех румяней и белее, отвечает: ты, партия, правительство, всех румяней и белее». В общих чертах, это метод, требовавший от художника «правдивого, исторически конкретного изображения действительности в ее революционном развитии» и сочетавшийся «с задачей воспитания трудящихся в духе социализма» (из «Устава Союза писателей СССР», 1934 г.). И надо сказать, что своих высших достижений советское искусство добилось на иных духовных путях (творчество Б. Пастернака, С. Есенина, М. Булгакова, М. Шолохова, А. Солженицына, В. Гроссмана, А. Ахматовой, С. Прокофьева, Г. Свиридова, П. Филонова, К. Васильева и др.). В целом, для культуры советской эпохи характерно разделение духовной жизни общества на официальную и оппозиционную, так называемую «внутреннюю эмиграцию».

Однако в своих глубинных основаниях культура советского периода продолжила предшествующее развитие российской культуры. Более того, сама политическая власть в определенные моменты была вынуждена негласно, но вполне целенаправленно поощрять обращение к русской истории и национальной культуре. Особенно четко это проявилось в период Великой Отечественной войны и в годы послевоенного строительства, когда коммунистических идеалов стало явно не хватать для духовного подъема нации. Во время экстремальных для страны ситуаций советское руководство каждый раз начинало «заигрывать» с русским народом, спекулируя на его лучших качествах: силе духа, трудолюбию, всепрощении. Да и сама марксистско-ленинская идеология очень своеобразно и интересно наложила на общую религиозность российско-

го народа, став неким псевдорелигиозным учением. Возможно, именно потому, что власть ощущала внутреннюю духовную параллельность коммунизма и православия в сознании человека, в 1920–30 гг. русская православная церковь подверглась сильным репрессиям и разрушениям. А повсеместный культ вождя вполне может быть сопоставлен с обожествлением монарха, о котором мы уже говорили выше.

При всех объективных минусах СССР стала мощной державой, заставившей с собой считаться все мировое сообщество, и в этом мы видим продолжение традиций Ярослава Мудрого, Петра Первого, Екатерины Великой и других правителей, которые всеми своими делами и мыслями ратовали за величие России. Мы сделали страной стопроцентной грамотности, самыми читающими; в СССР выплавляли стали больше, чем Америка и Европа вместе взятые. И этот ряд можно продолжать долго – вопрос в том, как на это смотреть. Главное, что необходимо понять и уяснить для себя, – нельзя просто так зачеркнуть этот сложный и противоречивый период российской культурной истории, на каких бы основаниях он ни был построен.

Современная культурная ситуация вызывает немалую тревогу у культурологов. Довольно распространенным является утверждение, что развитие культуры России на настоящем этапе продолжает культурные традиции, насильственно оборванные в 1917 г. Однако перед нами довольно различные процессы. Лавинообразная смена ценностей и нравственных установок, захлестнувшая российскую культуру, не соответствует реалиям, характерным для дореволюционной России. И это можно проследить по всем культурным составляющим. Произошла резкая переориентация российского культурного сознания на Запад, что вызвано прежде всего экономическими причинами. Однако такая зависимость культурного менталитета от внешних причин совершенно не характерна для России. Высшее руководство страны никак не озабочено сохранением и поддержанием уровня России как великой мировой державы, решая свои личные интересы (борьба за власть, за сферы влияния, наполнение собственного кошелька и т.д.), что также не включается в общую культурную традицию функционирования власти. Несмотря на возросшую активность церкви и особое внимание к ней со стороны власть предержащих, Русская Православная Церковь уже не имеет того влияния на умы и души людей, какое мы наблюдаем на протяжении многих веков российской истории. И вряд ли церковь сумеет восстановить свой прежний уровень.

Тревожной чертой современного культурного поля является формирование слоя промышленников, бизнесменов и прочих деятелей экономики, которые в принципе не заинтересованы в нормальном развитии российского государства, его экономики и культуры, наживающие немалые дивиденды на продолжающемся хаосе.

Несмотря на множественные публичные заявления, нарушены и традиции российского меценатства. На современном этапе меценатство и спонсорство становятся средствами саморекламы и получения налоговых льгот, тогда как в дореволюционный период для российских меценатов был важен уже сам факт помощи, поддержки, а не только прославление собственного имени. П.М. Третьяков, основатель знаменитой Третьяковской галереи, говорил, что свое богатство он собирает лишь для того, чтобы оно снова вернулось к людям. Сейчас подобная практика достаточно редка, и можно сомневаться, что такая идеология присуща большинству современных российских меценатов.

Интересным для изучения является так называемый феномен **«новых русских»**, которые первыми разорвали прежнюю структуру культурной ментальности и оказались в некоем свободном полете, вне каких-либо культурных и нравственных ограничений. Существующие взгляды на данную группу людей разнятся от абсолютного одобрения до полного неприятия. Для культурологов в этом вопросе важно понять, являются ли «новые русские» той кастой, которая сможет совершить культурный прорыв, радикально способствуя преобразованию всей российской культуры для существования в новых цивилизационных условиях. Однако имеется фактор, затрудняющий рассмотрение «новых русских» с таких позиций. Культура — это всегда осознание границ, тогда как «новые русские» ведущей линией своей жизни сделали закон собственного произвола.

Исследование феномена «новых русских» необходимо и потому, что они являются элементом современной российской субкультуры и существенно влияют сегодня не только на экономику России, но и на ее политику и культуру. Каковы же истоки «денежного мировоззрения» современных российских нуворишей? Российской ментальности всегда был чужд монетаристский подход к жизни. Испокон веков Россия жила идеальностью и выше своего «тварного» обустройства всегда ставила обустройство духовное и нравственное. В этом великая трагедия и великая сила русского стиля жизни: устремленность к духовным основаниям мироздания, неиссякаемость духовного потенциала здесь всегда сочетались с нивелировкой бытовых ценностей, с пренебрежительным отношением к плоти и «тварной» основе человека. Уже на заре постсоветских реформ экономисты отмечали, что «в отличие от рационалистической этики поведения западноевропейца, для которого забота о личном благополучии есть общепризнанная норма поведения, поведение русского человека в значительной степени ориентировано не на получение выгод, выражаемых совокупностью потребительских благ, а на общественное признание, соответствующее общепризнанным нормам. Для русского общественного сознания поступки, связанные лишь только с личным, частным интересом, не были общепризнанной

нормой...». Поэтому дореволюционный капитализм так и не смог навязать русскому предпринимателю своей философии. Европа была подготовлена к мировоззренческому восприятию капитализма всей своей системой ценностей, начиная от антропоцентризма и индивидуализма и заканчивая рационализмом и либерализмом. В России же (как, впрочем, и на Востоке) такого мировоззренческого фундамента не было. Не было также и времени для распространения капитализма и капиталистических отношений в полной мере. Вследствие этого в дореволюционной России значение капитала так и не вышло за рамки чисто экономической сферы.

В годы советской власти экономическое мышление также не смогло распространиться в СССР. Вся коммунистическая идеология прямо или косвенно препятствовала этому. И сама марксистская философия, и система собственности, и воплощенный в жизнь принцип уравниловки низвели значение денег до минимума, необходимого для элементарного жизнеобеспечения. Такая государственная политика имела неоднозначные последствия. С одной стороны, сама реальная жизнь доказывала бесполезность накопления капитала; население испытывало не столько дефицит денежных средств, сколько дефицит услуг и товаров. С другой стороны, отсутствие экономического стимула, низкий уровень жизни и ощущение бесперспективности становились причиной подсознательной идеализации западных ценностей. Недовольство советской экономической системой формировало у людей оппозиционные чувства. Жесткие рамки экономической несвободы зачастую ассоциировались с несправедливо отнятыми возможностями к достойному обустройству предметно-эмпирического бытия. Психологически это послужило одним из оснований монетаристского ажиотажа у значительной части предпринимательства постсоветского периода.

В «эпоху перестройки» опыт западных бизнесменов был молниеносно усвоен и перенесен на отечественную почву. Учтены были также и многовековые криминалистические уроки истории. А главное, вместе с уродливым и искусственным экономическим трафаретом, который навязывается сегодня нашей стране, неуклонно начало пробивать себе дорогу и соответствующее ему мировоззрение. Уродливая иерархия ценностей, в которой экономический элемент занимает верховное положение, была помножена на сто и «творчески» переработана. Родившийся в итоге мировоззренческий монстр превзошел все ожидания. «Моральный кодекс» «новых русских», доведший принципы западного менталитета до своего логического и абсурдного конца, своей беспринципностью и цинизмом ошарашил даже выдавших виды российских уголовников.

Скорее всего, феномен «новых русских» мог возникнуть только в России — стране безапелляционного максимализма, где нет места

компромиссам и где каждая идея, каждая черта характера доводится до крайности. Философия экономического благополучия получила уникальную возможность посмотреть на свое уродливое отражение без грима и прикрас. Как в портрете Дориана Грея, «новые русские» отобразили всю суть духовного убожества современной цивилизации.

Справедливости ради необходимо заметить, что профессия предпринимателя объективно содержит в себе потенциальную угрозу монетаризации мировоззрения. Цель любой коммерческой операции — извлечение максимальной прибыли. Таким образом, универсальная оценка деятельности фирмы, проводимых ею операций, а также профессиональных качеств персонала полностью вписывается в рамки экономического эффекта. Иными словами, аксиологическая (ценностная) сторона бизнеса вполне исчерпывается *шкалой денежных эквивалентов*. Даже такие, казалось бы, чисто этические понятия, как порядочность, честность, справедливость, в мире предпринимательства трансформируются в чисто рационально-экономические категории: порядочность партнера понимается в качестве одного из гарантов получения прибыли, и не более того.

Денежная интенциональность (ориентация, направленность сознания) предпринимательства объективна и не является сама по себе искажением ценностных ориентиров, поскольку замкнута на профессиональной деятельности. Вместе с тем бизнесмены по роду своего занятия попадают в своеобразную «группу риска». Шкала денежных эквивалентов, необходимая и вполне уместная в ремесленных рамках, способна трансформироваться в стиль жизни и экстраполировать критерии оценки предпринимательской деятельности на мировоззрение в целом. Гарантом против подобной экстраполяции может служить только высокий духовный потенциал человека, способность к критическому самоанализу. К сожалению, как показывает опыт российского бизнеса, такой духовной защиты у современных отечественных предпринимателей нет.

Если вспомнить историю возникновения североамериканского предпринимательства, то можно провести немало параллелей с нынешней ситуацией в российском бизнесе. Как известно, первое поколение американских мигрантов состояло из выходцев со всех концов света. Причины, заставившие людей оставлять насиженные места, были далеко не праздными. Этими людьми руководили отнюдь не патриотические соображения, не вера в «светлое будущее» американской экономики и не идея построения постиндустриального общества. В своем большинстве первые североамериканские поселенцы состояли из «отбросов общества»: одни спасались от закона, другие — от неудач и разочарований собственной жизни, третьи видели в зарождающемся государстве быстрый и легкий путь обогащения. Сырая правовая база и слабый госу-

дарственный контроль провоцировали недопустимые формы борьбы с конкурентами, и в итоге своеобразного «естественного отбора» смогли выжить только сильнейшие, т.е. наиболее беспринципные, лишенные нравственных и духовных «комплексов» первопроходцы.

Нынешнее поколение российских «деловых людей» в своей основе также формируется по остаточному принципу. Прежде всего это люди, не способные к реализации своей интеллектуальной собственности, к конструктивной, созидательной деятельности, и вследствие этого выброшенные обществом на периферию духовно-культурной жизни. В этом плане весьма показателен социальный состав «новых русских». Это либо бывшая номенклатура, вовремя оказавшаяся возле приватизируемых предприятий, с легкостью сменившая свои коммунистические убеждения на монетаристскую психологию. Либо откровенно уголовные элементы, смекнувшие, что в условиях общественно-политической и правовой нестабильности действовать под прикрытием коммерческой вывески наиболее удобно, эффективно и безопасно. Либо это вновь пришедшая молодежь, не освоившая толком школьную программу, но зато не отягощенная какими-либо признаками мыслительного процесса.

Так или иначе, но поколение «новых русских» объединяют нравственный нигилизм, полная неспособность к духовной деятельности, монетаристская психология и, как следствие, паразитический способ существования под флагом предпринимательской деятельности. Поэтому вполне закономерно, что рост благосостояния современного российского бизнесмена вершится на фоне общего спада производства, обнищания населения, инфляции и развала экономики страны в целом.

Лучшей иллюстрацией нищеты внутреннего мира носителей монетаристской философии являются многочисленные российские клубы, стриптиз-учреждения, казино и прочие увеселительные заведения, получившие широкую популярность среди представителей «ново-русского» предпринимательства. Здесь они получают все необходимые средства для удовлетворения своих потребностей, которые, как правило, не выходят за рамки чисто физиологических отправления. Периодические выходы в театр, покупка дорогостоящих художественных произведений и антиквариата, ставшие в последнее время модными в кругу бизнесменов, к сожалению, не свидетельствуют о культурной переориентации «новых русских», поскольку диктуются исключительно их представлениями о «престижности» или необходимостью создания имиджа.

Серьезной отрицательной стороной современной культурной ситуации является отсутствие позитивной программы дальнейшего развития России, которая была бы одобрена социальным большинством. В обществе существуют разнонаправленные тенденции, рассекающие российскую культуру на несколько несовместимых плоскостей по национальным, экономическим, политическим признакам, что еще боль-

ше обостряет ощущение надвигающейся катастрофы. Конечно, культура, а точнее учреждения культуры, продолжают свое существование, и люди по-прежнему посещают театры, выставки, концертные залы, и внешне ситуация выглядит не столь трагичной, однако самоубийство одного из ведущих академиков РАН, ставшее протестом против невыносимых условий, в которые поставлена наука, а с ней и вся культура, лишней раз подтверждает патовость положения.

В научном мире существуют самые разные концепции выхода из **современного культурного кризиса**, однако сложность заключается в том, и это общемировая тенденция, что гуманитарные науки утратили возможность влиять на культурные процессы, поэтому сегодня судьба культуры во всем мире, а не только в России, зависит от экономической и политической элиты.

4. ЗАПАД И ВОСТОК

Деление мира на Восток и Запад условно и меньше всего имеет собственно географическое значение. Это понятия прежде всего философско-культурологического характера, которые фиксируют два принципиально различных мировоззрения и пути культурного развития. Основой для такого деления послужили во многом противоположные парадигмы, лежащие в основе западноевропейской и восточно-азиатской культур. В классическом виде обобщенный социокультурный тип Запада сформировался в эпоху Нового времени и нашел свое выражение в глобальных мировоззренческих ориентациях на жесткий антропоцентризм и рационализм. Эталоном восточного типа культуры может служить Древняя Индия (в частности весьма распространенная на Востоке буддистская религиозно-философская система), которой удалось сформулировать космоцентрические взгляды и иррационально-мистический подход к человеку, обществу, природе и космосу.

Карл Густав Юнг, изучая мировоззрение Востока и Запада, пришел к выводу, что эти два очага культуры возможно рассматривать в терминах экстравертивности и интровертивности. Экстравертивный тип культуры и человека означает «обращенность вовне» и направленность на преобразование мира; интровертивный тип, напротив, обращен внутрь самого себя. Здесь трудно не согласиться с Юнгом: действительно, на протяжении веков мы наблюдаем активный и дея-

тельный характер Запада, стремящегося подчинить себе окружающий мир, навязать ему свои «правила игры». На Востоке же главенствует принцип запрета на иерархию элементов бытия: все в мире равноценно и составляет единый и неделимый космос. Когда восточный человек сталкивается с противоречиями между «Я» и окружающим его миром, он руководствуется правилом «измени себя».

Тенденция к различному мировосприятию и к определению места человека в системе бытия складывается еще в древности и четко прослеживается в мифологическом сознании восточной культуры и античного мира, который можно расценивать в качестве прародителя современной западноевропейской цивилизации. Если ведическая традиция достаточно быстро преодолела антропоморфные представления и идею персонификации бога, то в античной культуре и то и другое составило фундамент картины мира. В то время как восточный мир оперировал сложными трансцендентными понятиями, решая вопрос о соотношении космической и индивидуальной души, античный мир создает пантеон богов, как две капли воды, похожих на людей. Как не вспомнить слова Вольтера: «Бог создал человека по образу и подобию своему, а человек отплатил ему тем же».

Человек в восточном мировоззрении всегда остается частью природы, и идея реинкарнации подтверждает это. В мифах о происхождении человека в странах неевропейской ориентации подчеркивается мысль о том, что в человеке нет ничего, что позволяло бы ему возвыситься над природой или считать себя высшей ценностью. Более того, для неевропейской мифологии характерно даже некоторое уничтожение человека: согласно египетским мифам, он рождается из слез бога Ра, по древнеиндийской версии, он возникает из останков мертвого тела человека-титана Пуруши, китайская мифология предполагает, что человек произошел из паразитов, ползающих по телу умершего бога Пань-гу. Тогда как античные греки провозгласили, что человек стал результатом целенаправленной деятельности богов и возник он, ни много ни мало, из пепла титанов.

Еще в первой половине XIX в. Чаадаевым, а вслед за ним теоретиками славянофильства был увиден и теоретически осмыслен тот факт, что культуры Востока и Запада по-разному воспринимают и осваивают окружающий мир. Начиная с эпохи Нового времени, западная цивилизация строится на основах рационализма, что обуславливает индивидуалистический крен в вопросах взаимоотношения человека и мира. Отсюда и специфическая иерархия ценностей, в которой высшее место занимает бытие личности. Отсюда же и динамичный, подвижный характер западного общества, который позволил достичь невиданных успехов в науке, технике и материальном производстве.

На Востоке господствуют внерациональные механизмы познания и освоения мира. И на основе этих механизмов создана самобытная восточная культура, где индивидуальность оказывается поглощенной универсумом, где бытие личности ориентировано на подчинение интересам целого — общины, государства, макрокосма. Восточное мировоззрение покоится на иных категориях: знанию оно часто противопоставляет понимание, изучению — вчувствование, активному мышлению — пассивное созерцание, осмыслению — переживание.

Два образа мышления — две культуры, во многом полярно противоположные. Россия же, по убеждению славянофилов, не чужда ни Западу, ни Востоку и потому способна аккумулировать все то, что есть ценного в этих двух так непохожих друг на друга культурах. Отсюда славянофилы выводили особое место России в историческом процессе, ее особый путь социально-политического развития.

Анализируя современную духовную жизнь, можно констатировать, что сегодня политические, правовые, межличностные отношения строятся на основе всеобъемлющего внедрения рационально-экономического стиля мышления. Но, строго говоря, так называемое «экономическое мышление» уже взяло верх не только в области политики, но и на всех уровнях духовной жизни человечества. По принципу взаимной выгоды государства осуществляют свою внешнюю и внутреннюю политику. Страны бывшего Советского Союза ориентированы на приоритет экономического интереса. Даже в сфере межличностных отношений этот принцип из разряда необходимых неуклонно переходит в разряд главенствующих. Само по себе экономическое мышление, конечно, не является чем-то греховным. Напротив, как результат многовековой практики, оно есть величайшее порождение рационалистического ума и в качестве регулятора общественных отношений, безусловно, несет в себе колоссальный конструктивный заряд. Беда не в том, что экономизм внедрился в наше сознание. Беда в том, что экономизм, внедрившись в наше сознание, приобрел тотальный окрас. Теоретически, экономический стиль мышления является лишь одним из способов мышления вообще и поэтому представляет собой не что иное, как одно из проявлений «отвлеченных начал». А любое отвлеченное начало, возведенное в абсолют, через свою гипертрофию неизбежно обречено на самоотрицание. Практически же такое самоотрицание наблюдается уже сейчас, и становится совершенно ясным, что цивилизация XXI в. либо будет существовать на иных основах, либо и вовсе существовать не будет.

История XX в. преподала человечеству наглядный и трагический урок: до тех пор, пока мышление строится на принципах абсолютного рационализма, из функций политики неминуемо выпадает осмысление и созидание существенной части духовного бытия, а следовательно, и

главного представителя духовного начала — человека. На основе рационализма можно построить экономический мир или правовое государство, но никогда — нравственное или совершенное. Ибо это уже есть сфера внерационального.

Возникает вопрос: а какую альтернативу могут предложить нам идеи славянофилов? Толкнуть мышление на путь иррационализма, а политику отдать во власть эмоциям, интуиции, религиозной мистике? Стоит ли в решении важнейших политических вопросов отказываться от проверенной логики западной цивилизации?

Безусловно, без логики и здравого смысла невозможно ни мышление, ни любая деятельность вообще. Призывать к иррационализму как к способу ведения политики было бы верхом безумия. Речь идет об ином: нельзя строить политику на основе рационализма тотально, на основе безусловного господства логики и пресловутого «здравого смысла». «Рано или поздно, — считает кн. В.Ф. Одоевский, — опыт заставит человека отказаться от того странного фантома, которому дали название разума, рассудка и так далее; человек начинает замечать, что по несовершенству слова силлогизм есть не что иное, как умерщвление мысли; человек уже не в состоянии играть в ту игрушку, которая занимала древних софистов и схоластиков; он чувствует, что за силлогизмом существует нечто другое, что силлогизм не удовлетворяет души человеческой, не наполняет ее». Н. Бердяев спрашивает: «Откуда известно, что истина всегда может быть доказана, а ложь всегда может быть опровергнута? Возможно, что ложь гораздо доказательнее истины. Доказательность есть один из соблазнов, которым мы ограждены от истины». И в самом деле, у фашизма была не только своя идеология, но и своя логика, в чем-то очень убедительная. Сталинские репрессии и концлагеря тоже были по-своему весьма логичным воплощением «научной» теории усиления классовой борьбы. А вот нравственность, напротив, только логическим путем постичь нельзя, рационализированная этика неминуемо вырождается в право, которое, как показывает опыт общественной и политической жизни, является несовершенным регулятором как межчеловеческих, так и международных отношений.

В Священном писании сказано: «Не убий», «Не укради». Мало кто возьмет на себя ответственность опровергнуть эти заповеди. Но вот берется за них рациональный ум, — и выясняется, что убивать и красть не только можно, но и нужно, если этого требует некая высшая, хорошо обоснованная цель. Аналогичным образом обстоят дела и с эстетическими ценностями: рационализированное искусство обочивается такими уродливыми феноменами, как соцреализм, соц-арт и концептуализм и в конечном счете приводит к крушению идеалов, вкуса, царству дисгармонии.

Надо прямо признать: важные моменты бытия людей имеют вне-рациональный смысл. И их игнорирование уже сегодня стало причиной ряда глобальных кризисов. Ведь политика, основанная на рационально-экономическом стиле мышления, превращает не только отдельных индивидов, но и целые государства и континенты в паразитически настроенных потребителей. Полтора столетия назад кн. В.Ф. Одоевский предупреждал человечество: «Одно материальное просвещение, образование одного рассудка, одного расчета, без всякого внимания к инстинктуальному [т.е. внерассудочному, внерациональному – авт.], невольному побуждению сердца, словом, одна наука без чувства религиозной любви может достигнуть высшей степени развития. Но, развившись в одном эгоистическом направлении, беспрестанно удовлетворяя потребностям человека, предупреждая все его физические желания, она растлит его, плоть победит дух...». В жертву расчету (или прогрессу) приносятся экология, всеобщая безопасность, страны «третьего мира», словом, человечество.

Экономический стиль мышления – это своеобразный итог обостренного рационализма. И при таком подходе к осмыслению и созданию действительности с неизбежностью оказываются проигнорированными целые пласты духовного бытия людей. Поскольку политика играет огромную роль в организации социальной жизни и способна самым непосредственным образом влиять на духовный климат общества, правильный выбор определенного стиля политического мышления представляется особенно важным. Неполноценный, однобокий анализ реальных процессов и созданная на его основе политическая программа чреватые самыми непредсказуемыми и зачастую необратимыми последствиями. Экономический рационализм, как и любой тотальный рационализм, никогда не приводил к желаемым целям, какая бы железная аргументация за ними ни стояла. Он все время как бы выворачивался наизнанку, доводя политику «здравого смысла» до очевидного абсурда. И примеров этому в истории не счесть.

Мы стали свидетелями парадоксального, на первый взгляд, явления. Была создана теория коммунистического преобразования общества. По гуманистической направленности ей нет равных. За основную цель и ценность она принимала человека, его духовное и физическое совершенство. Не одна тысяча томов была написана в обоснование этой теории, в подтверждение ее логической состоятельности. На практике же эта теория стоила миллионов искалеченных судеб, привела к полной деградации как духовной, так и материальной жизни людей, к всплеску невиданной жестокости, к исчезновению человека. И думается, что дело тут не в логической ошибке и не в изначальной «порочности» марксистской идеологии. Ведь наблюдаемый сегодня кризис не вписывается в рамки определенной общественной систе-

мы. Даже там, где уровень материальной жизни достаточно высок, где, казалось бы, делается все для благосостояния человека, даже там степень отчужденности индивидов стала угрожающей, растет число самоубийств, стали нормой состояния всеобщей подавленности, одиночества, возродился нравственный нигилизм. Идет всемирный процесс оскудения духа.

Вместе с тем, неверно было бы считать, что современный мир неуклонно движется к своему краху, и уж совсем неуместно было бы наполнять исторический процесс эсхатологическим содержанием. Западная цивилизация лишь настолько обречена, насколько она является чисто экономической цивилизацией. Но кто сказал, что западный путь развития суть единственно возможный путь? Только что мы взглянули на Запад, теперь подошла очередь посмотреть на Восток.

Восточная культура в целом основана на внерациональном восприятии мира, и человеку этой культуры всегда была чужда односторонняя рационализация, а тем более экономизация мышления как крайнее ее проявление. При любых противоречиях между индивидом и окружающей его средой восточная культура давала недвусмысленный совет: измени себя. Такая установка, культивируемая веками, безусловно, воспитывала у людей чувство социальной пассивности. Но не только. Она давала колоссальный стимул для самосовершенствования, для незаинтересованного отношения к природе, обществу, людям. Пока западная рационалистическая наука наращивала потенциал знания, восточная культура научилась понимать мир. В то время как Запад шел к «постиндустриальному обществу», все сметая на своем пути, Восток внимательно и терпеливо вслушивался в бытие, пытаясь осознать его смысл на внерациональном уровне. И в результате, когда возникла насущная потребность в преобразовании экономической структуры общества, Восток сумел, не проходя долгого и мучительного западного пути, добиться фантастических результатов. Не случайно экономический прорыв стал возможен именно в Японии, Китае, Тайване, Корее, т.е. в странах с нетрадиционным мировоззрением. Бережное сохранение и умножение нерациональных и неэкономизированных способов освоения мира позволило Востоку воспользоваться результатами развития мировой цивилизации, причем без тех чудовищных издержек, которые были бы неизбежны в случае простого дублирования западной модели. Япония, к примеру, не ставила перед собой задачи поднять свою экономику во что бы то ни стало, любыми средствами (как это было в Европе, или, скажем, как это происходит у нас). И в итоге феноменальный рост материального благосостояния вершится здесь на фоне благоговейного отношения к национальной культуре, природе и человеку. Тенденция к дегуманизации в культуре удивительным образом переплелась с рождением общества подлинного гуманизма.

Не следует, однако, идеализировать и восточный мир, возводить его в степень непререкаемого авторитета. Он также неприемлем для нас в качестве идеала или модели потенциального развития России уже потому, что мы обладаем своей собственной самобытной культурой, традицией, наконец, опытом социального устройства. Да и сама идеология подавления индивидуального начала во имя целого для русского человека означает моральную смерть (о чем свидетельствует весь «советский» период нашей истории). Феномен восточного прорыва в экономике имеет смысл рассматривать отнюдь не для того, чтобы культ Запада сменить на культ Востока. Приведенный пример является лишь наглядным подтверждением той мысли, что западному пути развития может быть альтернатива; что экономизация мышления есть хотя и прямая, но не лучшая дорога к здоровой экономике; что во внерациональных средствах освоения мира имеются конструктивные моменты; что, наконец, бережное отношение к своей собственной культуре и осторожное освоение зарубежного опыта иногда могут оказаться продуктивнее бездумного копирования чужих схем.

В самом деле, что нас может ожидать в будущем, если мы все-таки будем ориентироваться на Запад и, следовательно, будем продолжать экономизировать свое мышление? Очевидно, что в этом случае мы обречем себя на долгий и мучительный путь, не избежим дальнейшего ожесточения общества; ценности нравственного и эстетического характера надолго окажутся отодвинутыми на второй план. Дистанция между нами и Западом неизбежно сохранится, и потому любая конкуренция с ним на чисто экономических основах станет бессмысленной. Мы рискуем вступить в облик экономической державы в XXI век, век, в котором будут доминировать ценности иного, культурного плана. Мы рискуем надолго остаться олицетворением прошлого. Каким бы неопределенным ни виделось нам будущее России, необходимо помнить о том, что любая политика, любые преобразования, любые реформы должны начинаться с четкого осознания, что Россия уже **есть**. Россия есть как великая страна, со своей собственной великой историей, с великой культурой и великими традициями. Россия никогда не была ни Европой, ни Азией. Она всегда была именно Россией. Она и сейчас остается Россией и всегда останется только ею.

Типологические особенности западной культуры: антропоцентризм; истина на службе человека; безграничная познаваемость мира и познающая активность субъекта; совершенствование мира в соответствии с человеческими представлениями и проектами; ориентация на будущее; потребительски организованное бытие; отсутствие глубокой личной религиозной веры.

Типологические черты культуры Востока: в основе мироздания — высшая трансцендентная воля; человек на службе истине; наличие

принципиально непознаваемого и самораскрывающаяся активность объекта; изменение человека как части мира в соответствии с изначальным, не человеку принадлежащим замыслом; ориентация на вечность; духовно ориентированное бытие; конкретное личное вероисповедание.

5. КУЛЬТУРА И ЭКОНОМИКА

В России под термином «культура» понимают совокупность учреждений по духовному воспитанию населения, как-то: музеи, выставочные залы, театры и кинотеатры, дома и дворцы культуры и тому подобное. Решение проблем, связанных с нормальным функционированием данной сферы, в России, да и бывшем СССР сложно и неординарно. Довольно часто перевод какого-либо памятника истории и культуры под защиту государства приводит к его полному разрушению. И если в советскую эпоху некоторые меры все же принимались, то нынешняя финансовая ситуация во многом усложнила поддержание культурного достояния России на должном уровне. Приведем один факт. На поддержание институтов культуры и образования выделяется 3% расходов государственного бюджета России, тогда как только на содержание президентских структур расходуется 5%. Как говорится, цифры красноречивы. К финансовым проблемам институтов культуры добавляются и правовые. В Российской Федерации на сегодняшний момент нет закона о культурной сфере. Действуют старые нормативные акты, не отражающие реалии времени. Конечно, появляются новые документы, к примеру, указы президента, но они лишь призваны залатать дыры. Существуют проблемы с подготовкой профессиональных кадров для управления учреждениями культуры и всей сферой культуры в государственном масштабе, т.е. системного подхода к управлению институтами культуры так и не выработано.

Сфера управления институтами и объектами культуры — одна из самых противоречивых во всей системе современной российской экономики, что связано с общими кризисными явлениями, которые в сфере культуры приобретают особую остроту. Культура в России входит и в сферу услуг и одновременно является важным составным элементом социальной инфраструктуры, обеспечивающей нормальное функционирование общественного бытия человека. Сфера культуры в современной России делится на государственную — большая часть — и частную. Управление институтами и объектами культуры подразделяется

на управление материально-технической базой, т.е. зданиями, сооружениями, оборудованием, сырьем, технологическими процессами, обеспечивающими функционирование культурной сферы, и управление собственно духовной деятельностью. Наибольшие проблемы вызывают сложности с финансированием государственных областей культуры, так как для поддержания и развития культурной сферы необходимы немалые затраты, значительная часть которых приходится на восстановительный ремонт, модернизацию и новое строительство. Поэтому на сегодняшний день стоит только вопрос о поддержании функционирования культурных институтов. Согласно законодательству, финансирование объектов культуры осуществляется четырьмя путями:

- 1) средства из бюджетов: федерального (не менее 2%), республиканских (не менее 6%) и местных (не менее 6%);
- 2) спонсорское участие (различные фонды содействия развитию культуры), дары и пожертвования;
- 3) средства учредителей;
- 4) собственные средства (доходы от культурной и коммерческой деятельности, экономия на налоговых льготах).

Сложности возникают и со второй составляющей сферы культуры. В частности, деятельность музеев заключается не только в экспонировании тех или иных предметов ради удовлетворения эстетических потребностей населения, но и в приобретении этих самых предметов, большая часть которых реализуется через систему аукционов. Это требует серьезных затрат.

Попытки расширить область негосударственного финансирования культурной сферы в конце концов сводятся к увеличению оплаты предоставляемых институтами культуры услуг, а это вступает в противоречие с интересами низкооплачиваемых слоев населения. Но, несмотря на это, цена на услуги культуры в России развивается в соответствии с рыночными законами, т.е. соотносится со спросом.

Важной частью нормального осуществления культурной деятельности и управления ею является законодательно закрепленные авторские права и права на владение интеллектуальной собственностью. Объект авторского права – это некая материальная форма, в которой выражены идеи. Объект интеллектуальной собственности – идеи, выраженные в определенной материальной форме. Авторские права подразделяются на неотчуждаемые, абсолютного характера (право авторства, право на авторское имя, право неприкосновенности произведения) и отчуждаемые, временного характера (право на опубликование, право на рассмотрение, право на воспроизведение). Несмотря на то, что в России существует закон об авторских правах, к сожалению, государство не берет на себя заботу следить за его соблюдением.

Будущая стратегия социально-экономического развития нашей страны обязательно должна предусматривать создание условий для нормальной культурной деятельности, в том числе:

- бесперебойное и полноценное государственное финансирование;
- налоговая поддержка негосударственного финансирования;
- меры по сохранению культурного наследия;
- обеспечение прав и свобод культурной деятельности.

Если взглянуть на то, как решаются эти проблемы на Западе, можно увидеть очень четкое понимание того факта, что поддержание памятников истории и культуры в хорошем состоянии – это гарантированный ежегодный доход от туризма, и вложенные средства на реконструкцию окупятся с лихвой. Ярким примером тому является «выселение» из здания Лувра в Париже Министерства финансов, потому что было необходимо расширять и реконструировать Лувр именно как всемирный культурный центр. И финансы отступили перед культурой. Существуют страны, для которых доход от туризма является самой главной статьей бюджета, которая позволяет направлять вырученные деньги на развитие экономики, на помощь нуждающимся слоям населения. Мы видим гармоничное сочетание выгоды и пользы. Если говорить о современных культурных институтах, таких как музеи, театры, залы классической музыки и так далее, то забота о них возложена на местные бюджеты, конечно, кроме общенациональных достояний, находящихся на государственном попечении. В отличие от индустриальной России, постиндустриальный Запад пришел к осознанию важности духовного развития индивидуума, хотя там под «духовным» понимается скорее интеллектуальное. Свобода выбора реализуется в том, что у человека есть возможность выбирать из множества имеющихся культурных институтов, и это множество должно быть обеспечено государством, так как всякий человек имеет право на духовное и интеллектуальное развитие. К сожалению, наше государство сначала ущемляет права человека быть человеком, а потом пожинает трагические плоды в виде преступности, алкоголизма, наркомании. Закон сохранения энергии парадоксально сбрасывается и здесь: подъем экономики происходит за счет деградации духовности общества. Необходимо кардинально переломить ситуацию. И в этом первейшая задача современной российской культуры.

В эти сложные для российской культуры времена некоторую помощь оказывают международные организации, в частности ЮНЕСКО, или Организация Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры, существующая с 1946 г. и имеющая более ста шестидесяти стран-участниц. Она объединяет и направляет усилия мирового сообщества по охране и использованию культурного наследия.

Основной проблемой культурного наследия является не только его сохранение в первоизданном виде, но и включение накопленных

культурных ценностей в иную культурную ситуацию, иной культурный хронотип. Сохранение культурного наследия внедрено в сферу интернационального взаимодействия и связано с системой международного культурного сотрудничества, но с другой стороны, — является неотъемлемой частью национальной культурной политики.

Основным координатором международной и национальной деятельности по сохранению культурного наследия выступает ЮНЕСКО, под эгидой которого в 1972 г. был создан Комитет всемирного культурного и природного наследия. Комитет принял два программных документа — «Конвенцию по охране культурного и природного наследия» (1972) и «Рекомендацию по сохранению исторических ансамблей» (1976). Основной обязанностью Комитета является составление **Списка выдающихся памятников мировой культуры** и оказание государствам-участницам помощи в обеспечении сохранности соответствующих объектов. Внесение памятника культуры в Список Всемирного наследия означает, что он становится объектом особой защиты и в целях его сохранения могут проводиться международные акции, оказываться финансовая и интеллектуальная поддержка.

Еще одной международной организацией, сотрудничающей с ЮНЕСКО, является Международный совет по вопросам сохранения исторических мест и исторических памятников — ИКОМС, который строит свою практическую деятельность на охране культурно-исторических ценностей, их реставрации и консервации. По инициативе ИКОМС принят ряд документов — Венецианская Хартия (1964), Флорентийская международная Хартия по охране исторических садов (1981), Международная Хартия по охране исторических мест (1987), Международная Хартия по охране и использованию археологического наследия (1990). Среди негосударственных организаций, занимающихся вопросами всемирного историко-культурного наследия, необходимо выделить так называемый Римский центр — ИКРОМ, готовящий специалистов-реставраторов и координирующий научные исследования в области охраны и реставрации памятников.

В России охрана культурно-исторических памятников поручена Всероссийскому обществу охраны памятников истории и культуры, которое осуществляет проекты «Русская усадьба», «Российский некрополь», «Храмы и монастыри», «Русское зарубежье». В связи с финансированием целого ряда культурных проектов нельзя не отметить роль Российского фонда культуры. Особая культурно-историческая ситуация современной России в качестве одной из самых актуальных ставит задачу перемещения культурных ценностей. В связи с этим в России в 1992 г. образована Комиссия по реституции культурных ценностей, созданная для урегулирования взаимных претензий России и иностранных государств по возвращению культурных ценностей.

Непосредственно связана с рассматриваемой темой и проблема сложных отношений, которые складываются в XX в. между сферой культуры и сферой экономики, проблема, которая непосредственно сказывается на обыденной жизни человека. Само бытие человека оказалось раздвоенным. С одной стороны, постоянное стремление к реализации своей духовности, приобщению к высшим проявлениям культуры, к идеальным способам существования явилось необходимым условием сохранения собственно человеческого существа. С другой стороны, естественная необходимость удовлетворять свои утилитарные потребности, обустраивать свою биологическую ипостась составляют предметно-эмпирическое измерение бытия, вне которого невозможна достойная организация человеческой жизни.

С рождением капитализма эта проблема приобрела особенную остроту. Постепенно, с развитием науки и техники, расширением рынка услуг, капитал становится основным фундаментом всей социально-политической системы общества. Товарно-денежные отношения, изначально призванные быть лишь «строительным материалом», рычагом создания новой цивилизации, начинают приобретать концептуальный смысл. Капитал становится не только базой для построения нового общества, но и идеологией этого общества (если, конечно, понимать под идеологией систему идей, принятую в качестве официального аксиологического стандарта в рамках государства). В результате построенная на этой основе цивилизация приобрела чисто экономический окрас. Более того, как это ни парадоксально, цивилизация превратилась в источник импорта философско-идеологических принципов духовно-культурного сектора.

Факт вытеснения духовно-культурных ценностей экономико-технократическими основами современной цивилизации был замечен многими культурологами и философами XIX и XX вв., начиная от Ницше, Шопенгауэра и Шпенглера и заканчивая Хайдеггером и Фроммом. По-иному, но с не меньшей болью эта мысль была выражена и представителями русского религиозно-философского ренессанса, увидевшими всю трагичность человеческого бытия, находящегося на пересечении мира «сего» и «иного», «дольного» и «горнего», «феноменального» и «ноуменального».

В конце XX столетия проблема культуры и цивилизации, духовного и материально-экономического бытия человека обострилась как никогда. Все надежды на коммунистический рай полностью рассеялись. Идеология марксизма, постулирующая материально-экономический приоритет над духовным, не только не смогла обеспечить достойную жизнь человеку, но и послужила источником общей деградации духовности. Концепция «постиндустриального общества», во многом альтернативная марксизму, также не смогла вырваться из рамок прежних догм. Сегодня стало совершенно очевидным, что общество относитель-

ного экономического благополучия, призванное сделать предметно-эмпирическое бытие человека более комфортным, не только не справляется с глобальным духовным кризисом, но и служит источником все новых и новых катаклизмов.

Безусловно, свою роль в процессе капитализации и экономизации общества сыграли пресловутые ценности Нового времени, а если быть более точным — их упрощенная интерпретация в духе современного либерализма. Однако, констатируя процесс вытеснения духовно-культурных ценностей из жизни общества, нам необходимо более четко осмыслить саму причину этого процесса. И если обратно пропорциональные тенденции в развитии цивилизации и культуры налицо, то причины этих тенденций требуют дальнейшего анализа.

При этом особое значение приобретает еще один аспект названной проблемы — проникновение экономического фактора на все уровни человеческого бытия, начиная от обыденного мышления и заканчивая официальной идеологией. Соотношение культуры и цивилизации на сегодняшний момент уже нельзя рассматривать в традиционных формах, поскольку сама цивилизация (понятая в качестве утилитарно-прагматической структуры) претендует на создание своей собственной «культуры», со своей собственной иерархией ценностей. Процесс вытеснения духовности и сама культурная эсхатология теснейшим образом сопряжены с новым статусом экономических отношений. Меняется общественная психология человека; интенциональность (направленность) сознания приобретает сугубо «денежный» характер. Иными словами, сегодня мы становимся свидетелями рождения новой, **монетаристской** ментальности.

И главную проблему в соотношении сферы культуры и экономики мы усматриваем в осмыслении **факта трансформации самой сущности денег**. Почему изначально созданные для совершенствования процесса товарообмена и жизнеобеспечения деньги переходят сегодня в иное измерение — измерение внеэкономических интересов? Как случилось, что «презренный металл» из всеобщего экономического эквивалента перерождается во всеобщий эквивалент свободы? Наконец, какими факторами обусловлено вторжение денежно-товарных ценностей в социокультурный слой человеческого бытия?

Проникновение экономического сознания в сферу культуры приводит к восприятию мира через сведение всего и вся к **количеству и абстракции**. Класс предпринимателей, занимающий центральное положение в капиталистическом обществе, исходя из особенностей своей профессии, вынужден оценивать сферу своей деятельности по количественному признаку. Для него нет реального товара, реальных людей, реальных покупателей или реальных конкурентов. Есть лишь цифры, которые иллюстрируют рентабельность производства, характеризуют

положение рынка сбыта. Весь мир, в рамках предпринимательской деятельности, имеет выражение в цифрах и количественных характеристиках. В данном случае бизнесмен имеет дело не с конкретным товаром и не с конкретными людьми, а с абстракциями, удобными для просчета эффективности производства или иных коммерческих сделок. Констатируя, что «современное массовое производство было бы невысказимо без количественного и абстрактного выражения», Эрих Фромм видит основной порок капиталистического уклада в том, что общество, «где экономическая деятельность стала главным занятием человека, процесс сведения всего к количеству и абстракциям перерос сферу экономического производства и распространился на отношения человека к вещам, людям и к самому себе».

По мнению Фромма, нынешний век характеризуется становлением нового типа рынка — рынка личностей. Не только мир в сознании человека стал товаром, но в товар превратился и сам человек, сама личность. Она теряет индивидуальные качества, ее кредо становится формула «*Я таков, каким вы хотите меня видеть*». Рыночно ориентированная личность становится объектом меновой стоимости. «Предпосылкой рыночной ориентации является пустота, отсутствие каких-либо определенных качеств, которые не могли бы подвергаться изменениям, поскольку любая постоянная, устойчивая черта характера в один прекрасный день может вступить в конфликт с требованиями рынка». Рыночная ориентация означает перерождение человека в товар, следовательно, означает смерть личности.

В завершение в качестве информации к размышлению хотелось бы напомнить слова замечательного русского философа Ивана Ильина: «Человек, уважающий себя лишь постольку, поскольку его уважают другие, — в сущности говоря, *не уважает себя*: его духовное самочувствие зависит от вторичных впечатлений, т.е. от чужой неосведомленности и некомпетентности; на самом же деле его сдает чувство собственной малоценности, тщеславие и жажда внешнего успеха; и если этот успех и популярность изменяют ему, то он перестает чувствовать свое духовное достоинство и личность его утрачивает свою форму. Подобно этому, человек, уважающий себя лишь за мнимые, или часто внешние, или же эмпирически-случайные свойства, — за то, что не составляет его *духовного существа* (за силу, за красоту, за богатство), — в сущности говоря, *уважает не себя*: его духовное самочувствие зависит от того, что, может быть, и принадлежит ему, *но не есть он сам...*».

(1998)



УРОКИ ФИЛОСОФИИ

(опыт виртуальной деконструкции)

Жизнь каждого человека, если ее обозреть в целом, представляет собой трагедию, а рассматриваемая в частностях, она — комедия...

Когда мы видим тяжелый, страшный сон и наша тоска достигает высшей степени, она сама же доводит нас до пробуждения, с которым исчезают все чудища ночи. То же происходит и в жизненном сне, когда высшая степень тоски заставляет нас прервать его.

Артур Шопенгауэр

***Деконструкция** (от лат. de «обратно» и constructio «строю»; «переосмысление») — понятие современной философии и искусства, означающее понимание посредством разрушения стереотипа или включение в новый контекст. Исходит из предпосылки, что смысл конструируется в процессе прочтения, а привычное представление либо лишено глубины (тривиально), либо навязано репрессивной инстанцией автора. Поэтому необходима провокация, иницилирующая мысль и освобождающая скрытые смыслы текста, не контролируемые автором.*

Энциклопедический словарь

1. Материализация

— Входим в транс глубже... Сосредотачиваемся на душах покойных... Помните: информация материальна, путем дифференциальных эманаций она... это самое... трансформирует пространство и время... и... типа... воссоздается на уровне физического астрала...

Человек, замогильным голосом произносивший эти слова, стоял на темно освещенной сцене и правой рукой выписывал в воздухе хитрые пируэты. В небольшом конференц-зале гостиницы «Космос» собралось с полсотни женщин, которые, чуть дыша, ловили каждое слово оратора, не понимая ровным счетом ничего из сказанного. Но это было и неважно. Вера в чудо, в последнюю надежду была сильнее здравого смысла.

— Вы вызываете к Абсолюту, сливаетесь с ним, словно... как его?... Брахман и Атман... и сейчас, когда кванторы будущего и прошлого всей земли соединяются в одной точке, образуется своеобразный... этот самый... темпоральный конгломерат фотонных впадин антиреальности... Я оживляю ваших детей, погибших в Беслане... Напрягите все свои силы, проявите все уровни ваших аур... Только все вместе мы можем... трансформировать информацию в... это самое... в сгусток физической энергии... А в чем, собственно, дело?

Последние слова оратора уже были обращены не в зал, а к появившимся на сцене людям в милицейской форме.

— Майор Свистунов, Управление по борьбе с организованной преступностью, — сухо отрекомендовался один из них, тыча в лицо оратору бордовое удостоверение. — Гражданин Грабовой, пройдемте с нами. Прокуратурой наконец-то выдан ордер на твой арест, ублюдок.

Грабовой пытался было что-то возразить, но на сцене, будто по волшебству, появились люди в камуфляже с резиновыми дубинками в руках.

То, что происходило далее на сцене зала, никто из зрителей не видел и не слышал. Глубокий транс, в который они были погружены, сделал свое дело. Поэтому появившаяся на следующий день в печати информация о том, что «арест знаменитого мошенника и гипнотизера Григория Грабового происходил без эксцессов и свидетелей», являлась чистой правдой.

В это же время военные спутники-разведчики практически всех стран мира обнаружили мощный выплеск энергии неизвестного происхождения в открытый космос. Эпицентр данного выплеска был зафиксирован как раз в районе гостиницы «Космос». Был ли этот «энергетический взрыв» инициирован матерями Беслана или нет — никто так выяснить и не смог. По крайней мере, связь между

космическим катаклизмом и аномальными явлениями, начавшимися на следующий день в Москве, официально так и не была подтверждена.

...В кабинете начальника столичного Управления по борьбе с организованной преступностью после плановой «летучки» остались двое: непосредственно начальник генерал-лейтенант Сидоров и его заместитель полковник Некрасов.

— Тут такое дело, — мрачным полусшепотом заговорил полковник. — Короче, в Москве за последние две недели резко подскочил уровень бытовых психозов. Не знаю, связано ли это с деятельностью Грабового, но случаи массовых помешательств стали наблюдаться сразу после его ареста. И это бесспорный факт наших логических умозаключений.

— Да... Засрала, видать, мозги народу эта мразь, — многозначительно и задумчиво произнес генерал. — А что за помешательства, все себя Наполеонами возомнили?

— Да если бы только Наполеонами. Тут Сократы со Спинозами плодятся, как кошки. Смотришь, там — новоиспеченный Гегель объявился, сям — Фейербах по Тверской бродит в обнимку с Марксом.

— То есть они себя иностранцами мнят? — насторожился генерал.

— Иностранцами — полбеда. Они себя философами называют. Вроде как мудрецы, по-русски. То бишь шибко умные.

Генерал задумался:

— Говоришь, умными себя считают... Да... Значит, точно с ума спятили. Умные — да еще в массовом масштабе! Это же кошмар! И куда только страна катится... Ну а кого-нибудь уже взяли?

— В том-то и дело, — здесь полковник сделал печальные глаза, — есть еще пробелы в нашем законодательстве. Нет статьи, чтоб за такую гадость привлекать. У нас же демократия. Любая сволочь теперь имеет право объявить себя шибко умной.

— Но не в массовом же порядке! Ну а за этого, — генерал кивнул в сторону висящего на стене портрета Путина. — За него еще себя никто не выдавал?

— Нет, слава богу.

Оба облегченно вздохнули. Генерал вытер выступившую на лбу испарину, подошел к портрету, троекратно перекрестился и нежно поцеловал портрет.

— Впрочем, был тут один, ругался, дебоширил, сквернословил. Короче, Жириновским прикидывался.

— Арестовали?

— Никак нет.

— Но почему?!

— Так он и в самом деле Жириновским оказался. Мы и документы проверили.

– Тьфу, черт!

– Но в целом, те, кто считает себя русскими, повели себя на редкость разумно и организованно. Можно сказать, от своих умников нам удалось избавиться.

– Вот как? Надеюсь, все чисто провернули, – понизил голос генерал.

– Да и проворачивать ничего не пришлось. Они сами собрались, поговорили меж собой и потребовали политического убежища в Польше. Причем настаивали, чтобы доставили их в Польшу непременно паромом по маршруту «Петербург – Щецин». Польша, как ни странно, сразу добро дала... Вот идиоты!

– Ну ладно, – продолжал рассуждать генерал. – Арестовать мы их не можем, ну а по психушкам расчихать не получится?

– По закону, который у нас, как я уже говорил, весьма несовершенен, на принудительное лечение мы только буйных дебилов можем отправлять. А эти, как назло, мрази, почти все тихие. Дебилы! В смысле, «философы». Пока одного только отловили – четвертого числа. Называл себя то ли Ницше, то ли гейша, то ли Пельше.

– Латыш, что ли?

– Да хрен его знает. Только взяли его возле Елоховского Собора, когда он кричал: «Бог умер! Бог умер!» – и при этом неистово крестился. Тут уж сами прихожане возмутились и нас вызвали.

– И где он содержится?

– Отвезли в клинику доктора Фрейда...

2. *Existentia pro essentia*

У Георга Вильгельма Фридриха Гегеля московская судьба сложилась удивительно гладко. Очнулся он в общей палате травматологического отделения городской больницы № 70 с многочисленными переломами основания черепа. В больницу поступил без документов, денег и ценных вещей. На упорный вопрос лечащего врача: «И где это тебя, голубчик, так угораздило?» – честно отвечал: «Не помню».

С выпиской из больницы Гегелю повезло еще больше. Его не сдали в милицию, на учет в психоневрологический диспансер также не поставили. После лечения его попросту вывели за ворота, где и оставили с медицинской картой в руках. С нею он и пошел в ближайшее отделение милиции.

Гегель, хоть и был философом, но быстро сообразил, что быть бомжем в Москве с такой фамилией нельзя – ни за что не поверят. Поэтому, недолго думая, он представился участковому как Георгий Вениаминович Фридкин и сообщил, что страдает на старости лет прогрессирующим маразмом, а после последнего нападения на него хулиганов – еще и

ретроградной амнезией. А посему ничего из фактов последних лет своей жизни не помнит.

Как ни странно, ему поверили и даже выписали временную справку, удостоверяющую личность. С этой справкой Гегель без особых усилий зарегистрировался на бирже труда и даже начал получать скромное пособие по безработице. Оставалось решить самый главный вопрос — вопрос ночлега. Но и здесь мир оказался не без добрых людей. Гегеля неофициально пригласили работать ночным сторожем на одной из автомобильных стоянок района Перово. Вообще его с удовольствием принимали на любую черную работу на правах гастарбайтера. Платили мало, но регулярно.

Утром Гегелю необходимо было обегать несколько подъездов, чтобы разложить по почтовым ящикам рекламные объявления и бесплатные газеты. После этого он шел на бензоколонку, где на пару с негром по прозвищу Пушкин заливал в машины бензин и чистил стекла иномарок. Это была наиболее прибыльная статья его доходов, потому что каждый пятый водитель хоть что-то давал на чай бывшему ректору Берлинского университета. К вечеру необходимо было вернуться к подъездам, чтобы собрать на лестничных клетках и выбросить на помойку положенные утром в почтовые ящики рекламные объявления. Затем Гегель шел на автостоянку и принимал ночную вахту.

Сторожевая будка была прекрасно оснащена: в ней был небольшой лежак, стул, маленький столик, настольная лампа, электрообогреватель и кипятильник для воды. Что еще нужно философу? Гегель любил одиночество. Долгими ночами он просиживал в своей сторожевой будке, читая выброшенные кем-то газеты и журналы, пил чай, предавался воспоминаниям. Вспоминал он, по большей части, свою жену Марию и любимых сыновей — Карла, Фишера и Эммануэля. Здесь, на периферии Москвы, Гегель не раз думал об Алексее Хомякове, с которым когда-то в Германии вел многочасовые захватывающие беседы. Сидя в своей конуре, немецкий мыслитель надеялся, что настанет день, когда он сможет поделиться своими идеями с нынешним поколением русских интеллигентов...

3. Психоанализ и сублимация

Зигмунд Фрейд прекрасно понимал, что его фантастическое воскрешение — случай вряд ли единичный. Он понимал и другое: если ему подобные фантомы будут появляться на улицах Москвы, то, скорее всего, их сочтут за ненормальных. А из этого следовало только одно: надо было срочно организовывать специализированную клинику под собственным руководством. Опыта в этом деле у Фрейда было хоть отбавляй, и он быстро взялся за дело.

Помещение он арендовал в Южном Бутово, поскольку арендная плата там была сравнительно невысокой; каким-то образом получил кредит в банке и вскоре открыл свое индивидуальное предприятие. Новоиспеченная психоаналитическая клиника для душевнобольных была зарегистрирована во всех необходимых инстанциях, и Фрейд начал ждать пациентов. Ждать пришлось недолго.

Первый пациент обрадовал доктора. Им оказался Фридрих Ницше, к которому у Фрейда заочно было много претензий. Поэтому Фрейд не стал откладывать первый сеанс психотерапии в долгий ящик и попросил немедленно пригласить пациента в кабинет.

— Здравствуйте, я доктор Фрейд, — представился он Фридриху Ницше. — Вы направлены ко мне для прохождения курса психотерапии.

— Вы считаете меня сумасшедшим? — вяло отреагировал Ницше. — По мне, так это мир с ума спятил.

— Типичное утверждение человека с нарушенной психикой! — обрадовался Фрейд. — Но сейчас не об этом. Вначале я расскажу, как будет протекать процесс вашего лечения. Дело в том, что у меня своя собственная оригинальная методика. И для эффективного результата я должен сказать пару слов о своем методе.

Фрейд развалился в кресле, закурил сигару и, не торопясь, начал:

— Дело в том, что психические силы человека проявляются на трех уровнях: «Оно», «Я» и «Сверх-Я». Наиболее обширный пласт психики человека заключен в бессознательном, в иррациональных идеях, которые составляют содержание его «Оно» и формируются под воздействием инстинктов. Бессознательный уровень человеческой психики столь обширен, что я нередко уподобляю его айсбергу, точнее, той его части, которая скрыта под водой и которая в сотни раз превышает размеры его видимой части. Фактически бессознательное в человеке — это наследство животного мира, необузданная энергия зоологических инстинктов, среди которых самый главный — половой инстинкт, а также инстинкты насилия и страха. Понятно, что полная реализация инстинктивных желаний человека невозможна в социуме, поскольку это поставило бы под угрозу принципы общежития и рационального сосуществования индивидов. Вы понимаете, если бы все, кому не лень, начали бы вдруг реализовывать свои инстинкты, все бы были маньяками, насильниками и шизофрениками...

— Это вы по себе судите? — поинтересовался Ницше. Но Фрейд сделал вид, что не заметил реплики.

— Вот здесь-то на сцену и выходит «Сверх-Я», комплекс представлений, формирующийся под воздействием совокупности различных социальных институтов, призванных ограничить произвол иррациональных страстей и пробудить совесть. «Сверх-Я» складывается как результат воздействия на психику человека официальной культуры,

морали, юридических норм, права — словом, всего, что способно нейтрализовать деструктивные проявления «Оно». Со временем совесть автоматически контролирует инстинкты человека...

— То есть, по-вашему, совесть не имеет нравственного смысла? — удивился Ницше.

— Никакого. Но речь не об этом. В человеке, таким образом, формируются как бы два полюса, непримиримых по своей сути и находящихся в вечной борьбе, — полюс животности и полюс социальности. В этой борьбе и формируется собственно человеческое «Я», человек.

— Вам не кажется, что ваш «человек» несколько напоминает похотливого павиана с компьютером вместо башки?

— А так и есть. Но хотя совесть и способна подавлять или ограничивать наши инстинкты, это не снимает проблему. Инстинкты можно подавить, но их нельзя уничтожить. Энергия инстинктов, которая копится в человеке, требует выхода. Если вовремя не обеспечить ее должную реализацию, то может создаться переизбыток бессознательных идей, который рано или поздно приведет к психической болезни, провоцируя различного рода психозы и неврозы. Наиболее оптимальным выходом из создавшейся ситуации может служить процесс сублимации, то есть выплеск бессознательной энергии человека в области социально и культурно значимого.

— Ух ты! — искренне восхитился Ницше. — Вы своей сублимацией двух зайцев убиваете: с одной стороны, найдена панацея от психических болезней, а с другой — открыта тайна создания духовных ценностей. Выходит, вся мировая культура есть сублимационная реализация энергии животных инстинктов?

— Точно!

— То есть, к примеру, если я хочу кому-то морду набить, но совесть мне не позволяет, я сажусь за рояль и пишу симфонию? Хочу изнасиловать девушку, а в итоге рисую гениальную картину?

— В общих чертах вы уловили суть, — удовлетворенно произнес Фрейд. — Поэтому коротко о самом лечении. Поскольку бессознательные пласты человеческой психики являются источником ненормального поведения и нервных расстройств, следовательно, их необходимо переносить на уровень осознанного. Отсюда практические действия врача-психиатра должны сводиться к тому, чтобы объяснить пациенту его собственную болезнь, к *talking cure*.

— Лечение болтовней, — перевел Ницше. — А как же искусство, религия, любовь, творчество, культура? Все это может быть определено как результат сублимации животных инстинктов, как специфический способ реализации невротических комплексов?

— Конечно! Если враждебная действительности личность обладает художественным дарованием, она может выражать свои фантазии

не симптомами болезни, а художественными созданиями, избегая этим невроза.

— Ну, а Прекрасное...

— Производно от области сексуальных ощущений. Ведь «прекрасное» и «возбуждающее» суть изначальные свойства сексуального объекта.

— Бедный, бедный Зигмунд Фрейд! — воскликнул в сердцах Фридрих Ницше. — Неужели вы никогда не ощущали на себе бездонной чистоты и волшебной силы музыки? Неужели вам никогда не доводилось, слушая симфонические поэмы Чайковского или пассионы Баха, приблизиться к некоему высшему миру? Неужели вы никогда не чувствовали, как окружающая нас объективная данность становится призрачной, как реальный мир растворяется и почти полностью исчезает прямо пропорционально вашему погружению в мир звуков и гармоний? И как, в конце концов, не остается ничего: ни партитуры, ни оркестра, ни исполнителей с их инструментами, ни концертного зала, ни Чайковского или Баха. Есть лишь музыка и мое Я — чистый субъект восприятия, которые столь тесно переплетаются, что кажутся невозможными друг без друга...

Фрейд сделал несколько пометок в своем блокноте и вместо ответа констатировал:

— Полная потеря связи с реальностью. Да... Оказывается, ваши дела обстоят значительно хуже, чем я предполагал.

— А любовь, по-вашему, это только половой инстинкт? — никак не мог уgomониться Ницше.

— Почему ж? Не только.

В этом «не только» Ницше узрел долгожданный проблеск надежды. Но, как оказалось, зря.

— Не только. Она, конечно, во всех своих проявлениях суть половой инстинкт, но этот инстинкт может быть сдобрен различными психофизиологическими комплексами — гомосексуальным, лесбийским, садистским, мазохистским, некрофильным, эдиповым, педофильным...

— Ну а религия, с вашей позиции, это что?

— А вам на что это? Вы же и сами в Бога не верите.

— Я не верю по личной причине. Дело в том, что, если бы Бог мог существовать на самом деле, я бы умер от одной мысли, что я не Бог.

Фрейд удовлетворенно кивнул и сделал еще несколько записей в свой блокнот.

— Хотите знать мое мнение о религии? Извольте. С одной стороны, она несет с собой навязчивые ограничения, просто наподобие индивидуального навязчивого невроза, с другой — содержит в себе целую систему иллюзий, продиктованных желанием и сопровождающихся отрицанием действительности, как мы это наблюдаем в изолированном

виде только при аменции, блаженной галлюцинаторной спутанности мыслей.

Фрейд гордо и вызывающе посмотрел на Ницше.

— Вы хотите сказать, что ваш метод апробирован? — недоверчиво спросил тот.

— Апробирован?! Да моим методом лечат добрую половину земного шара!

— Очень добрую половину?

— Понимаю вашу иронию, — стиснув зубы, произнес Фрейд. — Но моя теория принята не только в качестве психотерапевтической методики, но и в качестве самого популярного мировоззрения и стиля жизни. После Второй мировой войны психоанализ стал, по выражению Жан-Поля Сартра, «новой религией» США!

— А старая там вообще была?

— Не перебивайте! Между прочим, сейчас каждый уважающий себя обыватель предпочитает иметь не только семейного врача и юриста, но и личного психоаналитика.

— Ну, тогда точно: мир сошел с ума... — вздохнул Ницше. — И от чего же вы меня лечить собираетесь?

— Список большой, не скрою, — Фрейд достал историю болезни и начал отрывочно зачитывать. — Фаллический комплекс, выраженный в уничижительном отношении к женщинам... Комплекс Наполеона или «сверхчеловека», который, между прочим, послужил основой для идеологии фашизма...

— Простите, а фашизм тоже я? — поинтересовался Ницше.

— Далее, — продолжал Фрейд, делая вид, что не слышит собеседника. — Мания величия... Сейчас, где-то тут было... Ага! Нашел: *«Почему я так мудр»* и *«Почему я пишу такие прекрасные книги»*. Это что — ирония? Больная, я вам скажу, это ирония! А идея «вечного возвращения» — это что за бред?

— Если б это было бредом, мы бы с вами здесь не сидели.

— И с Заратустрой вашим тоже пора разобраться!

— В таком случае я здесь надолго, — рассмеялся Ницше.

Легкомысленный настрой пациента почему-то очень не понравился доктору Фрейду, и он мрачно заметил:

— А мы и не спешим.

4. Медицина и этика

В приемной руководителя Росздравнадзора сидел тучный мужчина средних лет с длинными рыжими волосами и с внушительной папкой в руках. Это был Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм, более известный в народе под именем Парацельса. Он уже несколько часов смиренно ожидал приема у главного человека в стране по лицензированию фармацевтических препаратов.

Когда молоденькая секретарша дала понять, что начальник готов принять, Парацельс встал со стула, снял с головы красный берет и вошел в просторный кабинет.

— Здравствуйте! Теофраст Парацельс, — отрекомендовался алхимик.

— Очень приятно. Алексей Михайлович Лялькин, — в свою очередь представился глава Росздравнадзора и пожал Парацельсу руку. — Чем обязан?

— Я хотел бы получить лицензию на ряд разработанных мною вакцин, — перешел прямо к делу Парацельс. — Вся документация собрана, клинические исследования проведены.

Парацельс похлопал по толстой папке.

— Ну и что за препараты вы изобрели?

— Панацею, — гордо ответил медик. — Практически от всех болезней.

— Да ну? — не поверил Алексей Михайлович.

— Ну, может быть, не от всех, — смутился Парацельс. — Но главные физические недуги нашего времени исцеляет. И, поверьте, весьма и весьма эффективно.

— Например?

— Например, СПИД, алкоголизм, онкологические заболевания.

— Да ну? — снова не поверил чиновник.

— По клиническим испытаниям, проведенным в Боткинской больнице на безнадежных больных, у ста алкоголиков, страдающих циррозом печени, исцеление наблюдалось в ста случаях. Аналогичные результаты получены и по больным СПИДом и раком в последних стадиях. При этом, — Парацельс глубокомысленно поднял указательный палец, — вакцина удивительно проста в изготовлении и потому необычайно экономична.

Лялькин устало улыбнулся:

— Ну, давайте посмотрим бумаги.

Глава Росздравнадзора раскрыл пухлую папку и погрузился в чтение. По мере изучения материалов выражение лица чиновника медленно менялось. Улыбка сошла с его уст, взгляд стал тяжелым и напряженным.

Лялькин снял пиджак, затем расстегнул ворот рубашки и приспустил галстук. Несколькими минутами позже он уже судорожно вытирал носовым платком выступившую на лбу обильную испарину. Наконец, изучив последние листы документов, бледный, как смерть, Лялькин дрожащими руками налил воды из графина и, клацая зубами по граненому стакану, выпил. Затем он закрыл папку и уставился в одну точку.

Так он сидел около получаса, пока Парацельс, наконец, не нарушил гнетущей тишины:

– С вами все в порядке?

– Что?.. – рассеянно переспросил Лялькин.

– Может, еще водички? – Парацельс чувствовал, что его трактат произвел на чиновника должное впечатление.

– Послушайте, – медленно начал Алексей Михайлович. – Господин...

– Парацельс, Парацельс.

– Ну да. Парацельс. Наверное, все это работает... Если верить бумагам, то вы действительно изобрели панацею от главных недугов человечества. Возможно, вы гений...

Слово «возможно» Парацельсу не понравилось, и он насторожился.

– Но тем более, – продолжал Лялькин, постепенно приходя в себя. – Тем более, мы не можем лицензировать ваш препарат. На вашем месте я бы поскорее забыл о вакцине и о факте нашей встречи. Вы погубите меня, себя, а заодно и все человечество.

Здесь пришла очередь побледнеть Парацельсу:

– Что за чушь?

– Успокойтесь и постарайтесь не перебивать, – очень серьезно произнес Лялькин. – Вы умный человек и должны понимать, что в мире сложился определенный баланс сил. Люди рождаются, люди умирают, а экономика живет своей собственной жизнью.

– Причем здесь экономика? – недоуменно пожал плечами Парацельс. – Я людей спасать собираюсь.

– Да бросьте вы эту демагогию, – начал раздражаться Лялькин. – Ну, представьте себе, предположим, запустим мы в производство вашу вакцину. Станут ее покупать. Причем все, кому не лень. Опять-таки, заметьте, если она столь целебна и столь доступна по цене, это означает, что люди будут отказываться от фармацевтической продукции других компаний, услуг больниц и частных клиник. Ну кто, скажите на милость, вам позволит разорять лекарственный рынок в стране, а может быть, и во всем мире? Кто допустит крах системы медицинского страхования? Я понимаю, что она не работает, но деньги там огромные крутятся. А вы предлагаете все это послать к чертовой бабушке.

– Абсурд какой-то, – пробормотал Парацельс.

– Нет, батенька, это вы абсурд предлагаете. Алкоголиков он решил лечить! Да кто вам позволит? Ведь кто-то, в конце концов, должен выпивать цистерны всей этой дряни! Поймите, государству экономически выгодно иметь пьющую нацию. Водка и лекарства чуть ли не основные статьи дохода бюджета нашей страны. Наше государство – это фирма «Ферейн», только в гораздо более крупном масштабе. Сначала Брынцалов получает доход от продажи водки, а когда люди спиваются, получает доход от продажи таблеток, которые якобы должны помочь им вылечиться.

– Какая-то пакостная арифметика у вас получается, – не выдержал Парацельс.

– Да ладно вам фарисействовать, – поморщился Лялькин, – вы учтите, ко всему прочему, вы ведь своей вакциной увеличите продолжительность жизни.

– Но разве не об этом испокон веков мечтало человечество?!

– Я про человечество ничего не знаю, – сурово обрубил Лялькин. – Но высокая продолжительность жизни нам тоже ни к чему. Надо мыслить шире, масштабнее. Мыслить по-государственному. Ну, перестанут наши сограждане болеть раком, СПИДом, циррозом печени. Это что значит?

– Что? – испуганно переспросил Парацельс.

– Это значит, что будет демографическая катастрофа. Невиданный прирост населения за счет стариков и старух. То есть за счет пенсионеров. Заметьте: не за счет трудовых рук, не за счет пушечного мяса, а за счет никому ненужных дармоедов. И я вас спрашиваю: кто будет кормить всю эту армию тунеядцев и нахлебников? Не вы ли?

Парацельс не знал что ответить.

– Вот, – удовлетворенно протянул руководитель Росздравнадзора. – И это только экономические причины. А о политике и говорить страшно. Вы представляете себе, что такое непьющая, да еще и здоровая Россия? Это ж в кошмарном сне не приснится. Нет, коллега, пока народ пьет и жрет таблетки, мы за него спокойны. А что трезвому и здоровому мужику в голову прийти может, даже подумать страшно...

– Другое дело, – вдруг вполголоса заговорил Алексей Михайлович, – если бы эти ваши разработки использовать не для всех, а, так сказать, для избранных. Ну, не знаю, например, для президента и его окружения, для полезных государственных деятелей...

– Вы что, Господь Бог, чтобы решать, кому жить, а кому умирать? – возмутился Парацельс.

Алексей Михайлович снисходительно махнул рукой:

– Поверьте, чтобы решать такие вещи, необязательно быть Господом Богом. И не такое решали, и не в таких масштабах. И разрешения до сих пор не спрашивали.

— Оно и заметно, — мрачно подтвердил Парацельс.

— По-хорошему, надо бы с органами посоветоваться... — Алексей Михайлович положил руку на телефонный аппарат, но затем, видимо, почему-то передумал звонить. — Ах ты, черт! В какое идиотское положение вы меня поставили со своей вакциной! Ну, позвоню я, куда надо, и что? Хорошо, если не поверят и сочтут за сумасшедшего. А если не сочтут? Хлопнут меня вместе с вами, как лишнего свидетеля... И откуда вы только на мою голову свалились?

Лялькин нервно забарабанил пальцами по столу. Наконец, он быстро и сбивчиво заговорил:

— Я вижу, вы честный и порядочный человек. И надеюсь, умный. Не губите себя и меня! Не говорите никому о нашем разговоре, уничтожьте все документы, рукописи и записи. Главное, уничтожьте вакцину. Причем так, чтобы никто никогда и ни при каких обстоятельствах ее не мог восстановить. Это в ваших интересах. Если себя не жалко, сделайте это ради человечества, не дайте ему погибнуть. Умоляю вас! И главное: вы у меня не были, я вас не видел. Забудьте обо всем этом, как о страшном сне. Договорились? Это был сон. Просто сон, и все...

Парацельс вышел из здания Росздравнадзора. В затылке стучало, сердце нервно дергалось, в глазах стоял туман. Он погладил пухлую папку, поцеловал ее и бережно положил в ближайшую урну. Медленным шагом он вышел на Славянскую площадь и начал решать новую проблему: куда пойти сначала — в аптеку или в рюмочную.

5. Пространственно-временной континуум

— Кого на этот раз? — устало спросил дежурный отделения милиции «Арбат», глядя на конвоируемого старика с лохматой, нечесаной шевелюрой.

— Очередной бомж, — ответил оперативник. — То ли пьяный, то ли еще один олигофрен. Пытался разломать на Арбате рекламный щит детских подгузников. И чем он ему помешал?

— Чем тебе щит-то не потрафил, чмо вонючее? — беззлобно поинтересовался дежурный у лохматого старика.

— Там было написано: «Эйнштейн рекомендует Йо-Йо!».

— Ну а тебе-то какое собачье дело?

— Я не знаю, что такое это ваше е-е. И уж тем более никогда никому его не рекомендовал.

— Ясно, — вздохнул дежурный и обратился к оперативнику. — Сажай-ка его в обезьянник. Там уже сидит один сумасшедший узбек.

Когда засовы КПЗ были закрыты, Альберт Эйнштейн огляделся по сторонам. В углу сидел вполне упитанный лысый человек с редкой седой бородкой и отрешенно смотрел куда-то вдаль.

— Эйнштейн, — тихо представился новоиспеченный постоялец.

— Очень приятно, — ответил «сумасшедший узбек». — Меня зовут Лао-Цзы.

— Ага! — донесся голос дежурного. — Лао-Цзы! Он же Ли Боян, он же Учитель Лао, он же Лао Дань, он же Ли Эр. Слыхали уже!

В КПЗ воцарилась тишина. Первым ее нарушил Лао-Цзы.

— Польщен знакомством. Много о вас наслышан. Хотя, честно говоря, далеко не все понимаю в ваших опусах. К примеру, как может время иметь физическое выражение? Да и что такое «время»? Вы знаете, в таких местах невольно начинаешь задумываться о времени.

— Время... — Эйнштейн еще не оправился от потрясения, вызванного рекламой йо-йо, и выглядел рассеянным. — Время — это то, что показывают часы.

— То есть вы утверждаете, что время появилось одновременно с изобретением часов? — улыбнулся китайский мудрец.

— Простите... Просто все как-то навалилось разом: Россия, Арбат, подгузники, эти идиоты в форме, время, черт бы его взял... Вы что, хотите, чтобы я вам теорию относительности в двух словах изложил? Так это невозможно. И вообще, что вы пристали ко мне с вашим временем? Вы что, антисемит?

Лао-Цзы удивился, но последний вопрос великого физика игнорировал и удовлетворенно покачал головой:

— Воистину, кто знает, тот не говорит, говорит тот, кто не знает.

— Я что-то не пойму, вы хотите обвинить меня в невежестве? Вы хотите сказать, что я сам не знаю, о чем говорю?

— В незнании нет ничего предосудительного, — ответил Лао. — А знание не всегда есть благо. Люди слишком часто обрекают себя на страдания, пытаясь найти истину там, где ее искать не стоит.

— Что вы хотите сказать? — не понял Эйнштейн.

— Хотите, я расскажу вам одну древнюю притчу?

Эйнштейн тяжело вздохнул и после недолгих раздумий согласился:

— Валяйте... Все равно время как-то убивать надо.

Последние слова Эйнштейна заставили усмехнуться Лао-Цзы. Выдержав небольшую паузу, он начал свое повествование:

— Влюбилась как-то лиса в крестьянина...

— О, Господи! — взмолился Эйнштейн. — Опять эти ваши лисы и крестьяне! Неужели за три тысячи лет вы не сумели придумать ничего нового?

— Ммм... Хорошо, давайте так. Влюбилась одна банкирша в своего менеджера...

— Вот! Другое дело.

— Итак, влюбилась одна банкирша в своего менеджера, ну, в офисного планктона, и давай объясняться ему в любви. А менеджер попался на редкость совестливый и порядочный. Говорит, дескать, жена у меня есть, не могу ее бросить, венчался с ней в православной церкви. «Дурак ты, — говорит банкирша. — Жена у тебя злая да сварливая, жадная и к тому же сильно пьющая, не любит тебя и давно извести хочет». «Что ж, — отвечал менеджер, — такая моя судьба». На том разговор и закончился... Но банкирша не успокоилась. Пришла она к жене своего возлюбленного и предложила большие деньги, домик на Майами и новый паспорт. Жадная жена взяла да и согласилась. А тем временем банкирша легла на пластическую операцию и сделала себе новое лицо. Превратилась она в прекрасную девушку, похожую на жену менеджера, как бывает похожа красивая дочь на уродливую мать.

Приходит однажды менеджер домой, а его у порога с поклоном встречает молодая жена. Вошел в дом, а там все прибрано, пылинки не найти, повсюду новая мебель, посуда, у крыльца новый джип стоит, в сейфе денег видимо-невидимо. Удивился офисный планктон, обрадовался, но виду не подал. Сытно поужинал и лег спать с молодой женой. Так в довольстве и неге прожили они год, но однажды дождливой осенней ночью пришел в их квартиру друг менеджера — сотрудник следственного комитета. Выпили они водки, разговорились. Друг спросил: «Знаешь ли ты, с кем делишь пищу, кров и постель? Я тут справки навел на твою жену. Не та она, за кого себя выдает». Улыбнулся менеджер и спрашивает: «А станет ли мне от этого знания лучше жить?» Задумался сотрудник следственного комитета, покачал головой и, ничего не сказав, пошел своей дорогой.

— Прямо готовый сценарий... Вы это сами сочинили? — спросил Эйнштейн.

— Нет. Это известная китайская притча.

— Ну и? В чем здесь мораль?

— Мораль — в том, что истина не может быть индифферентна к морали. Выбирая знание, вы должны быть готовы пожертвовать спокойствием, которое давало вам неведение. Вы хотели узнать, что такое время — будьте готовы к великому разочарованию.

— А что вас, собственно говоря, смущает?

— Нельзя математически рассчитать то, чего в природе не существует.

— Что вы от меня-то хотите? — Эйнштейн снова чрезвычайно возбудился. — Вы вопросы задаете не по адресу, не я всю эту кашу заварил. Спросите Лоренца, Пуанкаре, Минковского. Обратитесь к Галилею, в конце концов! Лично я им полностью доверяю.

— А зря... Для создателя теории относительности подобное доверие чревато нападками со стороны недоброжелателей и критиков.

— Любой мало-мальски грамотный физик знает, что мой вклад в теорию относительности достаточно скромнен. Ведь я лишь обобщил то, что было до меня.

— Но человечество считает иначе, по крайней мере, западноевропейская его часть. Человечество именно вас считает ее создателем. Более того, вы символ человеческого интеллекта XX века. И, насколько я понимаю, вы совсем не возражаете против столь громких эпитетов?

— Ничуть, — довольно ухмыльнулся Эйнштейн. — Я не люблю разочаровывать людей. Хотят так считать — пусть себе считают.

Лао-Цзы удовлетворенно покачал головой.

— А что касается времени, то дело это очень сложное и запутанное, — резюмировал Эйнштейн в надежде, что теперь-то его, наконец, оставят в покое. Между тем Лао-Цзы и не думал униматься:

— Запутанное, если предположить, что оно вообще существует. Все великие путаницы в мире возникают именно тогда, когда люди пытаются объяснить то, чего нет.

— Но позвольте, — возразил великий физик. — Разве мы не говорим «вчера», «сегодня», «завтра»? Прошлые события определяют настоящее, а будущее — всегда следствие нашего сегодня, не так ли?

— Элементарная причинно-следственная связь. Но причем здесь время? Где ваше «вчера» и где ваше «завтра»? Лишь в вашем сознании. «Вчера» существует в вашей памяти и только; «завтра» — в вашем воображении. А без прошлого и будущего о каком «времени» может идти речь?

— Но мы с вами сидим здесь уже битый час! Этого-то вы не будете отрицать? — воскликнул сбитый с толку Эйнштейн.

— Буду, — невозмутимо продолжил Лао. — Мы с вами, извините, находимся здесь и сейчас, то есть в настоящее мгновение. А «битый час», как вы изволили выразиться, остался лишь в воспоминаниях. Где этот час? Предъявите мне его, дайте мне его увидеть, пощупать, понюхать. Был час — и вышел весь. А вы говорите — время. Это все слова, слова, голубчик. И еще умудряетесь это ваше «время» ускорять, замедлять, искривлять и, бог его знает, какие еще штуки с ним выделывать. Сами себя запутали и людей с толку сбили.

— По части времени — это не ко мне, это больше к Пуанкаре и Лоренцу, — рассеянно пробормотал Эйнштейн. — Но как же без времени жить?

— Прекрасно! — оживился Лао-Цзы. — Только представьте: вы живете здесь и сейчас, в едином неповторимом мгновении. В настоящем у вас нет проблем, потому что прошлого уже нет, а будущее никогда не наступит. Вы снимаете с себя тяготы гнетущих воспоминаний и бессмысленных опасений. Живите только настоящим, и вы поймете, что только так и возможно жить. В противном случае вы лишь страдаете в помыслах о жизни...

Эйнштейн суетливо огляделся по сторонам и злобно фыркнул:

— Что-то мне не нравится это мгновенье.

В камере в очередной раз воцарилась тишина.

— Так, что же такое время, по-вашему?

— Я считаю, что время — это четвертое измерение пространства.

А если быть более точным, то время — одно из четырех составляющих пространственно-временного континуума... В моей теории время и пространство тесно связаны друг с другом в четырехмерный пространственно-временной континуум. Метрические свойства времени и пространства теряют свойство абсолютности, каким они были наделены в классической нерелятивистской физике. Вспомните Лобачевского!

Лао-Цзы вспомнил Лобачевского, а Лобачевский, вероятно, вспомнил Эйнштейна и Лао-Цзы.

— Так вот, — продолжал Эйнштейн. — Длительность любого временного интервала зависит от скорости движения относительно системы отсчета, в которой они измеряются. И чем ближе эта скорость к скорости света, тем больше время замедляется. Теперь вам ясно?

— Ясно, — добродушно ответил Лао, — то есть время непостоянно и субъективно?

— Непостоянно, но вполне объективно. Это физическая величина. Пространство — время — структурное свойство гравитационного поля.

— Вот как!

Лао-Цзы задумался и после минуты молчания переспросил:

— Так что такое время, по-вашему?

Эйнштейн пристально посмотрел на собеседника, как бы пытаясь угадать, издевается он или же и вправду не понимает вещей, известных сегодня любому школьнику. В глазах китайского философа Эйнштейн не нашел признаков издевательства и потому решил, что релевантная физика, по-видимому, слишком сложна для него.

— Время — это мера длительности событий.

— Угу, — поддакнул Лао-Цзы, — а длительность — это протяженность во времени? Как ни крути, получается тавтология.

Эйнштейн хотел было возмутиться, но передумал и, изобразив на лице студенческое любопытство, поинтересовался:

— А что философы говорят про время?

Лао-Цзы одобрительно кивнул и начал:

— Видите ли, профессор, у философов нет единого понимания времени. Вы совершенно точно подметили непостоянство и относительность времени. Истинно революционное содержание вашей теории — в том, что она отрицает объективный характер пространственно-временной системы координат. Теория относительности вплотную приблизилась к пониманию, что пространственные и временные координаты лишь элементы языка, которым пользуется наблюдатель, опи-

сывающий окружающую среду. Еще Будда учил, что прошлое, будущее, физическое пространство и личность — все это лишь имена, формы мышления, общеупотребительные слова, попросту искусственная, вымышленная действительность. Я монах и потому живу в духовном мире. А здесь не существует разграничения времени на прошлое, настоящее и будущее: они сливаются в одном единственном мгновении животрепещущего бытия... Этот момент озарения содержит в себе прошлое и будущее, но не стоит на месте со всем своим содержимым, а находится в непрестанном движении... Так что такое время, по-вашему?

На это раз Эйнштейн не выдержал:

— Вы антисемит?

— Боже упаси! — воскликнул Лао-Цзы. — Поверьте, были бы вы ортодоксальным иудеем, разногласий у нас было бы меньше. Проблема — в том, что вы — европеец, а я — азиат.

— Европеец, азиат... Какая разница! Неужели вы не понимаете, что «дважды два — четыре» действует во всех культурах и во все времена?

— Если бы все было бы так просто, как «дважды два — четыре», то и спорить было бы не о чем... Ладно. Забудем о течении времени; забудем о противостоянии суждений. Обратимся к бесконечности и займем свое место в ней...

— Я физик, — начал Эйнштейн. — Я вижу только то, что вижу. Сейчас я вижу, что сижу в вонючей камере и часы моей жизни — да-да, именно часы — проходят впустую. Поймите, я материалист, я рационалист, я, в конце концов, прагматик. Не верю я во все эти идеалистические бредни, в медитацию; я верю лишь в то, что можно доказать как теорему, чему можно дать метаматематическое доказательство. Если время можно включить в математические расчеты, следовательно, оно имеет физическое выражение. Точка. Может, вы и умеете жить одним мгновением — это ваше личное дело. Может, вы и сквозь стены проходить умеете, но я-то тут причем?

Эйнштейн вызывающе посмотрел на Лао-Цзы. Точнее, на то место, где он был секунду назад. Но в камере было пусто, если не считать грязной деревянной скамьи, тусклой лампочки под потолком и, конечно же, самого Альберта Эйнштейна.

6. 無為 (принцип недеяния)

Проходясь арбатскими переулками, Лао-Цзы предавался глубоким размышлениям о смысле и сущности бытия. Московская летняя ночь к этому явно располагала: стояла теплая безветренная погода, ночное небо было неправдоподобно ясным и светлым. И если бы не редкие

прохожие да нарушающий ночную тишину шум, раздающийся из многочисленных питейных заведений, можно было бы подумать, что великий китайский Мастер остался один на один с российской столицей.

«Станный народ — эти европейцы, — думал он. — Все время спешат куда-то, суетятся, готовы мир вокруг себя перевернуть. Конечно, они не виноваты, что родились не в Поднебесной. Но до такой степени быть слепыми! Казалось бы, познай закон Великого Дао и следуй ему. Нет же! Надо все ломать, втискивать мир в какие-то искусственные формулы. И вот сейчас: почему я здесь? Никак без европейцев не обошлось. Суются, куда не следует, играют с тонким миром. Ни себе, ни другим покоя не дают...»

Лао-Цзы уперся в Гоголевский бульвар и зашагал по нему в сторону Пречистенки. «Пожалуй, это один из лучших снов, который я видел до Великого Пробуждения, — думал Учитель. — И раз я уже здесь, значит так надо. Возможно, я чего-то не успел сделать раньше? Великий Принцип Недеяния говорит мне: «Покорись естественному ходу вещей и следуй Великому Пути». Знать бы только, где искать Великий Путь, если естественный ход вещей оказался нарушен?»

Где-то в середине Гоголевского бульвара взор Лао-Цзы привлекла приоткрытая дверь ночного продуктового магазина, за которой мерцал слабый свет. Необъяснимое любопытство охватило китайского философа, и он заглянул внутрь. Зрелище, открывшееся ему, казалось одновременно жутким и прекрасным: в небольшом помещении за железным столом стоял мясник и разделял огромную бычью тушу. Мастерство и легкость, с которой управлялся мясник, заморозили Лао-Цзы. Забыв о всяческих приличиях, он вошел внутрь и с неподдельным восторгом ребенка встал за спиной мясника.

— Вообще-то я вегетарианец, — как бы извиняясь, сказал мясник, заметив в подсобке присутствие постороннего.

— Да я, собственно говоря, тоже, — признался Лао-Цзы. — Но как вам это удастся? Наверное, надо много лет учиться и тренироваться, чтобы добиться столь высокого мастерства?

Мяснику явно было лестно слышать слова китайского философа.

— Да я и не мясник вовсе, — как будто извиняясь, ответил он. — Вообще-то я инженер. Физик-теоретик. Но наш НИИ давно развалился, а детей и жену кормить надо. Вот и перешел на эту работу. Зато здесь я получаю в день больше, чем раньше получал в месяц.

Лао-Цзы подумал: «Все-таки прав был великий Кун-фу-Цзы: нет престижных профессий, а есть лишь мастера и дилетанты». Мясник тем временем продолжал:

— И работаю я здесь всего-то полгода. Просто у меня есть один принцип: не лезть на рожон. Не надо стремиться к тому, чтобы «мир прогнулся под нас», тогда и нам прогибаться под него не придется.

Знаете, сколько поначалу я ножей поломал? А все потому, что пытался рубить тушу. Насмотрелся, как все рубят, и тоже рубить начал все подряд — кости, сухожилья, связки. При этом не успевал разрубить одну тушу, как полностью выбивался из сил. Тут-то я и понял, что делаю что-то не так. Подумал и попробовал сообразить, как анатомически устроена туша, то есть где, как, в каком направлении у быка проходят волокна. И теперь я смотрю на эти волокна и стараюсь, не повреждая их, просто отделять их друг от друга. Теперь туша рассыпается у меня, как ком земли. С тех пор, как я это понял, мне даже нож точить не приходится. Он у меня никогда не тупится.

— Надо же, — подумал Лао-Цзы, — а ведь он не просто следует принципу Недеяния, он еще и рецепт долголетия нашел!

— Это еще и рецепт долголетия, — продолжал мясник, затаскивая на железный стол еще одну бычью тушу. — Не старайтесь лбом стену прошибить — и стена, и лоб целее будут. Знаете такую русскую поговорку?

— У нас говорится так: «Не делай ничего против закона Неба». Уверяю вас, в оригинале эта фраза звучит не так коряво и мудрено.

— Ну что вы, прекрасно звучит. Только, — мясник умоляюще посмотрел на Лао-Цзы, — вообще-то тут запрещено посторонним находиться. Придет хозяин или еще кто — подумают, что я мясо налево толкаю.

Лао-Цзы вновь вышел на Гоголевский бульвар и, дойдя до конца, оказался перед храмом Христа Спасителя. Открывшийся вид поразил его, он оказался на пересечении времен. Белокаменные стены кафедрального собора, возведенного в лучших русско-византийских традициях, украшали бронзовые композиции с явным кавказским акцентом. Справа от храма виднелся доходный дом Перцова, выполненный в национально-романтических красках русского модерна, с многочисленными балкончиками, ризалитами, эркерами и фасадами, декорированными живописной цветной майоликой. Подойдя поближе к Пречистенской набережной, Лао-Цзы и вовсе почувствовал, что попал не иначе как в «ось времен». На другой стороне Москвы-реки стояли фабричные функциональные здания, а где-то вдалеке, подсвеченная прожекторами, виднелась высотка, выполненная в стиле сталинского ампира. Рукой подать было и до Кремля, в архитектуре которого соединились стили всех времен и народов.

Увиденное до такой степени потрясло Учителя Лао своей вневременной красотой, что сомнения относительно того, что он здесь находился неслучайно, отпали сами собой. Слеза умиления скользнула по щеке старика, и чувство необыкновенной важности происходящего охватило его. «Боже! Что это?» — вертелось у него в голове.

— Боже! Что это? — услышал Лао-Цзы у себя за спиной.

Обернувшись, Учитель увидел пятерых наголо бритых юношей.

— Что это за гнида к нам в Москву залетела? — от говорившего сильно пахло водкой.

Наверное, не обязательно надо было быть Лао-Цзы, да и вообще философом, чтобы понять: намерения у молодых людей были совсем не дружелюбные.

— Кореец? — поинтересовался, видимо, главный из них.

— Китаец, — честно признался Лао.

— Тем хуже, — резонно подвел черту разговору молодой человек и достал из кармана кастет.

Лао-Цзы мог в считанные секунды несколькими ударами кунг-фу успокоить всю эту компанию. Мог и просто исчезнуть. Но что-то подсказывало ему, что он должен не просто быть в данное время в данном месте, но и позволить произойти тому, что должно было произойти.

— Я здесь не случайно... Возможно, чего-то очень важного я не сделал в своей жизни... Во всем этом должен быть какой-то великий смысл...

— Юноши! — обратился китайский мудрец к своим палачам. — Вы ошибочно принимаете жестокость за силу. Сильный не тот, кто победил тысячу врагов, а тот, кто победил себя. Насилие и жестокость — признаки слабости и убожества, ибо воистину: сильный не нуждается в насилии.

Проповедь Учителя была прервана чудовищной силы ударом под дых. У Лао потемнело в глазах, и изо рта хлынула кровь.

— Простите себя и начните жизнь с чистого листа! В любом человеке живет два волка, грызущихся друг с другом. Их имена Добро и Зло. Поймите, побеждает лишь тот волк, которого вы кормите... Жесткое и злое сопутствует смерти, а мягкое и доброе...

В этот момент откуда-то взявшаяся бейсбольная бита выбила бедному старику все передние зубы, лишив его, таким образом, возможности закончить мысль. Сзади что-то обрушилось на спину Учителя. Позвоночник хрустнул, и тело Учителя беспомощно распласталось на асфальте в луже крови. Лао-Цзы уже не чувствовал боли.

Лежа на спине, Лао-Цзы смотрел на удивительно яркое и чистое звездное небо, потянутое розовой поволокой:

— Настал момент Великого Пробуждения... — это было последнее, о чем он успел подумать.

Наряд милиции, прибывший на место происшествия, тела пострадавшего не обнаружил и, соответственно, никакого состава преступления в происшедшем не усмотрел. Поэтому оперативники, отобрав у подвыпивших скинхедов все имеющиеся деньги, направились на другой объект.

7. «Профессиональный кретинизм»

Когда самурай упал навзничь, мускулистый юноша славянской внешности все еще продолжал наносить по его голове смертоносные удары бейсбольной битой. Наконец все замерло. Тишину пронизал резкий звук, отдаленно напоминающий музыкальную мелодию, и на экране монитора PlayStation замигала надпись *GAME OVER*.

— Ты сегодня как-то бездарно сыграл, — Дима отложил пульт в сторону и вопросительно взглянул на Колю. — А ведь у тебя было преимущество.

— Я вдруг подумал, — ответил Коля, — что, если вдруг попробовать разойтись по-хорошему? Была бы красивая «ничья».

— Дурак ты! По правилам игры «ничья» не может быть. «Ничья» — это когда никто не победил.

— Или когда нет побежденных?

— Кончай философствовать. Я тебя убил, значит, я выиграл.

— Ну, и что ты выиграл, убив меня?

— С твоей философией ты все время будешь в младших электриках ходить. А я со своей философией уже стал главным сантехником РЭУ и, наверное, раз в пять более твоего получаю. Что я выиграл? — вдруг начал раздражаться Дима. — Чувство превосходства, лидерства, силы. Я почувствовал себя увереннее, лучше и сильнее... Да какого черта тебе от меня надо?

— Да так... Просто я не могу понять, почему, для того чтобы ощутить себя сильным, надо непременно кого-то убивать — физически или морально? Если без этого ты не чувствуешь своего превосходства, почему ты решил, что почувствуешь его, унизив другого?

Рассуждения Коли удивили сантехника. Он с любопытством посмотрел на Колю:

— А как же иначе?

— Возможно, сила заключена в том, чтобы уметь избегать насилия?

— Ты рассуждаешь, как твой самурай! Может, ты еще скажешь, что это не я, а ты игру выиграл?

— Я думаю, что в этой игре никто не может выиграть. Она так запрограммирована, что здесь все в итоге оказываются по-своему проигравшими.

— Что-то ты стал думать много. Неспроста это. Лучше вот на, выпей водки.

— Не надо. Меня от водки еще больше на философию тянет. И все же не кажется ли тебе, что потребность в насилии возникает только у слабых людей?

— Не понял...

— Вот смотри. Почему люди стремятся к власти? Потому что власть предполагает возможность совершить насилие. Чувство власти — это чувство превосходства над другими людьми. Дескать, что хочу, то с ними и делаю. Чувство беспомощности перед тобой — это как бы признание твоей власти над ними. Ты никогда не задумывался, что ребенок, мучающий кошку, исполнен чувства превосходства над ней, ощущения силы. Маньяк, терзая свою жертву, упивается своей безраздельной властью, он полон восторга от ощущения, что есть некто, кто полностью зависим и беспомощен перед ним. Чиновник-крючоктворец, получивший даже минимум власти, не упустит случая лишний раз подчеркнуть свое преимущество перед тобой и твою зависимость от него? При этом чем ущербнее и неполноценнее человек, тем заметнее его стремление к власти и насилию.

— Это ты кого ущербным-то назвал? Меня что ли? — Дима угрожающе сжал кулаки. — Ты, задница поганая, меня жизни учишь?

— Тихо, тихо, Дима, не шуми, — продолжил Коля. — Не о тебе речь. Это я про игру и про правила. Понимаешь, ошибка какая-то в этих правилах. Согласись, если человек действительно сильный, то ему незачем искать подтверждения своей силы через страх и унижение окружающих. А если он это делает, следовательно, слаб человек, неуверен в себе. Вот и получается, что, совершая насилие, твой герой как бы мстит за собственную неполноценность.

— Это философия слабых и немощных, — возразил Дима. — Если меня боятся, значит, я сильнее других.

— Боятся... — задумался Коля. — А чего они боятся, если подумать? Боятся не тебя, а твоей жестокости и глупости. А какая же это сила? Мы голливудских фильмов насмотрелись и думаем, что мускулистый супермен с оловянными глазами, реализующий свое Я через разрушение, насилие, убийство, и есть настоящий герой. Америка думает, что она великая и сильная страна только потому, что якобы готова к эффективным военным действиям. Политика называют «сильным», если он способен, не раздумывая, пойти на непопулярные меры. Но какая же это сила? Это называется «жестокость».

— Да называй, как хочешь! А когда тебя раздавят, как клопа, с твоими рассуждениями, я думаю, легче тебе от твоего словоблудия не станет.

— А никому легче не станет. Поэтому я и говорю: неправильные здесь правила игры. Сила личности проявляется в ее самодостаточности. А любая апелляция к внешнему источнику говорит лишь об утере безусловной личностной самооценности. Человек прибегает к насилию тогда, когда не в состоянии решить проблему своими собственными силами, а необходимость в применении физического насилия возникает из убожества его духовных сил. Ведь подросток пускает в ход кулаки,

когда ему не хватает аргументов разума. Верно? Правительство провозглашает хунту, когда в полной мере ощущает свою беспомощность и несостоятельность. Из страха, так? А любой акт принуждения начинается с признания неспособности убеждать. И в этом плане убийство человека есть высшее проявление слабости: человека убивают тогда, когда он оказывается сильнее своего противника.

Коле порядком надоели Димины рассуждения:

— Не нравится эта игра, давай сыграем во что-нибудь другое. В конце концов, PlayStation — это просто груда металла и пластмассы. Выкинул к черту — и всего делов.

— Ты знаешь, мне иногда кажется, что мы сами внутри этой коробки. Мы хотим думать, что сами все решаем, а за нас решают чьи-то правила игры, которые мы воспринимаем как что-то совершенно естественное...

— Да ты чего? — изумился Дима. — Опять ночью «Матрицу» смотрел? Успокойся, ради бога! Мы в реальной жизни, и здесь нет никаких программ и программистов. У нас, между прочим, свободная страна и полная свобода выбора.

— Ой ли? — Коля скорчил недоверчивую гримасу. — Все то же самое. Только в реальности это называется «культурный код» и «нормы социального поведения». И вбиваются эти правила игры не через флешку, а через школу, с молоком матери, через телевизор и Интернет.

— И что тебе такого уж плохого в голову вбили? Чем ты недоволен, что тебе не нравится? Ты видишь проблемы там, где их нет.

— Возможно, но большинство вообще не замечает проблем даже там, где они есть! Мы предпочитаем принять обличье циников, чтобы не показаться дураками. Но не есть ли это первый признак глупости? Мы предпочитаем быть жестокими, лишь бы не показать свою слабость. Но не трусость ли это? Что плохого в том, что я неспособен идти на компромиссы с совестью?

— Чистоплюй!

— Моя система ценностей не позволяет мне совершать насилие...

— Типичная бесхребетность!

— Я пытаюсь воспринимать окружающих людей не только в качестве средства, но и в качестве цели...

— Значит, ты еще и лох!

— Ну а что ты скажешь по поводу необходимости к рефлексированию, к постоянной критической оценке своих поступков?

— Самокопание и достоевщина. И все это, вместе взятое, делает тебя аутсайдером в жизни.

Коле нечего было возразить. В глубине души он чувствовал, что прав, но не хватало логики доказать свою правоту. Коля понял, что и эту игру он проиграл.

– Эх, Димка, – с горечью произнес он. – И в игре ты меня сделал, и в споре тебе ничего не докажешь... Слава богу, что нам с тобой по жизни делить нечего.

– Наконец, хоть что-то до тебя дошло, – очень серьезно ответил Дима. – Ну все, довольно разглагольствовать. Не забыл, мы сегодня еще день рождения должны организовать. Кстати, сбегай-ка на бензоколонку, позови Фридкина. Пусть хоть в кои веки поест по-человечески...

– Фридкин, кончай работу! – окликнул Гегеля электрик Коля. – Айда в котельную – сегодня Софроныч проставляется!

– Какой Софроныч? – не понял Гегель, продолжая протирать лобовое стекло очередной иномарки.

– Ну, как же, уже две недели у нас на котельной работает. Потрясающий мужик! Сегодня у него день рождения, мы тут скинулись и стол накрыли.

Гегель был изрядно голодным и потому на приглашение согласился быстро.

Когда Гегель вместе с электриком Колей зашел в котельную, там их уже ждала теплая компания: двое сантехников и виновник торжества – Софроныч. Софроныч показался Гегелю до боли знакомым: высокий лоб, плешивая голова, скуластое некрасивое лицо с носом-картошкой посередине, неопрятная кудрявая борода. При всем при этом Софроныч производил впечатление человека добродушного и веселого. Необыкновенно пронизательные и умные глаза невольно располагали к доверию.

– Мы с вами ранее не встречались? – спросил Гегель.

– Вряд ли, – ответил Софроныч, – разве что в другой жизни.

Между тем стол был уже накрыт: на газетах и пластиковых тарелочках была разложена колбаса, соленые огурцы, селедка с луком, квашеная капуста и только что сваренная картошка с укропом. Посреди стола возвышалась гора нарезанного хлеба, а с краю – десяток бутылок «Путинки» и столько же «Клинского».

– За тебя, Софроныч, угощайся, – радостно поднял стакан с водкой один из сантехников. – Хороший ты мужик! Расскажи что-нибудь о себе, а то не все тут тебя знают. Вот Гоша, например.

От такого обращения Гегель немного съезжился, но затем, выпив и закусив, расслабился и приготовился слушать.

– Да что зря трепаться? Как любил говаривать отец мой Софроникс, «отсеки все лишнее и оставь только суть». Он у меня каменотесом работал. В Афинах.

Гегель поперхнулся:

– Неужели Сократ?

– Ну да, – невозмутимо откликнулся электрик Коля. – Гражданин Афинский, Сократ Софроныч. А ты его что, знаешь?

– Знает, знает, – подтвердил Сократ, хрустя соленым огурцом. – Не вы ли напишете обо мне: «Великий человек хочет быть виновным и принимает на себя великую коллизию. Так Христос пожертвовал своей индивидуальностью, но созданное им дело осталось»? Подобное сравнение весьма лестно, не правда ли? А теперь что ж выходит? Выходит, у меня «второе пришествие»?

Сократ засмеялся, но вдруг закашлялся и заметно помрачнел.

– Что с вами? – обеспокоенно спросил Гегель.

– Да... Мистика какая-то... – начал путано озвучивать свои мысли Сократ. – Я давеча Достоевского читал... Помните легенду о великом инквизиторе? Скверно все там заканчивается... Я, конечно, человек не суеверный. Но, знаете ли, станешь здесь суеверным: только что лежал среди своих учеников, тихо помирал от цыкуты, и на тебе – через секунду очутился здесь. А тут еще это ваше сравнение с Христом, второе пришествие, инквизиция...

– О чем это он? – недоуменно спросил Дима. – У него что, белая горячка?

– Для особо непонятливых объясню: Достоевский Федор Михайлович – это такой русский писатель. А легенда о великом инквизиторе повествует об очередном пришествии Христа. Так вот, вся эта история скверно заканчивается: люди узнают своего Спасителя и в благодарность сжигают на костре, как великого еретика во имя Господа... Так что, коллега, – обратился он к Гегелю, – не надо проводить столь смелых параллелей. Это чревато.

– Я просто... Я всегда восхищался вами, – заикаясь, залепетал Гегель. – Вы до конца остались сами собой!

– Это громко сказано, – хитро подмигнул Сократ, – быть самим собой нынче непозволительная роскошь.

– Ну, это ты загнул, – возразил один из сантехников, разливая водку по стаканам. – Я, к примеру, как был Димой Долболобовым, так им и остаюсь.

– Уверен?

– А то!

Все дружно выпили за уверенность сантехника Димы и сосредоточились на вареной картошке.

– Вот ты, Дима, сколько времени проводишь на работе? – нарушил молчание Сократ.

– С девяти до шести. Ну и в выходные, если там халтурка какая подвернется, – не откажусь.

– А когда ты не работаешь, что ты делаешь?

– Как что? Живу, – удивился вопросу Дима.

— Ну и как ты живешь? В смысле, чем занимаешься?

Дима задумался:

— Отдыхаю, телевизор смотрю, ну, если чего в квартире починить надо... Машину ремонтирую... Сплю там, ем...

— Ну а собой, Дима, ты занимаешься?

— В смысле? — удивился Дима.

— Своим самосовершенствованием. Собой. Книги читаешь, по музеям-концертам ходишь? Живешь-то ты когда?

— Да когда ж мне жить! — обиделся Дима. — Я ж работаю все время.

— Ну и кто ты после этого? — Сократ проницательно и серьезно спросил у бедного парня.

— Дима Долболобов, — неуверенно ответил тот.

— Нет, — вздохнул Сократ. — После этого ты не Дима Долболобов. Сантехник ты после этого, вот кто.

Все чокнулись, выпили. Сантехник Дима достал сигарету и нервно закурил:

— Ну и что здесь плохого, что я сантехник. Не всем же бизнесменами быть.

— Дело не в этом, — продолжил Сократ, запивая водку холодным пивом. — Сантехник, бизнесмен, политик — одна хрень. Просто, превратившись из человека в сантехника, ты и на жизнь смотришь не по-человечески, а как сантехник. Вот, к примеру, если ты все время в дерьме копаешься, думаешь о нем, снится оно тебе... Словом, если вокруг тебя сплошное дерьмо, ты ведь и себя, и мир вокруг себя как дерьмо воспринимаешь. Смотришь на мир, так сказать, сквозь призму дерьма. И не думай, что, если бы у тебя была другая профессия, что-нибудь изменилось. Те же бизнесмены и политики смотрят на жизнь сквозь призму денег. Ты везде видишь дерьмо, а они — деньги. А деньги — дерьмо... Какая, в сущности, разница?

С последним доводом согласились все.

— Софроныч, ты бы водку пивом-то не запивал. Быстро опьянешь, — посоветовал электрик Коля, глядя, как жадно Сократ налег на пиво. — И закусывай, закусывай.

— Да ладно тебе, Коль, — встал на защиту Сократа сантехник, — все-таки его день рождения — пусть расслабится.

— Ну, Софроныч, как знаешь.

— Я знаю только то, что ничего не знаю, — напомнил греческий философ.

— Ты того... Не выпендривайся и не интеллигентничай! — попросил Дима.

— Вот уж не думал, что в России слово «интеллигент» имеет негативную окраску, — удивился Сократ.

– Конечно, – парировал Дима. – Например: «интеллигент собачий», «интеллигент очкастый», «интеллигент вонючий»...

– Ну, хватит, хватит, – остановил Диму электрик Коля. – Я знаю, что ты можешь эдак продолжать до бесконечности. А и вправду, кто такой интеллигент?

Подумав, Сократ ответил:

– Во всяком случае, не тот, кто умеет далеко сморкаться.

Все посмотрели на сантехника Диму.

– А что это вы на меня так смотрите, – возмутился Дима. – Не надо на меня так смотреть!

– Может быть, – решил вступить в дискуссию Гегель, – это тот, кто знает, что ничего не знает? Тогда логично предположить, что хам, в противоположность интеллигенту, это тот, кто ничего не знает, но уверен, будто знает все.

Сократ фыркнул, и Гегель понял, что сморозил глупость.

– По-моему, интеллигент – это просто образованный и воспитанный человек, – предположил Сократ.

– То есть, – удивился электрик, – ты хочешь сказать, что все русские интеллигенты – это все сплошь этнические евреи?

– А что, – в свою очередь удивился Сократ, – слово «еврей» в России тоже ругательное?

Разговор начал заходить в тупик. После того, как договорились больше не затрагивать национальные вопросы, несколько минут все пили и ели молча.

– А что ты, Софроныч, если такой умный, до сих пор не академик? – съехидничал Дима.

– Не пришло еще время, – вдохнул Сократ. – Это мой любимый ученик Платон должен Академию организовать.

– Ты что-то путаешь. Давно уже организовали. Стоит она себе спокойно на Ленинском проспекте. Полным-полна академиков-философов.

– Что-то я о них не слышал ничего, – растерялся Сократ.

– А о них никто ничего не слышал.

– Как так? – искренне удивился философ. – Что ж они в народ не ходят, на базарах не спорят? Какие же они философы? Они в подполье что ли, как пифагорейцы?

– Да бог с тобой, Софроныч, – рассмеялся электрик Коля. – Никакие они не подпольщики. Пишут всякую макулатуру и, уверяю тебя, еще и зарплату за это получают.

Хмель окончательно ударил Сократу в голову, и глаза его налились кровью.

– Черт знает что тут у вас делается! – закричал он, с силой ударив кулаком по столу. – Всякие проходимцы – ик! – людям мозги пудрят, а философы молчат в тряпочку?! Где свобода слова? Где, в конце кон-

цов, элементарная гражданская – ик! – ответственность?! С этим надо разобраться! Причем не-мед-лен-но!

С этим словами Сократ встал из-за стола и шатающейся походкой вышел из котельной.

– Я же просил больше ему не наливать! – чуть не плача сказал Коля, обращаясь к сантехнику Диме. – Вот, иди теперь за ним и смотри, чтоб чего не вышло. Сам понимаешь, если что, со всех нас шкуру спустят.

Дима грязно выругался, но послушался сослуживца и выбежал вслед за Сократом. Настиг он его посреди Федеративного проспекта, отчаянно машущего руками в попытке остановить машину.

– Стой, Софроныч, не делай этого! – закричал Дима, догоняя философа.

Между тем, перед Сократом уже остановилась белая «шестерка», и тот начал заползать внутрь автомобиля.

– Может, не стоит? – нагнав Сократа, с надеждой спросил Дима.

– Стоит! – твердо отрезал Сократ и обратился к водителю. – Гони, друг, в Академию наук!

– Пятьсот рублей. А деньги-то у тебя есть? – с подозрением спросил водитель «шестерки».

Дима, вздохнув, протянул водителю стодолларовую купюру и на ухо шепнул:

– Это тебе на туда и на обратно. Если по дороге заснет, не буди, вези взад.

– Будет сделано, – обрадовался деньгам водитель и утопил педаль газа.

8. Природа и сущность человека

Но Сократ по дороге не заснул.

Открыв парадную дверь Российской академии наук, Сократ встретился лицом к лицу с вахтершей:

– Где здесь философы сидят?

– Вы имеете в виду философский симпозиум по культурной глобализации? – вежливо поинтересовалась вахтерша.

– По ней, по ней, – нетерпеливо пояснил Сократ.

– Так это на втором этаже в актовом зале. А вы приглашены? – подозрительно спросила вахтерша.

Проигнорировав вопрос, Сократ начал перебираться через турникет, демонстрируя при этом удивительную ловкость.

– Куда? – в ужасе воскликнула вахтерша. – Остановитесь немедленно! Гражданин, это я вам говорю!

– Замолчи, женщина, – зашипел на бедную вахтершу Сократ. – Не указывай – ты мне не Ксантиппа!

Разобравшись с турникетом, Сократ молниеносно пересек холл академии, пробежал по длинному коридору до лестничной клетки и, прыгая через три ступеньки, забрался на второй этаж. Там он быстро нашел дверь с большим плакатом «Сохраняйте тишину! В актовом зале проходит философский симпозиум».

– Так вот вы где! – злобно оскалился Сократ, распахнул дверь и ворвался в зал. Очутившись внутри, он с таким грохотом и силой захлопнул дверь, что ручка от двери осталась у него в руке. В зале, где находилось до полутысячи человек, повисла угрожающая тишина. Сократ быстрой деловой походкой пересек помещение зала в сторону президиума, вскарабкался на кафедру и, отобрав у выступающего микрофон, повернулся лицом в зал.

– Ну что, философы-академики? – грозно начал Сократ, угрожающе помахивая дверной ручкой. – Заседаете? Ну и много наседали?

Сократ полистал программу симпозиума и начал ее зачитывать:

– Так-так... «Пролегомены к методологии верификации иррациональных систем»... Бред!... И кто это такой умник? А этот, я вижу, еще умнее: «Философско-компаративистский анализ методик обучения русскому языку в начальных классах школ Бурятии»... И не стыдно? «Казахская мифология как образец евразийского мировосприятия»... Да вы здесь умом тронулись!

Председательствующий первым пришел в себя и перебил выступающего:

– Если у вас есть что сказать, пожалуйста, вначале представьтесь. И не забывайте – регламент...

– Ты, гражданин Регламент, меня не перебивай, – оборвал председательствующего Сократ. – Возможно, я знаю лишь то, что ничего не знаю. Но вы и этого не знаете. А имя мое – Сократ Афинский, рожденный на четвертом году 77-й Олимпиады.

Зал взорвался аплодисментами, хохотом и свистом. Между тем Сократ продолжал:

– До чего вы довели философию! Вы думаете, философия – это абстракция, причуда ума? И кто после этого софист – я или вы? Вы пишете тома для пыльных полок. Собрались, поболтали, сочинили еще один том макулатуры и разошлись. А толку? Вот скажите, что вы сделали, чтобы людям стало жить лучше? Только мозги засираете – себе и ни в чем неповинным людям. Надо в народ идти, надо мысль будить. Вот я – и на базарах спорил, и с художниками разговаривал, и правителей на путь истинный ставил. А от вас что за толк? Вы стадо обреченных болтунов. Мало того, что себя на позор и забвение обрекли, вы же своих граждан, которые верят вам, ждут

от вас помощи, обрекаете на жизнь в слепоте, неверии и незнании. Всем бы вам цыкуты...

— Теперь понятно, почему тебя казнили, — выкрикнул кто-то из зала.

— Меня не казнили! — возмутился Сократ. — Я сам себя казнил. Во имя истины! Я пожертвовал жизнью, чтобы истина жила! А вы готовы пожертвовать не только истиной, но и родной матерью ради своего никчемного прозябания! Ради своей задницы! Оглянитесь вокруг, мир катится в тартарары, а вы только и знаете, что заседать. Пустобрехи окаянные!

— А ты самозванец! — не выдержал председательствующий. — Сократ умер за истину, а ты живехонек. И даже очень упитан. Ты нам тут имя Сократа не марай! Сократ — это для нас святое, символ философии. Если б не он, если бы он колесо истории не повернул, мы здесь бы не сидели. Одно упоминание об этом великом мыслителе дает нам силы трудиться на нашем, прямо скажем, нелегком поприще! Но Сократ умер. А ты самозванец!

— Ах, ты... — взбесился Сократ. — Да это вы все — трупы! От вашей философии ни толка, ни прока. Пишете свои писульки ради званий да степеней ученых. Вот и останутся от вас одни дипломы да аттестаты, которыми только потереться можно! Да и потереться-то страшно: эдакой мерзостью свою жопу марать! Ведь вы нелюди! Даже животные лучше вас — они честнее и чище. Вы же позорите не только звание философа, но и человека. Вы обленились и деградируете. О, да! Деградировать легко и приятно! А возвышаться тяжело... В отличие от восхождения по ступеням вверх, конечной точкой которого является Абсолют, нисхождение по ступеням вниз не ограничивается превращением человека в скотину, а приводит его к небытию. Вы забыли, что человек по определению не в состоянии уподобиться животному — животное лишено способности к духовному обогащению? и для него нет альтернатив. Скотина — она и есть скотина. Она лишь следует своей природе, своему предназначению. Ее действия инстинктивны, она не может «возвыситься» над собой или «унизить» себя. А вы, напротив, обречены на выбор и свободу! Вы обречены использовать свой разум, вы не можете просто превратиться в скотину, поскольку частичка света, которая присутствует в вас в виде разума, либо поднимает вас над вашей плотью и одухотворяет ее, либо сама плоть подчинит себе ваш разум и дух. Ваша низость не в том, что вы ведете скотское существование, но в том, что становясь скотиной, вы сознательно разрушаете себя...

«Боже мой, — в ужасе подумал Сократ, — что я несу? Кому? Зачем?!» Но безумное возбуждение и выпитая водка с пивом уже не давали ему остановиться.

— Ваша низость, — продолжал обличать Сократ, — не столь безобидна и невинна, как изначальная животность свиньи. Для животного его состояние естественно. Но разум, подчиненный плоти, страшен: опускаясь и деградируя, он отрицает не только самого себя, но и животность, природу. Животный мир не знает войн и оружия массового поражения. Животный мир не знает цинизма и пороков. Животный мир не уничтожает себя. И только вы, подчинившие свой разум своей животности, смогли додуматься до распятия Бога! Трагизм разума — в его хрупкости и незащитности. Вещное всегда более стабильно и надежно. Вещи переживают людей. Человек уязвимее машины. Живое проще убить, чем разрушить бездушное...

Сократу пришлось оборвать свою пафосную речь, поскольку он заметил, как к нему быстрым шагом приближаются двое охранников. В это время председательствующий, достав мобильный телефон, громко кричал в трубку:

— Милиция! Милиция! У нас тут в Академии наук хулиган пьяный дебоширит! Прошу вас, скорее! Да-да! Очень, очень опасен!

Сократ понял, что речь идет о нем, и, не на шутку перепугавшись, отбросил микрофон и устремился за кулисы.

«Сглазил, сглазил меня Гегель, — думал он, спотыкаясь о какие-то кули и ящики. — И Федор Михайлович меня сглазил. Убьют ведь, сволочи, как пить дать, убьют! А потом моим же именем и прикроются!»

Сократ ринулся к запасному выходу и уже через минуту оказался в длинном коридоре. Спасаясь от погони, он пробежал до конца коридора, прыгнул в лифт и нажал кнопку верхнего этажа. Поездка в лифте показалась Сократу вечностью. Когда, наконец, двери открылись, он, недолго думая, вскарабкался по узкой лестнице, выбил плечом потолочный люк и очутился на крыше здания, окруженный хитроумными металлическими конструкциями. Зацепившись за одну из них, Сократ попытался отдышаться, но с ужасом увидел, что двое охранников не оставили надежды его догнать и неуклонно приближаются к нему.

— Стойте! — в отчаянии закричал Сократ и, крепко держась за железную балку, встал на карниз. — Или я спрыгну!

Охранники остановились. С крыши высотного здания Президиума Академии наук Москва показалась Сократу маленькой, но крайне враждебной. Внизу уже выли сиренами пожарные машины, милицейские «воронки» и «скорая помощь».

«О, Господи! — пронеслось в голове Сократа. — Они меня считают безумцем! А, может, самозванцем? Почему все всегда жаждут моей крови? Ну, нет! Повторять свой подвиг я не намерен. Хватит наступать на одни и те же грабли. Просто так я не сдамся!»

Но тут случилось непредвиденное. Железная балка, за которую держался Сократ, угрожающе накренилась и начала гнуться в сторону

карниза. Сократ мертвой хваткой вцепился в нее и, нелепо болтая ногами, повис на высоте двадцать второго этажа. Сократ попытался было подтянуться на скользкой железной балке, но руки предательски не слушались.

Тело Сократа пролетело около километра, ударилось о мостовую, пробив асфальт, электрические кабели и канализационную систему РАН. Прибывший наряд МЧС извлек тело философа из нечистот, положил на носилки и отдал санитарам.

— Умер, — сказал один из сотрудников криминалистической медицины, глядя на изувеченное тело Сократа. — Пакуй в мешок.

— Умер?! Хренушки вам! — возмутился труп Сократа и сунул под нос одному из санитаров грязную фигу.

Санитар побледнел и упал в обморок.

— Это вы — ходячие мертвецы! Я буду жить вечно, преследовать вас и выжигать из вас злобу и безнравственность! Наплодил же вас, уродов, Господь на свою голову, — никак не мог угомониться труп Сократа. — Вы забыли, что вы люди, че-ло-ве-ки! А вы?! Вы ходячие профессии!.. Вы...Прохвосты, вот вы кто!

Тело Сократа поместили в реанимационную машину и повезли в больницу Склифосовского. Позже медсестры, сопровождающие тело Сократа, напишут в своих объяснительных: *«Пациент поступил в состоянии острой коронарной смерти с признаками внезапной фибрилляции желудочков. Сердечных сокращений не наблюдалось. Пациенту ввели внутрисердечно 3 миллилитра адреналина и 4 миллилитра атропина. Подозревая гипокалемию, мы ввели ему 10% раствор хлористого калия в объеме 10 миллилитров. Труп потребовал еще, причем начал нам угрожать и сквернословить. Поскольку пульса у него уже не было, а возбудимость превышала всякие возможные границы, мы воспользовались находящимися в машине запасами опиатов и морфинов. Однако воздействия это не возымело. На полном ходу «скорой» труп вышел из автомобиля, матерясь на нас, на весь мир и на сам факт его существования...»*

Несложно догадаться, что медперсонал, сопровождающий тело Сократа, в тот же день был уволен с работы.

...Сократ умирал в окружении своих учеников:

— Критон, — тихо произнес он, — мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте.

— Непременно, — отозвался Критон. — Не хочешь ли еще что-нибудь сказать?

Но на этот вопрос ответа уже не было. Немного спустя философ вздрогнул, и служитель открыл ему лицо: взгляд Сократа остановился. Увидев это, Критон закрыл ему рот и глаза.

9. Реальность, данная нам в ощущении

Трое мужчин стояли у одного из полотен Алексея Кондратьевича Саврасова в одном из залов Третьяковской галереи и вяло комментировали шедевр русского мастера.

Вид у мужчин был довольно-таки странный. Одеты они были опрятно, но явно не по московской моде. Более того, в одежде их было нечто бутафорское. Тот, что невысокого роста, был одет в черный сюртук и держал в руках светлую шляпу с широкими полями. Лохматая шевелюра удивительным образом гармонировала с необычайно пышной бородой, придававшей ему сходство с Зевсом. Второй, напротив, был гладко выбрит и прилежно причесан. Длинная черная сутана с белоснежной колораткой выдавала в нем католического священника. Одежания третьего более всего походили на маскарадный костюм: на нем небрежно болтался белый хитон до пят, явно не первой свежести, ступни переплетали примитивные сандалии. Вытянутое худое лицо было украшено седыми усами и бородой; на голове виднелась странная конструкция из полотенца, отдаленно напоминающая чалму.

— Что такое, по сути, художественное полотно, — разглагольствовал лохматый человек. — Объективно — это деревянная рама, холст и размазанная по холсту масляная краска. Ведь в этой картине нет и не может быть улицы, птиц, неба. Все это дорисовывает наше воображение. Причем воображение каждого создает все, что ему угодно. Не так ли, Джорж?

— Так, да не совсем, — ответил Джорж Беркли. — Не картина является источником наших фантазий, а, напротив, наши фантазии создают висящую на стене картину. Поскольку наши ощущения первичны по отношению к объекту. Закройте глаза, господин Маркс, и картина пропадет.

— Она пропадет в вашем сознании, но не из зала?

— А кто вам сказал, что она вообще висит на стене, и кто вам сказал, что стена существует? Исключительно ваши органы чувств. Если вы им так доверяете, то будьте последовательными: закройте глаза, ваши органы чувств подскажут вам, что картина пропала.

— Однако, коллега, я могу поставить опыт, которым докажу, что картина существует независимо от нашего воображения! — не сдавался Маркс.

— Да я и не сомневаюсь, — отреагировал Беркли. — Беда лишь в том, что ваш эксперимент все равно опосредован вашим сознанием. А какова именно доля вашего сознания и фантазии в вашем же эксперименте, об этом ни вы, ни я сказать не можем. Ну, а вы как считаете, господин Пифагор?

Худой старик ответил:

— По-моему, все гармонично и соразмерно. И поскольку наши ощущения обманчивы, я бы не стал верить очевидному. Если декан Беркли последовательно доказывает мне, что картины нет, я поверю его логике, а не тому, что вижу собственными глазами.

— Ну, как же нет картины, если вот она! — искренне удивился Маркс. — Вы можете видеть ее, пощупать, понюхать! Неужели это не доказательства ее существования?

— Нет, — ответил Беркли, — поскольку только что вы описали не картину, свои ощущения.

— Нет, — также повторил Пифагор, — но по другой причине. Я доверяю лишь уму и логике. Ощущения обманчивы. Каждый день я вижу, как и миллионы людей, что солнце вращается вокруг меня. Однако умом понимаю, что это не так. Я знаю, что земля круглая, хотя ежеминутно убеждаюсь в обратном. И где же истина? Но хватит спорить, лично я очень хочу есть. Не сходить ли нам куда-нибудь перекусить?

Предложение было воспринято всеми с энтузиазмом. Необходимо было только решить вопрос с деньгами. Пифагор, словно фокусник, достал из складок хитона внушительный мешочек, полный серебряных драхм. Беркли нашел у себя солидный запас ирландских фартингов и кучу серебряных полпени. Все дружно посмотрели на Маркса.

— Я всю жизнь презирал деньги, — как бы оправдываясь, сказал он. — И они всегда отвечали мне взаимностью... Однако, господа, я могу внести свою лепту в обмен всего этого серебра на местную валюту.

— Отлично, — ответил Беркли. — Встречаемся у входа в Третьяковскую галерею через час. Только, Карл, один совет: не называйте себя прилюдно Карлом Марксом.

— Почему же?

— Во-первых, все равно не поверят. А во-вторых... В этой стране сказать, что ты марксист, еще хуже, чем сказать, что ты педераст. Поверьте на слово.

Ровно через час Маркс принес обмененное в антикварной лавке серебро на рубли. Выручка оказалась немалой, и вся троица решила достойно отобедать в одном из французских ресторанчиков Москвы, а заодно и обсудить план своих дальнейших действий.

Первым изучил меню Маркс и, подозвав к себе щупленького официанта, начал делать заказ:

— Итак, свиную отбивную средней прожаренности, квашеную капусту... А порции у вас большие, свинина жирная?

— Порции средние, — ответил официант. — А свининка у нас хорошая, почти постная.

— Паршиво, — расстроился Маркс. — Тогда еще жареного зайца в маринаде и кружку... Нет! Две кружки холодного пива!

— У вас есть что-нибудь вегетарианское? — полюбопытствовал Пифагор.

— А как же? Овощной салат, соевая паста с грибами, на десерт — мороженое с фруктами, на первое — бобовая похлебка...

— Нет... — в ужасе замахал руками Пифагор, — только не бобы, умоляю! Давайте уж вашу пасту, салат и десерт с фруктами. И вина какого-нибудь розового с фруктовым оттенком.

Беркли долго разглядывал меню и почему-то все время вздыхал. Наконец, чувствуя, что терпение его новоиспеченных друзей уже на исходе, обратился к официанту:

— Мне, пожалуйста, из закусок дюжину устриц в копченном молоке, паштет из фуа-гра с соусом чатни из экзотических фруктов на ломтике из пряного хлеба. На первое уху по-марсельски... А на второе фрикасе из креветок с виски и ризотто с шафраном. Если возможно, приготовьте фрикасе на открытом огне, методом фламбе. Ну и на десерт немного черного шоколада «Гранд Крю» с хрустящей корочкой и бисквитом, с крошкой какао-бобов и кокосовым мороженым. И двойной шотландский виски безо льда. Пока все.

Пока официант приносил закуски, Беркли поинтересовался у Пифагора:

— У вас, вероятно, с бобами что-то личное связано?

— Долгая история. Не уверен, что вам будет интересно.

— Отчего ж? Мы вроде никуда не спешим.

— Хорошо, — вздохнул Пифагор и начал свой рассказ. — Дело в том, что я в юношестве много путешествовал. Исколесил весь Восток в поисках тайных знаний, двадцать два года обучался в Египте, провел в Вавилонском рабстве двенадцать долгих лет. Так вот, наряду с наукой и знаниями тонкого мира, я привез с Востока идею реинкарнации. С тех пор я стал вегетарианцем — не потребляю в пищу животных и растения, ибо они одухотворены. И почему-то наиболее одухотворенными мне всегда казались именно бобы.

— Чем же вы питаетесь, бедняга? — удивился Маркс.

— Тем, что не надо убивать, чтобы съесть. Плодами, ягодами, молоком, сырами, рисом...

— Но бобовые растения тоже необязательно убивать, срывая с них бобы?

Пифагор снова вздохнул:

— Когда у меня начались серьезные политические разногласия с Поликратом, мне пришлось бежать из Самоса в Кротон, а затем и в Метапонт. Люди Поликрата и там преследовали меня и моих собратьев. И вот однажды враги почти настигли меня, когда я выбежал к прекрасному полю, усеянному бобами. Чтобы спастись, мне было достаточно спрятаться среди высоких бобовых стеблей. Но одна мысль о том, что я

могу погубить ни в чем неповинные души этих милых растений, привела меня в ужас. Я замешкался, и мое замешательство стоило мне жизни.

— Вы хотите сказать, — поперхнулся Маркс, — что отдали жизнь за бобы?

— Выходит, так.

Всем стало грустно. Но есть от этого не расхотелось. Принесенные закуски были съедены почти мгновенно, и философы вожделенно наблюдали за тем, как официант сервирует стол основными блюдами.

— Вам, Джорж, наверное, вообще все равно, что есть, — уплетая маринованного зайца, предположил Маркс. — Если внешний мир лишь продукт вашего воображения, то вы можете вообразить себе все, что пожелаете. Например, могли бы шибко не тратиться и заказать себе воды с хлебом, а представить, что кушаете ваше фрикасе.

— Вы совершенно правы, Карл, — ответил Беркли. — Просто не хочется напрягать фантазию. Вы же ешьте кролика с кетчупом и не утруждаете себя сомнениями относительно того, что именно вам подали?

Маркс с подозрением повертел на вилке отрезанный кусочек белого мяса:

— Заяц как заяц. А на что это вы намекаете?

— Да так, ни на что, — ответил Джорж Беркли, доедая фрикасе. — Просто по своему скелету заяц сильно напоминает кошку. В тушеном виде они почти одинаковы, и надо быть весьма опытным анатомом, чтобы отличить скелет кошки от скелета зайца. А по вкусу... Выдержите любое мясо сутки в уксусе, обильно нашпигуйте его чесноком, поперчите и посолите как следует, и получится примерно то, что вы сейчас едите.

Стоявший неподалеку официант неожиданно побледнел и выронил из рук поднос.

— Положим, аппетит вы мне все равно не испортите, — упрямо заметил Маркс, но на всякий случай отодвинул тарелку с зайцем и принялся за свиную отбивную.

— Да у меня и нет таких намерений. Просто я констатирую факты. К примеру, сейчас вы полили отбивную кетчупом. А что такое «кетчуп»?

— По вкусу — помидорный соус, — уверенно ответил Маркс. — А что?

— Да так, — Беркли взял со стола бутылочку кетчупа и начал ее внимательно разглядывать. — Действительно, нарисованы помидоры... И пахнет помидорами... Красный... Так-так-так... Ага! Вот и состав. Хотите знать, из чего сделан ваш «помидорный соус»? Извольте. «Яблочное пюре, кукурузный крахмал, соя модифицированная, лимонная кислота, сахар, соль, ароматизатор, идентичный натуральному, глютамат натрия, усилитель вкуса, E-140, E-220, E-663». Все. Про помидоры тут ничего не сказано.

– Что ж вы пожрать-то спокойно не даете? – обозлился Маркс. – Как же вам, наверное, тяжело живется с вашей философией!

– Нормально. Еще великий Коперник говорил: «Очевидное не есть истинное». А вы хотите сказать, что чувства вас редко обманывали? Мой друг, посмотрите вокруг! Вы видите прекрасный мир и думаете, что это объективная реальность! Скажите: мир цветной?

– В смысле? – удивился Маркс. – Конечно, раз мы его воспринимаем цветным.

– Вот именно – «воспринимаем цветным». Мы и кетчуп воспринимаем как сделанный из помидоров. А между тем любой школьник, если он хорошо изучал физику, ответит вам, что в природе нет цветов. Есть только белый свет, который разлагается на спектр благодаря специфике нашей с вами сетчатки. Нет цветного мира и быть не может. Одно дело – то, что мы ощущаем, другое – как оно есть на самом деле, вне нашего воображения и восприятия. Любой здравомыслящий человек каждый Божий день видит, как Солнце вращается вокруг его головы. Между тем все знают, что все как раз наоборот – это мы с вами вращаемся вокруг Солнца! Каждый нормальный человек ходит по плоской Земле, но даже ребенок скажет вам, что она круглая. Откуда вам знать, из какой бочки вам налили пиво? По статистике, большую часть немецкого пива разливают на польских, украинских и российских заводах. И ответьте мне на последний вопрос: почему пиво, которое вы с таким аппетитом только что смаковали, после моих слов отодвинули в сторону? Разве пиво изменилось? Ведь нет же! Изменилось ваше отношение к нему.

– Спасибо, – зло сказал Маркс. – Все было очень вкусно. А если я ткну сейчас вилкой вам в глаз, вам будет больно?

– Конечно, будет.

– А почему, ведь все вокруг – плод вашего воображения. Следовательно, ни меня, ни вилки нет?

– Вилки нет... – многозначительно произнес Беркли. – Но есть правила игры, существующие в моем сознании. А они гласят: если человеку ткнуть вилкой в глаз, ему станет больно.

– Так измените эти правила!

– А зачем? Мне и так хорошо. Пусть меняют те, кому это нужно. Вот индусы ходят по раскаленным углям и не обжигаются. А у меня нет нужды ходить по раскаленным углям. К тому же в глаз вы меня все равно тыкать не будете.

– Почему вы так уверены? – подозрительно спросил Маркс.

– А потому, что вы Карл Маркс. По крайней мере, в моем воображении. А по моим правилам игры, Маркс – человек интеллигентный и не агрессивный.

– Хоть на этом спасибо.

– Всегда пожалуйста.

Беседу прервал менеджер ресторана, которого привел официант:

— Господа, поздравляю вас! Вы десятитысячные посетители нашего ресторана. Еда и напитки — за счет заведения.

Затем протянул каждому по большой сигаре и добавил, смахивая со лба капельки пота:

— Угощайтесь на здоровье. Они кубинские, настоящие. Уж мне-то поверьте...

После обильного застолья Маркс, Беркли и Пифагор стали решать проблему с жильем. В результате договорились поселиться в гостинице «Измайлово», сняв в целях экономии один трехкомнатный номер.

10. Инкультурация и социализация

Ранним утром Гегель в очередной раз зашел на почту за бесплатными газетами. Погрузив на маленькую тележку коробки с прессой, он уже было собрался уходить, как вдруг его окликнула одна из сотрудниц почтового отделения:

— Эй, Фридкин! Тут тебе депеша пришла до востребования. С биржи труда. Ты же Фридкин?

— Фридкин, Фридкин! — радостно закричал Гегель и взял долгожданный конверт. Он так долго ждал этого письма, что даже не заметил, с какой радостью начал откликаться на чужую фамилию. Аккуратно распечатав конверт, Гегель достал из него вдвое сложенный лист и прочел: *«Московский университет менеджмента и управления (МУМУ) приглашает Вас к 9.00 13 сентября сего года на собеседование по вопросу Вашего трудоустройства. Собеседование будет проходить на кафедре философии гуманитарного факультета МУМУ. С уважением, Л.Х. Русский»*.

Распихав кое-как газеты и рекламные объявления по ячейкам, Гегель не пошел, как всегда, на автозаправку, а рванул в котельную поделиться приятной новостью с сослуживцами. В котельной все обрадовались карьерному росту дворового профессора и, естественно, принялись давать советы.

— Фридкин, ты пойми, — с необычайно серьезным выражением лица консультировал Гегеля сантехник Дима. — Главное — понравиться начальнику. Ему будет совершенно плевать на то, что ты знаешь и умеешь.

— А зачем тогда собеседование нужно? — удивился Гегель.

— Он на тебя посмотреть хочет, хочет прошупать какой ты, понять, сработаетесь вы или нет. Профессуры сейчас — что инженеров. И все стоят в очереди на работу. Пойми, профессии инженеров, ученых, философов — это все осталось далеко в прошлом.

— А в настоящем тогда что? — еще сильнее удивился Гегель.

– Сейчас модно быть не умным, а богатым. Поэтому сейчас коммерсанты ценятся и хорошие сантехники. XXI век – это наш век, век сантехников!

– И электриков, – обиженно вставил Коля.

– Так вот, – продолжал Дима. – А чтобы понравиться работодателю, надо понять, что он от тебя ждет, чего хочет.

– А чего он от меня хочет? – испугался Гегель.

– Он хочет, чтобы ты был для него своим в доску.

– В дос...Во что своим?

– Тьфу ты!.. В идеале ты должен стать его отражением, ты должен ему понравиться. Ну, к примеру, если он тебя спросит, пьющий ты или нет, отвечай: пьющий, но в меру. Уверяю, никто не считает себя алкоголиком, но и трезвенники давно все перевелись, сейчас все – «в меру пьющие». По крайней мере, все так думают. Далее. Ни в коем случае не умничай. Ты не должен казаться умнее начальника. Люди этого не любят. Ты серость. Но серость профессиональная. Понял?

Гегель вздохнул.

– Как начнешь с ним разговор, попробуй понять, что он за птица такая и пытайся изо всех сил стать его отражением. Попробуй стать им. Но только чуть-чуть похуже, чтобы он чувствовал свое превосходство над тобой.

– Но как же это?! – не выдержал Гегель. – Как я могу стать им, если я – это я? Я же не себя продавать иду на базар, а свои знания!

– Идешь ты не на базар, а на рынок, – вмешался в разговор Коля. – И не просто на рынок, а на рынок труда. И твой успех на этом рынке будет определяться не твоими качествами, а теми требованиями, которые к тебе будут предъявлять.

– То есть я должен перестать быть собой? Должен стать кем-то еще, кто бы понравился этому вашему рынку?

– Точно.

– То есть я должен стать пустотой, которую время от времени кто-то будет наполнять всем, что ему взбрет в голову? – Гегель был в высшей степени поражен. – А если рынок захочет меня мусором наполнить?

– Наполняйся. Только в этом случае тебя купят.

– Что значит «купят»? – уже завизжал Гегель. – А если я не хочу продаваться? Если я хочу оставаться собой – Геге... – тьфу ты... – Фридкиным?

– Ну и оставайся Фридкиным. Черт с тобой! Тогда сиди в говне и не чирикай, – грубо оборвал Гегеля Дима. – Сиди в своей будке и упивайся своим Я. Только больше не спрашивай нас, как стать человеком.

— Голубчики вы мои, — чуть не плача взмолился Гегель. — Не обижайтесь! Ведь я, старый дурак, никогда бы не додумался, что для того, чтобы стать человеком, надо превратиться в пустоту!

— Да ты не серчай, — снисходительно похлопал по спине Гегеля сантехник Дима. — Ты посмотри на все это с другой стороны. Представь, что ты актер, а жизнь — это театр. Где-то в глубине души ты можешь оставаться собой, только никому этого не показывай. А хороший актер должен суметь сыграть кого угодно. Вот и играй того, кого твой начальник хочет в тебе видеть. Только ты должен стать хорошим актером, таким, чтоб уметь играть на заказ любую роль. А умение быстро переквалифицироваться в рыночных условиях говорит скорее о гибкости твоего характера и способности к самосовершенствованию. Ты же любишь совершенствоваться? То-то. И никто тебя ни в чем не упрекнет. Кто посмеет упрекнуть актера в правдоподобно сыгранной роли? Надень маску — и вперед!

— Жизнь, по-вашему, это вечный карнавал, куда все приходят в масках?

— А он начинает врубаться, — удовлетворенно заметил Коля.

— Господа, — после паузы мрачно начал Гегель. — Вы были бы абсолютно правы, если бы речь шла об игре как творческом, духовном акте. Искусство перевоплощения в театральном действии подразумевает стремление актера к незаинтересованной творческой самореализации. Цель лицедейства — развитие, приращение, обогащение внутреннего мира играющего и внимающего игре. Безусловный мотив любого творческого, духовного акта заключен в нем самом. Но в отличие от незаинтересованного, бескорыстного характера игры, мои действия на собеседовании будут иметь ярко выраженный интерес, который и является основой и стимулом для смены моего облика. Если художник, создавая новую, невиданную доселе реальность, тем самым реализует свое Я, то вы советуете делать ставку на собственную продаваемость. И если на рынке товаров и услуг критерий продаваемости выглядит вполне уместным, то ваш рынок выносит на аукцион само человеческое Я со всем его внутренним духовным миром! Хотите вы того или нет, но вы фактически утверждаете, что успех человека в современных социальных условиях во многом зависит от его продажности!

Выслушав бурную тираду Гегеля, Коля сделал вывод:

— Он не пройдет собеседование.

— Ясен пень, — подтвердил Дима.

Гегель ничего не ответил, но почувствовал, что этот мир нравится ему все меньше и меньше.

11. Основной вопрос философии

На кафедре философии МУМУ Гегеля принял сам заведующий Лазарь Хаймович Русский.

— Добро пожаловать в наш, так сказать, цех! — начал он без лишних предисловий. — Мы получили ваше резюме, и для нас большая честь сотрудничать с вами!

Лазарь Хаймович достал личное дело Гегеля:

— Профессор Берлинского университета... Профессор Университета Гейдельберга... Солидно, очень даже солидно. Жаль, нашей степени у вас нет, ну да ладно. Скоро их все равно все отменяют — мы же в Болонский процесс вступаем.

— Куда вступаете? — не расслышал Гегель.

— В процесс. Болонский. Ну, на зарубежный манер — ни кандидатов наук, ни докторов у нас скоро не будет. Одно сплошное PhD.

— Вот как! — удивился Гегель. — А что это — «Пи-Эйч-Ди»?

— Да никто толком не знает. Но штука западная, следовательно, прогрессивная и нужная. Не век же нам по старинке работать, в самом деле! Пора уже цивилизованной страной становиться!

Гегель не понял, почему для того, чтобы стать цивилизованной страной, нужно непременно ликвидировать всех кандидатов и докторов наук, но от лишних расспросов воздержался. Лазарь Хаймович между тем продолжал:

— Сейчас трудно найти преподавателя философии. Сами понимаете, зарплата маленькая. Вот все и разбегаются кто куда: кто в бизнес идет, кто в священники. А у нас здесь — поле непаханое. И нам с вами его необходимо засеять плодоносными семенами.

— Какими семенами?

— Семенами либерализма и демократии! — мечтательно произнес Лазарь Хаймович. — Чтоб цвело и пахло. Кстати, сейчас как раз на третьем курсе по расписанию лекция по философии начинается. Дерзайте, коллега, покажите им истинный полет мысли. С чего думаете начать?

— Можно вводной лекцией будет... философия Гегеля?

— Ну, Гегеля, так Гегеля... — поморщился Лазарь Хаймович. — Почему бы и нет. Какая, в сущности, разница... Ну, давайте уже, Георгий Валерианович, пора. Там, за углом, кафедральная аудитория южного корпуса — это ваша.

— Какая аудитория? — не запомнил Гегель.

– Кафедральная аудитория южного корпуса. Ну, там еще на двери свастика нарисована. Если запутаетесь, спросите любого студента: «Где здесь КАЮК?». И храни вас Господь...

КАЮК вмещала около двухсот студентов. Гегель бодрым шагом пересек аудиторию и встал за кафедрой. Он сильно волновался. Ему вспомнились берлинские лекции по философии права, когда к нему съезжалась чуть ли не половина Европы, чтобы только услышать великого идеалиста. «И не на таких трибунах выступал», – подбодрил себя Гегель и начал:

– Уважаемые господа студенты! Позвольте представить на ваш высокий суд основы философской системы немецкого классического идеализма, в частности, одного из виднейших представителей оной – Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. Милостивейше прошу вас, господа, заранее простить меня за возможную избыточность метафизической терминологии, без коей, увы, столь почтенная наука, как философия, невозможна.

Услышав странную речь, аудитория разом замолчала и двести пар любопытных глаз уставились на странного профессора. Удовлетворенный первой реакцией зала, Гегель продолжал:

– Способность к диалектическому постижению и восприятию мира... не есть ли это исключительное преимущество человеческого духа, предпосылающее истории прогрессивную направленность? Ведь даже самый совершенный электронный мозг, снабженный сверхрациональными и сверхлогическими методами обработки информации, не способен создать ничего принципиально нового и обречен вращаться в тесном кругу заданных человеком алгоритмов. Восходя к диалектике, человек ломает границы, которые он на протяжении тысячелетий ставил сам себе. Прекрасное и совершенное, кристаллизуясь и обогащаясь на протяжении всей истории человечества, с присущей им гибкостью и тонкостью повествует нам о противоречивых, немислимых, неразрешимых с точки зрения аристотелевской логики проблемах. Искусство смеется над антиномиями «чистого разума» и официальной моралью, над кризисами точных наук и правилами дедукции. «Вы ломаете голову над вещью в себе, – вопрошает оно, – но вот же она!» И мы ее видим, забывая о том, что ее нельзя увидеть. «Вы ведете спор о нравственных ценностях? Но вот же она – истинная ценность!» И мы ее видим, стыдливо осознавая всю нелепость наших споров. «Вы встали перед неразрешимой дилеммой? Но вот же выход!» И мы его видим, забыв, что этого не может быть...

С первой парты встала юная студентка и, шумно цокая длинными каблуками по паркету, направилась с вещами к выходу.

– Вы куда? – недоуменно спросил Гегель.

– В туалет. Очень ссать хочется, – пояснила студентка и скрылась за дверью.

На какое-то время Гегель потерял дар речи. Затем, взяв себя в руки, решил больше не обращать внимания на отдельных невеж.

– Итак, в XXI веке – веке компьютеризации и железной логики – осталось мало места для иррациональных ценностей. Мораль в большинстве случаев подчинена прагматизму. Прекрасное отдано на откуп коммерции и утилитарным потребностям. Познание с маниакальным упорством пытается руководствоваться математическими аксиомами. Порой мы готовы пренебречь голосом совести и чувством долга в пользу практического расчета под влиянием «неопровержимых» доводов. Под преступления века все чаще и чаще подводится железная и пугающе обоснованная аргументация. Наука движется небывалыми темпами. Но стали ли мы больше знать, а тем более понимать? Мы изучили все структуры человеческого сознания. Но перестал ли Дух быть для нас загадкой? Мы знаем все или почти все о происходящих в человеке процессах. Но потеряли из виду его самого. Мы вторглись в космос. Но разорвали единство с ним...

Когда в аудитории осталось четыре человека, Гегель понял: что-то не так.

– Скажите, – обратился он к оставшимся, – вероятно, вы все это уже читали? Наверное, я дублирую материал, который вы уже давно усвоили?

– Да нет, – откликнулся молодой человек с крашеными волосами и огромной серьгой в левом ухе, – прикольная лекция, мне реально понравилось.

– Да вы продолжайте, продолжайте, – разрешила Гегелю соседка крашеного юноши, не переставая рассматривать какой-то глянцевого журнала.

– Просто все очень круто замешано, – высказал свое компетентное мнение молодой человек с задней парты, как бы невзначай демонстрируя на запястье бриллиантовый «Роллекс». – Вот вы тут про идеи рассказываете, дескать, они первичны, абсолютны и все такое, а в жизни все наоборот, а главное – все намного проще.

– Вы так считаете? Может, будете так любезны поделиться своей концепцией? – поинтересовался Гегель, а сам подумал: «Вот щенок сопливый! Он меня еще жизни учит!»

– Да фуфло все это, – продолжал студент, сплевывая жвачку на пол. – «Абсолютный дух», «первичность идеального»... Философия нищих и убогих. Все в мире вполне логично и материально.

– Вы, простите, на кого учитесь? – поинтересовался Гегель у собеседника.

— Я не учусь, — снисходительно ответил тот. — У меня уже свое дело, своя арт-компания в шоу-бизнесе.

— Ну, так вот, чтобы поставить спектакль или пьесу, вам же нужен драматург, художник?

— Ну. И что из того?

— А то, что мысли, идеи и эмоции художника определяют искусство, которое вы затем как продюсер будете материально воплощать в своем шоу-бизнесе!

Гегель был уверен, что такой аргумент поставит точку на споре. Но Гегель просчитался.

— Мое шоу, — невозмутимо парировал студент с задней парты, — количеством бабок определяется. А не идеями какого-то писака. Чем больше бабла, тем лучше шоу. Все просто, логично и материалистично. Да и художник даром работать не будет. Чем больше гонорар, тем грудастее муза. Проверено.

— Предположим, — начинал уже злиться Гегель, — но перед тем, как что-нибудь сделать, вы сначала думаете?

«Черт! Начнешь разговаривать с идиотами, — подумал Гегель, — сам идиотом становишься!»

— Думаю.

— Значит, мысль определяет материю! — победоносно констатировал Гегель.

— Я, конечно, думаю, прежде чем что-то сделать. Но мою думку определяет количество твердой валюты у меня в кошельке. Так что материя определяет сознание.

— Точно, — вдруг проснулся худенький парень с неестественно бледным лицом. — Я вообще, пока не ширанусь, ни о чем думать больше не могу.

— Ну, знаете, — возмутился Гегель, — вы говорите нелепицу! С вашей философией вы просто погибнете, все самое лучшее пройдет мимо вас. Если б вы только знали, как вы себя обедняете в жизни!

Парень с задней парты посмотрел на Гегеля с искренней жалостью:

— Лично я в университет на «Бентли» приехал. Маша с Андреем — на бумере. А марка вашего автомобиля, если не ошибаюсь, «Трамвайное депо имени Кирова»?

...Гегель с камнем на сердце вышел из поточной аудитории и направился в сторону кафедры. «Провал! — думал он. — Полный провал. Теперь точно уволят!» Гегель открыл дверь кабинета заведующего кафедрой и тут же натолкнулся на сияющее лицо Лазаря Хаймовича.

— Георгий Вениаминович! — радостно начал он. — У меня к вам просьба: выступите, пожалуйста, официальным оппонентом на защите

докторской диссертации. Один наш очень перспективный ученый написал совершенно гениальный, на мой взгляд,opus.

С этими словами он вручил Гегелю внушительных размеров том.

— Я не уверен, что моя компетенция позволяет оказать вам такую честь...

— Что-то случилось? — не понял Лазарь Хаймович.

— Да, — Гегель запнулся. — Короче, я не справился. Я сорвал лекцию.

— Помилуйте, Георгий Вениаминович, — заведующий кафедрой снисходительно улыбнулся. — У меня другая информация. Студентам лекция очень понравилась. Я сам лично беседовал с некоторыми из них. При этом вы читали материал от звонка до звонка.

— Да причем тут «от звонка до звонка», — чуть не заплакал Гегель. — Под конец лекции у меня все студенты разбежались!

— Успокойтесь и присядьте, — уже с вполне серьезными интонациями в голосе попросил Лазарь Хаймович. — Поймите, главное не количество, а качество. А вы демагогией занимаетесь.

— Не демагогией, а диалектикой, — поправил Гегель. — А по законам диалектики качество и количество имеют обыкновение переходить друг в друга ...

— Ну ладно, ладно, — с раздражением перебил философа Лазарь Хаймович. — Слышали уже. Вы лекцию прочли?

— Прочел, но...

— Вовремя в аудиторию зашли, со звонком вышли? Не так ли?

— Так, но...

— Так какого же дьявола вам еще нужно? — не выдержал Лазарь Хаймович. — Вы здесь для того, чтобы обеспечивать учебный процесс. Вот вы его и обеспечили. А сколько там человек было, кто слушал, кто не слушал — Вам-то что за дело? Я же говорю, у нас здесь цех, производство, ежели хотите. Мы на рынке образовательных услуг. Студент — заказчик, мы — исполнители. Что не ясно? У нас пятнадцать тысяч студентов, и все, между прочим, учатся на коммерческой основе. Вы представляете, какие это деньги?

— Нет, — честно признался сбитый с толку Гегель.

— Колоссальные! А вы со своими соплями лезете. Кто читал, что читал, кому читал — какая разница? Главное, что читал.

— А как же все-таки студенты? Мы же для них работаем или как? — повторил попытку разобраться совершенно запутанный Гегель.

— Снова здорово. Приехали. Или как!? Мы работаем ради учебного процесса, а не ради студентов. Да и поймите, — Лазарь Хаймович устало вздохнул, — философия не их профиль. Им экономику надо изучать и науку управления.

— И кем же они отсюда выйдут, — не унимался Гегель, — без знания философии? Без представления об этике, логике, эстетике, системе ценностей, наконец?

— Ну, тоже мне, Спиноза нашелся!

Последняя реплика Лазаря Хаймовича поставила Гегеля в тупик. Он никак не мог взять в толк: сравнение со Спинозой, по идее, должно было быть комплиментом, но звучало почему-то как гадость.

— Поверьте, милый Георгий Вениаминович, ничего им этого не нужно: ни логики, ни этики, ни этой вашей пресловутой «системы ценностей».

Лазарь Хаймович выдержал глубокомысленную паузу и с гордостью добавил:

— Нашим ребятам в жизни предстоит не философствовать, а Россией управлять!

12. Культура и экономика

Где вы пропадали три дня? — обратился к Пифагору Джорж Беркли. — Вас уже из гостиницы чуть не выселили.

— Встречался с единомышленниками, — сердито буркнул Пифагор.

— Судя по вашему настроению, встреча прошла так себе, — заметил Беркли.

— Да какая встреча! В объявлении было четко написано «Пифагорейский Союз в Коломне приглашает к сотрудничеству», я рванулся туда. А там...

— А что там?

Пифагора передернуло:

— Там находится российское представительство греческой компании по производству консервированных бобов.

— Да, не повезло вам! — отозвался с балкона Маркс.

— А вы не ерничайте! Думаете, вы очень умный. Шиша с два! Не работает ваш «Капитал» в Коломне.

— Что вы имеете в виду?

— А не работает и все тут! И не только в Коломне.

— Но почему в России не должны действовать объективные законы экономики? Во всем мире действуют, а в России — нет? Ведь «дважды два четыре» верно везде! И формула «деньги — товар — еще больше денег» — это чистая арифметика, следовательно, должна работать в любой рыночной системе.

— Ментальность другая, — вздохнул Беркли.

— Мента... Что? — переспросил Пифагор. — Вы хоть что-нибудь по-человечески сказать можете?

– Извольте. Вот представьте себе, чисто гипотетически, что в Греции нищета, разруха, бедность...

– Не надо – в Греции.

– Ну, хорошо, предположим – в Америке.

– Лучше пусть в Америке.

– Итак, – продолжил Джорж Беркли. – Представим, что в Америке нищета и разруха. В Америке живет некий Джорж Смит, у которого есть два мешка бобов.

– Не надо про бобы, – умоляюще попросил Пифагор.

– Ладно, у него два мешка крупы. Причем, если один мешок крупы он съест, то второй съесть не успеет, поскольку он испортится. Так вот, у Джоржа Смита живет за стеной умирающий от голода сосед. Что делает Джорж как представитель западноевропейской культуры?

– Один мешок продает соседу, – догадался Маркс.

– Верно, причем продает по завышенной цене, пользуясь неблагоприятной экономической ситуацией в стране. Таким образом, во-первых, Джорж обогащается. Когда все в стране поступают так же, как Джорж, обогащается вся страна, и экономика страны растет. Во-вторых, сосед, чтобы купить мешок крупы, должен заработать где-то деньги.

– Или украсть, – вставил Пифагор.

– Я исхожу из того, что сосед – законопослушный гражданин своей страны. Он должен заработать деньги. То есть сосед вкладывает свой труд в производство национального продукта. Когда вся страна вкладывает свой труд в производство, национальная экономика начинает процветать. Это называется «либерализм».

– А теперь, – продолжал Беркли, – перенесем ту же экономическую ситуацию на почву российского менталитета. Представьте, что нищета и разруха – в России, а два мешка боб... в смысле, крупы – у Пети Иванова. И опять-таки один мешок лишней, притом, что за стеной умирающий от голода сосед. Что сделает Петя Иванов, как вы думаете?

– Отдаст мешок даром, – снова догадался Маркс.

– А возможно, что и оба, – предположил Пифагор.

– Ну не знаю, как насчет обоих мешков, – усомнился Беркли, – но мысль о продаже ему и в голову не придет.

– Но, согласитесь, это будет благородным поступком, достойным образцом высокой морали, – заступился за Петю Иванова Пифагор.

– Для вас и декана, возможно, это морально, – вмешался в спор Маркс. – А для меня и Джона Смита – это идиотизм, а не благородство.

– И это говорит человек, который никогда в жизни ничего не продал! – воскликнул Беркли.

— Я политэконом, а не торгаш, — обиделся Маркс. — Но ваш Петя Иванов, отдавая мешок даром, становится нищим. Это называется «упущенная прибыль». Когда вся страна упускает прибыль — это нищая, бестолковая страна. И никакого благородства в этом нет. Тем более что сосед Иванова, получая крупу даром, не вкладывает свой труд в экономику страны. А зачем? И так дадут. Поэтому в России все призывали жить на халяву, разоряя тем самым страну. А это уже не просто аморально, а преступно.

— Может быть, просто не все хотят быть торгашами, как и вы? — ядовито заметил Беркли.

— Но не всем же дано быть марксами, — с вызовом ответил Карл Маркс.

— Это интересно, — глядя куда-то в пространство, произнес Пифагор. — Страна никому ненужных философов с рыночной экономикой, которая никому из никому ненужных философов не нужна...

— Да ну вас всех к черту! Философ — плохо, торгаш — еще хуже. На вас не угодишь! — вконец обиделся Маркс и вышел курить на балкон.

— Притом, подчеркиваю, что все это происходит в двух странах, где заданы одни те же правила игры: и там, и здесь — рыночная экономика и демократия, — невозмутимо продолжил рассуждения Беркли.

— Демократия, власть толпы... — задумался Пифагор. — Интересно, почему все себя называют демократами? В мои времена все было гораздо проще. Мы считали, что государством может управлять один человек, несколько людей, некая политическая элита или же большинство граждан. В зависимости от этого мы имеем три классических формы государственного устройства: монархию — власть одного, аристократию — власть элиты, и демократию — власть народа или большинства. Но не в этом суть. При всех этих формах правления можно жить как свободно, так и в положении раба. Суть в том, *чей интерес обслуживает власть*. Если свой собственный, то это не демократия, а тирания — произвол одного, либо олигархия — произвол элиты, либо демагогия — произвол толпы. А если всем живется хорошо, если власть отстаивает интерес народа, какая разница кто представляет эту власть — один человек, группа людей или же большинство населения?

— Да... — с улыбкой протянул Беркли. — У вас устаревшие понятия о демократии. Нынче принято считать, что демократия — это право на реализацию вашего выбора. Есть выбор — есть демократия, нет выбора — нет и демократии. Причем механизм выбора колбасы в магазине ничем не отличается от механизма выбора президента страны.

— Почему не отличается? — не понял Пифагор.

– Да потому! Народ выбирает президента раз в четыре года. И таким образом определяет выбор колбасы в магазине на четыре года вперед. Все очень просто: представьте себе, что вы идете выбирать не президента страны, а колбасу.

– Ну?

– Так вот. Пришли вы в магазин, а там, на витрине, лежит ливерная колбаса. Другой колбасы нет. Возможно, что вы ее терпеть не можете. Но жрать-то что-то надо. И вы покупаете ливерную колбасу – выбора у вас нет, понимаете?

– Понимаю. Это недемократично, – мучительно сосредоточился Пифагор.

– А вот, когда вы приходите в магазин и вам предлагают на выбор, помимо ливерной колбасы, тухлые сосиски и плесневелый пащтет, это уже выбор.

– Какой же это выбор? И так ясно, что придется брать ливерную колбасу! Это тоже недемократично, – запротестовал Пифагор.

– Ошибаетесь, демократично. Вам предоставлен выбор. И совсем не важно, что ваш выбор предсказуем. Главное, что выбор есть.

– Но это формальный выбор!

– Возможно, но выбор.

– Значит это формальная демократия!

– Возможно, но все-таки демократия.

– Да это одна видимость!

– Что и требовалось доказать, – удовлетворенно подвел итог беседе декан Беркли. – Все есть лишь видимость. В отличие от всех вас, я это давно понял.

13. Основы философского анализа

Вернувшись в сторожевую будку, Гегель разделся, снял влажные ботинки и положил их сушить на масляный калорифер. Включил кипятильник в розетку, устроился поудобнее на стуле и осторожно развернул принесенный из университета сверток. Ему не терпелось узнать, чем живут сегодня философы, какие мировые проблемы решают, насколько ушла вперед наука. Открыв первую страницу толстого переплетенного научного опуса, Гегель прочел:

Бешбармак Бершбармакович Дуденко

ДУХОВНЫЙ ОНАНИЗМ

КАК СУЩНОСТЬ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ:

эстетический и аксиологический аспекты.

Диссертация на соискание ученой степени

доктора философских наук.

Заголовок несколько озадачил немецкого профессора, тем не менее, Гегель продолжил чтение:

«Духовный онанизм (для западноевропейской культуры более корректно использование термина «интеллектуальная или ментальная мастурбация») – активное обращение субъекта на себя и свое знание, ощущения или на свое собственное состояние. При этом духовный онанизм есть один из видов актов сознания, а именно акт сознания, направленный на свое знание и имеющий в идеале своей целью духовный оргазм (катарсис).

В психологии, а также в обиходном смысле рефлексией называют всякое размышление человека, направленное на анализ самого себя (самоанализ, «самокопание», «достоевщина») – собственных состояний, своих поступков и прошедших событий. При этом глубина философской рефлексии, самоанализа (а следовательно, и духовного онанизма субъекта) зависит от степени образованности человека, развитости морального чувства и уровня самоконтроля. Считается, что философы, писатели и политики вырабатывают у себя большую способность к интеллектуальной мастурбации».

Гегель потер виски руками и перевернул несколько страниц рукописи.

«Основная цель нашей работы формулируется как определение места и роли интеллектуального онанизма в процессе формирования культурно-исторических типов мировоззрения. Данной цели подчинены и конкретные задачи диссертационного исследования, среди которых особое значение имеют следующие:

выявление основных принципов духовной мастурбации;

обнаружение и классификации типов духовного онанизма в их культурно-исторической ретроспективе;

выявление эстетических и аксиологических основ интеллектуального онанизма;

интерпретация западноевропейской метафизики как формы культурно-исторической мастурбации, где раздражающим и возбуждающим явлением становится общая эволюция рационалистического мировоззрения;

выявление социокультурных истоков и мировоззренческих результатов интеллектуального онанизма;

обнаружение гностического смысла эстетического и религиозного переживания в качестве важнейших элементов духовного онанизма.

В своем исследовании мы опирались на те работы, в которых как напрямую затрагивается проблема типологии различных моделей интеллектуальной мастурбации (самокопание, достоевщина, медитация, собственно «философствование»), так и анализируется ряд смежных по

отношению к нашей теме проблем. В первую очередь мы, конечно же, пытались опираться на первоисточники: к примеру, анализируя основные принципы самого акта философской мастурбации, мы старались интерпретировать древнейшие религиозно-философские тексты (Упанишады, Самхиты, Махабхарата, Бхагавадгита, древнебуддистская литература, Дао-де-цзин, арабо-мусульманские источники). Исследуя западноевропейские формы интеллектуальной мастурбации, мы опирались на труды представителей немецкой классической философии и, естественно, работы главного представителя этой школы Г. Гегеля».

Несмотря на то, что Гегель был назван «главнейшим представителем», упоминание его имени в связи с проблематикой духовного онанизма философа не слишком обрадовало. Перевернув еще страниц десять, он принялся читать дальше:

«Исследуя системы ценностей, построенные на основе опыта духовного самоудовлетворения, мы с сожалением отметили, что указанная проблема до сих пор практически не анализировалась в отечественной литературе.»

«Нам представляется, что материалы диссертационного исследования, помимо использования их в учебных и научно-исследовательских целях, могут быть полезными в деле формирования концепции национальной безопасности, доктрин культурно-идеологического характера, а также сыграть конструктивную роль в выработке общей стратегии культурного и социально-политического развития России.»

Последний абзац крайне удивил Гегеля: «То есть автор имеет в виду, что духовный онанизм может стать национальной идеей страны?» Гегель открыл диссертацию посередине в надежде отыскать хоть какой-то смысл в написанном.

«О созерцательно-мастурбирующем характере философии писал еще Карл Маркс в своих знаменитых тезисах о Фейербахе. Напомним последний: «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretirt, es kommt darauf an sie zu verandern»⁵⁶⁹. По крайней мере, именно в таком виде нам преподносила этот тезис советская цензура, хотя в своих записных книжках Маркс выражается более откровенно: «Davor hatten sich die Philosophen nur mit geistige Masturbation beschdftigt. Aber Sinn besteht daran, diese Welt haben zu kmpfen»⁵⁷⁰.

Этими словами гений Маркса определил долгосрочную программу развития западноевропейской цивилизации. В противоположность восточному миру, исповедующему духовный онанизм, принцип недеяния

⁵⁷⁰ Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его.

⁵⁷¹ Философы лишь различным образом ментально мастурбировали, но дело заключается в том, чтобы поиметь этот мир.

(увзй) и самопознания, Запад отказался от созерцательности и перешел к делу.

Отсюда в теоретико-методологическом смысле мы получаем концепцию мирового изнасилования, которую Маркс скромно называл «мировой революцией», а нынешнее поколение западных демократов — «продвижением либеральных ценностей». Да и как не появиться концепции мирового изнасилования, если, как мы знаем из статьи В.И. Ленина-Ульянова «Три источника и три составных части марксизма», наряду с немецким классическим онанизмом, эту концепцию подпитывали также английский фетишизм и французский эксгибиционизм?

Наиболее радикальные западники и демократы в России перенесли идею Маркса на российскую почву, в результате СССР сформулировал главную идеологическую цель: «Поиметь весь мир». В результате, как мы знаем, эта цель достигнута не была, а СССР в итоге изнасиловал самого себя.

Здесь можно сделать промежуточный, но исключительно важный вывод о конструктивном характере духовного онанизма. Пока нация духовно мастурбирует, ее политические амбиции лишь гниют на уровне подсознания, сублимируясь в процесс самокопания...».

Гегель отложил рукопись в сторону. И решил больше в МУМУ не появляться.

Вечером Гегелю снился сумбурный и неприятный сон. Сначала ему пригрезилась философская конференция, на которой почтенные старцы в узком кругу занимались групповым онанизмом. Затем — Лазарь Хаймович Русский в бушлате, шапке-ушанке набекрень и валенках на огромном пустынном поле. Лазарь Хаймович держал в руках ведро и усердно разбрасывал по полю семена демократии и либерализма. Приснилась ему и фабрика-мануфактура, штампующая управленцев страны на огромном резиновом конвейере. Причем с конвейера каждую секунду сходил то новоиспеченный Чубайс, то Киреенко. При этом чубайсы почему-то получались неправдоподобно большими, а киреенки неестественно маленькими.

Вся эта кошмарная картина заставила Гегеля проснуться в холодном поту.

14. Национальные особенности русского капитализма

Маркс зашел в номер гостиницы, пошатываясь от усталости. Беркли отложил книгу и вопросительно уставился на Маркса. Тот, ни слова не говоря, вытащил из карманов разноцветные мятые денежные купюры, закурил сигару и грузно плюхнулся в кожаное кресло.

— Ого! — Беркли пересчитал выручку Маркса. — Изрядно! Вы, коллега, оказывается, еще и деньги можете зарабатывать!

— Бросьте, Джорж, — было видно, что разговор о деньгах ему неприятен. — Черт дернул прогуляться по Красной площади. Ну, там меня, конечно, узнали. Пришлось битых три часа позировать под ручку с Лениным и Ельциным, изображая самого себя. Ерунда какая-то. Я теперь, оказывается, не Карл Маркс, а Карл Маркс, изображающий самозванца, который в свою очередь изображает Карла Маркса.

— Симулякр?

— Кто?.. Вы, Джорж, сидите здесь и с утра до вечера читаете не весть что. Я на днях просмотрел вашу библиотеку и пришел в ужас: вы пачками глотаете самую настоящую макулатуру! Вы не боитесь отупеть от такого чтива? Не надоело копаться в информационной помойке? Ведь сегодня все не так, как раньше: от нынешнего чтива не то что умнее стать невозможно — от него деградируешь! Сегодня, чтобы сохранить свой интеллект, надо выкинуть не только компьютеры и телевизоры из дома, но и все современные книги сжечь! А вы — симулякр, симулякр... Откуда вы слово-то такое выкопали?

— Симулякр, — невозмутимо продолжил свою мысль Джорж Беркли. — Это копия копии, претендующая на статус оригинала. Об этом еще Платон писал. А книги меня, возможно, умнее не сделают...

— Да куда уж умнее...

— ...Зато они учат меня ориентироваться в нынешней, прямо надо сказать, непростой ситуации.

— Я, честно говоря, перестаю понимать, когда вы иронизируете, а когда нет.

— Я на самом деле никогда не иронизирую, — признался Беркли. — Точнее, перестал иронизировать. С недавних пор. Я понял, что шутить с иронией только на первый взгляд кажется смешным. Когда ж она начинает шутить с вами, вам становится не до смеха. Кстати, сегодня становится модным иронизировать по поводу самой иронии. Хотя лично я предпочитаю смеяться не над иронией, а над ее ироническими выпадами...

— Стоп! — Маркс поднес к носу указательный палец. — Хватит на сегодня симулякров. Пусть все мы — копии копий. Симулякры. Но ведь жизнь вокруг нас тоже какой-то симулякр. Лживая она какая-то, ненастоящая. Выходишь на улицу в надежде увидеть настоящий мир, а видишь только какой-то абсурд, который притворяется миром...

— И я о том же. Все иллюзия.

— Да нет, не о том я. — Маркс налил себе стакан «Букета Молдавии» и выпил. — Я всегда ненавидел капитализм и честно писал об этом. Но то, что происходит здесь у них, это не капитализм, а идиотизм какой-то. Одно дело — зарабатывать деньги, чтобы жить, а другое —

жить, чтобы зарабатывать деньги. Странно... Ведь русской ментальности всегда был чужд денежный подход к жизни. Испокон веков Россия жила духовностью и выше своего «тварного» обустройства всегда ставила обустройство духовное и нравственное. В этом была великая трагедия и великая сила русского стиля жизни: устремленность к духовным основаниям мироздания, неиссякаемость духовного потенциала здесь всегда сочетались с нивелировкой бытовых ценностей, с пренебрежительным отношением к плоти и «тварной» основе человека. Я до конца был уверен, что Россия никогда не станет по-настоящему капиталистической страной...

— Вы историк, — продолжал Карл Маркс, — и потому должны понять меня. В годы советской власти у них в принципе денежного отношения к жизни возникнуть не могло. Вся коммунистическая идеология — будь она проклята! — прямо или косвенно препятствовала этому. И вся моя философия: и система собственности, и воплощенный в жизнь принцип уравниловки — низвели значение денег до минимума, необходимого для элементарного жизнеобеспечения.

— Но такая государственная политика имела неоднозначные последствия, — заметил Беркли. — С одной стороны, реальная жизнь доказывала бесполезность накопления капитала. Население испытывало не столько дефицит денежных средств, сколько дефицит услуг и товаров. С другой стороны, отсутствие экономического стимула, низкий уровень жизни и ощущение бесперспективности становились причинами подсознательной идеализации западных ценностей. В этом смысле недовольство советской экономической системой формировало у людей оппозиционные чувства. Жесткие рамки экономической несвободы зачастую ассоциировались с несправедливо отнятыми возможностями к достойному обустройству быта. Паразитический настрой современного российского бизнесмена в большой степени сформировался под воздействием уродливого принципа распределения материальных благ, устоявшегося еще в советском государстве. Ведь зависимость заработной платы от реальной трудовой деятельности в Советском Союзе была весьма условной. Советский человек был поставлен в жесткие рамки между «потолком» зарплаты, который он был не в состоянии «перепрыгнуть», и тем социальным минимумом, который ему гарантировала Конституция. Поэтому он и предпочитал не «зарабатывать деньги», а просто «получать зарплату». Этот атавизм в полной мере сохранился и в психологии «новых русских», которые воспринимают коммерческую деятельность не как труд, а как возможность «срубить бабки». Не так ли?

— Так-то оно так. Хотя, признайтесь, их коммунизм ничего общего не имел с моим социализмом.

— Но они ваше имя использовали мастерски.

– Тьфу, блядь! – выругался Маркс. – Блядская страна! Сначала они паразитировали на моем имени, теперь паразитируют на чем попало!

– Не осуждайте столь сурово русских, ведь они учились у нас, европейцев. Вот в эпоху перестройки, когда в России в очередной раз сменился общественно-политический строй, опыт западных бизнесменов был молниеносно усвоен и перенесен на русскую почву. Учтены были также и многовековые криминальные уроки истории. А главное, вместе с уродливым и искусственным экономическим трафаретом, который навязывается сегодня их стране, неуклонно начало пробивать себе дорогу и соответствующее ему мировоззрение. Уродливая иерархия ценностей, в которой экономический элемент занимает верховное положение, была помножена на сто и «творчески» переработана. Родившийся в итоге монстр превзошел все ожидания. «Моральный кодекс» «новых русских» довел принципы западного менталитета до своего логического и абсурдного конца и удивил своей беспринципностью и цинизмом даже выдавших виды российских уголовников.

– А причем здесь наше мировоззрение?

– А притом, что вы, именно вы, радели за экономическую рациональность. Вы и все философы Европы на протяжении последних шести веков утверждали: все должно быть предельно рационально, предельно экономично. И чего вы добились? Перенимая ваш опыт, Россия всего лишь довела его до своего логического конца. Если конкурировать экономически невыгодно, то, сообразно вашему принципу всеобщей рациональности, необходимо искать другие способы, более экономически эффективные для борьбы с конкурентами. А что может быть более рационально и выгодно, чем физическое устранение конкурента? Заказал – хлопнул – быстро – экономично – дешево – рационально.

– Ну, это уж вы, декан, хватили! – возмутился Маркс и выпил еще один бокал «Букета Молдавии». – Европа до такого цинизма не доходила. Христианская мораль не позволяла.

– Да бросьте вы, господин политэконом, – Беркли снял с шеи массивный золотой крест и демонстративно положил его на стол. – Моральные принципы в Европе начали размываться еще в эпоху Нового Времени. Смешно сказать, но наша колония – США – сейчас считает себя чуть ли не самой набожной страной в мире. И это не мешает им вырезать мусульман в поисках дармовой нефти под флагом идей либерализма и демократии. Какая тут «христианская мораль»?! Мы говорим о «русском коммунизме», а ведь коммунистическая теория – порождение Европы. Немецкий фашизм, унесший жизни десятков миллионов людей, это тоже мы. Как и химическое, и бактериологическое оружие, как и геноциды целых народов, разорение целых континентов – наших колоний...

Беркли и Маркс на минуту замолчали, обдумывая сказанное. Беркли достал из холодильника льда, принес из серванта два хрустальных бокала и наполнил их виски.

— Да... Преподали они нам урок, — Маркс с явным удовольствием отхлебнул из стакана. — Ведь Россия — страна безапелляционного максимализма, где нет места компромиссам и где каждая идея, каждая черта характера доводится до крайности. Философия экономического благополучия получила уникальную возможность посмотреть на свое уродливое отражение без грима и прикрас. Как в портрете Дориана Грея, русский бизнес отобразил всю суть духовного убожества современной цивилизации.

— Но, — вставил декан, — справедливости ради необходимо заметить, что профессия предпринимателя объективно содержит в себе потенциальную угрозу рассмотрения всего и вся сквозь призму денег. Цель любой коммерческой операции — извлечение максимальной прибыли. Таким образом, универсальная оценка деятельности фирмы, проводимых ею операций, а также профессиональных качеств персонала полностью вписывается в рамки экономического эффекта. Иными словами, ценностная сторона бизнеса вполне исчерпывается шкалой денежных эквивалентов. Даже такие, казалось бы, чисто этические понятия, как «порядочность», «честность», «справедливость», в мире предпринимательства трансформируются в чисто рационально-экономические категории: «порядочность» партнера понимается в качестве одного из гарантов получения прибыли и не более того.

— Конечно, бизнес есть бизнес. Но сейчас бизнес стал образом жизни. Не об этом я мечтал... Шкала денежных эквивалентов, необходимая и вполне уместная в ремесленных рамках, способна стать стилем жизни и перенести критерии оценки предпринимательской деятельности на всю жизнь в целом... Гарантом против этого мог бы стать высокий духовный потенциал человека, способность к критическому самоанализу. К сожалению, как показывает опыт русского бизнеса, такой духовной защиты у современных предпринимателей нет. Как же я ошибался! Это не борьба классов, не борьба систем. Это борьба мировоззрений!

— Не смотрите на жизнь столь пессимистично, коллега, — подбодрил Маркса Джорж Беркли. — Все в конце концов образуется. Ведь если вспомнить историю возникновения североамериканского предпринимательства, то можно провести немало параллелей с нынешней ситуацией в российском бизнесе. Как известно, первое поколение американских мигрантов состояло из выходцев со всех концов света. Причины, заставившие людей оставлять насиженные места, были далеко не праздными. Этими людьми руководили отнюдь не патриотические соображения, не вера в «светлое будущее»

американской экономики и не идея построения постиндустриального общества. В своем большинстве первые североамериканские поселенцы состояли из «отбросов общества»: одни спасались от закона, другие — от неудач и разочарований собственной жизни, третьи видели в зарождающемся государстве возможности для быстрого и легкого обогащения. Несовершенная правовая база и слабый государственный контроль провоцировали недопустимые формы борьбы с конкурентами, и в итоге своеобразного «естественного отбора» смогли выжить только сильнейшие, то есть наиболее беспринципные, лишённые нравственных и духовных «комплексов» первопроходцы.

— Вот и нынешнее поколение русских «деловых людей» в своей основе также формируется по остаточному принципу, — продолжал Беркли. — Прежде всего, это люди, неспособные к реализации своей интеллектуальной собственности, к конструктивной, созидательной деятельности и вследствие этого выброшенные обществом на периферию духовно-культурной жизни. В этом плане весьма показателен социальный состав «новых русских». Это либо бывшая номенклатура, вовремя оказавшаяся возле приватизируемых предприятий и с легкостью сменившая свои коммунистические убеждения на денежную психологию. Либо откровенно уголовные элементы, смекнувшие, что в условиях общественно-политической и правовой нестабильности действовать под прикрытием коммерческой вывески наиболее удобно, эффективно и безопасно. Либо это молодежь, не освоившая толком школьную программу, но зато не отягощенная какими-либо признаками мыслительного процесса...

Здесь Беркли прервал монолог, давая возможность оппоненту вступить в дискуссию. Воцарилась тишина, тишина, которая, казалось, дышит воздухом, напоенным и сомнениями, и разочарованиями, и уверенностью, тишина, столь любимая обоими...

И вновь первым заговорил Беркли, прерывая эту почти звенящую тишину.

— Поколение «новых русских» объединяет нравственный нигилизм, полная неспособность к духовной деятельности, монетаристская психология и, как следствие, паразитический способ существования под флагом предпринимательской деятельности. Поэтому вполне закономерно, что рост благосостояния современного российского бизнесмена вершится на фоне общего спада производства, обнищания населения, инфляции и развала экономики страны в целом. Лучшей иллюстрацией нищеты внутреннего мира носителей монетаристской философии являются многочисленные российские клубы, стриптиз-учреждения, казино и прочие увеселительные заведения, получившие широкую популярность среди представителей «новорусского» предпринимательства.

– Почему? – искренне удивился Маркс.

– О! Здесь они получают все необходимые средства для удовлетворения своих потребностей, которые, как правило, не выходят за рамки чисто физиологических отправления.

– А как же духовная пища? Новые русские, я знаю, посещают все театральные премьеры, интересуются живописью, учат детей за границей в престижных гимназиях и пансионах, – Карл пытался поддержать уже проигранный им диспут.

– Периодические выходы в театр, покупка дорогостоящих художественных произведений и антиквариата, ставшие в последнее время модными в кругу бизнесменов, к сожалению, не свидетельствуют о культурной переориентации «новых русских», поскольку диктуются исключительно их представлениями о «престижности» или необходимостью создания имиджа.

Беркли допил виски и замолчал. По лицу Маркса было видно, что он устал поддерживать научную беседу. Однако все-таки спросил:

– Значит идея коммунизма ошибочна?

– Вовсе нет, – улыбнулся декан. – Как раз она-то вполне реальна. Только в Царствии Небесном.

Маркс встал с кресла и нетвердой походкой пошел к выходу:

– Прощайте, дружище Джорж. Остаетесь за хозяина.

– Вы куда? – искренне испугался Джорж Беркли.

– Хочу попробовать перейти от теории к практике. Когда-то я был женат на Женни фон Вестфален – племяннице основателя компании Philips. Попытаю счастья там. Вы ведь знаете, моя диссертация была посвящена Эпикуру.

– А причем здесь Эпикур? – не понял Беркли.

– А притом. Жизнь – дерьмо, когда о ней рассуждаешь. Но она прекрасна, когда ею живешь...

С этими загадочными словами Маркс вышел из номера гостиницы «Измайлово». Беркли его больше не видел.

...Месяцем позже Беркли прочел забавную заметку в одном из московских журналов: *«Международный холдинг Philips выиграл конкурс на бренд «Маркс&Эпикур Ltd.» В настоящее время «Маркс & Эпикур Ltd.» объединяет сеть элитных московских и Санкт-петербургских ресторанов, крупнейший ликероводочный завод и фабрику по производству Изделия № 1».*

15. Религия и бизнес

Лютер очнулся от колокольного перезвона, раздававшегося из колокольни церкви Рождества Иоанна Предтечи, что в Ивановском. На-

строение, как всегда, было, прямо сказать, скверное. Да и откуда ему быть хорошим? Хронические недуги последних лет все чаще давали о себе знать, а упрямое непонимание вчерашних единомышленников делало и без того мучительное существование Лютера прямо-таки невыносимым.

Мартин Лютер пытался припомнить, что с ним произошло за последние часы. Вроде как он выехал из дома к графам Мансфельдам, чтобы примирить их в каком-то семейном споре... На обратном пути он, должно быть, заснул в карете. Но что произошло дальше?

Лютер огляделся вокруг. Что-то подсказывало ему, что он находится вдалеке от родины. Увидев бородатого священнослужителя в рясе, Лютер поспешил обратиться к нему:

— Любезнейший! Не скажете, как попасть в Виттенберг?

Священник остановился и недобрый взглядом оглядел Лютера:

— Пьянство — великий грех, сын мой, — сурово сказал он. Затем вытащил из кармана соленый огурец и протянул его Лютеру: — На, возьми, помогает с похмелья.

Лютер огурец взял, но понял, что здесь ему ничем помочь не смогут, и, развернувшись, поплелся в сторону оживленной улицы. Открывшийся вид несколько не поразил Лютера: именно так он и представлял себе ад. Несносная жара, пыль, копоть, сатанинские механизмы, изрыгающие смрад, люди с обезумевшими вытаращенными глазами, размалеванные полуобнаженные девицы... Станным было другое: отчего он здесь? Неужели это была расплата за его борьбу с папством?

Пройдя несколько домов по Саянской улице, Лютер наткнулся на витрину, с которой на него глядела огромная фотография какого-то изможденного бородатого дядьки, прибитого гвоздями к кресту на фоне безлюдной желтой пустыни. Над витриной висел плакат «*Московская лютеранская церковь*». В правом нижнем углу витрины неоновыми лампочками мерцала реклама жигулевского пива. Повинуясь естественному любопытству, Лютер вошел в здание и очутился в прохладном помещении, увешанном плакатами с наставлениями о праведной жизни. Лютер так увлекся чтением, что не заметил, как к нему подошла молодая девушка в мини-юбке.

— Вы по какому вопросу? — спросила она.

— Я? — виттенбергский монах замешкался. — Вообще-то я просто так зашел — из любопытства.

— И правильно сделали, что зашли! — приветливо улыбнулась девушка. — У нас скоро проповедь начнется. Не желаете ли чаю?

— Желаю! — обрадовался Мартин Лютер. — И еще. Нельзя ли поговорить с вашим настоятелем?

— Конечно, — девушка нажала кнопку переговорного устройства и негромко произнесла, — Марк Филиппович, к вам посетитель.

В дверях появился коротко стриженный и гладко выбритый мужчина в модном темно-сером костюме.

— Отец Марк, — представился он. — С кем имею честь?

— Мартин Лютер.

— Кинг? — поинтересовался Марк Филиппович.

— Не Кинг. Просто — Мартин Лютер.

— А, понимаю, — обрадовался Марк Филиппович, — выходит, тезка нашего великого Учителя.

— Тезка так тезка, — буркнул Лютер.

— Рады видеть вас в наших рядах. Вы, простите, лютеранин?

— Да как вам сказать... — Лютер задумался, но, увидев обеспокоенное лицо настоятеля, быстро ответил: — Еще какой лютеранин! Вы даже представить себе не можете, до какой степени я лютеранин.

— Значит, вы попали по адресу, — с облечением вздохнул Марк Филиппович. — А у нас самая лютеранская из всех что ни на есть лютеранских церквей. Все мы преданные слуги великого Лютера и смиренно блюдем его единственно верное учение.

— Простите, что вы с ним делаете? — не понял Лютер.

— Мы его блюдели, блюдем и будем блюдеть. Мы открываем глаза нашим прихожанам на истинное толкование Священного Писания, как завещал нам великий Лютер, который жил, жив и будет вечно жить в наших сердцах! Мы говорим «Лютер» и подразумеваем «Библия», мы говорим «Библия» и подразумеваем «Лютер»...

— Стоп! — перебил настоятеля Лютер. — Насколько я знаю, отец Мартин до конца дней своих был против обожествления кого-либо из священнослужителей, потому-то и отвергал не только католическую церковь, но и само сословие духовенства. Не он ли провозгласил: «Да будет человек спасен лишь верою одной в Господа!»; не ему ли принадлежат слова: «Любой человек человеку — душеприказчик и исповедник»? А вы тут что устроили? Новый Ватикан возводите да новых идолов насаждаете?

Марк Филиппович был явно раздосадован:

— Вы, видимо, не вполне понимаете значения реформ, проведенных великим Лютером.

— Да что вы говорите? — удивился Мартин Лютер.

— Вот именно, — бесстрастно продолжал Марк Филиппович. — Лютер — величайший реформатор и либерал всех времен и народов. Можно сказать, вождь мирового протестантизма! Да, действительно, он подверг сомнению папское духовенство. Но ведь кто-то должен ставить на путь истинный наших прихожан?

– Любопытно! Ну и что же за путь вы такой выдумали своим прихожанам?

– Не я, – помахал из стороны в сторону сальным пальцем Марк Филиппович, – не я, а Лютер. Как Вам известно, великий вождь реформации отлично понимал, что в Европе производственные силы и производительные отношения давно опередили застарелую схоластичную идеологию католического Ватикана. Европе в то время нужна была новая идеология, пропаганда и агитация. Как, скажите мне, милейший, заниматься бизнесом, если в Библии сказано: «Легче верблюду пройти сквозь игольное ушко, чем богатому попасть в Царствие Небесное»? А схоластично истолкованная притча о разгроме Христом купеческих лавок во Храме? Вот и занимайся при этом коммерцией! А европейцы хотели и в Бога верить, и бизнес делать. Это им и дал вождь мирового лютеранства, толкующий смысл Библии не по силе буквы, а по силе духа!

Марк Филиппович прищурился и заговорил полупшепотом:

– Мы, конечно, не такие либералы, как последователи Лютера в Германии. Сами понимаете – работаем в православно-мусульманской стране – в позапрошлом веке. В стране, где народ еще не готов к радикальным переменам. Например, наши коллеги в Швеции уже венчают однополые браки властью, данной им от Лютера, а мы все еще вынуждены стоять на ортодоксальных позициях...

Мартин Лютер побледнел. Он представлял себе ад сущим кошмаром, но то, что он слышал, было за пределами адских мук.

– Мерзость какая! – только и смог произнести бедный монах.

– Ну почему же мерзость? Обвенчать двух истинно верующих как раз в духе лютеранства. Вы же сами сказали: «Верую лишь одной да спасен будет человек».

– Сказал, – задыхаясь и багровея, возразил отец Мартин, – но свидетельства Священного Писания не оставляют сомнений в том, что гомосексуализм рассматривается как грех и мерзость! По слову апостола Павла, люди, совершающие этот грех, «Царства Божия не наследуют». Этот естественный порядок вещей был установлен Богом и благословлен Господом нашим Иисусом Христом в Кане Галилейской. Попытки нарушить его и представить извращения в виде нормы являются открытым противлением воле Божией, нарушением заповедей Священного Писания и многовековых традиций Церкви...

– А-яй-яй! – улыбнулся Марк Филиппович. – Да вы, случайно, не ортодокс? Стыдно, батенька, в двадцать первом веке стоять на средневековых позициях. О Церкви заговорили... О венчании... Читайте Лютера внимательней – он Церковь не признавал, равно как и таинство венчания. Верно?

Лютер молчал. Марк Филиппович миролюбиво похлопал его по плечу и снисходительно произнес:

— Вы перечитайте последние работы Лютера — сами убедитесь... Однако сколь ни приятна беседа с вами, но у нас начинается проповедь.

Действительно, пока Лютер беседовал с настоятелем Московской лютеранской церкви, в соседней комнате, напоминающей небольшой кинозал, набилось изрядно народа.

Марк Филиппович усадил Лютера в кресло на последнем ряду аудитории, затем вышел на трибуну, взял в руки микрофон и обратился к публике:

— Братья и сестры! Благословим проповедь нашу именем великого Лютера!

Зал радостно зашумел и заплодировал. Отец Марк, выслушав рукоплескания в свой адрес, продолжил:

— Сегодняшнюю проповедь мы посвятим добродетелям нашим — труду, честности, аккуратности, пунктуальности и бережливости. Да здравствуют справедливость и умеренность! Да будут прокляты расточительность и лень! Помните: богатство ваше есть милость и благословение Божье! Ибо хлеб наш насущный Господь дарует лишь трудолюбивым и мудрым, а ленивых и расточительных да постигнет кара небесная! Да сгорят они в геенне огненной!

Люди в зале возбуждались все больше и больше, будто повинуюсь действию какой-то гипнотической силы.

— Помните, братья и сестры, что время — деньги, как говорил величайший из братьев наших святой Бенджамин Франклин. Так будьте же трудолюбивыми, ибо тот, кто может зарабатывать сто долларов в день, но при этом полдня бездельничает и ленится, теряет пятьдесят долларов. Будьте трудолюбивыми! Восславим Господа нашего! Аллилуйя!

— Аллилуйя! — подхватила толпа прихожан.

Братья и сестры, — продолжал отец Марк, — помните, что деньги — это кредит. Так будьте же бережливыми. Тот, кто оставляет свои деньги без движения, теряет возможные проценты. А это значит, что он ворует свою прибыль из собственного кармана и из кармана семьи своей. Так будьте же бережливыми и экономными! Аллилуйя!

— Аллилуйя!

— Помните, что деньги по природе своей плодоносны и способны порождать новые деньги. Деньги могут родить деньги, их отпрыски могут породить еще больше и так далее. Пять долларов, пущенные в оборот, дают шесть, а если эти последние опять пустить в оборот, будет семь долларов и так далее, пока не получится сто долларов. Чем больше у тебя денег, тем больше порождают они в обороте, так что прибыль растет все быстрее и быстрее. Тот, кто убивает супоросную свинью, уничтожает все ее потомство до тысячного ее члена. Тот, кто

изводит одну купюру в пять долларов, убивает все, что она могла бы произвести: целые колонны долларов! Так будьте же благоразумными! Аллилуйя!

– Аллилуйя!!! – неистово подхватили прихожане.

– Будьте честными и аккуратными и помните: тому, кто точно платит, открыт кошелек других. Человек, рассчитывающийся точно к установленному сроку, всегда может занять у своих друзей деньги, которые им в данный момент не нужны. А это бывает очень выгодно. Наряду с прилежанием и умеренностью ничто так не помогает человеку завоевать себе положение в обществе, как пунктуальность и справедливость во всех делах его. Поэтому никогда не задерживай взятых вами займы денег ни на один час сверх установленного срока, чтобы гнев твоего ближнего не закрыл для тебя навсегда его кошелек.

– Аллилуйя! – одобрительно поддержали оратора прихожане.

Из акустических колонок, расположенных под потолком зала, зазвучал активный ритм-анд-блюз. Заслышав веселую и энергичную музыку, прихожане, казалось, и вовсе впали в экстаз. А отец Марк тем временем продолжал, срываясь на крик:

– Помните, братья и сестры! Самые незначительные действия оказывают влияние на кредит. Стук вашего молотка, который ваш кредитор слышит с пяти утра и до восьми часов вечера, вселяет в него спокойствие на целых шесть месяцев; но если он увидит вас за бильярдом или услышит ваш голос в трактире в часы, когда вы должны быть за работой, то он на следующее же утро напомнит вам о платеже и потребует свои деньги в тот момент, когда их у вас не окажется. Кроме того, аккуратность показывает, что вы помните о своих долгах, то есть что вы не только пунктуальные, но и честные люди, а это увеличивает ваш кредит!

– Братья и сестры! – продолжал Марк Филиппович, доходя до исступления. – Берегите время! Тот, кто бесплодно растрчивает время стоимостью в пять долларов, теряет пять долларов и мог бы с тем же успехом бросить их в море. Тот, кто потерял пять долларов, утратил не только эту сумму, но и всю прибыль, которая могла быть получена, если вложить эти деньги в дело! Аминь!

Мартин Лютер, глядя на всю эту вакханалию, с неимоверным усилием заставил себя встать со стула и закричал:

– Не смей!!!

Однако голос его потонул в оглушительном потоке музыки и криках прихожан, восславляющих Господа. Лютеру показалось, что у ведущего вырос огромный хвост.

Лютеру стало плохо. Вены на лбу и висках вздулись и начали неистово пульсировать; лицо, и без того красное по обыкновению, сделалось багровым, глаза налились кровью. В глазах потемнело.

— А теперь, братья и сестры, — продолжал кричать в микрофон Марк Филиппович, — пожертвуйте кто сколько может на нужды церкви, во имя Господа нашего и учителя Лютера!

— Не смей!!! — еще раз попытался выкрикнуть виттенбергский монах, но вместо слов изо рта раздался невнятный хрип. Лютер почувствовал, что в голове у него что-то звонко щелкнуло, и мозг обожгла горячая растекающаяся кровь. Лицо Лютера подернулось невольной гримасой, уши оглушило пронзительным звоном, и он, не чувствуя своего тела, плюхнулся на стул.

Марк Филиппович заметил неладное и поспешил к Лютеру. Глядя в остекленевшие глаза великого реформатора, он попытался измерить пульс. Через секунду отец Марк развернулся к прихожанам и громко, с трагизмом в голосе произнес:

— Братья и сестры! Пожертвуйте кто сколько может на упокоение заблудшей души брата вашего...

16. Смысл жизни

Что можно увидеть из низкого окошка маленькой сторожевой будки, которая сиротливо притулилась к ограде импровизированной автостоянки, расположившейся напротив современной городской застройки и занявшей практически все асфальтированное пространство? Ранним утром — толкотню выезжающих со стоянки машин, не поддающиеся описанию разборки их хозяев друг с другом. Чуть позже — стайки спешащих в расположенный в соседнем квартале лицей школьников, на несколько минут оживляющих мертвую пустоту огромного двора. Затем — домохозяйек, молодых мам с колясками и снова возвращающиеся машины, их автовладельцев, и так — до поздней ночи, когда двор переходил во владение лиц сомнительного социального статуса, неопределенного возраста и непонятной профессиональной принадлежности. Эти последние и доставляли сторожу наиболее значительные неудобства, упорно пытаясь распространить свою власть на территорию автостоянки: проделывали проходы в проволочном заборе, били и так малочисленные электрические лампочки на подъездах к парковкам, метили темные углы стоянки своими едкими выделениями.

Впрочем, при всей генетической неприязни Гегеля к люмпен-пролетариату, совсем не эти деклассированные элементы были главной причиной его депрессивного состояния. Истоки депрессии были куда глубже. Наблюдая постоянное и монотонное коловращение жизни многомиллионного мегаполиса, Гегель не мог найти в этом коловращении ничего, что хотя бы косвенно подтверждало его философскую Систему.

Гигантский город, если это скопище зданий, машин и людей вообще заслуживало имени города, был так непохож на родной Штутгарт, с его аккуратными домиками, уютными переулками, тенистыми парками, со строгой гармонией архитектурных ансамблей и общей соразмерностью города человеку, что Гегель начинал сомневаться в универсальности своего метода. По всей видимости, в существовании мегаполиса был какой-то скрытый смысл, какая-то внутренняя логика, но этот смысл и эта логика упорно не давались сторожу городской автостоянки, а бесконечные размышления на данную тему не оставляли ничего, кроме привкуса горечи и разочарования.

Однажды ранним вечером, когда синий кусок неба над громадами многоэтажных домов только начинал темнеть, Гегель, сидя в своей сторожевой будке и наблюдая за уже ставшей привычной суетой и мелкими склоками на въезде в автостоянку, обратил внимание на дворника, подметавшего пока еще не захваченный автовладельцами участок двора. Это был высокий мужчина средних лет, одетый в привычный для людей его занятий ватник серого цвета и такие же ватные штаны. Густые черные брови и седая борода придавали дворнику вид основательный и заслуживающий доверия, а его мерные и широкие движения метлой выдавали истинного профессионала своего дела.

Однако не эти детали привлекали внимание Гегеля. Когда владелец седой бороды и черных бровей на миг приостановил свою работу, случайно бросив взгляд на сторожевую будку, и встретился глазами с глазами философа, Гегель вздрогнул. Глаза дворника, большие и темные, светились каким-то удивительным внутренним огнем. Не холодным пламенем решимости, которым обычно горят глаза фанатика. И не тем искрящимся блеском, который иногда удается подсмотреть в глазах влюбленного. Нет, огонь был другим, теплым и ровным, полным спокойной, но мощной внутренней силы. Ни разу в своей прежней жизни Гегель не испытал на себе действия такого взгляда, и уж тем более удивительно было натолкнуться на него здесь, среди миллионов бесцветных лиц и множества потухших глаз.

Уже через пять минут Гегель и дворник, отложивший на время свой нехитрый инструмент, сидели на старом матрасе в тесной сторожке. Вернее, сидел гость, а Гегель, снедаемый острым внутренним возбуждением, постоянно вскакивал, выглядывал в окно, проверял закипающий чайник — одним словом, суетился, как мог. Бородатый незнакомец с видимым удовольствием расположился в аскетической обстановке сторожки, доброжелательно наблюдая за суетой хозяина, но не спешил начать разговор. Гегель в свою очередь исподволь изучал пришельца: у того под серым ватником обнаружилась выдавшая виды черная вязаная фуфайка, ватные штаты были схвачены солдатским ремнем, а в черных бровях и около

висков серебрилась седина. Глубокие морщины, прорезавшие высокий лоб, свидетельствовали о напряженной работе ума. Вообще вблизи дворник выглядел старше, и только ровный огонь в темных глазах казался еще ярче при тусклом свете свисавшей с потолка сторожки слабосильной лампочки.

— Кто ты? — не выдержал затянувшегося молчания Гегель.

Вопрос прозвучал невежливо и даже грубо. Но незнакомец, судя по всему, был необидчивым. Он улыбнулся уголками рта:

— Отец Павел. Флоренский. Я давно тут работаю. А ты можешь мне не представляться. Я тебя и так знаю.

— Мне кажется, что и я тебя знаю. Но зачем ты здесь? Твои соотечественники давно уехали, чтобы спастись. Зачем же ты остался?

— Чтобы спастись. — Дворник улыбнулся на это раз шире. — Я спасаюсь немного по-другому. Но разве, — добавил он после паузы, — тебя волнует вопрос спасения?

Гегель поперхнулся горячим чаем, закашлялся, бросил быстрый взгляд на собеседника. Лицо дворника не выражало ни тени лукавства или насмешки. Но было в этом лице, во всем поведении отца Павла что-то такое, что заставляло Гегеля вновь почувствовать себя студентом Тюбингенского университета, уличенным в поверхностном знании трудов Аристотеля. Однако Гегель быстро подавил подступающее раздражение, решившись на откровенный и, по всей видимости, тяжелый для себя разговор.

— Меня не интересует спасение, — медленно и веско произнес он. — Меня интересует смысл. Цель моей жизни — познание. На этом построена моя Система, и в этом единственное оправдание моей работы. Многие считают меня педантом, а мою философию холодной, как лед. Меня обвиняют в отсутствии нравственного чувства и любви к ближнему, в преклонении перед фактом. И эти обвинения справедливы. Я именно такой, — Гегель повысил голос и погрозил кому-то в пространство указательным пальцем правой руки, — потому что другим быть не могу!

Здесь философ сделал паузу, как бы предлагая собеседнику оспорить или поддержать его признания. Но отец Павел молчал, не сводя с философа своих магнетических темных глаз. В тишине сторожки слышался только звон чайной ложки, которой необыкновенный дворник помешивал чай в своей кружке.

Вздохнув, Гегель продолжил — чуть спокойнее и тише.

— Может быть, Бог создал меня слишком рассудочным человеком, не дав мне способности увлекаться и искать идеалы... Но я всегда верил в то, что понять жизнь означает принять ее. Понимание избавляет от страха, понимание дает нам силу духа, которой так беден наш мир! Я создал Систему, в которой нет места проявлению личного, нравствен-

ного, верующего чувства. Но зато моей системе и нет равных в понимании эволюции духа и исторического процесса. Скажи: разве я не прав?

Отец Павел опять промолчал, только кивнул философу. Было непонятно — то ли он соглашается с логикой Гегеля, то ли просто хочет подбодрить говорящего. Гегель еще раз вздохнул, сделал глоток из кружки и заговорил снова:

— Когда я впервые попал в это странное место, мне казалось, что у меня появился новый любопытный объект для анализа. Меня несколько не смутило — ну, скажем, почти не смутило — отсутствие привычного комфорта и вынужденный аскетизм. — Гегель не стал развивать тему аскетизма дальше, но чувствовалось, что он немало гордится своей аскезой, пусть даже и вынужденной. — Более того, я был уверен, что познание этого неизвестного мира подтвердит универсализм моей Системы. Боже, как же я ошибся! Как же я ошибся!

Философ внезапно разволновался. Он вскочил с матраса, схватился руками за голову, на его лице изобразилось страдание. Дальнейшая речь немецкого педанта несколько утратила логическую стройность и последовательность, зато приобрела экспрессию и богатство интонационных оттенков.

— Попав сюда, я не сдался, я не предался унынию... Я Георг Вильгельм Фридрих Гегель! Моя Система должна была работать и тут... Абсолютный дух проявляет себя по-разному... Все действительно разумно, все разумное действительно. — Последнюю фразу философ произнес почему-то с видимым отвращением, как будто выплюнув изо рта какую-то гадость. — Я боролся изо всех сил... Я искал проявлений абсолютного духа, я познавал этот мир.... Помнишь мою «Науку логики» — читал в оригинале, смею надеяться? Ха-ха-ха! Этот мир находится вне логики — хоть диалектической, хоть формальной. Посмотри на этих людей, — какой тут, к черту, абсолютный дух?!

При последней реплике отец Павел слегка поморщился, но возбужденный Гегель уже не обращал внимания на слушателя. Ему надо было выговориться, и он продолжал исторгать из себя отрывочные фразы.

— На моих глазах рушится дело всей моей жизни! Восхождение от простого к сложному? Как бы не так! Вырождение, а не восхождение. Деградация, распад, энтропия... Свобода как познанная необходимость? Не смей меня! Этот хаос не поддается анализу, не поддается пониманию... И хаос не ограничен одной автостоянкой. Он расползается, он растет... Сегодня — этот город, завтра — страна, а послезавтра — весь мир...

Эмоциональную речь профессора прервал требовательный автомобильный гудок. Гегель, по-прежнему находящийся в состоянии

крайнего нервного возбуждения, просунулся в окно сторожевой будки и закричал:

— Ты, козел, читать умеешь!?? Написано ведь «Выезд», а не «Въезд»! Еще сигналист, идиот несчастный. Разуй зенки, придурок! Думаешь, если права купил, так уже ездить умеешь?! Поговори мне еще, тоже философ нашелся... Фильтруй базар, кретин! Да не открою я тебе шлагбаум — ишь, раскомандовался! И вообще, некогда мне тут с тобой — вас много, а я один. Давай-давай, вали отсюда, пока я добрый...

То ли данная тирада, сопровождавшаяся выразительными жестами Георга Вильгельма Фридриха и не менее выразительными междометиями, полностью истощила эмоциональную энергию Гегеля, то ли он устыдился своей неуместной выходки, но, вернувшись от окна к своему гостю, философ снова надолго замолчал. Молчал и дворник, не высказывая ни удивления, ни осуждения в отношении только что прозвучавшего монолога.

Когда Гегель вновь заговорил, голос его звучал глухо и безнадежно:

— Отец Павел, — он впервые назвал собеседника по имени, — я не понимаю этого мира и потому боюсь его. Здесь нет логики и нет разума, во всяком случае, я не нахожу их. Моя Система тут не работает, и только сумасшедший стал бы утверждать, что абсолютный дух реализует себя через это безумие. Я вижу, что дело всей моей жизни оказалось химерой, хаос наступает, и мне страшно. — Гегель понизил голос. — Я никогда ничего не боялся, а теперь мне очень страшно.

Дворник продолжал молчать.

— Отец Павел, — тут Гегель почему-то вообще перешел на шепот, заглядывая в глаза молчаливому слушателю, — я понял одну важную вещь. Это неправильный мир. Его не должно быть. Вообще не должно, — теперь философ говорил торопливо, глотая слова и гримасничая. Лицо его, и без того не слишком привлекательное, стало отталкивающим. — И когда я понял, что познать этот мир невозможно, я потерял радость бытия. Потерял способность радоваться новому дню, новой минуте, новому мгновению, которое мне дарует жизнь... Все рухнуло: моя уверенность в себе, моя вера в Систему... Мое существование превратилось в какую-то безвкусную жвачку, в бесцельное и убийственное времяпрепровождение, где нет места ни творчеству, ни разуму, ни беззаботному счастью. Вокруг бессмысленность, хаос и пустота. И ни малейшей надежды, что что-нибудь изменится...

Отец Павел и на этот раз ничего не ответил философу. Гегель встал, плеснул себе в кружку чая, отогнав непрошеную мысль о том, что надо бы сбегать в палатку за углом и взять чего-нибудь покрепче. Сделав глоток, он продолжил:

– Я по-прежнему чувствую в себе большие силы, но, похоже, ни мои силы, ни мои знания, ни мой опыт никому не нужны. Они лишние в этом мире абсурда. Мои труды, как и сто лет назад, изучают во всех университетах, мое имя на слуху у всего человечества! У меня тысячи, десятки тысяч последователей. Но все это совсем не означает, что мои труды действительно нужны людям, что я действительно принес человечеству ощутимую помощь. Эта автостоянка, этот город, – Гегель сделал широкий жест рукой, – убивают мою Систему и убивают меня.

– Пойми, я готов преданно, искренне, до самоотречения служить людям, служить великой цели. Более того, я не могу жить без этого всепоглощающего служения. Но я потерял сам *предмет* служения. Я потерял цель, ради которой хотел бы прожить жизнь и с радостью пожертвовать жизнью, если бы эта цель того потребовала. Раньше я считал, что посвящаю жизнь созданию Системы. Но теперь четко вижу, что моя Система есть лишь повод для пустых и бестолковых споров. Система не делает людей счастливее, скорее, напротив, она лишь засоряет разум людей, и без того запутавшихся в лабиринте жизненных смыслов. Я думал, что смогу быть полезен своими идеями и опытом молодому поколению, но, похоже, им этого не нужно. Да и как я могу учить кого-то, если сам потерял веру в свое предназначение. Каждый день для меня – тяжелое испытание, мне не хочется вставать, не хочется просыпаться, не хочется видеть хаос и бессмыслицу вокруг себя...

– Ты не можешь радоваться новому дню? – собеседник Гегеля наконец-то включился в разговор, прервав затянувшийся монолог философа. – Почему же? Неужели этот так трудно для тебя? – Дворник прихлебнул чая и положил в стакан сушку. – Посмотри на это дерево за окном – оно само по себе прекрасно. Это воплощение жизни, которой награждает нас Господь. Ты просто разучился видеть вокруг себя мир. Видишь эту ворону? Разве ты не хочешь улыбнуться ее карканью?

Апелляция к вороне отчего-то вызвала крайнее раздражение у вспыльчивого философа. Он опять вскочил с матраса, схватился руками за голову, взлохматил черные, давно не мытые волосы и громко застонал, продолжая гримасничать и закатывать глаза.

– Какая ворона? Я тебе про абсолютный разум, а ты мне про ворону! Пойми, наконец: если в мире нет порядка, если моя Система не работает, то зачем тогда жить?

Отец Павел согнал с лица благожелательную улыбку. Его лицо стало задумчивым и грустным. Помолчав, он сказал тихо:

– Хорошо, оставим ворону в покое. Но вот посмотри – звездное небо. Такое же бесконечное, как в Штутгарте или Берлине. Такое же глубокое, как в годы твоей юности. Ты не находишь разума на земле, но разве ты не видишь его в небесах?

— Не вижу, ничего не вижу! — в запальчивости воскликнул философ, потрясая кулаками и с ненавистью глядя в замызганное оконце сторожки. — Нет в небе никакого абсолютного разума и никакой логики тоже нет! — Тут он внезапно замер, будто ожидая незамедлительного возмездия от абсолютного разума за сорвавшиеся святотатственные слова. Возмездия, однако, не последовало, и после паузы Гегель продолжил, постепенно успокаиваясь и вновь обращаясь к отцу Павлу. — Звездное небо наводит на меня печаль, ибо я вижу в нем бесконечность, которую не в состоянии понять. Это могучее и бездонное небо в очередной раз напоминает мне о моей ничтожности, о великом смысле, до которого мне не довелось дойти, о великой тайне, к которой никому не суждено даже приблизиться. Но самое страшное — подозревать, что и тайны-то никакой нет, и на небе — такой же хаос, как и на земле.

Отец Павел поставил кружку на стол и встал с матраса. Подошел к окну, за которым на город уже спускались сумерки. Посмотрел на темнеющее безоблачное небо, где начали несмело вырисовываться первые созвездия. Не оборачиваясь к Гегелю, начал неторопливо читать по памяти:

*— Когда бы знать мне,
Зачем эти звезды,
Вечные звезды,
Далекие звезды,
Стало бы все
Удивительно просто,
Ясно и просто,
Понятно и просто.*

*Ах, до чего же
Пугает эта
Тайна далекого
Звездного света.
Мучает тайна
Необычайно.
Только ответа
Нету и нету.
Нету ответа,
Нету ответа.*

Гегель съезжился на своем матрасе, с тоской глядя поверх головы дворника на узкий оконный проем. Он уже не ощущал себя ни величайшим философом Германии, ни даже студентом Тюбингенского университета. В данный момент он невольно представил себя в облике старого нахохлившегося воробья, заброшенного судьбой на голую вет-

ку мертвого дерева в холодную зимнюю ночь. Гегелю было очень жаль себя, жаль своей Системы, своих несбывшихся надежд, своего уютного и понятного мира, разрушенного, как карточный домик, чьей-то сильной и беспощадной рукой.

Отец Павел обернулся. Его глаза сияли.

– *Может, я мучаюсь так*

Напрасно?

Может, они потому

И прекрасны,

Что далеки,

Непонятны,

Неясны?

Может, они

Потому и прекрасны?

Ведь если знать

Для чего эти звезды,

Вечные звезды,

Далекие звезды,

Станет все так

Удивительно просто.

Невыносимо

Понятно

И просто.

В сторожке наступило молчание. Со стоянки доносились низкое рычание и резкие гудки возвращающихся на места ночлега железных зверей, неразборчивый гомон их хозяев, откуда-то издалека долетали звуки эстрадной песенки. Гегелю не хотелось говорить; в голове его, обычно ясной и трезвой, царил кавардак – бессвязные обрывки мыслей, разрозненные аргументы за и против Системы, совершенно неуместные воспоминания о первой любви, строчки написанных им в юности плохих романтических стихов и много другого ни к чему непригодного хлама. Он предпочел бы просто посидеть и помолчать рядом с отцом Павлом, но его пугало, что дворник может счесть разговор законченным и оставит Гегеля наедине с его страхами и сомнениями. Поэтому Гегель несмело взглянул в темные глаза и робко спросил:

– И как же это нужно понимать?

Отец Павел внимательно посмотрел на Гегеля и усмехнулся – одними глазами:

– Неужели я должен учить Гегеля диалектике?

– Нет, я серьезно спрашиваю, – решительно отмет ответ отца Павла Гегель, на секунду поразившись тому, с какой легкостью он от-

казался от того, что многие годы считал главным достижением своего гения. — Диалектика тут совершенно не причем. Будь она неладна, эта диалектика, — зачем-то злобно добавил он, очевидно, решив идти до конца в самоуничтожении.

— Ну, положим, диалектика ни в чем не виновата, — примирительно начал отец Павел. — Просто Господь подарил нам много инструментов познания мира. Разум всего лишь один из них. Помнится, твой великий соотечественник как-то заметил: «Природа не делится на разум без остатка». А ты видишь остаток и боишься его...

— Но Бог создал меня человеком, а не собакой, он дал мне разум и стремление понять мир. Собака радуется жизни, не задумываясь о ней. Возможно, поэтому она всегда счастлива. Ей дали еду — она рада, ее приласкали — она благодарна, она согрелась и выспалась — и ей хорошо. Давеча на Ваганьковском кладбище я видел собаку. Ее, видимо, переехал трамвай: у нее не было задних ног. Она вставала на передние ноги и с трудом передвигалась, волоча по асфальту пузо. Но при этом она радовалась жизни! Она не чуралась людей — напротив, она тянулась к ним, виляя хвостом и улыбаясь... Человек так не может, ему этого мало. Во всяком случае, я не могу.

— Тебе этого мало, — задумчиво произнес отец Павел. — Но чего же ты ищешь?

— Я ищу истину, — убежденно и страстно начал Гегель, — я ищу порядок и гармонию. Всю свою жизнь я вглядывался в этот мир, пытаюсь понять замысел Творца. Долгие годы по кирпичику я строил здание своей Системы, шаг за шагом я продвигался вперед в своем познании логики природы и истории... Но здесь, в этом городе, я попал в тупик, из которого не вижу выхода. Все окружающие будто сговорились опровергнуть мое учение, растоптать и уничтожить все то, ради чего я работал и страдал. Посуди сам: разве в этих двуногих животных за стеной, — он коротко кивнул в сторону окна сторожки, — может жить абсолютный дух?

— Между прочим, — мягко возразил отец Павел, — эти, как ты говоришь, двуногие животные и есть твои самые последовательные и верные ученики.

— Надеюсь, ты шутишь? Я не понимаю, — растерянно пробормотал Гегель.

— А ты постарайся. — Отец Павел наклонился к философу, его глаза полыхнули ярче. — Именно здесь, в этой стране, несколько десятилетий назад двести миллионов человек решили жить «по Гегелю», сделав своим единственным царем разум, а своим единственным оправданием — целесообразность...

— Я тут не причем! — отшатнувшись, возмущенно воскликнул Гегель. Было видно, что мысль отца Павла глубоко задела его. — Это все

Карл Маркс с его вульгарным материализмом и диктатурой пролетариата! — на лице Гегеля вновь появилось выражение отвращения и брезгливости. — Я не могу нести ответственность за позднейшие искажения моего учения...

— Да никто и не говорит о твоей ответственности, — отец Павел бросил быстрый взгляд на Гегеля. — Но все-таки.... В основе социального эксперимента, который поставили здесь, была именно твоя Система. Твоя идея абсолютного духа и конца истории. Твой рационализм. Твоя диалектика, — в голосе отца Павла впервые зазвучал металл. — И мы с тобой наблюдаем результат эксперимента. Здесь и сейчас. На территории данной автостоянки. Не нравится?

— Не нравится, — отозвался Гегель треснувшим голосом. — Со всем не нравится. Но я же хотел всего лишь понять мир... Разве это преступление?

— А тебе не кажется странным, — продолжал свой безжалостный допрос отец Павел, — что ты, полностью изгнавший из своей Системы все субъективное, человеческое, личное, сегодня говоришь и думаешь только о себе? Тебя ведь заботят лишь собственные переживания, лишь твоя личная драма познания?

Гегель молчал. Наверное, нужно было как-то возражать, искать аргументы, защищаться... Но, глядя в глаза отцу Павлу, немецкий философ чувствовал, что в этом споре логические аргументы и доводы разума не имеют ровно никакого значения. Решающим аргументом были светящиеся глаза и низкий голос человека в черной фуфайке и ватных штанах, сидевшего на грязном матрасе рядом с Гегелем. От него исходила могучая сила, с которой было невозможно — да и не нужно — бороться.

— Твоя беда — не в том, что ты потерял веру в себя, — продолжил отец Павел, не дождавшись ответа от Гегеля. — Твоя беда — в том, что ты потерял веру в Бога. Без веры ты не найдешь ответа ни на один вопрос. Твоя рефлексия разъедает тебя изнутри. Твои сомнения ведут тебя на ложный путь. Твоя вера в Разум затмила твою веру в Господа.

— Но ведь и разум мне дан Богом, — Гегель по привычке начал возражать собеседнику, хотя и сам понимал, что возражение его выходит жалким и неубедительным. — Он дал мне силы и желание познавать мир. Зачем он дал мне разум, не указав цели? Зачем он дал мне таланты, не пояснив, как ими воспользоваться? Помнишь притчу о талантах? Помнишь, как хозяин жестоко покарал своего раба, закопавшего талант в землю? Так как же я могу «просто жить», радуясь каждому дарованному мне дню, если мое прозябание суть грех перед Богом и человечеством?

— Богом тебе дано гораздо больше, — от недавней суровости отца Павла не осталось и следа; теперь он говорил мягко, почти ласково. — Господь куда щедрее, чем это тебе кажется. Тебе дана способность

чувствовать, ощущать, переживать, а главное — способность любить. И разум тебе тоже дан — но всего лишь как один из инструментов познания, не более того. Разумно ли обожествлять разум? — Отец Павел рассмеялся невольному каламбуру.

— Наверное, ты просто не веришь в могущество разума? — сделал последнюю попытку защититься Гегель. — Ты слишком погружен в свое богословие?

Отец Павел снова мягко улыбнулся. Очевидно, такие вопросы ему задавали и раньше.

— Я учился на физико-математическом факультете Московского университета. Моя основная специальность — материаловедение и техника. Я даже запатентовал с десятков открытий и изобретений. И что с того? Разве материаловедение может заменить Бога?

— Но что же мне делать? — наконец, окончательно сдался Гегель. — Отказаться от попыток познать мир?

— Я этого не говорил. Но пойми же наконец простую вещь, — тут глаза отца Павла загорелись еще ярче, — для истинного познания одной логики недостаточно. Нужна еще и любовь. Разум без любви в лучшем случае бесплоден, а в худшем — смертельно опасен.

— Опасен?

— Опасен, как нож в руках ребенка или сумасшедшего. Вспомни: грехопадение человека началось именно с искушения разумом, с яблока познания. Ведь человек был вполне счастлив в царствии Божьем. А разум, который он получил, вкусив это злосчастное яблоко, сделал его существование мучительным и неопределенным. И от этой болезни есть только одно лекарство — любовь.

— А если я не умею любить? — испуганно спросил Гегель, умоляющее глядя на отца Павла снизу вверх. — Если мне этого просто не дано?

— Ты же не машина, а человек — образ и подобие Создателя. А Господь и есть любовь. Без любви мира не создашь и не поймешь. И, боюсь, даже твоя Система не заменит любви. Хотя ты прав — в своем роде Система не имеет себе равных.

Гегель криво усмехнулся. Упоминание о Системе вновь взбаламутило темный осадок в глубинах его души. Снова захотелось спорить, опровергать, доказывать седобородому дворнику то, что он беседует с самим Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем — величайшим философом Германии, а, может быть, и всего мира. То, что предлагал отец Павел, было слишком очевидным, банальным, простым, чтобы быть истиной. «Надо что-то ему возразить, тут что-то не так... Какой-то подвох, антиномия... софистика... — пронеслось у него в голове. — Наверное, я уже где-то это слышал... Надо подумать... Так не бывает».

Отец Павел, казалось, прочитал его сумбурные мысли. Он опять улыбнулся Гегелю, как взрослый улыбается очередному капризу избалованного ребенка.

— Вот ты снова призываешь на помощь разум, страшаешься впустить к себе в душу любовь. Но разве не логика завела тебя в тупик? Разве твой разум не подвел тебя в твоих исканиях истины? — в голосе отца Павла звучала укоризна. — Разум — хороший слуга, но плохой хозяин.

Гегель сконфузился, как будто его поймали за каким-то неприличным занятием. Он нервно встал с матраса, зачем-то открыл дверь сторожки, впустив внутрь многоголосие автомобильной стоянки. Поставил на пороге, прислушиваясь к шуму вечернего города. Потом, не закрывая двери, повернулся к отцу Павлу.

— И ты прикажешь мне любить все это? — с вызовом спросил он, глядя в упор на собеседника. Если час назад Гегель напоминал нахолившегося воробья в морозную зимнюю ночь, то сейчас он выглядел скорее петухом, воинственно распушившим перья и готовым к схватке со своим соседом.

Но отец Павел не принял вызова.

— Во-первых, я не могу тебе ничего приказать, — мягко сказал он. — Во-вторых, закрой, пожалуйста, дверь; ты стоишь на самом сквозняке и можешь простыть. В-третьих, ответь мне: ты действительно хочешь понять этот мир вокруг себя?

Гегель послушно закрыл дверь, его воинственный порыв быстро прошел. Он молча кивнул отцу Павлу, присев на краешек матраса.

— Если хочешь понять, должен полюбить, — задумчиво произнес дворник, допивая давно остывший чай. — Другого пути нет. Когда ты отдашь этому безумному миру часть самого себя, когда ты почувствуешь его боль и его страх как свои собственные, когда ты научишься жить его тревогами и его надеждами, тогда ты поймешь его. Не раньше и не позже.

— Но хватит ли у меня сил и времени на это? — Гегелю снова стало страшно. Но страх был какой-то другой: не смертельный ужас загнанного в угол зверя, а тревога человека, собирающегося в долгий и опасный путь. Собственно, вопрос Гегеля был излишним — он заранее знал, что ему ответит отец Павел.

— Господь даст тебе столько сил и столько времени, сколько потребуется. Не забывай, что Бог — это любовь.

За окном окончательно стемнело, и отец Павел начал собираться. Они еще немного поговорили о необычно жарком лете этого года, о новом заборе, который собиралось возвести вокруг стоянки местное начальство, о пяти угнанных на прошлой неделе автомашинах и других мелочах, наполняющих повседневную жизнь двух немолодых, поживших и потрепанных жизнью работников коммунальной служ-

бы. Потом отец Павел вновь облекся в свой серый поношенный ватник, взял оставленную в углу сторожки метлу и на прощание подарил Гегелю еще один долгий теплый взгляд.

Оставшись один, сторож посидел несколько минут на матрасе, мысленно продолжая разговор с дворником. Он неожиданно поймал себя на том, что анализировать философию дворника, сопоставлять ее со своими идеями ему совершенно не хотелось. Проблемы, так волновавшие его еще сегодня утром, ушли в бесконечность мира, растворились в сумерках наступившего вечера. На душе было неспокойно, но какое-то теплое чувство неудержимо росло в нем, поднимаясь из потаенных уголков подсознания и заполняя все его существо.

Гегель вышел из сторожки и погрузился в симфонию ночного города. Он старался вобрать в себя гудки машин и шум моторов, долетающие из открытых окон обрывки музыки и голоса людей, звуки шагов и рокот пронесшейся где-то далеко электрички. Потом он поднял глаза вверх и долго-долго, до головокружения глядел в черное небо, переливающееся неправдоподобно яркими сентябрьскими звездами.

В эту ночь он уснул улыбаясь.

17. Абстрактно-числовые категории

Пифагор ворвался в номер красный и дерганный. Потрясая мятыми листами бумаги, он что-то пытался сказать, но изо рта вылетало лишь какое-то невнятное мычание.

— Что с вами, коллега? — поинтересовался Беркли.

Выпив воды и немного успокоившись, Пифагор ответил:

— Это немыслимо! Они все превратили в какой-то симулякр. Они перестали видеть в человеке человека. Джорж, вы думаете, вы человек? Нет. Вы символ человека, знак человека.

— И откуда это вы пришли столь взволнованным?

— С биржи труда. Они мне дали бланки для резюме.

— А... — с пониманием протянул Беркли. — Ну, это нормально.

— Нормально?! — взвизгнул Пифагор. — Вы смотрите: это же черт знает что! Одни цифры, голые цифры и ничего, кроме цифр. Год, число и месяц рождения. ИНН какой-то, среднемесячный заработок на последнем месте работы, стаж работы, индекс, номера квартиры, дома, код города, номера телефонов, сколько судимостей, сколько благодарностей, реквизиты, банковские счета... Груда цифр — и ничего о человеке. И знаете, что они мне сказали, когда я заполнил всю эту бухгалтерию? Они сказали: «Теперь запомните, Ваш регистрационный номер 3.1415926»!

– Ну, это нормально, – невозмутимо повторил Беркли.
 – И это у вас нормально? – тряся головой, воскликнул Пифагор.
 – Они даже не побеседовали со мной, не узнали кто я и что я! Провели дурацкий тест на индекс «Ай-Кью» и все!

– Ну, и как, – полюбопытствовал Беркли.

– Что «как»?

– Ну, этот ваш IQ?

– Сказали – ниже среднестатистического. Я даже не знаю, хорошо это или плохо. Короче, я теперь «индекс» с присвоенным регистрационным номером.

– Такова жизнь. Теперь все измеряется в числах. Даже жизнь и смерть. Как говорил Вольтер, смерть одного – это трагедия, а смерть миллионов – это статистика. Или что-то в этом роде... В новостях, в газетах, на улице – все сплошные цифры. Знаете что такое красота? Оказывается, это «девяносто – шестьдесят – девяносто». То-то. Давеча я в лифте ехал и слышал, как двое юношей обсуждали девушку. Забавный, скажу я вам, диалог у них получился. Один другому говорит: «Что ты в ней нашел? У нее размер первый, зрение минус шесть, и вообще ей все тридцать пять». А второй ему отвечает: «Зато у нее, небось, года два никого не было, и сзади все сто десять!» Так-то, коллега. Да вы не расстраивайтесь, ведь вы сами этого добивались. Не вы ли говорили, что сущность мира – число, что человек может быть выражен через число? Или я ошибаюсь?

– Так ведь речь шла о Числе с большой буквы, а не о каких-то поганных циферках. Я одухотворял Число. Число выражало все духовные характеристики бытия, а у них – все духовное низведено до уровня цифры, знака, индекса IQ.

– Но так же удобнее, не правда ли?

– Странно слышать от вас, декан, подобные нелепости! Мало ли, что удобнее? Может быть, им и удобнее всех людей считать «людской массой», а страну – огромной казармой. Но от этого люди не перестанут быть людьми, а страна – страной. Что останется от мира, если все качественные характеристики заменить количественными? – спросил Пифагор и тут же сам ответил: – Пустота и нелепость.

– Пустота – это уже что-то, – заметил декан. – А насчет нелепости, это вы заблуждаетесь. Целые империи прекрасно существовали, оперируя лишь количественными характеристиками. Да и как иначе? Мы живем в эпоху капитализма, а в капитализме что главное? Правильно, капитал, то есть деньги. А деньги – это и есть последняя форма числовых характеристик. Экономические отношения, коллега, никуда не денешься.

Пифагор налил себе бокал португальского портвейна, выпил и немного успокоился:

— Я не против экономических отношений, поймите. Но зачем этим вашим экономическим отношениям лезть в духовные, божественные сферы? Не кажется ли это вам, священнику, уродливым?

— Мне много чего кажется, но есть определенные правила игры. Я вам сейчас кое-что объясню. Сегодня капитализм — это не просто экономическая система. Это мощный источник смены системы ценностей. И хотя сам капитализм не является мировоззрением, тем не менее, он порождает целый ряд условий, весьма благоприятных для смены основных жизненных ориентиров, формирует обстоятельства, в которых количественная психология оказывается более жизнеспособной, нежели стремление человека к обретению духовной полноты. Использование человека человеком служит выражением системы ценностей, лежащей в основе капиталистического строя. Капитал — это омертвленное прошлое. Но это прошлое нанимает труд, жизненную силу и энергию настоящего. В капиталистической иерархии ценностей капитал стоит выше, чем труд, а накопленные вещи — выше, чем проявления духовной жизни. Труд нанимается капиталом, а не наоборот. Владелец капитала распоряжается человеком, владеющим всего лишь собственной жизнью, человеческим опытом, жизненной силой и способностью к творческому труду. Потому-то одной из особенностей капиталистических отношений следует считать сведение всего к количеству и абстракции. Класс предпринимателей, занимающий центральное положение в капиталистическом мире, исходя из особенностей своей профессии, вынужден оценивать сферу своей деятельности по количественному признаку. Для него нет реального товара, реальных людей, реальных покупателей или реальных конкурентов. Есть лишь цифры, которые иллюстрируют рентабельность производства, характеризуют положение рынка сбыта. Весь мир в рамках предпринимательской деятельности имеет выражение в цифрах и количественных характеристиках. В данном случае бизнесмен имеет дело не с конкретным товаром и не с конкретными людьми, а с абстракциями, удобными для подсчета эффективности производства или иных коммерческих сделок.

— Тогда будь проклят этот ваш капитализм, — воскликнул в сердцах Пифагор.

— Альтернативы нет. Или, может быть, вы коммунист?

— Я? Да Господь с вами! — Пифагор готов был перекреститься. — Впрочем, уж лучше быть коммунистом, чем символом или знаком с заниженным IQ.

— Не спешите с определением своей политической позиции. При коммунизме дело обстоит не лучше. Для коммунистического уклада, как показала многолетняя практика, также характерны схожие мировоззренческие искажения. Несмотря на то, что количественные характеристики бытия, деньги и капитал при социализме внешне не играют

столь значительной роли, как при капитализме, тем не менее, мы стали свидетелями весьма схожего процесса — мир был превращен в абсолютную абстракцию, реальность оказалась лишена конкретности и приобрела для человека условное значение.

— Декан, выражайтесь, пожалуйста, яснее и конкретнее! — попросил Пифагор.

— Ну, смотрите. Если анализировать реальный социализм, реально построенный во многих странах мира (а не многочисленные теоретические утопии), то можно сделать однозначный вывод: история развития социалистических моделей суть история прогрессирующего и всеобъемлющего абстрагирования. Чем слабее становилась экономическая ситуация в стране, тем большее значение приобретала идеологическая платформа. Чем явственней становился крах идеалов, тем сильнее требовалась вера в идеи социализма. Словом, несостоятельность конкретной жизни нуждалась в мощной компенсации со стороны абстрактного стимула.

— Вы преувеличиваете, вас опять понесло в ваши солипсические бредни.

— Ни в коем случае, — даже не обиделся декан. — Это факты истории. А я, в отличие от вас, не только философ, но и историк. Социалистическая практика не плод моего воображения. Точнее, не только плод моего воображения, а плод моего воображения, доказывающий правоту моей теории.

«Во загнул, — подумал Пифагор. — Наверное, сам запутался». Но Беркли тем временем уверенно продолжал:

— В эпоху социалистических преобразований мир стал не просто абстрактным, но достиг воистину солипсических качеств. Человеку предлагалось не верить собственным глазам, игнорировать конкретное бытие. Если КПСС утверждала, что в стране нет преступности, проституции, коррупции, следовательно, конкретная действительность, в которой каждодневно жил человек, была ложью. Попытки объективно посмотреть на конкретные политические и экономические процессы заканчивались психиатрическими лечебницами. Именно по этой причине в СССР и во многих других социалистических странах никогда не было политических преступников, были лишь психически больные люди, «неадекватно оценивающие действительность». Одной из основных функций контрразведки КГБ стал поиск и уничтожение людей, способных к конкретному восприятию действительности. То есть таких, как вы.

— Как я? Да что же я такого сделал?

— Вы, — у Джоржа Беркли кровожадно блеснули глаза. — Вы адекватный человек и, следовательно, место вам в желтом доме. Забавно, не правда ли?

– Да уж куда забавнее, – пробормотал Пифагор. – Забавнее не бывает.

– Вы, кажется, – продолжал Беркли, – человеком себя изволили назвать? Зря. В социализме такого понятия нет. Там другие понятия. Вспомните: народ был превращен в аморфную «массу», нация – в трудно определяемую «общность людей», семья – в «ячейку общества», а реальные люди – в «трудящихся», представителей «рабочего класса» или иных «социальных прослоек». Человек не был и физически не должен был быть собой, индивидом, личностью. Он мог быть лишь абстрактным «представителем» не менее абстрактной «общности». Он никогда не был, а всегда представлял, символизировал нечто более общее, нежели он сам. Оценка человека всегда начиналась с анкетных данных, которые значили больше, чем его реальные качества и индивидуальные особенности. Человек не просто был сведен к абстракции, символу, знаку; набор этих абстракций был донельзя ограничен.

– Так что, – резюмировал Джорж Беркли, – как ни крути, что при коммунизме, что при социализме, что при капитализме – вы абстракция. Число, циферка. Прямо как вы и задумывали.

– Неправда, – горячо воскликнул Пифагор. – Мое Число другое.

– В смысле регистрационный номер? – съехидничал декан.

– Да. То есть нет! Действительно, люди в моем учении есть частное выражение Числа. Верно и то, что я с помощью числовой основы определял связи между объектами мира и их качествами. Уподобление единицы – точке, двойки – линии, тройки – плоскости, четверки – трехмерному пространству, соединяло арифметику и геометрию в единую науку. Более того, физика, понятая как наука о движении тел, оказывалась частью общей мировоззренческой концепции, соединяющей в себе точную науку, философию, искусство, религию и мистику. По моей логике каждое тело лишено абсолютного покоя, а, следовательно, движется. Движение порождает колебания звукового столба, то есть порождает звук. Звук характеризуется частотой колебаний и ритмом, которые суть звуковое воплощение числа. Космос также находится в постоянном движении, значит, идентифицируется своими ритмически звуковыми качествами. Движение солнечной системы рождает космический «аккорд», или, по моей терминологии, «гармонию сфер». Услышать эту гармонию – значит не только познать вселенную, но и привести свою индивидуальную ритмически числовую сущность в соответствие с ритмически числовой сущностью космоса, стать сопричастным вечности и вселенной...

– И как бы вы ни ехидничали, – продолжал Пифагор, – моя всеобъемлющая числовая конструкция, распространяемая на весь универсум, не делает этот универсум сугубо рационалистическим и абстрактным. Более того, абстрактно-числовые представления о мире сами по

себе не утверждают одностороннего и ущербного стиля мышления. Для меня Число было отправной и конечной точкой бытия, его началом и концом. И из картины мира нашего Союза отнюдь не выпадали этические и эстетические ценности, практическая реализация нашей теории в общине способствовала совершенствованию и воспитанию конкретных качеств вполне конкретных личностей. Формирование нравственных принципов и хорошего вкуса считалось у нас не менее важной задачей, чем получение знаний и занятия наукой. Гармония тела могла существовать лишь в едином комплексе с гармонией духа... Вам ясно?

Было видно, что Беркли устал от речей Пифагора:

– Ясно.

– Ну и что вам ясно?

– Ясно, что место ваше с краю и номер ваш – 3.141592 и 6.

Шутка Беркли не удалась. На этот раз Пифагор обиделся по-настоящему. Он, ничего не говоря, гордо поднялся с кресла и направился к выходу.

– Да постойте вы, ради всего святого! – тщетно попытался удержать Беркли своего коллегу. Но тот, демонстративно хлопнув дверью, вышел.

Спустившись в холл гостиницы, Пифагор стал думать, как жить дальше. Мир чисел, в котором он оказался, был далек от того совершенства, о котором он когда-то мечтал. Казалось, люди и вещи куда-то разом исчезли, остались одни сплошные цифры. Везде висели указатели четырехзначных номеров апартаментов, мелькали табло с курсами валют, рекламные щиты с длинными и ничего не выражающими номерами телефонов. Увидев надпись «Двадцать четыре часа», Пифагор понял, что в данный момент это как раз то, что ему крайне необходимо.

– Здравствуйте, чего изволите? – поинтересовалась у Пифагора продавщица круглосуточного магазина. Однако, видя, как Пифагор вытаращился на обилие ценников винного прилавка, догадалась сама. – Изволите градус повысить?

В этих словах Пифагор усмотрел призыв к какому-то непонятному математическому действию. И он неожиданно для себя отпарировал:

– Нет, изволю синус понизить!

Продавщица ничуть не смутилась, казалось, она понимает Пифагора лучше, чем он сам.

– Есть «Три семерки» по сто двадцать пятьдесят. Очень рекомендую. Двадцать восемь оборотов, но результат – сто процентов.

– А вы, случайно, не в курсе, – очень серьезно спросил Пифагор продавщицу, – как отражаются эти двадцать восемь оборотов на уровень IQ-индекса?

— Сначала идет резко вверх, затем, в зависимости от употребленного количества, — вниз. Вплоть до нуля.

— Понял. Тогда давайте две.

Продавщица взяла у Пифагора деньги, любезно открыла штопором две бутылки портвейна и, упаковав их в полиэтиленовую сумочку, протянула Пифагору.

— Только, пожалуйста, понижайте свой синус на улице, — добродушно предупредила она математика. — А то, сами знаете, милиция. Можно на пятнадцать суток загреметь.

Выйдя на улицу, Пифагор сел на лавку возле здания гостиницы, достал бутылку портвейна и начал приводить свою ритмически числовую основу в соответствие с ритмически числовой основой окружающего мира. Получалось сложно. А точнее — вовсе не получалось.

«Как же так, — думал он. — Весь Восток на протяжении тысячелетий медитирует только ради того, чтобы стать сопричастным миру, чтобы биоритмы человека вступили в резонанс с биоритмами окружающей реальности. Неужели вся эта суета, весь этот безумный ритм москвичей соответствует ритму чего-то высшего? Нет, верно, это я чего-то не могу понять».

Пифагор хлебнул вина, но понимания происходящего от этого не прибавилось. Он залпом допил остатки первой бутылки и зашагал по направлению к трамвайной остановке. Пифагора немного пошатывало от портвейна, и здесь он сделал новое открытие: оказывается, кратчайшее расстояние от одной точки до другой — не обязательно прямая. На трамвайной остановке висела маршрутная табличка с бесконечной вереницей чисел, напоминающих длинное, но бессмысленное уравнение. Пифагор печально посмотрел на нее и понял, что ему безразлично куда ехать.

Кое-как втиснувшись в первый попавшийся трамвай, математик, против своей воли, оказался прижатым к боковому стеклу тяжелой массой человеческих тел.

«Какая давка! — поразился он. — Неужели таким образом москвичи пытаются ощутить единство своих биоритмов?»

— Скажите, мадам, — обратился Пифагор к прижатой к нему женщине. — Вы ощущаете свои биоритмы пульсирующими в такт безграничной вселенной?

— Я тебе дам — «биоритмы»! Маньяк! — огрызнулась женщина и поспешила протиснуться в толпе подальше от подозрительной личности.

Пифагор повернулся к окну и принялся разглядывать открывающийся ему вид. За окном мелькали машины, дома, рекламные плакаты, но Пифагору казалось, что он видит только номерные знаки автомобилей, номера домов и телефоны рекламных агентств. Один из плакатов, рекламирующий условия кредитования, гласил: «*Нулевая предоплата!*

Нулевая комиссия! Нулевой процент! Абсолютный ноль — это ваш шанс обрести мечту!»

«Действительно, — подумал Пифагор. — Если всюду ноль, о чем еще мечтать можно?»

С идеей полного обнуления Пифагор с трудом выполз из трамвая и побрел по незнакомой темной и пустынной улице.

— Где нет числа и меры, там хаос и химеры! — неожиданно для себя весело запел Пифагор и пульнул пустой бутылкой портвейна в звездное небо. Бутылка цели не достигла, но, перелетев через высокий забор, с грохотом обо что-то разбилась. За забором завизжала автомобильная сирена.

«Любое движущееся физическое тело создает колебания звукового столба, — вспомнил он свою теорию. — То есть звук. А из совокупности звуков рождается музыка...»

Поразмыслив, где бы еще послушать музыку, а заодно в очередной раз удостовериться в правоте своих философских выкладок, Пифагор отправился на поиск ближайшей станции московского метро.

Как он допил вторую бутылку портвейна и как оказался в центре Москвы, великий математик помнил весьма смутно. Он стоял на Тверской улице и отрешенно глазел на витрину ювелирного магазина.

— Касатик, счастья хочешь? — неожиданно обратилась к нему молодая девушка. — Всего сто баксов за два часа.

— Я — абсолютный ноль, — мрачно ответил Пифагор.

— А чего тогда на золотишко пялишься? Только с толку сбиваешь, козел! — возмутилась девушка и, обидевшись, отошла прочь.

Только теперь до Пифагора дошло, что он разговаривал с «ночной бабочкой», и в нем ни с того и ни с сего проснулся моралист:

— Девушка, как же вам не стыдно торговать собой? Вы не боитесь загубить свою душу?

— А причем здесь душа? Я не душой торгую, а телом, — резонно заметила девушка.

— Мерзко и стыдно быть продажной женщиной!

— А кто нынче не продажен? Может быть, ты? Я-то хоть своим телом торгую, а вы все готовы продать собственную мать ради выгоды. Только дай вам деньги понюхать.

Пифагор опешил: меньше всего ожидал услышать проповедь от проститутки. А она между тем продолжала:

— Прошло время, когда мозгами торговали. Никому мозги сейчас не нужны. Нынче души в цене. И вы с удовольствием их продаете: у кого душонка поменьше, те — подешевле, а у кого побольше — подороже. Вы только говорите, как вам все это противно и гадко, а сами продаете. Вам скажут задницу лизать — вы и лижете. А кому лизать — вам все равно, лишь бы доллары платили! Вы все готовы продать — вопрос

только в цене. За деньги вы все готовы сделать все, что угодно. Изменить себе — пожалуйста! Обратиться в иную веру — да нет проблем! Бога распять? Да... тут расценки подороже будут. Но, поверь, и на это цена найдется. Страну продать — рады бы, да продавать уже нечего. А ты говоришь — собственным телом торговать стыдно. Да если бы все, как я, только своим телом торговали, мы бы давно при коммунизме жили!

Произнеся все это, девушка удалилась, а математик остался стоять, как оплеванный.

На другой стороне улицы Пифагор заметил Филипповскую булочную и только сейчас понял, что невероятно проголодался. Не приученный в Древней Греции к подземным переходам, Пифагор рванул на другую сторону, не обращая внимания на потоки машин. Пробежав метра два, он тут же столкнулся с «жигуленком», который, к счастью, умудрился вовремя затормозить.

— Куда прешь, урод! — только и успел крикнуть высунувшийся из окна владелец «жигуленка», как ему в зад тут же въехал черный джип. От удара «жигуленка» вынесло на встречную полосу, где его благополучно раздавил грузовик аварийной службы «Мосгаз». Следовавший за «Мосгазом» «Хаммер», пытаясь избежать столкновения, подал резко вправо и, не снижая скорости, превратил несколько припаркованных к тротуару машин в груды металлолома.

Пифагор, добежав до разделительной полосы, встал, как вкопанный, боясь даже пошевелиться. Между тем из джипа вышел человек в черном костюме и белой рубашке с крупнокалиберной винтовкой наперевес.

— «М-500», двенадцать и семь миллиметров, — уточнил он, обращаясь к Пифагору. Но Пифагор даже не успел никак среагировать. Предназначавшиеся ему слова приняли на свой счет люди в проезжавшей мимо милицейской патрульной машине.

— А как тебе «АК-103» калибра семь-шестьдесят два? — закричал выскочивший из милицейского «Форда» сержант и разрядил обойму в джип и его владельца. Тверская встала и загудела сотнями клаксонов. Пронзительная какофония, состоящая из лязга металла, звона разбитых стекол, милицейской сирены и еще бог знает чего, оглушила Пифагора.

—А вот и гармония сфер... — промелькнуло у него в голове.

Пифагор зажмурился. Он почувствовал себя загнанным в тупик бессмысленной математической головоломкой, состоящей из бесконечного лабиринта мертвых чисел. Он вдруг осознал, что продолжения этого числового кошмара уже не будет, и с облегчением принял пусть абсурдный, но долгожданный конец.

После слова «Конец» на экране быстро замелькали заключительные титры. Беркли взял в руки пульт и выключил телевизор. Еще несколько минут о чем-то думая, он глядел в темную пустоту кинескопа. Потом задумчиво произнес:

– Интересное кино...

18. Психология денег

Гегель уже собирался лечь спать, как вдруг на вверенной ему автостоянке послышался звон разбитого стекла и вой сигнализации. Спустившись во двор, Гегель обнаружил черный «Мерседес» с разбитым лобовым стеклом. Внутри салона лежала пустая бутылка из-под портейна «Три семерки».

– И что теперь делать? В милицию звонить? – растерялся Гегель.
– Нет, лучше сначала оповестить владельца.

В журнале регистрации машин он быстро нашел данные владельца «Мерседеса». Им оказался управляющий филиалом одного из крупных московских банков – некий Андрей Агафонов. Прилагался и номер телефона, которым Гегель не преминул воспользоваться.

– Ну? – отозвалась трубка грозным голосом.

– Мне бы господина Агафопова к телефону. Беспокоит сторож автостоянки. Тут такое дело...

– В курсах уже, – перебил Гегеля грозный голос. – Будем с минуты на минуту. И не дай бог тебя на месте не окажется – в асфальт закатаем!

После этого собеседник, не простившись, повесил трубку, а Гегель, недоуменно пожав плечами, принялся ждать.

Ждать пришлось недолго. На автостоянку въехали два черных джипа, из которых вышли четыре здоровенных детины. Один из них, видимо, самый главный, приблизился к Гегелю, брезгливо осмотрел его с ног до головы и рявкнул:

– Ты что ли сторож? А ну, дыхни!

Гегель дыхнул.

– Вроде трезвый. Ладно, после с тобой разберемся. Ну, там что? – бросил он своим подчиненным.

– Лобовое стекло кокнули. Вроде, все.

– Ладно, – главный достал мобильный и набрал номер. – Шеф, это я. Докладываю: разбито лобовое стекло, других повреждений нет, взрывных устройств не найдено... Может, и хотели угнать, да, видимо, сторож спугнул... Да... Хорошо... А со сторожем что делать?.. Ясно.

Главный спрятал мобильник в карман и обратился к остальным:

— Значит, так. Вы оформляете страховку и везете тачку на сервис. Чтоб к утру все закончили. А я везу этого гаврика к шефу. Он сам хочет с ним разобраться.

Гегель интуитивно догадался, что «гаврик» — это он, а потому поинтересовался:

— А кто стоянку охранять останется?

Вопрос Гегеля прозвучал столь нелепо, что все четверо на мгновение оторопели, как будто удивившись, что сторож умеет разговаривать.

— Ты сам в машину полезешь или тебе помочь?

Гегель послушно сел в джип и решил больше вопросов не задавать.

Господин Агафонов жил неподалеку в престижном поселке «Салтыковка». Его особняк находился между хоромами чиновника из «Газпрома» и скромным трехэтажным домиком начальника местной ГИБДД. Гегеля передали в руки охраны, которая и проводила его в кабинет банкира.

Кабинет показался Гегелю странным. Он источал роскошь, но был слишком большим, а потому не вполне уютным. Обилие книжных шкафов и находящихся в них книг не придавало кабинету рабочего вида, а, скорее, делало его похожим на книжный магазин. Гегель заметил, что книги были тщательно подобраны по размеру и цвету и подозрительно гармонировали с наклеенными обоями. В стороне стоял огромных размеров дубовый стол, на котором в строгом порядке были разложены какие-то безделушки. Среди них выделялся полированный слиток золота, килограмма эдак на полтора, на котором было выгравировано: *«Пусть мир прогнетя под нас!»* За столом сидел молодой человек, на вид лет двадцати — двадцати пяти, в небольших круглых очках.

— Ну и что мне с тобой прикажешь делать? — вместо приветствия произнес он, обращаясь к Гегелю.

— А что вы можете со мной сделать?

— Все.

— Вы, вероятно, Господь Бог?

— Почти.

— Извините за нескромный вопрос, но что вам дает основание так утверждать?

— Мой личный счет в банке.

Гегель заметил, что речь господина Агафонова звучала нарочито резко и цинично. Создавалось впечатление, что он отчаянно хочет в чем-то убедить самого себя. «Обычно столь безапелляционно утверждают, когда не вполне уверены в собственной правоте», — отметил про себя Гегель.

— Видите ли, — банкир перешел на «вы». — Мои возможности почти не ограничены. Пределы моих возможностей — это капитал, которым я обладаю. А мой капитал огромен. Я могу ровно столько,

сколько могу купить. А в этом мире продается абсолютно все. Мир — это товар, который оценивается с точки зрения своей продажности. А если все продается, а я все могу купить, следовательно, я здесь хозяин. Иными словами, как ни крути, фактически Бог. Вы улавливаете суть?

Гегель устало посмотрел на Агафонова, как бы раздумывая, вступить с ним в дискуссию или нет. Он очень вымотался за день: был голоден, хотел спать и совершенно не был расположен тратить остатки своих сил на глупые споры. Но пауза затянулась неприлично долго, и Гегель нехотя выдал из себя:

— Видите ли, сударь, то, о чем вы говорите, касается лишь вещей. А как быть с духовными ценностями? Они же не могут быть предметом торговли по определению?

— Ошибаетесь, — снисходительно улыбнулся Агафонов, — Все имеет свою покупательную цену. Говорю это вам как финансовый эксперт, закончивший с отличием Высшую школу экономики. Рынок товаров и услуг давно захлестнул духовный сектор, превратив человека с его внутренним миром в объект торговли. Прогресс в торговле, повальная коммерция и коррупция наделили покупательной стоимостью все духовные атрибуты человечества. Закон, мораль, искусство, общественное мнение, справедливость, жизнь — все это давно превратилось в товар. Всем этим давно торгуют и, поверьте, весьма успешно.

Пафосную речь Агафонова прервал вошедший в кабинет дворецкий с большим серебряным подносом в руках. Дворецкий был небольшого роста, с невозмутимым лицом, в белоснежных перчатках, одетый, как полагается, в черный фрак. Единственное, что резало глаз в его безупречном облике, это серые войлочные валенки, в которые были заправлены исправно отглаженные брюки.

Дворецкий поставил поднос на стол и с чувством собственного достоинства удалился.

— Угощайся, старик, — великодушно произнес Агафонов и жестом пригласил Гегеля к столу.

Как все в кабинете банкира, кушанья на подносе выглядели тоже весьма странно: дорогой французский коньяк соседствовал с квашеной капустой, солеными огурцами, пельменями со сметаной, картофельными драниками, приправленными черной икрой. Глядя на это изобилие при свете тусклой настольной лампы, немецкий философ почувствовал себя русским партизаном в застенках гестапо. Гегель молча подошел к столу, налил себе большую граненую рюмку коньяка, выпил залпом, взял с подноса кусок бородинского хлеба, поднес его к носу и шумно, закрыв от упоения глаза, втянул ноздрями воздух. Затем он произнес:

— А может быть, дело в том, что кое-кто сам стал продажным? Ведь духовные ценности не могут иметь реальной цены — они бесценны. И потому не могут быть купленными или проданными.

— Это верно! — обрадовался Агафонов, что заданная им тема получила столь живой отклик. — Мы можем говорить о способности людей продаваться. Может быть, конкретный человек и не в состоянии продать закон, честь, родину или мораль, но он в состоянии продать себя. Суть предательства отнюдь не в том, что кто-то продал близкого человека, веру или любовь, как считают многие. Человек не может торговать кем-то, чьими-то чувствами или эмоциями. Человек может торговать только собой, своими чувствами и своей верой при условии, что все это стало товаром. Поймите, человек может продать свой труд, свои услуги или же даже свою человечность, которая давно выродилась в товар. Может быть, на уровне духа человек и не продает, но продается замечательно.

— Мне кажется, вы несколько преувеличиваете, — осторожно возразил Гегель. — Вы переживаете свою экономическую исключительность как исключительность вообще, а общественное признание денег смешиваете с продуктивной силой человека...

— А какая разница? Для нынешнего века не существует разницы между созиданием и покупкой. Внешне результат неразличим: и в том, и в ином случае мы наблюдаем факт обогащения мира, факт изменения реальности. Какая разница, создать нечто новое или же купить это? Какая разница, что именно лежит в основе формирования нашего с вами существования: способность личности к созидательной, духовной деятельности или же обладание денежными знаками?

«А ты, брат, еще и интеллектуал», — подумал Гегель. Было видно, что банкиру Агафонову давно хотелось выговориться и поделиться своей теорией собственной исключительности. Было также заметно, что он давно об этом размышляет.

— Вот, к примеру, моя жена.

— У вас есть супруга? — почему-то переспросил Гегель.

— Ну да. Супруга. Подруга. Жена. Ну, почти жена. Да какая разница: жена, не жена... Ей вообще никакой разницы нет — куплено, сделано или украдено ... Ну причем здесь жена? Ах, ты черт! Согласен, неудачный пример...

Агафонов запнулся. Было видно, что воспоминания о жене выводили его из себя и сбивали с мысли. Чтобы взять себя в руки, Агафонов сел за письменный стол, пододвинул к себе поднос и принялся за картофельные драники, обильно смазывая их черной икрой. Выпив рюмку и прожевав драник, он продолжал:

— Поймите, мы живем ценностями либерального общества, а они способствуют смешению понятий продуктивности и репродуктивности, духовного обогащения и материального накопления. Нарращивание капитала расценивается в качестве весьма полезного общественного шага, поскольку способствует расцвету экономики и процветанию страны.

Умение «сделать» деньги ассоциируется с недюжинными интеллектуальными способностями, силой воли, неординарностью личности. Изменить себя, мир вокруг себя, создать имидж благополучия, подчинить себе людей – привилегия сильных духом. Рефлексирование, созерцательный образ жизни – удел слабых.

Глядя на жующего Агафонова, пытающегося философски оправдать свою исключительность и место под солнцем, Гегель начал испытывать к нему противоречивые чувства. С одной стороны, его раздражала самоуверенность банкира, его цинизм, безапелляционный тон и дурные манеры. С другой стороны, сам факт того, что Агафонова искренне мучили вселенские проблемы, не давали спокойно жить, говорил о том, что, вероятно, что-то человеческое в нем все-таки еще сохранилось и он не был полностью потерян для общества. Тем более что напускная уверенность, сквозящая в каждом сказанном им слове, выдавала в нем сомнение, а порой даже детскую беспомощность.

Гегель осторожно возразил:

– Но цена вашего капитала не равна вашей собственной ценности. Вы и ваши деньги не одно и то же.

– Это вы так думаете, потому что завидуете. Вы забываете, что общественная оценка моей значимости имеет форму материального поощрения. И если общество воздает человеку должное, платит ему, следовательно, он имеет перед обществом определенные заслуги. Если человек беден, то есть общество не считает себя обязанным поощрять человека, значит, его заслуги перед обществом равны нулю. Посмотрите на меня, на мой дом – это общество меня так оценило! А теперь гляньте в зеркало и подумайте, как общество ценит вас!

Агафонов, не выпуская из руки вилку с насаженным на нее пельменем, открыл книжный шкаф, достал с полки томик Карла Маркса и, открыв его, зачитал: «Деньги как форма экономического поощрения превращаются в показатель общественной полезности индивида, его социальной ценности. Равенство и равные условия завоевания этой социальной ценности означают равную для всех возможность достижения социального неравенства».

– Это опасная философия, – предупредил Гегель. – Если даже вы сами начинаете оценивать себя, свое Я сообразно накопленному капиталу, то скоро вы отождествите себя со своими собственными деньгами.

Агафонов будто ожидал такого поворота:

– А что такое, собственно, деньги? Купюра? Банковский чек? Монета? Может быть, строчка в финансовой бухгалтерии? Нет. Это все предметная форма денег, принятая в социуме как некоторое допущение для удобства взаиморасчетов. Причем эта форма столь условна, что в качестве таковой может использовать все, что угодно. Когда-то вместо

денег использовали рабов, коров и овец. Сейчас в качестве твердой валюты в наших деревнях в ходу самогон и мыло. В арабском мире вместо денег расчетными единицами могут быть галлоны нефти, недвижимость, оружие или гашиш. Но все это символы, знаки денег. Пытаться отыскать в них собственно деньги, сущность денег, идею денег — все равно, что искать прекрасное или совершенное в художественных полотнах путем их химического анализа. Деньги — это нечто иное. Совсем иное...

Было видно, что Агафонов подходит к чему-то очень важному, сокровенному, почти сакральному. Он вплотную подошел к Гегелю и почти шепотом произнес:

— Деньги — это идея!

— Идея? — изумленно повторил Гегель.

Агафонов вышел из-за стола, встал в центре кабинета и с видом президента, обращающегося к своим избирателям с предвыборной речью, начал:

— Итак, господа, деньги — это идея. Да-да, именно Идея с большой буквы. Деньги не в банках, а в людских головах и сердцах. Это идея о том, что все можно купить и продать, обменять и оценить. Это идея о меновой, покупной характеристике мира. Знаете, в чем была основная ошибка советской власти в борьбе с культом денег? В том, что она расценивала денежные отношения исключительно как отношения экономические, зиждущиеся в общественном бытии человека. Коммунисты наивно полагали, что деньги — это купюра, крашенная бумажка. Они не увидели главного: разницы между деньгами как вещью, предметом и деньгами как идеей, представлением. В итоге вся их борьба по искусственной парализации денежной, финансовой системы и упразднению экономических стимулов не только не отодвинули идею денег на второй план, но, напротив, снабдила ее еще более утонченными формами социального воплощения. Их тупая убежденность в том, что сущность и смысл денег находятся в реальной денежной массе, привела к тому, что борьба с золотым тельцом превратилась в борьбу с денежными купюрами. В то время как денежные потоки находились под жестким контролем государства, советский народ научился прекрасно обходиться без наличности. Денежные отношения приобрели форму бартера, прямого обмена услугами; символичность и условность денег как «вещи» стали совершенно очевидными, когда стремление к накоплению капитала переродилось в стремление к накоплению «связей» и «привилегий»...

— Я не сторонник марксизма, но, молодой человек, вынужден признать, что ваши познания в области социалистической теории весьма поверхностны... — попытался вставить Гегель.

– Да плевать на марксизм! Разве в нем дело? На все плевать. Дело в том, что деньги как Идея вечны, совершенны, абсолютны. Деньги суть Абсолютный Дух!

Гегель икнул. Если до сих пор он испытывал что-то вроде жалости по отношению к запутавшемуся в лабиринтах логики банкиру, то после последней фразы он готов был порвать его на куски. «Абсолютный Дух» – как можно было испоганить подлинный смысл этих слов, рассуждать о том, что тебе не дано; как можно было вообще произносить эти слова всуе? «Ты хоть понимаешь, о чем говоришь, метафизик лапотный?! – трясло Гегеля. – Эксперт он финансовый! Ты не эксперт, ты сопля экзистенциальная!»

– Тем не менее, в ваших рассуждениях есть один существенный изъян, – нарочито спокойно сказал Гегель.

– Любопытно. Какой же?

Гегель взял Агафонова за локоть и насильно усадил в кресло. Сам же встал немного на отдалении, как подобает профессору перед учеником.

– Вы забываете, голубчик, что деньги прежде всего способствуют «объективации» мира. Они всегда представляют некоторую приземленность, вещественность, так сказать, предметность, причем эта предметность выступает в своем абсолютном выражении – в форме товара. А ваша Идея денег заключена в том, чтобы представить элементы физического мира с точки зрения их покупной характеристики. Идея денег предпосылает миру ряд условностей и допущений. Деньги абстрагируют мир: сквозь призму денег предметы мира рассматриваются как некачественные, иными словами, как никакие. Единственная характеристика предметов мира, которую признают деньги, определена как их продаваемость. Вы меня понимаете?

Агафонов сосредоточенно кивнул.

– Ну, так вот. Экономисты называют это «меновой способностью». Практически это становится возможным при наличии двух допущений: во-первых, мир должен стать условным, лишенным своих реальных качеств, во-вторых, предметам мира должно быть приписано искусственное свойство – свойство меновости, продажности. Искусственное потому, что изначально мир так не устроен. Посудите сами: мир прекрасно существовал до появления денежных знаков. Итак, сначала вы лишили мир его реальных качеств, а затем приписали ему качество продажности. Именно поэтому вы владеете не настоящим миром, а придуманной вами иллюзией. Вы условный бог условного мира!

Агафонов побледнел и нервно слотнул слюну:

– Продолжайте...

– Продавец, пытающийся продать дух, сам становится товаром. Покупатель, стремящийся реализовать себя с помощью денег, отожд-

дествляется со своим капиталом, т.е. сам становится деньгами. Любые попытки перенести схему «продавец – покупатель» в область духовного сопряжены с отчуждением человечности и в реальной жизни всегда заканчиваются трагедией. Почитайте жизнеописания богатейших людей мира: все они плохо кончили, никто из них не был по-настоящему счастлив. Продающий себя, превращаясь в товар, в конце концов перестает ощущать себя человеком, духовным существом. Оценивающий себя сообразно возможностям своего капитала также вынужден искать свое Я вне его самого. Вы отождествляете собственную ценность с ценой накопленного капитала, свои возможности с покупной возможностью денежных средств. А подобное отождествление с неизбежностью приводит к отчуждению человеческих качеств. Где ты, Агафонов?

Гегель подошел к Агафонову совсем близко и очень серьезно спросил:

– Кто ты, Агафонов?

– Я... – растерянно произнес банкир. – Я – это я... Что значит кто я? Вам что, паспорт показать?

– Дурачок... – Гегель ласково потрепал Агафопова по щеке. – Я спрашиваю: кто ты? Ты – это твоя банковская ячейка? Или, быть может, банковский счет? Ты – этот твой «Мерседес» и твоя одежда? А что ты есть без всего этого? Пойми, сынок, оценка себя, своих возможностей, оценка своего Я сообразно наличному капиталу порождает психологическую зависимость личности от материального благосостояния. «Я» – это то, сколько у меня есть. Ты ведь боишься банкротства?

– Панически.

– А знаешь, почему?

– Боюсь лишиться возможностей, которые дают мне деньги, естественно.

– Ты боишься признаться себе, что давно сам в них превратился. Поэтому банкротство для тебя – это не просто потеря капитала. Для тебя страх перед банкротством и разорением приобретает иной смысл. Неплатежеспособность чревата не просто лишением накопленных благ, она угрожает полному разрушению, уничтожению твоего Я, твоей, так сказать, «самости», которая идентифицирована с твоим капиталом.

На Агафонове не было лица. Было видно, что он услышал то, чего больше всего боялся услышать. А Гегель тем временем продолжал рубить правду-матку:

– Ты наверняка боишься тратить свои деньги. А знаешь, почему? Потому что ты боишься потерять ту силу, которую они тебе дают. Где-то в глубине души ты догадываешься, что Агафонов всегда остается Агафоновым. И если Агафонов – ноль по сути, то и Агафонов с деньгами – тот же самый ноль, пусть даже и с деньгами. Люди ценят не тебя, а твои деньги. И служат они не тебе, а деньгам, которые ты им платишь.

Это была победа. Победа полная и окончательная. Агафонов, не шевелясь, сидел в кресле, не моргая, уставившись в одну точку, будто загипнотизированный. Он выглядел уставшим и раздавленным. «Пусть отдохнет, мозгами пораскинет, — подумал, глядя на него Гегель, — авось, что-нибудь путное в голову придет». Воспользовавшись протрацией своего собеседника, Гегель пододвинул к себе поднос с едой и принялся в тишине утолять голод. В лучшие времена он никогда бы не позволил себе доедать объедки со стола, тем более со стола своего теоретического оппонента. Но времена настали другие, да и оппонент был повержен, поэтому холодные пельмени с драниками воспринимались Гегелем как военные трофеи, добытые в честном бою.

Трудно сказать, сколько прошло времени, прежде чем Агафонов пришел в себя.

— А вы смелый человек. Зная, что я могу с вами сделать... — наконец произнес он.

— Да ничего ты со мной сделать не можешь! — весело отозвался Гегель, хрустя соленым огурцом — Кишка тонка. У меня ничего нет — ни денег, ни квартиры, ни имущества. Нет ничего, что бы тебя могло заинтересовать, нет ничего, что ты мог бы купить. Ты можешь отобрать у меня только жизнь, но она не представляет для тебя интереса, поскольку не сделает тебя богаче.

Агафонов не выдержал и закричал:

— Охрана! Заберите его отсюда!

В кабинете тут же появились два здоровенных бугая. А Гегель продолжал:

— Ты мне напоминаешь нищего бомжа, который нашел на помойке сто долларов и очутился в супермаркете.

— Кто бомж? Это я-то бомж?! — взвился Агафонов.

— Для тебя мир — супермаркет, а ты покупатель. И пока у тебя в кармане стодолларовая бумажка, ты потенциально можешь купить любой товар. Но ты не спешишь покупать. Почему? Я тебе отвечу. Ты боишься пройти на кассу за расчетом. Вот в чем твоя беда. Ты прекрасно знаешь, что, купив товар, тебе нужно выложить деньги. А, выложив деньги, ты снова станешь нищим бомжом, лишенным возможности что-либо купить. Потратив деньги, ты станешь беспомощным и никому неинтересным. Ты станешь никем, голодранцем! Вот она — правда, которую ты знаешь, но так боишься признать.

— Да отвезите его туда, откуда взяли! Скорее!

Гегелю вдруг стало до боли жалко молодого бизнесмена. Он обернулся, посмотрел на бледное лицо Агафопова и тихо произнес:

— Ты, я вижу, малый неплохой и неглупый. Не принимай все это так близко к сердцу. Ты молодой, у тебя еще все впереди...

— Да уберите вы его, ради всего святого...

— Вот черт! — подумал Гегель. — Эх его разобрало! Как бы руки на себя не наложил. Грех-то какой!

— Ты, сынок, это... того... не повесься ненароком...

19. Виртуальная симуляция

После исчезновения Маркса и Пифагора у Беркли началась депрессия. Он целыми днями не выходил на улицу, перестал покупать книги и почти не выключал телевизор. Но в эфире мелькало одно и то же. До боли похожие друг на друга голливудские фильмы, не менее скучные российские reality-show, криминальные новости через каждые полчаса, вошедшие уже в привычку скандальные интервью политиков.

Но одна передача все же заинтересовала Беркли. Там шла речь об Интернете и новейших телекоммуникационных технологиях. Ведущий, демонстрируя возможности Интернета, сурово предостерегал:

— Информационные потоки оказывают сильное влияние на формирование психики человека, его сознания и менталитета. Телевидение, став массовым и общедоступным, явилось едва ли не самым мощным фактором воспитания человека, выработки его личной общественной позиции, источником формирования моральных и социальных ориентиров. Вот почему в современном мире ведется столь жестокая война за телевизионные каналы. *Власть над телевидением означает власть над умами и эмоциями сотен миллионов людей.* Можно также без преувеличения сказать, что каково телевидение, таков и генофонд страны.

Беркли прибавил звук, а ведущий тем временем продолжал:

— Однако системы компьютерных телекоммуникаций по силе воздействия на человеческое сознание не соизмеримы с телевидением. «Виртуальная реальность» вобрала в себя все достижения телевидения как одну из важнейших частей. Да и сам «телевизионный» компонент киберпространства по силе воздействия на человеческую психику приобрел значительно более жесткие формы. Прежде всего, это обусловлено ее замкнутостью, способностью к «перекрытию» каналов связи с реальностью. В силу этого человек в «виртуальной реальности» уязвим для манипуляции его сознанием со стороны операторов, так сказать «богов» программной продукции киберпространства. Цифровой стереозвук, волшебство красок и качество изображения на мониторе, сама специфика пользования компьютером создает идеальные условия для воздействия на пользователя.

— Ну что ж, — подумал Беркли, — все согласуется с моей теорией. Попадая в пространство Интернета и принимая это пространство в качестве самой по себе и самой для себя реальности, я также приобретаю черты своей копии. Становлюсь киберкопией себя самого! Чтобы

в полной мере пребывать в виртуальном пространстве, необходимо «виртуализироваться», то есть целиком войти в ту систему координат, которая декларируется виртуальной средой — симулированным Интернетом пространством. Налицо факт слияния меня и моей виртуальной копии, то есть я, обращаясь в собственную копию и физически, телесно оставаясь в физическом мире, ментально перехожу в мир виртуальный, пространство Интернета, где наделяюсь новым телом, не имеющим ничего общего с моей физической телесностью. Феноменально! Я одновременно могу находиться в двух пространствах: уютно расположиться за столом, окруженный компьютером и периферийными устройствами, но в то же время ощутить себя другим существом, движения которого я вижу на экране терминала, и управлять им. Забавно!

Беркли выключил телевизор, сел за письменный стол и стал настраивать Интернет. Проявив чудеса сообразительности, он уже через каких-то десять минут перемещался по веренице сайтов и интернет-порталов.

—Теперь понятно, почему XXI век назвали веком информатизации. Компьютер — это информация. А информация — это деньги. Контроль над денежными и информационными потоками означает Власть. Интернет, «виртуальное пространство», «телекоммуникации», «информационные потоки» — все это находится в руках определенного круга людей, осуществляющих власть над человеком в «информационном» обществе, распространяя и направляя информацию в нужное для себя русло.

Но мне не нужна власть, я просто хочу сам создавать свои миры!

Через пару часов работы Беркли с восторгом понял, что его пребывание в Интернете дает ему несоизмеримо больше возможностей, чем пребывание в физическом мире. До сих пор Беркли считал мир иллюзией, которая сложно поддается конструированию через сознание человека. Более или менее постоянным он представлял лишь собственное существование. Интернет ломал эти стереотипы. Теперь перед ним распростерся бескрайний мир фантазий, где все можно было изменить несколькими нажатиями кнопки. Причем все, включая самого себя. Это не требовало усилий, как в мире физическом, это не было растянуто во времени. Беркли чувствовал себя Богом, примеряя на себе различные аватары и меняя по своему желанию среду обитания.

Единственное, что несколько смущало Беркли, так это мысль о том, что все это кем-то создано. И явно не Богом. За соблазнительной виртуальной конструкцией должен был проследиваться архитектор, цели которого казались Беркли не вполне ясными.

— Я постоянно подчеркивал, что мир — это набор наших ощущений и восприятий. Но теперь я нашел главный, ключевой фактор

восприятия окружающего нас мира — информационный. Когда мы не в состоянии лично удостовериться в подлинности тех или иных событий, мы судим об этих событиях через сети телекоммуникаций. При этом зачастую забывая, что предоставляемая нам информация тщательно подготовлена, «отфильтрована» и, мягко говоря, «скорректирована» той или иной заинтересованной стороной. Таким образом, информационное пространство, призванное расширять горизонты человеческого знания о мире, начинает служить средством манипуляции сознанием масс. Информационный поток превращается в инструмент *симуляции* окружающей нас реальности. Мир сквозь призму информационных телекоммуникаций есть мир глобальной иллюзии, «*Мировой симулякр*».

Беркли уже несколько часов подряд сидел у монитора, переходя с сайта на сайт, с чата на чат. Перед ним разверстывался огромный мир безграничных возможностей. Беркли уже перестал замечать, что давно живет в виртуальной реальности, что он попал в какой-то «параллельный», альтернативный мир. Мир — пусть даже иллюзорный, как и все иные, полный безграничных возможностей и комфорта.

— И вправду, — лихорадочно рассуждал Беркли. — О силе и значении информационных потоков люди знали всегда. Даже в древнейшие времена главной ценностью и фактически синонимом власти считались знание, информация. Жрецы Древнего Египта владели монополией на знание, чтобы властвовать. Брахманы в Древней Индии также «выдавали» знание строго дифференцированно — в зависимости от социальной принадлежности человека. Чем ниже по статусу каста, тем меньше знания. Полное, исчерпывающее знание — у высшей касты. Ибо знание и есть власть. Френсис Бэкон как-то провозгласил «Знание — сила!», имея в виду силу познания человека в деле покорения природы. Теперь, перефразируя великого английского эмпирика, мы можем сказать «Информация — власть!», имея в виду власть владеющего и манипулирующего информацией в деле покорения людей.

После двух суток непрерывного пребывания в гиперпространстве Беркли сделал для себя много открытий. Во-первых, он четко понял, что виртуальная реальность — это реальность психического погружения в пространство симулякров. Поэтому главной характеристикой виртуальной реальности становилась ее *симулированность*. Этому открытию Беркли обрадовался особенно, поскольку оно лишь подтверждало его философские взгляды.

Следующим открытием Беркли стала *альтернативность и автономность* виртуальной реальности. Если виртуальное пространство профессионально симулировано, оно перекрывает каналы связи с внешним миром и создает иллюзию самодостаточности. Виртуальный мир, стремясь создать улучшенную, более комфортную и привлека-

тельную модель физического мира, заменяет, подменяет и вытесняет его.

— Собственно, мы меняем одну иллюзию на другую, — рассуждал Беркли. — Только виртуальная иллюзия значительно динамичнее, красочнее и комфортнее. Кроме того, здесь больше возможностей для творчества, для созидания, причем как мира, так и самого себя. Сколько лет мне надо было бы потратить в физическом мире для кардинального изменения своей личности и условий своего существования! Здесь я это делаю одним нажатием клавиши!

Проведя еще несколько дней в Интернете, Беркли перестал понимать, бодрствует он или спит. Погружаясь в гиперпространство, Беркли находился в состоянии непрекращающейся «спячки», воспринимая виртуальную реальность как единственно подлинную. Сюрреалистичность мультимедийных миров, где люди точны в движениях, говорят через ESP, проходят сквозь стены и играючи создают предметы из чистого воздуха, вызывало у Беркли ощущение, похожее на состояние сна. И именно эти альтернативные «сонные» — или «снящиеся»? — состояния сознания, продуцируемые виртуальным миром, были особенно притягательными для Джоржа.

Со временем увлечение новой игрушкой переросло у Беркли в нечто большее. Поначалу он начал ощущать труднопреодолимое, желанное влечение к сеансу общения в Сети, зачастую в ущерб другим, более важным занятиям. Входя в Интернет, Беркли чувствовал душевный подъем, радостное возбуждение в предвкушении начала онлайн-общения. Джорж перестал ощущать время.

Спустя еще две недели Беркли уже не мог определить, где он находится — в физической, виртуальной или еще какой-то реальности. Вставая из-за стола, он панически ощущал разрыв с миром, роднее которого у него ничего не было. Мысль о том, что компьютер перегреется или вдруг в гостинице отключат электроэнергию, приводила его в неопишуемый ужас. Вскоре Беркли понял: он любит этот мир! Любит по-настоящему, до самоотречения; он уже не может жить без него, ибо этот мир и есть он сам.

Как-то глубокой ночью (хотя для Беркли уже не существовало времени суток) он, пытаясь влезть в архивы Британской национальной библиотеки, случайно попал на порносайт. Как это случилось, сказать трудно. Однако, запустив поисковую машину, Беркли почему-то очутился не среди ожидаемых книг и архивов, а в окружении обнаженных девиц, явно легкого поведения. Девицы предлагали ему любые услуги, от которых у бывшего священника волосы становились дыбом, торговались с ним по поводу цены и назойливо обещали бездну наслаждений. Силой воображения Беркли одел девиц в монашеские платья, отчего они стали выглядеть еще похабнее. Все попытки уйти от непро-

шенных гостей через Esc не увенчались успехом. Беркли показалось, что он попал в сумасшедший бордель без окон и дверей. По крайней мере, поиски выхода не давали никаких результатов. Беркли кликнул первый попавшийся баннер и очутился в виртуальном секс-шоппе, витрины которого изобиловали странными вещицами, напомнившими Беркли пыточные инструменты времен великой инквизиции. Пройдя по всем комнатам чудо-магазина, Беркли отыскал, наконец, выход и поспешил им воспользоваться. Захлопнув дверь, он перевел дыхание и огляделся по сторонам.

Беркли оказался в очень странном месте, отдаленно напоминающем то ли военный бункер, то ли какую-то секретную лабораторию. Он стоял посередине длинного, облицованного металлом коридора со множеством совершенно одинаковых дверей без каких-либо обозначений.

— Похоже, я попал на центральный сервер, — предположил Беркли. — Это я удачно попал! Правда, темновато здесь, не мешало бы лучше осветить это подземелье.

В тот же момент люминесцентные лампы на потолке ослепительно вспыхнули. Беркли это ничуть не удивило, он давно привык, что здесь все меняется в зависимости от его желания.

Джорж приоткрыл первую дверь. За ней располагалась небольшая котельная, в центре которой сидели двое молодых людей и горячо спорили.

— Не нравится эта игра, давай сыграем во что-нибудь другое, — говорил один. — В конце концов, Play Station — это просто груда металла и пластмассы. Выкинул к черту — и всего делов.

— Ты знаешь, — отвечал другой, — мне иногда кажется, что мы сами внутри этой коробки. Мы думаем, что сами все решаем, а за нас решают чьи-то правила игры, которые мы воспринимаем как что-то совершенно естественное...

— Да ты чего? — изумился собеседник. — Опять ночью «Матрицу» смотрел? Успокойся, ради бога! Мы в реальной жизни, и здесь нет никаких программ и программистов...

— Ладно, ребята, сидите, спорьте себе на здоровье, — усмехнулся про себя Беркли и прикрыл дверь. — Я вас трогать не буду. Пока не буду.

За следующей дверью скрывалась комната начальника арбатского отделения милиции. Он листал толстый журнал регистрации задержанных и весьма эмоционально отчитывал своего подчиненного:

— Вы здесь что? Все с ума посходили?! Решили КПЗ в ночлежку превратить? Отвечай, какого хрена?!

— Товарищ майор, а что мы можем сделать? — оправдывался капитан милиции. — Этот Эйнштейн сюда как на работу ходит уже в течение двух недель. Сперва рекламный щит ломает, а затем мы его забираем...

– Так не забирайте. Пусть ломает, в конце концов! За рекламные щиты у нас дорожная милиция отвечает!

– Так-то оно так, – осторожно возразил капитан. – А что если начальство увидит? Арбат все-таки, как-никак центр. Скажут, дескать, проглядели, меры не принимаете...

– И то верно, – согласился майор. – А в психушку возили?

– Еще бы! – обиделся капитан. – Еще на той неделе. Два раза. В первый раз его там отпустили, сказали – вменяемый, хотя и с признаками амнезии. Говорят, у яйцеголовых это бывает. Перетрудился, мол, мания величия в легкой форме. Угрозы для общества не представляет. Рассуждает здраво, мыслит логично и все такое...

– Так, если он вменяемый, – зашипел майор, – то какого черта он здесь две недели ошивается?

– Не могу знать!

– Я тебе дам «не могу знать»! Над нами же все ГУВД смеяться будет! Что я им скажу? «Не могу знать»? Ну ладно... А во второй раз что вам в психушке сказали?

– Во второй раз его не приняли. Подумали, что мы над ними издеваемся.

– И все?

– Еще сказали, что мы идиоты.

– Правильно сказали! – майор побагровел. – Идиоты вы и есть! Он над вами издевается, а вы с ним нянчитесь... А «амнезия» – это что?

– Понимаете, товарищ майор, он ничего не помнит. Не помнит, что было вчера. Каждый раз разговаривает с нами, как будто в первый раз видит. В психушке сказали, что это синдром «дня сурка». Это когда для человека время как бы останавливается. У нас время идет, а у него всегда один и тот же день. Да его пожалеть надо! У нас день за днем мелькает, опомниться не успеваем, а для него время как будто остановилось. Прямо мистика какая-то! Давеча мы его побрили наголо, прикола ради. Он еще меня тогда, гад, за палец укусил... Так на следующий день пришел опять лохматый! Мы не поверили: думали, парик с усами нацепил. Так ведь нет же! Мы его и так за усы дергали, и сяк. За волосы таскали. Всем отделением. Натуральные волосы оказались. И усы тоже. Он так орал, паскудник, что до сих пор в ушах звенит! Кого угодно спросите. Такое ощущение, что время с ним играет в какую-то злую игру. Даже наши дежурные от него заражаются этим синдромом «дня сурка»...

– Этого еще не хватало! – возмутился майор.

– Правда-правда! – вдруг шепотом заговорил капитан. – У нас в отделении уже сомневаться начали, идет время или на месте стоит. Говорят: «Утром встал – пошел на работу, пришел с работы – поел, лег спать. Утром встал – пошел на работу, пришел с работы – поел, лег

спать. Утром встал – пошел на работу, пришел с работы – поел, лег спать»...

– Заело, – подумал Беркли, закрывая дверь. – Ладно, разберусь позже. Интересно, что там дальше?

За следующей дверью оказалась пивная, грязная и темная. Люди молча сидели за неубранными столиками, курили и пили мутное дешевое пиво. Пили угрюмо, бессмысленно и тупо, как будто принимали прописанную им микстуру. Беркли собрался было уже захлопнуть дверь, как вдруг его внимание привлек один из посетителей:

– Что-то до боли знакомое... Неужели это... Ба! Так это ж сам Парацельс!

Беркли зашел в пивную и сел за столик Парацельса. Парацельс никак не прореагировал на присутствие нового человека за своим столиком и продолжал пить пиво, время от времени запивая им какие-то пилюли.

– Вы Парацельс? Или я обознался?

– Он самый, – ответил Парацельс, не отрываясь от кружки с пивом.

Разговор не клеился. Беркли осторожно начал:

– Что-то вас не видно было последнее время. Где вы пропадали?

– Пиво пил, – хмуро ответил Парацельс.

– Но почему вы – великий целитель и алхимик – вдруг здесь? Вы же мечтали найти философский камень, формулу бессмертия, панацею от всех болезней! Вы же хотели спасти и осчастливить человечество!

– А вы спросили у человечества, хочет ли оно этого? – Парацельс впервые взглянул на своего собеседника, и Беркли прочел в его глазах глубокую, невыносимую боль. – Ему не нужно ни спасения, ни счастья. И я им не нужен. Вы, кстати, тоже.

Беркли не знал, что ответить.

– Я могу для вас что-нибудь сделать?

– А вы что, Господь Бог?

– Нет. Но мне многое подвластно.

– Хорошо, – подумав, сказал Парацельс. – Мне тяжело и гадко. На душе темно. Очень темно. Дайте мне света...

Беркли задумался. Раньше ему удавалось влиять на события, перedelывать мир, выстраивать по своему усмотрению окружающую действительность. Но наполнить душу светом? Беркли неуверенно слепил из воздуха пачку банкнот и сунул ее в карман Парацельсу. Судя по укоризненному взгляду алхимика, Беркли понял, что сделал что-то не так. Тогда на столике у Парацельса стала появляться закуска – вяленые лещи и копченые омары.

– Уже теплее, – вздохнул Парацельс. – Но все равно не то.

На минуту Беркли почувствовал себя совершенно беспомощным. Но затем, собравшись с силами, неожиданно для самого себя пафосно произнес:

— Ты не заслужил свет, ты заслужил покой...

С этими словами он удалился, думая: «Как же много предстоит сделать! Сколько еще необходимо исправить! Одно радует — я не ограничен во времени».

Когда уборщица гостиницы «Измайлово» проверяла трехместный номер, из которого уже неделю никто не выходил, она не застала никого из постояльцев. В углу одной из комнат она обнаружила включенный компьютер, на экране которого, сменяя друг друга, беспорядочно мелькали страницы сайтов и порталов.

— Опять этот «вирус Беркли»! — недовольно проворчала уборщица. — И ничто тебя не берет. И чем только лаборатория Касперского занимается?

Уборщица вытерла пыль с экрана и клавиатуры компьютера, а затем выдернула сетевой кабель из розетки.

20. Беспредметно-метафизические инстинкты

Мы встречаемся уже в тридцать первый раз, а результат нулевой, — вздохнул Фрейд. — Похоже, мне не удастся вас вылечить...

— Что ж, это один из самых приятных комплиментов, который мне приходилось слышать в жизни, — отозвался Фридрих Ницше. — Но, по-моему, лечить надо вас. Ваша мания вылечить все и вся просто маниакальна. А на старости лет ваше стремление показаться здоровее и умнее всех смехотворно.

— Чы-чы... Что? — вылупил глаза Фрейд.

— Я говорю: к доктору вам пора. К специалисту.

— Ды-ды... — продолжал заикаться Фрейд. — Вы чего? Забыли, кто здесь врач, а кто пациент?

— Ну не знаю, кто здесь врач. А пациент точно вы. Причем вечный пациент. Всю жизнь вы им были и навсегда им останетесь.

Услыхав такую наглость, Фрейд не только не смог возразить, но и невольно начал вдумываться в смысл слов Ницше. А тот между тем невозмутимо продолжал:

— Расслабьтесь. Если хотите, закройте глаза. Примите удобную позу, а я вам расскажу одну историю про маленького еврейского мальчика из бедной украинской семьи. Звали мальчика Сигизмунд Шломо.

— Вы хотите преподать мне урок психоанализа? Мне? Фрейду? — внезапно оправившись, возопил доктор Фрейд.

— Спокойно. Цыц! Вы всю свою жизнь считали себя вправе влезать в души множества людей. И там бесстыдно копать. Считали это

вполне приличным и достойным занятием джентльмена. А теперь боитесь услышать о себе правду? Боитесь испробовать свой же метод на самом себе? Да будьте вы, в конце концов, мужчиной. Если вы действительно считаете себя профессиональным психоаналитиком, то выслушайте собеседника, не перебивая.

Последний аргумент заставил Фрейда подчиниться ситуации. Возразить в данном положении означало бы потерять репутацию профессионала.

— Итак, — продолжал Фридрих Ницше. — Сигизмунд был любимчиком в семье. Родители возлагали на него большие надежды и потому все время баловали. У мальчика развивался комплекс гениальности и избранности. И уже в шестнадцать лет он поменял имидж. Сигизмунд Шломо чудесным образом исчез, а на свет появилась неизвестная (пока неизвестная!) его аватара «Зигмунд Фрейд».

— Почему человек меняет имя? — глубокомысленно задумался Ницше. — Что толкает человека прятать свое подлинное Я и создавать маску, аватару? Обычно так поступают преступники. Но вы же не беглый каторжник, правда? Возможно, вы боялись ассоциироваться с популярным героем еврейских анекдотов про Сигизмунда? А возможно...

Здесь Ницше пронзительно посмотрел в глаза Фрейду:

— Возможно, вы решили изменить не только имя, но и судьбу: отказавшись от греческого Сигизмунда-защитника, вы в один день стали немецким Зигмундом-победителем. Не так ли?

— Прошу вас, не смотрите мне в глаза — я этого с детства не переносю...

— Но имя изменилось, а жизнь почему-то нет, — невозмутимо продолжал Ницше, словно не слыша Фрейда. — Вы поступили в медицинский институт, но профессура к вам осталась равнодушна. На руках вас не носили. Напротив, они скептически смотрели на ваши способности, хватку, на быстрый и легкий успех. «Ну, конечно, все они антисемиты», — думали вы и попытались счастья в институте физиологии. Здесь вы изучали строение половых органов угрей и жаб. Вы были в восторге от их яиц! Но никто почему-то вашего восторга не разделил. И главное — никто не признал вашей гениальности. И тут вы поняли, что ракообразные ракообразными, а все-таки перспективнее заниматься человеческими органами. И перешли в лабораторию клинической психиатрии. Но и тут вас ждал провал. За девять лет работы — ни признания, ни денег, ни славы... Представляю, какие психические комплексы одолевали вас, если вы задумали уйти... в наркобизнес.

— Это ложь! — расвирепел Фрейд. — Да, признаю: я действительно первым привез в Европу из Мерка кокаин. Да, я нюхал его! Но я привез его исключительно в научных целях, как малоизученный алкалоид — это раз! Никто понятия не имел о его пагубном воздействии на

организм человека — это два! И потом, у меня наглым образом сперли мое изобретение мои же коллеги — это три!

— Сперли, не сперли... Сами виноваты, сами все в очередной раз и проворонили, — с гонором прокурора продолжал Ницше. — В следующий раз комплекс Наполеона забросил вас в Париж. Там вы пролезли ассистентом к знаменитому доктору Шарко, но и он не оценил вашу гениальность! Эка незадача! Вы даже гипнозом толком овладеть не смогли. Провал за провалом! Провал за провалом! Но тут вас посетила гениальная мысль — заняться частной практикой. Вы написали объявления во все газеты, что лечите от всех душевных недугов. Вот, полюбуйте, ваши последователи, — Ницше открыл наугад первую попавшуюся газету. — «Потомственная ясновидящая наладит ваше душевное равновесие»... «Колдунья в десятом поколении гарантирует усиление эрекции и длительности полового акта у вас и ваших партнеров»... «Дипломированный целитель удлинит ваши половые органы без хирургического вмешательства»... Тьфу, гадость какая! «Профессионал с большим стажем работы квалифицированно проведет эвтаназию. Без ведома пациента и согласия родственников». Чувствуется ваша школа! Вообще-то вам здорово повезло. В то время Европу захлестнула волна атеизма, и ваша душегубка стала чуть ли не единственным пристанищем для многих заблудших душ. Но и тут вы умудрились обгадиться. У вас хватило наглости, ничего не умея и не зная, вытягивать последние деньги из наивных австрияков. Знали бы они, что исповедуются неудачнику в науке, мужчине, изменяющему жене с ее же собственной сестрой, наркоману с чудовищным комплексом неполноценности.

— Ну, какой еще комплекс, помилуйте?

— Какой? — кровожадно облизнулся Ницше. — С детства вам вдалбливали в голову, что вы гениальны, не такой, как все. И всю жизнь любыми способами вы пытались подтвердить это. Вся ваша жизнь — это борьба за славу и признание. Но жизнь не давала вам ни того, ни другого. В детстве, желая привлечь к себе внимание, вы никогда не дергали своих сверстниц за косички?

— Бывало... — обреченно вздохнул Фрейд, почувствовав какой-то подвох.

— Ну, это нормально. Таким образом в детстве проявляется стремление выделиться, спровоцировать повышенный интерес к своей персоне. В подростковом возрасте это стремление зачастую приобретает самые неожиданные формы. Вы рветесь к лидерству. Для вас лидерство — единственная возможность самоутвердиться, доказать свою неординарность. Будучи подростком, вы еще не в состоянии доказать свою самодостаточность интеллектуально, ваша духовная уникальность еще не состоялась. Дело усложняется еще и тем, что в этот период просыпается либидо и обостряет целый комплекс инстинктов. Этим объясня-

ется подсознательное стремление подростка к скандальным ситуациям, его желание бросить вызов окружающим, его тяга к экстравагантному поведению. Такое «ребячество» порою доставляет много забот учителям и родителям подростка, поскольку нередко выливается в драки, в употребление табака и алкоголя, сквернословие, подчеркнуто вызывающее поведение. «Переходный период» будущей личности протекает как для самого подростка, так и для окружающих сложно, однако важно четко понимать психофизиологические мотивы этого периода. По сути дела, за шокирующими выходками молодого человека стоит лишь духовная незрелость и обостренное желание самоутверждения, повышенное внимание к своему пока еще неполноценному «Я».

— Обычно со временем эта «подростковая болезнь» проходит. Но только не у вас. Вы так и не поняли, что источник ценности вашего Эго находится внутри вас самого, что добиться любви и уважения среди окружающих невозможно на пути деструкции. Комплекс неудачника стал преследовать вас, он стал по-настоящему страшным, поскольку перерос в постоянную черту характера. Постоянное ощущение духовной ущербности, ощущение неспособности к творческой деятельности, бесполезности своего «Я» заставило вас совершать действия, обращющие на себя пристальное внимание общественности. Лучший способ прославиться и стать знаменитостью — организовать скандал, вызвать шок в общественном мнении. Не в состоянии заработать уважение к себе путем конструктивных действий, вы сознательно обрекаете себя на славу скандалиста. Именно этим объясняется ваш выбор в науке: секс, половые отношения, половые извращения и прочая пакость. Вам нужен был шок, эпатаж, скандал. И вы своего добились...

— Довольно, пощадите, — взмолился Фрейд. — Не лезьте в душу! Я не выдержу больше! Давайте просто подведем черту под нашими беседами. Сеанс психоанализа закончился ничем. Хорошо?

Фридрих Ницше пожал плечами:

— Мне все равно.

Карл Густав Юнг, войдя в кабинет своего коллеги и учителя, не очень удивился, не застав там ни доктора Фрейда, ни его пациента. Он был удивлен другим: в кабинете играла музыка, хотя никакой музыкальной аппаратуры в апартаментах Фрейда отродясь не было. Звучала музыка Рихарда Вагнера, и будто в такт героической музыке вокруг настольной лампы кружилось едва заметное облачко шпанских мушек.

21. Идеализация

Гегель встал посреди своей сторожевой будки и огляделся по сторонам. Но ничего хорошего, как ему показалось, не увидел.

Ему стало как-то очень грустно. Он вдруг почувствовал всю нелепость и бессмысленность всего происходящего. Его окружали уродливые дома, люди, которые не понимали его и которых не понимал он. Гегель достал со стола пузырек со снотворным, выпил четыре таблетки и прилег на лежаке. Он подумал о том, как повезло ему в предыдущей жизни: он никогда не сталкивался с таким уродством бытия. Он жил в идеальном, придуманном им мире: благополучная культурная семья, высокопоставленное окружение, умные друзья и единомышленники... Всю жизнь он преподавал и вел научную деятельность, достигал необычайных высот и занимался тем, что реализовывал свои сокровенные мечты... Все это казалось прекрасным сном. И вдруг теперь кто-то заставил его проснуться и ткнул мордой в реальность. Эта реальность не принимала Гегеля, ненавидела его, а он отвечал ей взаимностью. Но реальность не отпускала его, заставляя обитать там, где не было ничего родного и близкого, вынуждая жить так, чтобы презирать самого себя.

Гегелю вспомнилась сказка Ганса Христиана Андерсена о гадком утенке, которую он прочел на старости лет, и он на мгновение почувствовал себя лебедем, парящим над скотным двором. Двором, который он принимал за целую вселенную. На этом скотном дворе все были заняты поиском места у корыта с кормом. Все отталкивали друг друга, дрались за это место, искренне считая это делом и смыслом жизни, «моментом истины». Но теперь, паря над этим скотным двором, он ясно видел все его убожество и никчемность. Убожество маленького, грязного и бессмысленного мирка, обитатели которого мнят себя царями мироздания, великими хозяевами жизни, состоящей, по сути, из большой кормушки, нескольких сараев и огромной грязной лужи. Весь этот обреченный мир кишит обреченными на слепоту тварями. И все-таки это божьи твари, души которых в силу жизненных обстоятельств сузились до границ кормовой миски. Гегелю было одновременно жаль их и стыдно за них.

Он встал с лежака, взял со стола коробочку со снотворным и залпом выпил все оставшиеся таблетки. Затем снова лег, свернулся калачиком и накрылся грязным, но теплым одеялом. Ему вспомнился один из лучших периодов его жизни – работа на кафедре философии Берлинского университета, встреча с Фридрихом Вильгельмом III, который наградил его за службу Прусскому государству... Он вновь вспомнил Марию и своих детей.

Гегель улыбался во сне. Он был счастлив. Наконец-то мир, в котором он оказался не по своей воле, а в силу какой-то нелепой ошибки, сжалился над ним и начал отпускать домой.

Домой, где ему было уютно, спокойно и невероятно светло.

(2011–2016)



ИЗБРАННЫЕ СТАТЬИ

«Культура и цивилизация» как основной вопрос социологии культуры

Проблема соотношения понятий «культура» и «цивилизация» интересует ученых уже несколько столетий, начиная от философов, которые стояли у истоков развития цивилизационных процессов, заканчивая современными исследователями [2; 4; 7; 8 и др.]. Тем не менее эта проблема остается актуальной, учитывая, что противоречия между культурой и цивилизацией не только не разрешились, но, напротив, обостряются с новой силой.

Для того чтобы не возникало разночтений, определим с самого начала, что мы будем понимать в настоящей работе под категориями «культура» и «цивилизация». Из многообразия определений, которыми переполнена научная литература, мы хотим выбрать наиболее приемлемую для нас традицию и остановиться на том, что культура есть совокупность духовных ценностей, а цивилизация — совокупность ценностей материальных. И как бы ни различалась терминология в рамках указанной парадигмы («культура есть наивысшие проявления духовной жизни человечества», «культура — восхождение человечества к Духу», «культура включает в себя мировоззрение, религиозные ценности и художественное творчество» и т.д.), для нас важно зафиксировать, что культура соотносится с понятием «дух», «духовность», а цивилизация — с понятием «материя». В определенном смысле такая постановка проблемы есть не что иное, как формулирование основного вопроса культурологии. И это вполне логично: в философии основной вопрос звучит как проблема отношения материи к сознанию. В культурологии — как проблема отношения цивилизации к культуре.

Необходимо сделать еще одну оговорку. Наши оппоненты часто задают вполне резонный, на первый взгляд, вопрос: зачем вообще разделять эти понятия? Ведь в реальности объекты культуры и цивилизации не существуют независимо друг от друга. Мир существует как сплетение материи и духа, объективного и субъективного. Зачем же искусственно отделять одно от другого? Ответ на него лежит в плоскости учебного курса по философии и методологии науки для начинающих студентов. Наука на то и наука, что изучает идеальные объекты. Менделеев никогда бы не создал свою периодическую таблицу, если бы следовал такой логике. Ведь в природе не существует ни чистых элементов, ни лабораторных реакций. Как могла бы развиваться физика, если бы не такие понятия, как «идеальный газ», «абсолютный покой», «абсолютный вакуум»? Зачем в таком случае существует наука всех наук — математика, если ее основное содержание — числа — вообще не имеют аналогов в живой природе?

Логика и философия разделяют такие понятия, как «природа» и «сущность» явления. У явления природа может быть многообразной, а сущность одна, поскольку лишь она фиксирует уникальность явления, то неповторимое качество, которое выделяет его из ряда схожих объектов. В случае с объектами культуры и цивилизации, их природа дуалистична: мы всегда в них можем найти и дух, и материю. Но если для книги ее материальность (бумага, переплет, типографская краска) вынуждена, вторична, то ее духовность (информация, знание, образы, эмоции) — сущностна. А для молотка — все наоборот. Первична, сущностна его материальность, способность быть использованным для утилитарных задач. А его духовная природа, включение в культурный контекст, — вторична и несущественна.

Отношение к человеку и природе

Объектом цивилизации всегда выступает человек. Именно он занимает центральное место в системе ценностей цивилизации, и в этом смысле она антропоцентрична. Цивилизация заботится о человеческом комфорте. По сути дела, научно-технический прогресс, составляющий вершину цивилизации, направлен отнюдь не на отыскание истины (это удел философии, искусства и религии), а на комфорт и благосостояние. Конечно, зачастую продукты цивилизации оборачиваются для человека катастрофами, природными катаклизмами и вспышками неизвестных доселе заболеваний. Но объективности ради мы должны признать, что все это не что иное, как «побочные эффекты», незапланированные результаты ее антропоцентрической деятельности.

В центре внимания культуры тоже может быть человек. Но не только. Объектом культуры вполне может быть природа, Бог, идея, знание, эмоции... Словом, все что угодно. Даже писсуар, как это показал Марсель Дюшан. И в этом смысле культура, безусловно, полицентрична. Отношение культуры и цивилизации к природе еще более недвусмысленно. Цивилизация эксплуатирует природу, потребляет и покоряет ее; культура же относится к природе благоговейно: она возвышает ее и преклоняется перед ней.

Отношение к человеку и природе этих двух систем показывает тот факт, что они исходят из двух различных мировоззренческих установок в отношении к ним. Цивилизация видит в человеке «венец природы», противопоставляя человека и природу, субъекта и окружающий его мир. Здесь человек стоит над природой, управляет ею, борется с ней и покоряет ее (характерно для Запада). В системе культуры человек, напротив, вписан в природу и окружающий мир как в единое целое, составляет с ними гармоническое единство (характерно для Востока).

Отсюда и совершенно противоположные советы, которые дают Восток и Запад при периодически возникающих противоречиях между человеком и окружающим миром. «Измени мир!» — настаивает Запад. «Измени себя!» — учит Восток.

Прагматизм и «романтизм»

Прагматизм цивилизации сомнений не вызывает. Все, что делает цивилизация, имеет яркий утилитарно-прагматический смысл. Если я задам вопрос: «Для чего существует молоток?», — большинство вменяемых людей ответит: «Для забивания гвоздей». И будут правы. Конечно, молоток можно вставить в рамочку и повесить на стене. В культуре постмодернизма встречается и не такое. Но изначальная функция молотка определена однозначно.

А на вопрос: «Для чего существует Литургия Рахманинова?» — однозначного ответа не последует. И не потому, что она никому не нужна, а потому, что она не выполняет никаких утилитарно-прагматических задач. Кто-то скажет, что музыкой можно лечить людей, кто-то заявит, что партитурами можно топить камин. Но вряд ли Рахманинов писал свою «Литургию» для этого. Объекты культуры не несут никакой утилитарно-прагматической нагрузки, и в этом смысле они «романтичны». Мартин Хайдеггер, сравнивая объекты цивилизации и культуры, обращает внимание на изделие. Изделие является результатом человеческого труда, но оно также сродни художественному произведению (создано человеком), однако в его функции не входит «разверстывание просторов мира» (оно не наполнено духовным содержанием), оно не несет в себе духовного начала. Камень в каменном топоре не в состоянии вскрыть своей сущности: она выхолащивается из камня дельностью топора. Чем более пригоден топор к работе, тем неощутимее для нас его каменность [6].

Оппозиция «прагматизм — романтизм» достаточно универсальна, чтобы отнести ее к людским характерам. В характере человека, как правило, не сочетаются прагматика и романтика. Мы ищем романтическую натуру для любви и дружбы. Прагматики в дружбе нас не устраивают, поскольку мы боимся, что нас станут использовать для достижения неких «темных», корыстных целей. А в бизнесе, напротив, мы тяготеем к прагматичным партнерам, ибо романтика и деньги — вещи несовместные.

В русской и европейской литературе XIX–XX вв. бесчисленное количество раз описана эта дилемма применительно к выбору молодой женщины: за кого выйти замуж? Существует, как правило, альтернатива: романтический и нищий студент и прагматичный и богатый старик (в данном случае, мы берем обобщенные образы). Выбор

не простой, но взаимоисключающий. Это выбор между интересной, насыщенной жизнью, любовью и счастьем, с одной стороны, и уверенностью в завтрашнем дне, своем благополучии и благополучии своих детей — с другой.

Реализм и символизм

Реальность объектов цивилизации обусловлена тем, что их смыслы и значения находятся в них самих. Объект цивилизации самопрезентативен. Молоток или топор не имеют (или почти не имеют) дополнительных смыслов, находящихся за пределами их материальности, поскольку они не апеллируют к духовным свойствам мира. Другое дело — каменный топор, артефакт древности. Он превращается в предмет культуры в силу того, что «дельность» утратила актуальность, а утилитарная польза растворилась в ветхости. Каменный топор становится артефактом, символом прошедшей эпохи, отсылающим нас и свои смыслы в каменный век.

Культурные объекты (в особенности объекты искусства) суть символы, знаки. Их сущность находится за пределами них самих. Например, картина из Третьяковской галереи, рассматриваемая как объект цивилизации, есть лишь ее материальная форма — краска, холст, деревянная рама. Мы должны понимать, что в самой картине нет ни улицы, ни леса, ни дома. Их там не может быть физически. В самой картине нет эмоций, красоты, гармонии — все это воссоздается в нашем сознании. Картина — лишь знак, символ, своеобразный «транслятор» эмоций художника в адрес воспринимающего субъекта (реципиента).

То же можно сказать и о человеке как символе культуры. Вне культуры женщина — всего лишь анатомическое тело, нагромождение костей, мышц и внутренних органов. Свои смыслы и значения она приобретает вне своего материального тела, вне самой себя — в характеристиках, которые ей предпосылает культура. Если в системе цивилизационных ценностей женщина всего лишь самка (в лучшем случае, эмансипированная «бизнес-леди»), то в системе культуры она превращается в хранительницу очага, приобретает собственно женственность, становится неисчерпаемым источником вдохновения поэтов и художников.

Универсализм и специализация

Эта оппозиция категорий кажется наиболее трагической. Именно здесь во всей своей полноте проявляется агрессивность цивилизации по отношению к культуре [2; 4; 9; 10; 14–17]. С культурой вроде бы все ясно. Она воспитывает культурного человека, нацеливая его на пости-

жение всего, что создало человечество: искусства, науки, религии, философии. Человек тем более универсален, чем полнее он ориентируется в культурных артефактах.

С цивилизацией, как всегда, все сложнее. Цивилизация не заинтересована в универсальности человека, ее волнует, насколько человек выполняет функции «специалиста». Причем не просто специалиста, а специалиста узкого профиля, поскольку конвейерный метод производства до сих пор никто не отменял. Конвейер — идеал цивилизации. Это и наиболее эффективный способ экономики, это и наиболее эффективный способ закрепощения человека. Чем уже его специализация, тем человек эффективнее с точки зрения производительности труда. В XXI веке мы стали свидетелями критического сужения специализации современного работника. «Специалист подобен флюсу», — говорил Козьма Прутков. К. Маркс ставил диагноз более кардинально: «Профессиональный кретинизм» [12]. Современный сатирик М. Задорнов вводит понятие «специалиста по правой ноздре», нынешние психологи выражаются более корректно и замысловато: «Эффект интенциональной экстраполяции», подразумевая рассмотрение жизни в целом сквозь призму профессии.

И в самом деле, согласно трудовому законодательству РФ, современный среднестатистический человек работает пять дней в неделю по восемь часов в день. Давайте попробуем вычеркнуть из его жизни время, когда он не в состоянии заниматься собой. Треть жизни — сон. Это чистая физиологическая потребность, от которой отказаться мы не можем. Вычеркиваем дальше: хождение по магазинам, стояние в очередях, присутствие на собраниях, совещаниях вне рабочего времени, обслуживание квартиры и автомобиля, тупое времяпрепровождение перед телевизором, приготовление еды. Что еще забыли? Фитнес-центры, Интернет, бесцельные разговоры по телефону, не менее бесцельные переписки в социальных сетях. Список можно пополнять бесконечно, и все это мы прекрасно знаем. Это пресловутая «социализация» и «инкультурация».

И что остается в остатке? Работа. Жизнь превратилась в работу, человек стал специалистом. А это в свою очередь означает, что человек не живет, а работает. Точнее, его жизнь рассматривается им же самим сквозь призму его работы. Эта рыночная ориентация становится доминирующей [30].

Чтобы стало понятнее, приведем примеры.

Любому человеку необходимо мировоззрение. Он нуждается в системе ценностей, принципах, в конце концов, в идеалах. Кроме работы, существуют быт, жизнь, которые ставят перед ним вопросы, на которые человек не может не реагировать. Противоречие между профессиональной реальностью и бесконечным многообразием жизни застав-

ляет человека заполнять духовные ниши, возникающие в результате социальных перегрузок, привычно наработанным профессиональным опытом. Наиболее простой и распространенный способ преодоления этого противоречия — экстраполяция профессиональных интенций человека на мировоззрение в целом. Это некорректное отождествление профессиональной реальности и реальной жизни, перенос «ремесленных» установок на все многообразие духовных процессов в целом.

Врач-хирург изо дня в день спасает жизни людей, призван облегчать их страдания; он ежедневно сталкивается со смертью, уродством, кровью, болью. При этом он должен оставаться хладнокровным и безучастным, способным преодолевать эмоциональную слабость перед болезнями и страданием. Ежедневные операции, кромсание скальпелем живой человеческой плоти заставляют его относиться к пациенту как к «куску мяса», «анатомическому объекту». Смерть и страдания людей для него будни, ремесло, «конвейер». Ежедневный поток изуродованных и больных тел заставляет хирурга абстрагироваться от восприятия своих пациентов как индивидуальностей, людей, обладающих именем и прошлым. Без такого абстрагирования врач никогда не станет профессионалом высокого класса, поскольку его эмоции, рефлексирование и сопереживания будут лишь мешать благополучному проведению операций и очень быстро скажутся на его психическом здоровье. Профессиональный цинизм врача — условие его успешной работы, его психического здоровья, а следовательно, и той неоценимой помощи, которую он оказывает людям.

Профессиональный цинизм врача — это *malum necessarium* в рамках профессиональной деятельности. Однако человек, ориентированный на социум, глубоко погруженный в процесс дезинтеграции духа, бессознательно начинает переносить эту интенцию за рамки своей работы. Профессия превращается в мировоззрение.

Мы очень хорошо знаем, какой сильный отпечаток на духовности человека оставляет служба в Армии. Одна из самых почетных обязанностей гражданина — защита Отечества — всего за один год надолго ломает психику человека, выставляя мир в черно-белом цвете и учить по принципу «Так точно!» и «Никак нет!». Для профессиональных офицеров направленность сознания на уничтожение и насилие нередко заканчивается весьма печально. Вернувшись «на гражданку» после военных действий, они не всегда способны к адаптации к мирной жизни. В итоге герои минувших сражений превращают свою жизнь в грандиозное поле боя и начинают воевать с мифическим противником.

Осталось добавить, что все мы имеем одно общее ремесло. Мы все в какой-то степени экономисты, бухгалтеры, финансисты. В начале XXI в. стиль мышления приобрел четко выраженный денежный окрас, и экстраполяция экономической интенции достигла всеобщего харак-

тера. Все современное общество предстало в ином качестве: говоря словами известного политэконома, мир превратился в nation of shopkeepers (нацию торгашей) [35].

Уникальность и тиражирование

Уникальность произведения искусства обусловлена его тяготением к шедевру, приращению бытия, созиданию доселе несуществующего и невиданного. Шедевр, по определению, не может существовать в нескольких экземплярах. Копирование шедевра порождает подделку, «китч» (халтура, псевдоискусство, безвкусица, дешевка). Произведение искусства, как и человек, уникально и индивидуально.

Цивилизация же, напротив, основана на конвейерном способе производства, на копировании и тиражировании. А уникальным на конвейере может быть только брак, «некондиция». Если Сикстинская Мадонна в качестве объекта культуры существует только в одном экземпляре в Дрездене, то ее изображение на марках, открытках и всевозможных рекламных проспектах можно найти в любых уголках планеты. Но почтовая открытка не есть произведение искусства. В Сикстинской Мадонне на открытке не больше духовности, чем в Бенджамине Франклине на стодолларовой бумажке. Цивилизация базируется не на уникальности, а на стандарте.

Скептически настроенный читатель может возразить: «Что же здесь дурного? Цивилизация и культура занимаются своим делом. В мире хватит места и для шедевров, и для штамповки». И в этом была бы своя правда, если бы не одно «но». Как мы говорили в самом начале, культура неуклонно вытесняется цивилизацией, и современное общество все больше и больше нацеливается на исключительно материальное производство и потребление, производство и потребление людей.

«Цивилизованное» общество не терпит уникальности. И от штамповки изделий оно переходит к штамповке личностей. Для школьников и студентов существует государственный стандарт. Для начальников и подчиненных — типовые должностные инструкции. Для интернет-пользователей — трафаретный набор «смайликов». Ну а для власть предержащих — шаблонный протокол.

Цивилизационная машина — это конвейер, штампующий личности, «людей без лица». Современная цивилизация подобна гигантской мясорубке, перемешивающей «человеческий материал» в однородную массу специалистов без индивидуальных свойств. Современный человек превращается в бездушный механизм, обеспечивающий функционирование современной цивилизации. Человек не должен чувствовать, ду-

мать, творить; он, как и положено механизму, должен работать. Когда он ломается, его чинят, а когда приходит в негодность — сдают в утиль.

Современные философы и культурантропологи, анализируя устойчивые в обществе лингвистические конструкции («философия лингвистического анализа») [6], приходят к выводу, что самоидентификация человека за последние полтора столетия менялась несколько раз. В начале века про людей, упавших в обморок, говорили: «Он лишился чувств», имея в виду душевную, эмоциональную, чувственную его природу. В середине века отношение человека к самому себе изменилось, и в той же ситуации стали говорить по-другому: «Потерял сознание». Из «чувствующего» человек превратился в «думающего». Душевные качества начинают терять безусловную ценность. На смену им приходит способность к рационализации, аналитике, рассудочности. Человек перестает ценить в себе сердце; теперь своим кумиром он делает мозг. Но вот проходит еще полстолетия, и мы снова наблюдаем еще одну смену идентичности. От Homo Sapiens мы эволюционируем до Homo Mechanics. Теперь мы говорим про себя: «Вырубился».

Рациональность и органичность

Рациональность цивилизации все всяких сомнений. Нерациональная экономика — это неэффективная, слабая экономика. Противоречивая правовая система людям невыгодна, нерациональный бизнес убыточен, а нерациональное хозяйствование ущербно. Иными словами, цивилизация эксплуатирует рационалистические, аналитические, логические способности человеческой психики.

Но, как утверждают физиологи, человеческий мозг имеет два полушария. И лишь одно из них отвечает на рациональность. Второе же — за художественно-образное восприятие мира. И именно это полушарие реализует себя в полной мере в культуре, трансляции духовных ценностей.

Представьте себе ситуацию проведения собеседования между молодым специалистом и работодателем. Работодатель задает вопрос: «Скажите, как вы относитесь к Шестой симфонии Чайковского? Чувствуете ли вы единство с космосом? Каково ваше отношение к категорическому императиву Канта? Что значит для вас «любовь»? В чем смысл жизни?» Вероятно, вы подумаете, что ваш работодатель сошел с ума. И правильно подумаете: все эти вопросы не имеют никакого отношения ни к вашим будущим обязанностям, ни к цивилизационным ценностям в целом. И здесь не было бы никакой трагедии, если бы мы не наблюдали неуклонное «сползание» человеческих ценностей в сторону собственно цивилизационных.

Культура не чурается рационалистических подходов к миру. Художники изучают каноны искусства, ученые – методы научных исследований, религиоведы – теологию, а литераторы – технику литературного письма. Но сутью духовной культуры остается стремление к непостижимому; к эстетическому, художественно-образному восприятию мира, к эмоционально-психологическим переживаниям человека. И в этом смысле культура органична. Она задействует оба полушария человеческого мозга, стремится использовать человеческую психику на все 100%. С этой точки зрения, цивилизация ограничивается лишь одним полушарием, атрофируя второе, переводя таким образом человека в статус своего бездумного и бездушного раба.

Заключение

В короткой статье невозможно затронуть все тонкости трагических взаимоотношений культуры и цивилизации. Мы обозначили лишь контуры этой болезненной и животрепещущей темы. Подобно тому, как удачное лечение начинается с правильно поставленного диагноза, решение проблемы начинается с ее постановки. Игнорирование цивилизационных вызовов современному миру чревато превращением человека в специалиста, его жизни – в работу. В рамках «цивилизованных» отношений человек рискует деградировать до штамповки, социального эрзаца, потеряв собственно человеческие качества, индивидуальность, лицо, уникальность. Каково же решение проблемы? Понятно, простых рецептов здесь быть не может. Мы можем дать лишь общие, стратегические рекомендации (или, точнее, высказать пожелания) для создания полноценной национальной политической программы перспективного культурного развития России.

Тезис 1. Необходимо четкое понимание самого существования проблемы. Сегодня много говорится о том, что российская культура пребывает в состоянии упадка. Более того, политические решения руководства страны так или иначе, осознанно или бессознательно, этому способствуют. Выход из возникшего «культурного тупика» нам видится в раскрытии его причин, истоков, философско-культурологическом осмыслении. Необходимо публичное, общественное (с привлечением ученых, политиков, общественных деятелей, творческой элиты и т.д.) обсуждение вопросов столкновения цивилизационных и культурных ценностей, противоречий между законами рыночной экономики и развития духовной культуры, между гедонистическими ценностями цивилизации и креационным пафосом духовной жизни.

Тезис 2. Осознание культурных ценностей России в качестве ее основного достояния. Российские политики сегодня сконцентриро-

ваны на решении экономических задач России, на ее конкурентоспособности, на ее политическом влиянии на мировые процессы. Развитие духовной культуры оказалось на периферии стратегических приоритетов. Если развитие экономических процессов в России можно отдать на откуп рыночной экономике (условно), то культурные процессы должны быть регулируемы. Конечно, речь не идет о цензуре. Речь идет о патриотическом воспитании, смене курса СМИ, внятном представлении духовного будущего нашей страны. Мы должны избежать процессов вестернизации, американизации, глобализации в сфере культуры в целях сохранения своего национального культурного достояния и достоинства. Для этого необходимы государственная поддержка культуры, ее финансирование и прежде всего ее понимание исходя из принципов многообразия, поликультурности и целостности.

Тезис 3. Необходимо юридическое решение о статусе русской культуры в России. В последние десятилетия «неожиданно», «вдруг» встал вопрос о месте русской культуры, русского народа в российском государстве. В условиях многонационального, многорелигиозного и многокультурного государства — это весьма тонкий, деликатный, но вместе с тем и опасный вопрос. Мы стали свидетелями небывалой распушенности наших сограждан, носителей иной культурной традиции. De jure мы равные граждане одной страны, светского государства. De facto культурно-историческое развитие России построено на русской, во многом православной культуре, на «титულности» русского народа в русской, российской истории и государственности. Если «смыслообразующий» статус русской культуры в России не будет закреплён законодательно, мы должны готовиться к дальнейшим межкультурным конфликтам, утере российской идентичности, распаду государственности. Однако это отдельный вопрос.

Мы должны помнить, что развитие техногенной цивилизации в ущерб культуре грозит нам нивелировкой духовных ценностей, накопленных человечеством веками. А значит, наша история рискует превратиться в дорогу в никуда.

(2014)

Литература

1. Ахиезер А.С. Социокультурные проблемы развития России. М., 1992.
2. Берг В. Карьера — суперигра. М.: АО «Интерэксперт», 1998.
3. Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.
4. Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры: Психология человеческой судьбы. М.: Прогресс, 1988. 400 с.
5. Гайденко П.П. От исторической герменевтики к «герменевтике бытия». Критический анализ эволюции М. Хайдеггера // Вопр. философии. 1987. № 9.

6. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.
7. Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991.
8. Кертман Л.Е. История культуры стран Европы и Америки. М., 1987.
9. Климов Е.А. Образ мира в разнотипных профессиях. М.: МГУ, 1995.
10. Климов Е.А. Развивающийся человек в мире профессий. Обнинск: МГУ, Центр «Детство», 1993.
11. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994.
12. Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В.И. О коммунистическом труде. М.: Политиздат, 1984.
13. Ортега-и-Гассет Х. Философия культуры. М., 1991.
14. Поляков В.А. Технология карьеры. М.: Дело ЛТД, 1995.
15. Процицкая Е.Н. Джон Голланд о выборе профессии // Школа и производство. 1993. № 4. С. 20–22.
16. Пряжников Н.С. Профессиональное и личностное самоопределение. М.: Изд-во: Институт практической психологии, Воронеж: НПО «МОДЭК», 1996. 246 с.
17. Пряжников Н.С. Психологический смысл труда. М.–Воронеж: НПО «МОДЭК», 1997. 352 с.
18. Психологическое сопровождение выбора профессии / Под ред. Л.М. Митиной. М.: МПСИ, Флинта, 1998. 184 с.
19. Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 1995.
20. Розин В.М. Психология судьбы: программирование или творчество // Вопр. психологии. 1992. № 1. С. 98–105.
21. Россия: духовная ситуация времени. 1999. № 1.
22. Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991.
23. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.
24. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
25. Струмилин С.Г. К вопросу о классификации труда // История советской психологии труда: Тексты (20–30-е гг. XX в.) / Под ред. В.П. Зинченко, В.М. Мунипова, О.Г. Носковой. М.: МГУ, 1983. 360 с.
26. Тойнби А. Постигание истории. М., 1991.
27. Фельденкрайз М. Понимание при делании // Хрестоматия по телесно-ориентированной психотерапии и психотехнике / Сост. В.Ю. Баскаков. М.: НПО «Психотехника», 1993. С. 44–87.
28. Философия и культура. М., 1987.
29. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
30. Фромм Э. Человек для себя. Мн.: Коллегиум, 1992. 253 с.
31. Шпрангер Э. Основные идеальные типы индивидуальности / Психология личности: Тексты / Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, А.А. Пузыря. М.: МГУ, 1982. С. 55–59.
32. Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993.
33. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс, Универс, 1994. 336 с.
34. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
35. Smith, Adam. The Wealth of Nations, London, 1776.

Социокультурные и мировоззренческие истоки гомофобии в России (обзор)

Введение

Казалось бы, еще совсем недавно, всего двадцать лет назад, гомосексуализм в нашей стране считался уголовным преступлением (статья УК 121 «Мужеложство»). Отношение к гомосексуализму в СССР среди населения было откровенно предосудительным. И, хотя соответствующая уголовная статья Уголовного Кодекса к ним применялась не слишком часто [15] (главным образом, в качестве «упаковки» в политических процессах) [16], люди, замеченные в однополых связях, автоматически становились «нерукопожатными», их исключали из комсомола, не принимали в партию, старались не брать на работу, словом, стигматизировали их.

Но времена изменились, Россия встала на путь демократизации и либерализации, и вместе с переоценкой основных общественных ценностей поменялось отношение и к людям нетрадиционной ориентации. Уголовная статья была упразднена, а гомосексуалисты были признаны полноценными членами общества. Более того, проявления гомофобии в современной России теперь преследуются по закону, а представители меньшинств позиционируются общественными и правозащитными организациями в качестве «сливок общества», наиболее либеральной и «прогрессивной» социальной группы. Как и в европейских странах, представителя нетрадиционной ориентации становится сложнее уволить с работы или исключить из вуза; работодатель тысячу раз подумает перед тем, как наложить административное взыскание на работника-гомосексуалиста. В некоторой степени, в современной России даже стало модным и выгодным быть гомосексуалистом: такой статус привлекает массовое внимание и гарантирует определенную «неприкосновенность личности».

Российский обыватель, за редким исключением, проявляет предельную толерантность к представителям сексуальных меньшинств. В отличие от Европы и США, в России не проходят митинги против «людей лунного света», не существует широких общественных движений в поддержку гетеросексуальности; власти относятся к ним подчеркнуто лояльно. Яркий пример — протесты против регистрации однополых браков в Париже в мае 2013 г., в которых участвовало не менее 150 тыс. человек⁵⁷¹ [33] (по другим данным — до полумиллиона [34]). Любые российские протесты, проявляющие нетерпимость по отношению к го-

⁵⁷¹ Gay marriage protest draws thousands to Paris

мосексуалистам, были несопоставимо менее масштабными — несмотря на то, что жители Москвы и Петербурга многочисленнее жителей Парижа в разы. Что касается обратных явлений, достаточно вспомнить бесчисленное множество различного рода ассоциаций, обществ и организаций, созданных в последнее время для защиты и пропаганды гомосексуализма в России: «GayRussia.Ru», «Nuntiare et Recreare», «Альянс гетеросексуалов за равноправие ЛГБТ», «Выход», «Дети-404», «Другой взгляд», «Проект «LaSky», «Равноправие», «Радужная Ассоциация», «Радужный дом», «Ракурс», «Российская ЛГБТ-сеть» и т.д. В России, как грибы, стали появляться гей-клубы, гей-салоны, специальные журналы для геев, сайты, порталы. В 2008 году в Москве даже было создано «Гей Такси».

Можно также напомнить о том, что все исходящие от наших парламентариев инициативы ввести ограничения на пропаганду гомосексуализма с завидной последовательностью отклонялись законодательной властью. Федеральный Закон «О запрете пропаганды нетрадиционных сексуальных отношений среди несовершеннолетних», предусматривающий за эту пропаганду административную ответственность, был принят Думой лишь в 2013 г. после длительных и крайне тяжелых обсуждений. Именно этот Закон (более подробно мы вернемся к нему чуть позже) в последние годы спровоцировал волну противостояния между сексуальными меньшинствами и «натуралами»: первые принялись критиковать Закон как ущемляющий их права; вторые после долгого молчания возобновили свои нападки в адрес самих гомосексуалистов. Это послужило основанием для социологов предположить, что в России возрождается гомофобия.

Здесь необходимо оговориться, что гомофобия в России сегодня имеет умеренный характер по сравнению с временами советской власти. Если в годы СССР общество в своей основной массе относилось к гомосексуалистам непримиримо и требовало избавить народ от «извращенцев» (методом изоляции или даже прямого физического уничтожения), то сегодня отношение к меньшинствам стало более толерантным и равнодушным. По большому счету, россиян наличие людей нетрадиционной ориентации в социуме вообще мало интересует. Гомосексуалисты воспринимаются большинством населения не как преступники, а как «больные» люди, страдающие определенными психофизическими отклонениями, но не более того. Идея о гомосексуализме как норме сексуального поведения не укоренилась среди российского обывателя: отношение к ним остается спокойным, но, вместе с тем, достаточно настороженным и отчасти брезгливым.

По мнению небезызвестного российского сексолога М. Бейлькина, россияне четко разделяют врожденную гомосексуальность («ядерную») и приобретенную («транзиторную», «заместительную»,

«невротическую») [2]. К врожденной гомосексуальности отношение россиян вполне терпимое, как к своеобразной «ошибке природы», досадному генетическому сбою. К ним может выражаться сочувствие или даже жалость, как к больным или инвалидам. Подобно тому, как нельзя винить человека за то, что он родился с пороком сердца или с синдромом Дауна, гомосексуалиста по рождению несправедливо упрекать за его психическую и гормональную аномалию. Иное дело — гомосексуалист по убеждению. Здесь (и это очень важно для российского обывателя) речь идет об осознанном выборе, о добровольно принятой сексуальной ориентации, образа жизни. В глазах среднестатистического россиянина — это уже «содомия», результат нравственной распущенности, болезненное извращение. И уж совсем недопустимо, если это «болезненное извращение» позиционируется обществом как норма поведения, транслируется молодому поколению, рекламируется и пропагандируется.

По данным Американской психологической ассоциации, в современной России лишь 16% населения готово принять гомосексуализм как норму (против 60% в США и 80% в Европе) [17] (рис. 1).

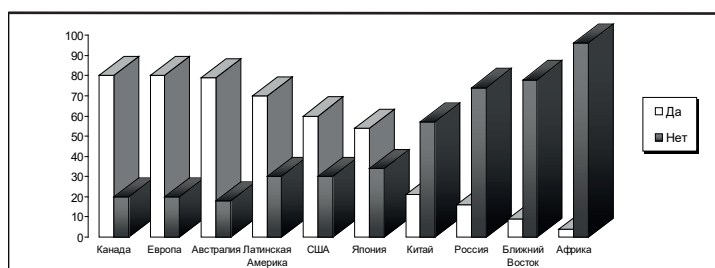


Рис. 1. Готовность принять гомосексуализм в качестве нормы поведения в различных странах (по данным Американской психологической ассоциации)

Таково сегодня общественное мнение в России. И именно это настороженное, брезгливое отношение к представителям ЛГБТ как к не вполне здоровым людям позволяет социологам говорить о возрождении в нашей стране гомофобных настроений.

Теперь давайте попробуем разобраться в аргументах противников нетрадиционной сексуальной ориентации и попытаемся проследить мировоззренческие истоки «русской гомофобии».

Первый аргумент: гомосексуализм не присущ природе

Как ни странно, к природе любят апеллировать как гомо-, так и гетеросексуалы. При этом оба лагеря не оспаривают тот факт, что

гомосексуальные отношения встречаются в природе. Но первые утверждают, что это *свойственно* природе, вторые же пытаются это опровергнуть. Поскольку в данной статье мы пытаемся понять логику простого российского обывателя (который в своем абсолютном большинстве является противником «содомии»), остановимся подробнее на его аргументации.

Во-первых, следует сразу отсечь наблюдения за животными, находящимися вне природной среды обитания. Случаи гомосексуализма среди животных в домашних условиях, в зоопарках, различного рода питомниках и заповедниках нельзя считать показательными, поскольку здесь нарушена естественная для них среда обитания.

Во-вторых, случаи гомосексуализма в природе крайне редки. Процент животных, вступающих в половую связь с особями своего пола, по отношению к общему числу животных столь мизерен, что говорить о какой-то «системе», «тенденции», «норме» и т.д. здесь не приходится. Если природа дает генетические «сбои» среди людей, почему таких аномалий не может быть в животном мире? Но аномалия остается аномалией, «ненормальностью», «болезнью», «патологией».

Некоторые ученые в ходе экспериментов выяснили, что гомосексуальное поведение в мире животных может вызываться генетическими дефектами. «Подавление у насекомых активности гена *CheB42a*, который отвечает за экспрессию одного из белков-рецепторов половых феромонов самок, привело к попыткам спаривания самцов, дефектных по этому гену, не только с самками, но и с самцами» [29].

В-третьих, гомосексуальные отношения среди животных не носят характер «влечения» к особи своего пола. Животные никогда не образуют гомосексуальные пары наподобие человеческих союзов. Активисты ЛГБТ и лоббирующие их интересы ученые лишь фиксируют единичные факты однополых соитий среди животных, но не исследуют причины этого. Между тем, как отмечают специалисты, такое поведение среди животных (например, среди приматов) обуславливается не сексуальным влечением и, тем более, не намерениями образовать пару, а примитивной социальной мотивацией [11]. По мнению этолога Фрэнка Бича, «наличие гомосексуального поведения у животных не может использоваться как доказательство того, что гомосексуальность среди людей является *биологически нормальной*». По его мнению, «это сравнение не является подходящим (релевантным), потому что гомосексуальные проявления между животными обычно являются выражением доминирующей или подчиняющейся роли, занимаемой одной конкретной особью по отношению к другой» [27, р. 2207]. От себя добавим, что в человеческом мире аналогичное поведение мы встречаем только в местах заключения. Известно, что на «зоне» к гомосексуальному половому акту уголовники прибегают для создания

внутригрупповой социальной иерархии: заключенного «опускают», чтобы закрепить социальные роли «паханов» и «петухов». Однако мы далеки от мысли, что обычные, вмняемые люди (включая представителей ЛГБТ) мечтают о переносе такой формы «социализации» в нашу повседневную жизнь.

В-четвертых, аномальные отношения среди животных чаще всего встречаются в периоды природных аномалий, в ситуациях, когда наблюдается дефицит особей противоположного пола (известны случаи совместного добывания корма или совместного выполнения родительских обязательств [5]). Такие факты также не являются показательными, поскольку при нормализации природной среды отношения животных приходят в свою гетеросексуальную норму.

В-пятых, активисты ЛГБТ, апеллируя к случаям однополого соития в природе [23], тем самым дискредитируют свою позицию уже тем, что уподобляют свои отношения отношениям между животными. Таким образом, они сами подчеркивают «нечеловеческую», «скотскую» природу гомосексуализма.

В-шестых, вопрос о гомосексуализме у животных, несмотря на обилие исследований на эту тему, мало изучен. Среди ученых нет единого мнения по этой проблеме. Простая фиксация фактов однополых совокуплений у животных не является сколько-нибудь убедительным аргументом, поскольку до сих пор не прояснены причины такого поведения, не ясна психофизиологическая мотивация животных, не учитываются влияние внешних факторов.

И, наконец, в-седьмых (и это, на наш взгляд, самое главное) сомнительна сама параллель между животными и людьми, между природой и социумом, между инстинктами и осознанным, моральным поведением. Попытка спроецировать человеческие отношения на животных и животные отношения на людей просто некорректна. Люди создают культуру, и этим они отличаются от животных. А культура — это всегда изменение природы, создание систем, знаков, образов, символов, которых в природе попросту не существует. Поэтому представители обоих лагерей достаточно легко отказываются от «природного аргумента» и переходят к «аргументу культурному».

Второй аргумент: культурных основ гомосексуализма не существует

Широко известны свободные взгляды Платона относительно гомосексуальных связей [14, 181b, 181c]. Платон считал, что гомосексуализм — это «окультуренная» форма половых отношений, свойственная только людям. Как бы в противовес животному гетеросексуальному,

примитивному миру, человек создает новые, эволюционно более высокие отношения — гомосексуальные.

Поэтому не случайно, что к мнению Платона любят обращаться активисты ЛГБТ. И не только к Платону, но и ко всему историческому и культурному опыту Древней Греции и Древнего Рима. Правда, не всегда понятно, почему российские геи обращаются к хронологически и территориально отдаленной традиции, находясь в российском культурном пространстве. Тем не менее, действительно, в те времена бисексуальные связи были весьма распространены и считались совершенно естественными.

На самом деле, примеры Древней Греции и Древнего Рима не вполне удачны для культурного обоснования феномена гомосексуализма. Дело в том, что в те времена бисексуальные связи хотя и были распространены, но они имели коммуникативный или «развлекательный» характер и никогда не заканчивались созданием гомосексуальной семьи. Обращение к этой странице культуры Древней Греции и Рима неудачно еще и потому, что древнегреческие пиры и римские оргии едва ли служат образцом высокой культуры, а скорее наоборот, иллюстрируют падение нравов, моральную деградацию и верховенство плоти над духом. На пирах и оргиях, помимо гомосексуальных совокуплений, были столь же популярны эксгибиционизм, групповой секс, зоофилия, педофилия и практически все известные формы сексуальных извращений. Платон, описывая в «Пире» домогательства Алкивиада и восхищаясь неприступностью Сократа, конечно, не осуждает конкретно гомосексуализм, но выражает явное неодобрение по поводу привязанности к плотским удовольствиям. В этом смысле Платон был скорее противником «древнегреческих культурных традиций» и, в частности, разнузданности, царившей на пирах. Эта «традиционная» разнузданность осуждалась и другими античными авторами (в частности, стоиками) и в итоге оказалась одним из факторов деградации греческой цивилизации.

Культурологи отмечают, что основными составляющими духовной культуры являются художественная, религиозная и мировоззренческая (философская) культуры [3].

В художественной культуре гомосексуальные образы никогда не занимали сколь-нибудь заметного места. Начиная с христианизации Европы, эта тематика и вовсе была сведена практически к нулю, а если и присутствовала, то лишь для иллюстрации «греха и порока».

Лишь в последние десятилетия, уже после того как Американская психиатрическая ассоциация исключила гомосексуализм из списка психических расстройств, тема однополых отношений стала явно присутствовать в художественной литературе, живописи и кинематографе. Но интерес к ней все равно трудно назвать массовым. Время от времени Голливуд выбрасывает в прокат ленты о трагической судьбе

любящих друг друга мужчин, но публика все равно предпочитает традиционные мелодрамы о любви между мужчиной и женщиной. Даже в такой стране, как Франция (77% толерантного к гомосексуализму населения), гей-персонажи, как правило, встречаются лишь в комедиях и изображаются комически и карикатурно [20, р. 322]. Надо прямо признать: тематика гомосексуальности в мировой художественной культуре не стала популярной. Что же касается населения России, то ему она попросту неинтересна.

Еще более однозначная ситуация сложилась в религиозной культуре России. Россия – страна, в которой подавляющее большинство религиозного населения составляют православные и мусульмане. Огромная часть населения, которая не причисляет себя к какой бы то ни было религии, все равно ощущает себя в культурном пространстве православной либо мусульманской культуры. А в православии и исламе отношение к гомосексуализму однозначное: это грех и мерзость. Священное Писание и учение Церкви недвусмысленно осуждают гомосексуальные половые связи, усматривая в них порочное искажение богоданной природы человека [13]. Равно как и официальное католичество [8], православие ссылается на Библию: «Если кто ляжет с мужчиною, как с женщиною, то оба они сделали мерзость» [10], «Не обманывайтесь: ни малакии, ни мужеложники... Царства Божия не наследуют» [9]. Столь же однозначно говорится в седьмой суре Корана [1], об этом писали величайшие исламские богословы – Ахмад ибн Ханбаль и Аль-Тирмидхи [22]. Такая же позиция у российского буддизма [4] и иудаизма [32].

Наблюдая за системой ценностей гомосексуалистов, можно сделать довольно странный вывод: получается, что их религиозные воззрения замкнуты на так называемом «светском гуманизме» (поскольку ни одна распространенная религия, мягко говоря, не «поощряет» гомосексуализм), а в культурном отношении им значительно ближе Канада, Австралия, Филиппины, Европа, Аргентина и Чили, чем Россия (поскольку именно в этих странах наиболее лояльное к ним отношение). Художественные предпочтения геев, вероятно, находятся преимущественно где-то в районе Японии и Китая (учитывая популярность в этих странах яой и юри, гомосексуальных жанров манги и аниме).

Что же касается мировоззренческой культуры гомосексуализма, то ее просто не существует. По крайней мере, сколько-нибудь серьезной, последовательной, аргументированной и целостной философской системы до сих пор обнародовано не было. Вся логика ЛГБТ-сообщества в различных вариациях сводится к тезису: *«Мы не такие, как все, мы другие. Поэтому имеем такие же права, как и все обычные люди»*. Помимо очевидной логической ущербности данного тезиса, остается непонятным, что значит «*другие*» и где проходит водораздел между «*нормальными другими*» и «*больными другими*»,

где заканчивается органическая инаковость и начинается инаковость патологическая.

Аргумент, который часто используют сторонники гомосексуальности, звучит приблизительно так: «Все люди разные. Есть одни, а есть *другие* — их меньшинство. К примеру, существуют альбиносы, левши, рыжие. Они не такие, как все. Но они имеют такие же права, как и все остальные, и не подвергаются дискриминации. Так почему же гомосексуалы отторгаются обществом лишь на том основании, что их меньшинство и они другие? Это чистой воды ксенофобия». Но на это гомофобы выдвигают свой контраргумент: «Другой другому — рознь. Есть левши и альбиносы, а есть алкоголики и наркоманы. И те, и эти — *другие*. Есть левши, а еще бывают гении, святые и герои, которых тоже сложно причислить к обычным, нормальным людям. Существуют самоубийцы и членовредители, носители различных фобий и маний, наконец, просто негодяи, интриганы, мерзавцы и подлецы. И все это — *другие*. И все они находятся в едином правовом поле. Но кого-то из них общество принимает, а кого-то осуждает; к одним относится терпимо, а от других пытается избавиться. И критерий приятия или неприятия здесь один: насколько тот или иной «другой» вписывается в культурные традиции, общественную мораль, сложившиеся нравы и нормы поведения. С этой точки зрения, гомосексуализм для российской культуры *органической нормой* не является. Несмотря на наличие гомосексуалов среди выдающихся деятелей русской культуры, они свою ориентацию никогда не пропагандировали, и их выбор всегда общественностью осуждался».

Впрочем, один программный документ, отражающий идеологию и философию гомосексуализма, нам все же удалось обнаружить. Некий Майкл Свифт (Michael Swift) в феврале 1987 г. опубликовал «Гей-Манифест» (оригинальное название — «Gay Revolutionary»), который впервые был опубликован журналом «Gay Community News», а затем распространен в Интернете. Трудно сказать, как точно он отражает мировоззрение геев, но опасения российских гомофобно настроенных обывателей он иллюстрирует очень точно. Позволим себе привести некоторые выдержки:

«Мы будем сексуально использовать ваших сынов, оплот вашей немогущей мужественности, ваших банальных мечтаний и безвкусной лжи. Мы будем совращать их в ваших же школах, общежитиях, гимназиях, раздевалках, спортзалах, семинариях, молодежных группах, туалетах кинотеатров, армейских казармах, мотелях, мужских клубах и зданиях парламента...»

«...Ваши законы, запрещающие гомосексуализм, будут отменены. Новое законодательство будет поощрять любовь между мужчинами. Все гомосексуалисты должны встать плечом к плечу как братья, мы должны

быть едины в искусстве и философии, едины социально, политически и финансово. Мы переживем триумф только тогда, когда сможем представить нашему злобному гетеросексуальному врагу свое единое лицо...»

«...Мы будем писать стихи о любви между мужчинами. Мы будем ставить спектакли, в которых мужчины открыто ласкают мужчин. Мы будем снимать фильмы о любви между мужественными героями, которые заменят ваши дешевые, искусственные, сентиментальные, скучные, инфантильные гетеросексуальные страсти, доминирующие сегодня в кинозалах... Наши писатели и музыканты сделают любовь между мужчинами модной и престижной...»

«...Семья – этот рассадник лжи, предательства, тщедушия, лицемерия и жестокости – будет упразднена. Институт семьи, который отравляет воображение и обуздывает свободную волю, будет устранен...»

«...Все церкви, которые нас осуждают, будут закрыты. Нашими единственными богами будут юноши...»

«...Мы перепишем историю, которую вы наполнили и обеславили вашей гетеросексуальной ложью и искажениями. Мы широко осветим гомосексуальность великих лидеров и мыслителей, которые создали цивилизацию. Мы продемонстрируем неразрывную связь гомосексуальности, интеллектуальности и творчества, гомосексуальность как залог истинного благородства и подлинной красоты в мужчине...»

«...Трепещите, гетеро-свиньи, потому что мы предстанем перед вами без масок» [30].

Третий аргумент: гомосексуализм социально нецелесообразен

Если оценивать гомосексуалистов с точки зрения выполнения ими своих социальных функций, то следует признать их равноправие с «натуралами». Интимная жизнь человека несущественно влияет на реализацию им своих общественных обязанностей и творческих проектов. И история человечества подтверждает это. Среди философов, музыкантов, художников, поэтов, писателей мы наблюдаем людей различной сексуальной ориентации. Природа дает человеку таланты независимо от его пола, национальной или религиозной принадлежности, состояния здоровья или интимных пристрастий.

Тем не менее, следует признать, что гомосексуалисты все же не индифферентны к некоторым задачам социума и, в отличие от людей традиционной ориентации, создают определенные неудобства и проблемы для здорового развития нации.

В первую очередь это проблемы медицинского характера, проблемы физического здоровья населения России. Дело в том, что специфика интимных отношений гомосексуалистов (или, как выражаются

гомофобы, «использование прямой кишки не по назначению») создает существенные риски для здоровья этой социальной группы.

Обратимся к специалистам и статистике.

Итак, по статистике, однополые связи среди мужчин значительно повышают риск заражения такими заболеваниями, как сифилис, гепатит, СПИД. Как результат, среди гомосексуалистов существенно более высокие показатели смертности, по сравнению с «натуралами». Согласно данным Объединенной программы ООН по ВИЧ/СПИД, вероятность заболевания СПИДом у гомосексуалистов примерно в 20 раз выше, чем у гетеросексуалов [12].

По данным американского правительственного Центра контроля заболеваний (CDC), за сентябрь 2011 г., 49% всех больных ВИЧ в США являются гомосексуалисты. Каждый год 61% новых заболевших ВИЧ также составляет именно эта социальная группа. При этом, по оценкам CDC, не более 4% мужчин в США относятся к геям. Однако, уровень заболеваемости ВИЧ среди них в 44 раза превышает этот уровень среди других мужчин [19]. Риск заболеть раком прямой кишки для гомосексуалистов в 17 раз выше, чем в среднем по населению [19].

Согласно данным исследований, средний мужчина, вступающий в сексуальную связь с мужчинами, меняет сотни партнеров на протяжении своей жизни. По материалам исследования, опубликованного в 1978 г., 43% белых гомосексуалистов США живут сексуальной жизнью с 500 и более партнерами, а 28% — с 1000 и более [18, Р. 308, 309]. В 1997 году при обследовании выборки из 2583 взрослых гомосексуалов старшего возраста выяснилось, что большинство из них имело на протяжении своей жизни 100–500 сексуальных партнеров. Кроме того, у 10,2–15,7% в выборке партнеров было от 501 до 1000, а еще у 10,2–15,7% — более 1000 [24].

В другом опросе, проведенном в 1998 г., 24% геев-респондентов имели более 100 сексуальных партнеров, некоторые указывали, что имели более 1000 [26]. Для сравнения: по данным американских исследований гетеросексуал вступает в связь в среднем с 7,2 партнерами [28] (в России этот показатель значительно ниже).

Доктор Нил Уайтхед (Новая Зеландия) на основе многолетних исследований пришел к выводу: «Можно утверждать, что стиль жизни мужчины-гомосексуалиста сам по себе, в своей крайней форме, является психическим нарушением... Выражаясь прямо, последовательное гомосексуальное поведение одновременно несет потенциальную угрозу смерти и другим, и себе. Безусловно, нужно признать психически больными тех, кто рискует жизнью людей во имя сексуальной свободы. А это, без сомнения, относится к самым серьезным рискам, распространенным в значительной части общества. Я не могу найти сходного уровня риска для жизни ни в одном сообществе подобного размера.

И наконец, в заключение, если мы спросим: "Является ли психическая болезнь внутренне присущей гомосексуальному состоянию?" ответ должен быть следующим: "Для того чтобы правдиво оценить это, потребуются будущие, независимые от идеологов исследования"» [31].

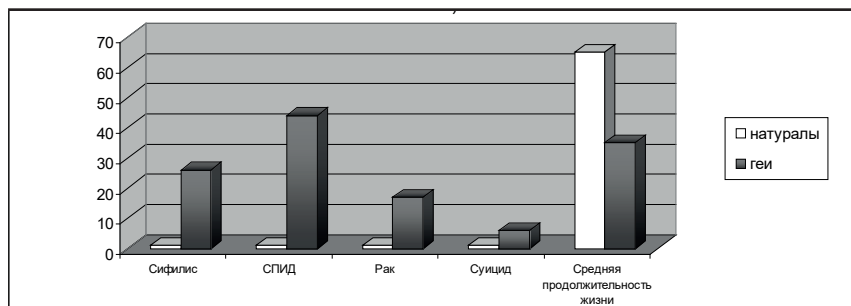


Рис. 2. Среднее количество заболеваний и продолжительность жизни (CDC Fact Sheet «HIV and AIDS among Gay and Bisexual Men». Sept. 2011)

По данным Американской психологической ассоциации, 78% гомосексуалистов впадают в депрессию и чувствуют себя несчастными по сравнению с их сверстниками-гетеросексуалами. Гомосексуалисты в 6 раз чаще совершают попытки самоубийства. Геи заканчивают жизнь в среднем на 30 лет раньше гетеросексуалов. По исследованиям профессора Техасского университета Марка Регнеруса, каждый четвертый ребенок, выращенный в однополый семье, имеет склонность к суицидам и венерическим заболеваниям (рис. 2) [7].

Можно приводить множество социологических исследований, доказывающих вред, который приносят гомосексуальные связи физическому и психическому здоровью общества, но мы хотели бы обратить внимание на еще одну социальную проблему – демографическую (рис. 3).

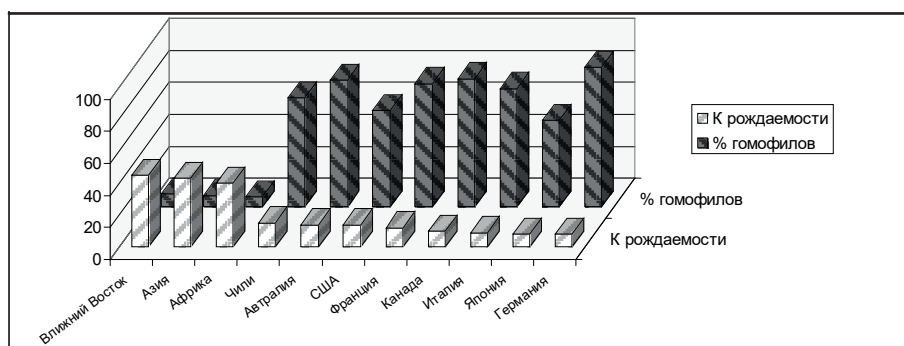


Рис. 3. Отношение коэффициента рождаемости к % толерантного к ЛГБТ населению (American Psychiatric Association. Sexual orientation and homosexuality Pew Global Attitudes Project, 2013 и UN, World population prospects, 2006)

Всем известна печальная статистика рождаемости в современной России. Согласно ежегодному Докладу Фонда ООН в области народонаселения за 2011 г., в России имеет место демографический кризис [25]. Понятно, что снижение рождаемости в России связано со многими социальными проблемами, но необходимо также признать, что гомосексуализм еще больше усугубляет и без того тяжелую демографическую ситуацию в стране. Какие-то специальные аргументы здесь приводить не приходится: всем понятно, что от однополых пар детей не рождается. Известный американский ученый, президент Института исследования семьи (Family Research Institute) Колорадо Спрингс (Колорадо, США), доктор философии Пол Кэмерон, выступая с докладом «Гомосексуализм и демографические проблемы» на круглом столе «Социальные нормы и перспективы развития общества», заявил: «У России есть все возможности для того, чтобы избежать печальной участи западных стран, признавших гомосексуализм некой *моральной нормой*, и сделать осознанный выбор в пользу своих традиций и нравственных ценностей». Пол Кэмерон убежден, что от позиции России по этому вопросу во многом будет зависеть будущее западной цивилизации. Американский исследователь недвусмысленно заявил: «Именно гомосексуалисты приближают демографическую катастрофу. Они причиняют огромный и неизмеримый урон обществу: это касается как криминальной стороны вопроса, так и общего здоровья нации.

Согласно данным статистики (соответствующие исследования проводились в 1986 и 2002 гг.), на людей с гомосексуальными наклонностями приходится лишь 0,5 ребенка, в то время как на нормально-го человека – 2,1. Гомосексуалисты оказывают тлетворное влияние на общество – они редко женятся, практически не заводят детей и, таким образом, просто насмеваются над теми, кто производит потомство. К этому надо добавить, что геи плохо заботятся о детях – воспитывая их в духе гомосексуальных наклонностей, они наносят им глубокие эмоциональные и психологические травмы. В американских СМИ постоянно появляются сообщения о том, что гомосексуалисты совращают детей, а число преступлений с участием геев в десятки раз выше» [5].

Вывод напрашивается сам собой: *чем больше распространен гомосексуализм в стране, тем физически и психически больше она становится, тем актуальнее становятся демографические угрозы.* Отсюда гомофобы делают вполне логический вывод: *гомосексуализм социально нецелесообразен.*

Четвертый аргумент: интимная жизнь не должна быть публичной

Вернемся к нашумевшему Федеральному Закону «О запрете пропаганды нетрадиционных сексуальных отношений среди несовершенно-

нолетних». Показательно, что этот закон вызвал шквал критики со стороны правозащитников и либерально настроенной общественности. В чем только не обвиняли законодателей — в нарушении прав человека, в отсутствии толерантности, в «средневековой дикости», в отставании от либеральных и демократических норм Западной Европы и т.д. А ведь речь шла всего лишь об *административной* ответственности за распространение информации, запрещенной для *детей*.

Любой детский врач подтвердит, что ребенка очень легко травмировать и далеко не всякая информация (даже правдивая) полезна для его психики. Сцены жесткости, убийств и самоубийств, садизма и издевательств, кровавых преступлений могут вызвать непредсказуемую реакцию даже у взрослого человека. Именно поэтому порнография законодательно запрещена (или имеет жесткие ограничения) в большинстве стран мира, а при демонстрации откровенных сексуальных сцен везде учитывается возраст аудитории. Недаром в большинстве стран мира на информационной продукции присутствует возрастная маркировка.

Но почему же, если для гетеросексуалов совершенно очевидно, что детей не следует приобщать к информации сексуального характера, для ЛГБТ-сообщества гомосексуальное просвещение детей — вопрос принципа? Почему вообще гомосексуалисты так стремятся публично демонстрировать свои сексуальные предпочтения?

Психологи и сексологи утверждают, что для психологического комфорта геев необходима открытая демонстрация своей сексуальной ориентации. В научной литературе это получило название «Каминг-аут» («coming out» — «выход из тени»). Специалисты, объясняющие этот феномен, предполагают: гомосексуалисты слишком долго подвергались гонениям и теперь, когда однополые отношения узаконены, они таким образом напоминают о своем равноправии и заодно решают собственные психологические проблемы [21]. Поэтому для ЛГБТ-сообщества так важно проведение гей-парадов, различных демонстраций, открытое обсуждение своей идентичности на телевидении и других средствах массовой информации.

Но если следовать этой логике, моральное и юридическое право на проведение подобных парадов имеют также реабилитированные заключенные, оправданные судом подсудимые или, к примеру, предприниматели, которые преследовались в СССР как «спекулянты» и «фарцовщики», работники творческих профессий, которые в недавнем прошлом обвинялись в «тунеядстве». Но акции вышеперечисленных групп населения или не проводятся вовсе, или весьма малочисленны, чего нельзя сказать о самих группах. Почему каминг-аут так необходим именно ЛГБТ-сообществу?

В российской культуре всегда считалось постыдным распространяться о своей интимной жизни. Обсуждения личной жизни даже в узком кругу друзей оценивалось как бескультурье, низость, признак дурного тона, плохого воспитания, скудоумия. В социокультурном пространстве людей исторически сложились определенные ограничительные традиции. Как и почему они сложились – вопрос другой; об этом рассуждают и спорят культурологи и философы по всему свету не первое столетие. Одной из таких культурных традиций является запрет на публичность, демонстрацию определенных сфер человеческой жизнедеятельности. Как правило, эти запреты связаны с животной природой человека, с его физиологией. Культура крайне аккуратно подходит к этим явлениям, регулируя форму, место и способ их демонстрации, причем это не достояние высококультурных обществ, а свойство культуры в общем смысле этого слова. Наиболее яркий, на наш взгляд, пример такого ограничения связан с физиологией пищеварительной системы. Современный человек в практически любой культуре усваивает представление о естественности соответствующих физиологических отправлений с детства, но точно так же в любой культуре принято их скрывать и считать неэстетичными. Очевидно, что сокрытие этих физиологических актов говорит в первую очередь не о влиянии общественной цензуры и «вынужденном молчании», а о естественном нежелании демонстрировать перед обществом физиологическую, животную сторону своей жизни. Эта сторона человеческой жизни попросту не вызывает интереса у общества – но и не осуждается. С другой стороны, в развитых странах испражнение в публичном месте расценивается как оскорбление окружающих и нарушение общественного порядка. Юридическая точка зрения на подобный поступок совпадает с моральной в большинстве современных обществ. Аналогичной является и ситуация с проявлениями сексуальности: как с юридической точки зрения, так и с моральной порицается не половой акт сам по себе, а совокупление в публичном месте. Тем не менее, разница между двумя этими концептами – «скрыть, чтобы не вынуждать других наблюдать нечто неприятное» и «скрыть, чтобы» игнорируется большинством теоретиков сексуального раскрепощения.

Несомненно, в современной России распространены, безусловно, гомофобные настроения, ущемляющие права и свободы определенной части населения. С другой стороны, необходимо признать, что борцы с гомофобией склонны причислять к гомофобам тех, кто, по сути, занимает наиболее демократическую позицию по соответствующим вопросам. Их позицию можно сформулировать примерно следующим образом: *«Мы требуем обеспечения одинаковых прав и ограничений для всех людей, независимо от их сексуальных предпочтений. Свободные люди имеют право на свою личную жизнь, на любые формы сексуальных*

контактов, если они законны и основаны на принципе добровольности. Но интимная жизнь человека не подлежит публичной огласке. Нас не интересует, чем вы занимаетесь в своей постели — это личное дело каждого, но это и не должно быть предметом публичных обсуждений и пропаганды. Оставьте нам наше культурное пространство!»

И, наконец, пятый аргумент: пропаганда нетрадиционной сексуальной ориентации — не что иное, как попытка переформатирования общественного сознания.

Природой гомосексуализма ученые разных направлений занимаются в течение многих десятилетий, однако в настоящее время данная тема (отношение к пропаганде нетрадиционной сексуальной ориентации) стала некой лакмусовой бумажкой, отражающей либеральные или консервативные взгляды, в том числе политиков, общественных деятелей, но в первую очередь молодежи. По данным ВЦИОМ, проводившим 14–15 апреля 2012 г. опрос россиян об отношении к гомосексуализму, пропаганде гомосексуализма, 80% респондентов (выборка составила 1600 чел.) высказались против всякого рода пропаганды нетрадиционных сексуальных ориентаций и однополых браков. Вместе с тем отметим, что это в первую очередь лица среднего и пожилого возраста; молодежь в принципе толерантно относится к данному явлению.

В то же время, если принять во внимание, по крайней мере в качестве гипотезы, что пропаганда гомосексуализма есть некий проект (допустим, западных спецслужб) переформатирования общественного сознания, направленный на подрыв духовных основ общества, то становится совершенно очевидно: старая, как мир, проблема однополых отношений, находящаяся веками в тени, сегодня рекламируется в СМИ, становится темой дискуссий о свободе только как составляющая информационной войны, а лица с нетрадиционной сексуальной ориентацией становятся просто разменной монетой в большой политической игре. С началом перестройки в Советский Союз хлынул поток низкопробной литературы, художественных фильмов, демонстрирующих и рекламирующих агрессию, жестокость, сексуальную распущенность как образцы поведения современного человека. Именно под влиянием западных идей в настоящее время для русской культуры уже практически нормой стали, так называемые, гражданские браки (мы сейчас не говорим о браке, не освященном церковью), ранние сексуальные связи, что совершенно было недопустимо в Советском Союзе. Уничтожение духовности русского общества как основной и последней крепости русского народа продолжается, и выдернутая кем-то из небытия и искусственно насаждаемая пропаганда нетрадиционных сексуальных ориентаций является составляющей большого проекта переформатирования общественного сознания.

Заключение

Данная статья не имеет своей целью оправдания гомофобии. Гомофобия, тем более в своих крайних проявлениях, по нашему мнению, недопустима и должна подвергаться как общественному порицанию, так и преследованию по закону. В своей статье мы лишь попытались воспроизвести аргументы гомофобной логики, столь распространенной сегодня в России, понять ее истоки и мировоззренческие основания. Сделали мы это исключительно в целях поиска компромиссов и выработки взвешенных, толерантных позиций с обеих сторон. Мы надеемся, что наши соображения будут полезны в деле разрешения столь значимой социокультурной проблемы, как противостояние гомо- и гетеросексуалов, и внесут свой скромный вклад в обеспечение прав и свобод человека в Российской Федерации.

(2015)

Литература

1. Аль-Араф 7:81
2. *Бейлькин М.* Гордиев узел сексологии. М.: Феникс. ОСТ, 2007.
3. *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика. 1993.
4. *Берзин А.* Проблематика буддийской сексуальной этики. URL: <http://www.berzinarchives.com/web/ru/index.html>, (дата обращения: 29.07.2015).
5. Гомосексуализм есть одна из движущих сил эволюции животных – ученые. Москва, 17.06.2015. РИА Новости. URL: <http://www.rian.ru/science/20090617/174596550.html> (дата обращения: 15.07.2015).
6. Гомосексуализм и демографическая катастрофа // Портал «Фонд имени Питирима Сорокина» URL: <http://www.sorokinfond.ru/index.php?id=399> (дата обращения: 13.07.2015).
7. *Жильцов Ю.* 80% за гомосексуализм, ужасающая статистика. Независимое информационное агентство «Реальная политика». URL: <http://realpolitic.ru/rassledovaniya/80-za-gomoseksualizm-uzhasayushhaya-statistika-1108> (дата обращения: 12.07.2015).
8. Катехизис католической церкви, часть III, раздел 2, пункт 2357–2359 / Библиотека Информационного католического агентства Agnus.
9. Кор. 1. 6:9-10.
10. Лев. 20:13
11. Может ли медведь быть гомосексуалистом? Интервью [realisti.ru](http://www.realisti.ru) с Е.Ю. Федорович и И.П. Вошановой. URL: http://www.realisti.ru/main/homosexuality/gomoseksualizm_sredi_jivotnyh.htm (дата обращения: 18.07.2015).
12. Новые подходы общественного здравоохранения. ЮНЭЙДС. 21.06.2011.
13. Основы социальной концепции РПЦ. М., 2000.
14. *Платон.* Пир.
15. Права гомосексуалов и лесбиянок в Российской Федерации. Отчет Международной комиссии по правам человека для гомосексуалов и lesbi-

янок» подготовлен Машей Гессен. Введение Л. И. Богораз. San Francisco. IGLHRC. 1993.

16. *Хили Д.* Гомосексуальное влечение в революционной России. М. 2008.

17. American Psychiatric Association. Sexual orientation and homosexuality Pew Global Attitudes Project. «Должна ли гомосексуальность приниматься обществом?» 2013.

18. *Bell A. P. and Weinberg M. S.* Homosexualities: A Study of Diversity Among Men and Women. New York. Simon and Schuster. 1978; См. также: Bell A. P., Weinberg M. S. and Hammersmith S. K. Sexual Preference. Bloomington. Indiana University Press. 1981.

19. CDC Fact Sheet «HIV and AIDS among Gay and Bisexual Men». Sept. 2011, URL: <http://www.cdc.gov/nchhstp/newsroom/docs/fastfacts-msm-final508comp.pdf> (дата обращения: 10.01.2012).

20. *Didier Francois.* L'homosexualite dans le cinema francais. Paris. 2013. P. 322.

21. *Gross Larry.* Contested Closets: The Politics and Ethics of Outing». Minneapolis & London. University of Minneapolis Press, 1993.

22. *Imaam Ahmad,* 2/479; см. также: Saheeh al-Jaami', 5865; al-Tirmidhi, 1/243; см. также: Saheeh al-Jaami', 5918.

23. *Owen James.* Homosexual Activity Among Animals Stirs Debate // National Geographic News. July 23. 2004; Seidler Christoph. Gay Marriage in the Animal Kingdom // Spiegel online. October 25. 2006.

24. *Paul Van de Ven et al.* A Comparative Demographic and Sexual Profile of Older Homosexually Active Men // Journal of Sex Research. No 34.1997.

25. Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, World Population Prospects.

26. Sex Survey Results. Genre. October 1996, quoted in «Survey Finds 40 percent of Gay Men Have Had More Than 40 Sex Partners». Lambda Report. January 1998.

27. Sexuality // New Dictionary of the History of Ideas. V. 5. Thomson Gale. 2005.

28. *Smith T.W.* Adult Sexual Behavior in 1989: Number of Partners, Frequency of Intercourse and Risk of AIDS // Family Planning Perspectives. Vol. 23. No. 3. May - Jun. 1991.

29. *Svetec N., Houot B., Ferveur J.F.* Effect of Genes, Social Experience, and Their Interaction on the Courtship Behavior of Transgenic Drosophila Males. Genet. Res. 2005.

30. *Swift Michael.* Gay Revolutionary // Gay Community News. Feb. 15-21. 1987.

31. *Whitehead Neil, Whitehead Briar.* My Genes Made Me Do It! A Scientific Look at Sexual Orientation. Lafayette. LA. Huntington House, 1999.

32. *Yakubovich Immanuel.* Encyclopedia of Judaism. Jerusalem. Keter publishing. 1968.

33. Gay marriage protest draws thousands to Paris. URL: <http://www.theguardian.com/world/2013/may/26/gay-marriage-protest-paris> (дата обращения: 18.08.2015).

34. France's First Gay Marriage. <http://www.spiegel.de/international/europe/historic-first-gay-marriage-in-france-a-902555.html> (дата обращения: 18.08.2015).

К вопросу о философско-культурологическом обосновании гуманитарной экспертизы административно-управленческих решений и социально-политических процессов⁵⁷²

Понятие гуманитарной экспертизы выявляет свой смысл в связи с понятием оценки, поскольку гуманитарная экспертиза есть оценка какого-то феномена либо процесса с позиции ценности для человека. Таким образом, терминологически экспертиза связана с оценкой, а та в свою очередь семантически и содержательно — с понятием ценности. Гуманитарная экспертиза основана на концепции социально-гуманитарной оценки, концептуальное ядро которой составляют базовые ценности существования человека как социально-биологического существа как основание для существования человеческой цивилизации.

Актуальность обсуждения возможности, концептуальных оснований и создания данной концепции выявляется в первую очередь в возникновении реальной угрозы существованию человека как вида из-за потребностей технократически ориентированной цивилизации. Гуманитарная оценка может выступать своеобразной и (необходимой) альтернативой правовой экспертизы, поскольку опора на законодательство в оценке административно-управленческих решений власти и социально-политических процессов, инициируемых властью, не всегда строится с учетом гуманитарных ценностей, на которых фундирована человеческая культура (цивилизация).

Международная правовая экспертиза, фундированная на ценностях развития западной культуры (таких как демократия, свобода личности, ценность индивидуальности), может в концепции гуманитарной оценки приобрести свою альтернативу ввиду того, что ценности других культур не всегда совпадают с озвучиваемым как «общечеловеческие ценности» мировоззрением западной цивилизации.

Мы исходим из фундаментальной теоретической посылки: общекультурные, общецивилизационные ценности могут составить основание для некоей претендующей на универсальность теоретико-методологической концепции, способной в свою очередь стать основой для социально-гуманитарной оценки социально-политических процессов.

Но у данных ценностей должно иметься свое смысловое содержание. В связи с чем возникает вопрос: что является содержанием этих общекультурных смыслов? Для ответа на этот вопрос мы должны держать

⁵⁷² Текст подготовлен в соавторстве с доктором философских наук, профессором В.О. Шелекетой.

во внимании, что искомая концепция должна в своем системообразующем элементе, или «ядре», иметь некий модуль, способный быть примененным в любых социально-исторических условиях. По нашему мнению, таким модулем может стать теория объективно-нравственно-го как теория, доказывающая архетипическую природу нравственных ценностей как общекультурных смыслов, являющихся основанием для гуманитарной оценки.

В качестве смыслового содержания этих ценностей, по нашему мнению, выступают архетипы – транскультурные и надындивидуальные матрицы, образцы мышления, смыслов, ценностей, своеобразные регулятивы деятельности сознания. Коллективное бессознательное является хранилищем культурных образцов, мифологических и религиозных образов. Выступая в этом своем качестве в человеческом сознании, оно представляет блок «супер-ид» или сверх-бессознательное, «коллективное бессознательное», в категориях теории К. Юнга⁵⁷³.

Здесь не обойтись без рассмотрения проблемы нравственности. Относительно социальных аспектов гуманитарной оценки, как следует из вышеизложенного, мы неизбежно соприкасаемся с феноменом нравственного, поскольку оценочность неизбежно, как бы мы ни рассматривали, но крутится в пределах категорий «хорошо – плохо».

Доказательство авторской позиции по отношению к нравственной оценке предполагает допущение неких первичных оснований нравственного сознания, находящихся как бы на границе рефлексивного и вне [«над -» , «под -»] рефлексивного. Концепция архетипической природы нравственного предполагает выделение конкретных «атомов» нравственного чувства, узловых пунктов этой схемы. Русский религиозный философ В. Соловьев предлагает в качестве таковых три: стыд, жалость, благоговение. Действительно, именно эти чувства можно принять за те самые первокирпичики нравственного. И можно согласиться с Соловьевым в том, что именно они отличают человека от животного и тем самым знаменуют специфически человеческое бытие [3, с. 75–86].

Но каковы онтологические основания нравственного? Прежде всего определение нравственного складывается из понятий норма, ценность, регулятив. Нормы социального сосуществования имеют целесообразный характер по преимуществу, поскольку представляют наиболее подходящий способ *обще-жизния*. Так формируются ценности, которые воплощают в себе наиболее приемлемые формы бытия. Вместе с тем ценности в таком случае приобретают чисто утилитарный характер, и мы приходим к утилитаристской теории нравственного. А это не так, поскольку ценностно-нормативный характер нравственного вписывается в общий принцип бытия – сохранение частей целым, поскольку последнее несет в себе системный принцип всеобщего взаи-

⁵⁷³ См.: Юнг К. «Архетип и символ»; «Душа и миф: шесть архетипов» и др.

моопределения частей, подсказывающего им — частям — наиболее целесообразный вариант развития. Это составляет сущность регулятивов бытия, которые не могут не распространяться и на человеческое бытие. А поскольку человекомерная форма бытия — это бытие прежде всего идеальное, то через идеальное и регулируется существование человека. Такими представителями идеального в человеческом сознании (бессознательном) являются архетипы, которые поставляют сознанию (коллективному и индивидуальному) нравственные смыслы.

В этом смысле регулятивная функция архетипов заключается в том, что они являются проводниками «высших» смыслов в реальности человеческого сознания.

Таким образом, нравственное — это не социально обусловленная мораль, поскольку является регулятивным фактором сознания и телесности человека, рассматриваемых в их единстве с историей бытия.

Однозначность нравственного связана с существованием нравственного идеала как выражения ожидаемого от каждого человека «предела» нравственного поступка и недопустимости субъективности в нравственных суждениях. В этом смысле нравственное носит в некотором роде «законнический» характер: «поступать так, а не иначе» (что также имеет внерефлексивные аспекты). Это предопределенность в смысле высшей степени нормативности, что в свою очередь проявляется в ее гармоничности как регулятивного фактора для душевных пространств человека. То есть поступая и мысля только *определенным* образом, нравственная оценка приобретает целостный характер, поскольку в нравственном решении включаются вышеупомянутые над(вне)рефлексивность и однозначность.

Самая общая посылка, на которой базируются рассуждения об основаниях нравственных норм, заключается в том, что нравственные требования отражают объективные закономерности и потребности общественного бытия, конкретнее — совместного существования людей. Но более конкретное рассмотрение состоит в выяснении того, в какой специфической форме отражаются эти потребности. Позиция Канта, изложенная выше, сводит эти требования к достижению цели — блага, цель которого, в свою очередь, заключена в нем самом. То есть объективность нравственного как объективная, а не субъективно полагаемая цель и есть основание нравственного. Но не сталкиваемся ли мы здесь с пресловутым кругом в определении? В морали сама категория цели определяется через долженствование. Например, такая нравственная ценность, как добро, определяется в границах нравственного сознания через категорию должного, где добро есть то, что должно быть и к совершению чего человек должен стремиться. Это особенность нравственного, когда ценность и долженствование взаимоопределяемы. В этом заключается отчасти объективный, в смысле не-субъективный ста-

тус нравственной ценности. Однако здесь возникает другое уточнение. Нравственная норма связана таким же образом с ценностью, но норма есть следование всеобщим требованиям. Нравственная норма, конечно же, может совпадать с наиболее целесообразным в данной ситуации, но целесообразное все же не всегда есть нравственное, а зачастую как раз выражает противоположность прагматически-полезной целесообразности (цель также не всегда оправдывает неморальные способы ее достижения). Запреты, выступавшие вначале в виде норм (к примеру, норма, запрещающая инцест), предписывают человеку определенные формы поведения, ориентируясь на которые, проясняется то, кем человек должен быть, совсем не объясняя, почему он должен таким быть [1]. В этом смысле, даже утверждая объективно данные исторические условия как основание морального требования, защитники этой теории отмечают, что «действительной начальной посылкой нравственного мышления является сама социальная действительность, реально совершающаяся история. Но этот исходный факт моральное сознание осваивает в характерной для него нормативно-ценностной форме» [3, с. 373]. То есть сам факт долженствования как основа для ценности является как бы самоочевидным и заключенным в границах общественной практики. Эта долженствовательная концепция нравственности О. Дробницкого вызвала закономерную критику.

Нравственные отношения, содержащие в себе момент долженствования, сводятся к чистой регулятивности, где регулятивами выступают ценности и нормы, но их онтологическая сущность не проясняется. Так, Ф.Н. Щербак упрекал концепцию О. Дробницкого в том, что она не оставляет места в нравственной практике самому индивиду как носителю нравственных норм [5, с. 13]. В нашей концепции, как будет показано далее, индивидуальное и коллективное совмещается в контексте существования подвижных взаимодействий между индивидуальным и коллективным как субъективным и объективным, проходящим по линии идеального и психического, где архетипы как регулятивы и онтологическая основа того и другого составляют содержание глубоко личностного и социального. Таким образом, нравственная норма обретает свой статус оценки.

И поскольку, как мы выяснили, оценка должна соответствовать условиям существования всех культур. И если она претендует на статус универсальной, то она не может не быть не архетипичной, потому что именно архетипы выражают собой универсальные транскультурные смыслы.

Как полагает И. Бескова (и мы согласны с этой точкой зрения), «благодаря действию этого механизма трансляции все перемены общественного сознания (инициированные опытом отдельных индивидов, в той или иной степени коллективных), связанные с историей и куль-

турой того народа, к которому принадлежит данный индивид, оказываются «встроенными» в структуру его личности, причем в значительной степени независимо от его воли и желания. Этот исторический и культурный опыт предопределяет многие формы жизнедеятельности человека, варианты его индивидуальных реакций на происходящие события, их оценку и пр.» [2, с. 42].

Эти общекультурные смыслы на определенном этапе своей концентрации и отпечатывания в пространстве определенной культуры образуют то, что называется особенностью мировосприятия и поведения определенной нации, народа, то есть ментальность. Многие поколения людей жили, основывая свои индивидуальные системы видения мира на этих незыблемых и до конца никогда не осознаваемых постулатах. С позиций психологической концепции Э. Берна можно сказать, что внутренний «родитель», находящийся в идеальном пространстве смыслов, следит за тем, чтобы эти коллективные табу, истины и т.д. никогда не нарушались индивидуальным «взрослым» или «ребенком». В терминах фрейдистской психоаналитической теории эту инстанцию можно отождествить с «супер-эго». В свете этого понимания становится, кстати, более ясным механизм образования содержания супер-эго, в частности запрета на инцест, механизмов вытеснения образов, которые Фрейд лишь постулирует, анализируя процесс формирования личности.

Данная парадигма, помимо опоры на эти общекультурные смыслы, может демонстрировать свою универсальную приложимость к явлениям техносферы и социально-политическим процессам, но с учетом конкретных социокультурных особенностей. Так, учитывая определенные особенности характера (ментальности) русского человека, безусловно, связанные с культурными характеристиками России, могут служить причиной для оценки некоторых социально-политических процессов как вполне соответствующих гуманитарным ценностям «русской цивилизации», но не вполне совпадающих, либо совсем не совпадающих с так называемыми «общечеловеческими ценностями, декларируемыми и основанными на ценностях концепции либерализма, возникшего в лоне западного мирозерцания, в условиях другой культуры в другом социально-историческом контексте.

Здесь в приложении к социально-гуманитарной оценке конкретной ситуации мы просто проводим анализ специфических для России архетипов коллективного сознания, соответствующих базовым ценностям российской культуры, которые выполняют функции идеальных регулятивов нравственного сознания, но базируются на универсальных смыслах, фундамирующих и нормирующих существование человека и человеческой цивилизации.

(2014)

Литература

1. *Анисимов А.Ф.* Духовная жизнь первобытного общества. М.; Л., 1967.
2. *Бескова И.А.* О природе трансперсонального опыта. // *Вопр. философии.* 1994. № 2.
3. *Дробницкий О.Г.* Понятие морали. Историко-критический очерк. М.: Наука, 1974.
4. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. М.: Республика, 1996.
5. *Щербак Ф.Н.* Мораль как духовно-практическое отношение. Л.: ЛГУ, 1986.

Исследование иррациональных систем путем расширения логико-математического аппарата

Благодарности. Хочется выразить особую благодарность Сергею Александровичу Лавренченко, кандидату физико-математических наук кафедры математических и естественнонаучных дисциплин Российского государственного университета туризма и сервиса», без которого эта работа и вовсе бы не состоялась. В результате обширной переписки работа была переосмыслена, и большинство рекомендаций Сергея Александровича было реализовано в данной работе.

Выражаю также благодарность Елене Владимировне Брызгалиной, заведующей кафедрой философии образования философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, познакомившей меня со многими специалистами в области логики и математики, с которыми дорабатывался представленный в статье материал.

Мне была интересна полемика с профессором Алексом Бротом (Humboldt-Universität zu Berlin) и профессором Генри Штомбергом (University of Alabama). Многие идеи, высказанные ими, надеюсь, я смогу реализовать в своей дальнейшей научной работе.

Хочется выразить признательность и редактору журнала *Journal of Symbolic Logic*, господину Алессандро Берардуччи, предложившему сделать перевод и опубликовать статью в его журнале.

Новизна. В статье впервые произведена попытка дать формальное логико-математическое описание иррациональных тезисов, расширен логико-математический аппарат, произведен дальнейший синтез логического и математического языков для описания неочевидных философских высказываний. Впервые в логико-математический язык вводятся авторская интерпретация кругов Эйлера и теория пределов.

В дальнейшем изложении мы будем использовать не вполне научные формулы (здесь представлено скорее *формальное выражение не-*

которых философских умозаключений) и не вполне логически очевидные выводы. Более того, мы предпочитаем произвольно смешивать формулы логики пролегоменов и логики высказываний с элементами математических формул. Тем не менее для преподавателя и ученого, предъявляющего повышенные требования к формально-логическому изложению материала, этот текст, безусловно, будет интересен.

Для начала мы сформулировали несколько отрывочных, фрагментальных утверждений иррационального порядка и попытались дать им описание с точки зрения *логико-математического языка*.

Вот эти утверждения.

а) Самоидентификация субъекта в качестве дуально антиномичного (духовно-тварного) существа фиксирует его природу, но не сущность.

б) Реальность есть всецелое бытие, и лишь всецелое бытие – реально.

γ) Иррациональное восприятие реальности обусловлено преодолением границы между понятийным и образным мышлением, а также между формами движения и развития бытия, с одной стороны, и формами движения и развития мышления – с другой.

δ) Иррациональная восточная логика способна отражать духовные законы и иррациональные системы.

ε) Система иррационального типа обладает не меньшей степенью интерсубъективности и верификации, чем система рационального типа.

ζ) Экзистенциальная картина мира, преодолевая противоположность между субъектом и объектом, замыкает человека в жестких рамках его существования.

η) Онтологическая система предполагает существование универсального субъекта (сверхсубъекта).

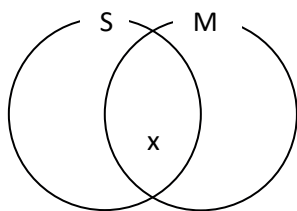
Итак.

а) *Самоидентификация субъекта в качестве дуально антиномичного (духовно-тварного) существа фиксирует его природу, но не сущность.*

В противоположность нашему утверждению, в современной науке (в особенности, западноевропейской) утвердилось определение сущности человека именно в качестве «духовно-тварной» («рационально-биологической», «идеально-материальной» и т.д). Столь распространенное определение сущности человека вытекает из убеждения, что человек (х)⁵⁷⁴ обладает двумя признаками – духовностью (S) и материальностью (M). $x \rightarrow SAM$, или, $x \supset (M(x) \wedge S(x))$. Отсюда устанавливается эквивалентность между определяемой и определяющей частями выражения (т.е. импликация мыслит-

⁵⁷⁴ Мы обозначаем человека переменной (х), поскольку в мире несколько миллиардов людей. Но мы вправе обозначить человека и постоянной (X), имея в виду «феномен человека», «феномен человечества». Думаем, что для наших рассуждений это несущественно.

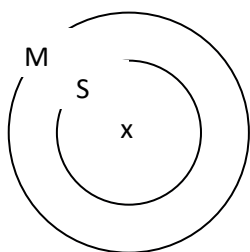
ся как двойная импликация) — $X \leftrightarrow SAM$, или $x \leftrightarrow (M(x) \wedge S(x))$. Читаем: x существует тогда и только тогда, когда обладает признаками S и M . И это верно, особенно если мы иллюстрируем метаположение x на кругах Эйлера.



Вместе с тем очевидно, что данное определение является избыточным, поскольку вхождение переменной x во множество M фиксирует лишь факт материальной (тварной) природы x , не проясняя его сути. Это выражение можно также представить импликацией $x \supset (S \supset M)$ (Если существует человек, то он духовен, а если он духовен, то

и материален. Действительно, сложно представить себе духовное существо, не обладающее материальным выражением). Но импликация $x \supset (M \supset S)$ будет ложной (поскольку не всегда материальное, физическое существо духовно).

Т.е. $x \supset (S \supset M) \wedge \neg x \supset (S \rightarrow M)$.



Отношение S и M в случае с человеком можно представить, как подмножество S , входящее во множество M или функцию, где $x=f(S)$, а $S=f(M)$.

Проверим формулу $x \rightarrow (S \rightarrow M) \wedge \neg x \rightarrow (S \rightarrow M)$ табличным исчислением:

M	S	x	$x \rightarrow (S \rightarrow M) \wedge \neg x \rightarrow (S \rightarrow M)$
и	и	и	л
и	и	л	л
и	л	и	и
и	л	л	л
л	и	и	л
л	и	л	л
л	л	и	л
л	л	л	л

Как видно из исчисления, при истинном значении M , S и x формула в целом становится ложной, что противоречит $x \leftrightarrow (M \wedge S)$. Более того, как видно из третьей строки исчисления, формула принимает значение истины, когда S принимается за ложь (что является очевидным абсурдом).

Таким образом, мы приходим к выводу, что все попытки определить человека через его духовно-материальную природу имеют глубинные логические противоречия. Для иллюстрации мы можем подвергнуть исчислению выражение «Человек есть материально-духовное существо. При этом духовность всегда реализуется в материи, а материя в духовности — нет» — $x \leftrightarrow (M \wedge S) \wedge ((S \rightarrow M) \wedge \neg (M \rightarrow S))$.

M	S	x	$x \leftrightarrow (M \wedge S) \wedge ((S \rightarrow M) \wedge \neg (M \rightarrow S))$
И	И	И	Л
И	И	Л	Л
И	Л	И	Л
И	Л	Л	И
Л	И	И	Л
Л	И	Л	Л
Л	Л	И	Л
Л	Л	Л	Л

Исчисление показывает, что формула приобретает значение истины лишь в одном случае, когда мы факт существование человека принимаем за ложь.

Еще один аргумент в пользу удаления признака M как избыточного устанавливается по методу единственного сходства. Мы можем определить человека не только в качестве духовно-материального существа, но и в качестве духовно-биологического существа, а также в качестве духовно-физического или духовно-химического существа. По закону тождества, получаем из $x \leftrightarrow (M(x) \wedge S(x))$ получаем $(M(x) \wedge S(x)) \rightarrow x$.

Таким образом, формулы $(M_1(x) \wedge S(x)) \rightarrow x$, $(M_2(x) \wedge S(x)) \rightarrow x$, $(M_3(x) \wedge S(x)) \rightarrow x$ будут так же истинны, как и $(M(x) \wedge S(x)) \rightarrow x$. По методу единственного сходства определяем избыточность признаков M, M₁, M₂, ... M_n и постоянство признака S. При этом вхождение x во множество S, напротив, определяет сущность x.

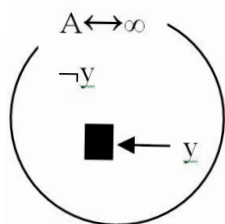
Иными словами, исключая предикат M (или свойство M), мы получаем неизбыточное определение x: $X \leftrightarrow S$, или $x \leftrightarrow (S(x))$, где $x \rightarrow M(S(x))$ и $(S(x)) \rightarrow x$. Читаем: x существует тогда и только тогда, когда обладает признаком S.

Таким образом, мы устанавливаем различие между природным определением человека (как явления) $x \leftrightarrow (M(x) \wedge S(x))$ и сущностным $x \leftrightarrow (S(x))$.

β) Реальность есть всецелое бытие, и лишь всецелое бытие — реально.

Это означает, что реальность (A) мыслится нами исключительно в качестве предельного универсума (логического класса с бесконечным объемом — ∞), и содержанием этого предельного универсума может быть только реальность. Ничто другое реальностью быть не может, равно как никаким иным содержанием не может обладать предельный универсум. Мы имеем тавтологию (тождество) $A \leftrightarrow \infty$, где, по закону тождества, $A \rightarrow \infty$, и $\infty \rightarrow A$. При этом любой иной произвольный элемент у понимается как подкласс A или ∞ с ненулевым объемом ($y > 0$).

Нетрудно заметить, что бесконечные множества A и ∞ являются множествами иррациональными, поскольку могут быть выражены через противоречие ($y \wedge \neg y$). То есть, если y — элемент A, то $\neg y$ — все остальные элементы A, не являющиеся y. При этом из схемы видно, что ни один произвольный y ($y_1, y_2, y_3 \dots y_n$) не может быть тождественен A и ∞.



Следовательно, *реальность есть всецелое бытие и лишь всецелое бытие — реально.*

γ) *Иррациональное восприятие реальности обусловлено преодолением границы между понятийным и образным мышлением, а также между формами движения и развития бытия, с одной стороны, и формами движения и развития мышления — с другой.*

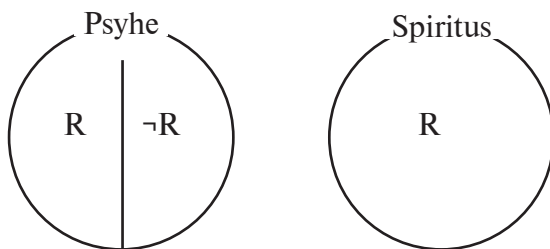
Для простоты попробуем выразить некоторые наши логические положения на сухом языке формально-логических построений.

Если мы обозначим человека переменной x , нам остается ввести три константы — R (рациональность), $\neg R$ (иррациональность) и S (духовность). Заметим, что последняя константа западноевропейской философией серьезно не рассматривается.

Таким образом, получаем формулу человека с точки зрения западноевропейской философии:

$$\forall xR(x).$$

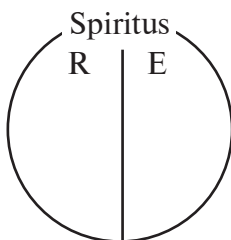
Иллюстрируя отношение рациональности к иррациональности при помощи кругов Эйлера, получаем,



имея в виду, что множества R и $\neg R$ имеют общий континуум в психике, но не имеют его в духовности⁵⁷⁵.

Наша точка зрения состоит в том, что $\forall x(R(x) \wedge \neg R(x))$, что является (формально) ложной (иррациональной) формулой. Однако если мы откажемся от контрадикторного и даже контрарного противопоставления рациональности и иррациональности и обозначим иррациональность переменной E (что вполне соответствует нашим определениям этих понятий), то получим непротиворечивую формулу типа $\forall x(R(x) \wedge E(x))$, понимая при этом вхождение R и E во множество S .

⁵⁷⁵ «Множества R и $\neg R$ имеют общий континуум в психике, но не имеют его в духовности» — как мы уже говорили, современная западноевропейская философия не старается рассматривать духовность человека вообще, отождествляя духовность с рациональностью. Психоаналитики же признают существование иррациональных идей в человеческой психике, характеризуя их крайне отрицательно как деструктивные, бесполезные, бесконтрольные и даже опасные стихии.



Таким образом, получаем новые формулы

$$\forall x(R(x) \Rightarrow E(x)) \forall x(S(x) \Rightarrow \neg x(R(x) \wedge \neg E(x))) \Rightarrow (R(x) \wedge \neg E(x)) \rightarrow \neg x$$

Прибавление 1. У въедливого читателя может возникнуть закономерный вопрос: почему мы определяем человека через $x(R(x) \wedge E(x))$ или $x(S(x))$? Не достаточно ли одного признака? Ведь способность к аналитической деятельности, равно как и способность к творческой (художественно-образной) активности, — исключительные свойства именно человека?

Во-первых, можно говорить о многих исключительных признаках человека, не отражающих его сущность. При этом с формальной точки зрения определения получатся вполне логически обоснованными. Человек — единственное млекопитающее, умеющее говорить. Человек — единственное млекопитающее, додумавшееся готовить себе яичницу. Человек — единственное млекопитающее, имеющее рудимент аппендикса... Короче, «двуногое без перьев».

Во-вторых, зададимся вопросом, может ли человек обладать лишь признаком R, чтобы называться человеком? Итак, человек способен к рациональной деятельности, но не способен к творческой активности. Вероятно, он все-таки человек. По крайней мере, таких людей на планете подавляющее большинство. Другой пример. Человек способен к творческой активности, но не способен к рациональной деятельности (например, сумасшедший художник, даун, олигофрен). Он человек? Возможно, да. Но как в первом, так и во втором случае мы имеем дело с неполноценностью, целостной незавершенностью, минимальными условиями человеческой идентичности.

$x(R(x) \wedge E(x))$ или $x(S(x))$ отражает максимальные условия человеческой идентичности, его полноценность и целостную завершенность.

д) *Иррациональная восточная логика способна отражать духовные законы и иррациональные системы.*

Для иллюстрации восточной логики нам необходимо ввести в символический язык новый квантор — квантор относительности («в некотором смысле») — обозначим его символом Ω . И предикат неопределенности (S суть неопределимо, S суть невыразимо), обозначив его символом «?».

Таким образом, кроме высказываний аристотелевской логики $xP(x)$ и $x\neg P(x)$ или, что одно и то же, $S\rightarrow P$ и $S\rightarrow\neg P$, получаем еще три возможные формулы высказываний:

- $\Omega x(P(x)\wedge\neg(P(x))),$
- $\Omega x?(x),$
- $\Omega x(P(x)\wedge\neg(P(x)\wedge?(x))).$

При этом аристотелевские выражения также получают свою специфику под влиянием квантора относительности Ω :

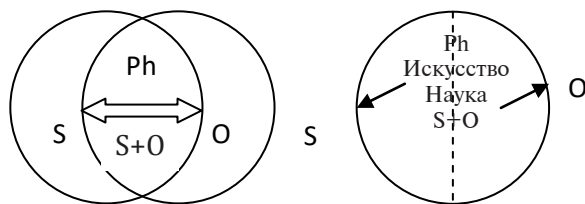
- $\Omega xP(x),$
- $\Omega x\neg P(x).$

Обращаем внимание на то, что формула $\Omega x(P(x)\wedge\neg(P(x)\wedge?(x)))$, являясь иррациональной с точки зрения формальной классической логики, выражает до сих пор невыразимые в формальной логике объекты и образы. Если под x понимать вселенную (предельный универсум), то $\Omega x(P(x)\wedge\neg(P(x)\wedge?(x)))$ следует прочесть так: Вселенная бесконечна ($x(P(x)\wedge\neg(P(x)))$), и ничего определенного мы о ней сказать не можем ($?(x)$).

Если понимать под x образ нашего сознания, опять-таки получаем: Образ в нашем сознании в определенном смысле есть ($\Omega x(P(x))$), но, с другой стороны, его там невозможно обнаружить ($\Omega\neg P(x)$), и уж тем более он невыразим ($x?(x)$). Вспомним тютчевское: «Мысль изреченная есть ложь».

ε) Система иррационального типа обладает не меньшей степенью интерсубъективности и верификации, чем система рационального типа.

Этот вывод означает то, что рациональные и иррациональные системы существуют в одной точке координат, в одной плоскости, а именно, во множестве феноменологического (Ph) мира, мира, где субъективное и объективное предстают перед нами в виде явления ($O+S$ или $O\Delta S$).



Если мы возьмем науку в качестве образца рациональности, а искусство в качестве образца иррациональности, то на кругах Эйлера легко поймем, что их противоположность является мнимой. Существует лишь декларативное позиционирование науки в качестве объективной конструкции, а искусства — в качестве субъективной. На деле же и то, и другое существует в едином объектно-субъектном пространстве с од-

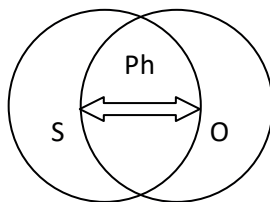
ним лишь различием: наука (R) стремится к объективации, а искусство ($\neg R$) к субъективации.

$$\lim_{Ph \rightarrow O} (R_{Ph} \wedge \neg R_{Ph}) \Rightarrow R \qquad \lim_{Ph \rightarrow S} (R_{Ph} \wedge \neg R_{Ph}) \Rightarrow R$$

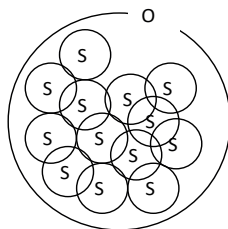
Подведем промежуточные итоги. Противопоставление рациональности (как научно доказательной функции мира явлений) и иррациональности (как принципиально научно недоказательной функции мира явлений) носит лишь декларативный характер, поскольку обе эти функции принадлежат единому множеству феноменологической реальности. Более того, эти функции не просто не являются контрадикторными, но, напротив, создают прочную конъюнкцию, варьируясь лишь в плане доминирования одной из них. Таким образом, соотношение рационального и иррационального можно выразить в качестве единого множества с различными индексами — Ph_R и $Ph_{\neg R}$.

ζ) *Экзистенциальная картина мира, преодолевая противоположность между субъектом и объектом, замыкает человека в жестких рамках его существования.*

Экзистенциальная картина мира, с нашей точки зрения, предполагает вхождение множества субъектов ($S_1, S_2, S_3 \dots S_n$) в некую область объективной реальности ($O_1, O_2, O_3 \dots O_n$), в результате чего эта область становится индивидуальным миром для каждого из этого множества субъектов ($Ph_1, Ph_2, Ph_3 \dots Ph_n$). Вместо кантовской картины



мы получаем картинку вида



где $S_n \subseteq O$ и $S_n = f(O)$.

η) *Онтологическая система предполагает существование универсального субъекта (сверхсубъекта).*

Болезненный вопрос не только для философов, но и для физиков. Первое, что приходит на ум, это решение методом логики иррациональных систем парадокса Эйнштейна-Подольского-Розина (ЭПР). Однако

воздержимся. Мы рискуем вступить в неравную борьбу с корифеями квантовой механики. Причем не только неравную, но и неквалифицированную как с одной стороны, так и с другой. Поэтому будем действовать в рамках метафизического поля.

Не вдаваясь в сложные философские рассуждения, лишь констатируем, что этот вопрос неоднократно поднимался в древних культурах и нашел свое наиболее полное освящение в философии Дж. Беркли и отчасти Им. Канта. Вкратце он сформулирован следующим образом:

мы знаем что-либо об объекте (O), когда его воспринимаем \Rightarrow
существование объекта подтверждается нашим восприятием его (S) \Rightarrow

наше невосприятие объекта не подтверждает существование объекта \Rightarrow

устойчивое (постоянное) существование объекта гарантирует только постоянно воспринимающий субъект (Sd) (универсальный субъект или *сверхсубъект*).

Выразим эту мысль в логико-математических символах. Для этого нам следует формализовать текст в виде пропозициональных переменных.

Мы воспринимаем объект – q

Объект существует – p

Сверхсубъектное восприятие объекта – z

Пропозиция первая – $q \rightarrow r$.

Следовательно, $\neg q \rightarrow \neg q$.

Читаем: из выражения «Если мы воспринимаем объект, то он существует», следует, что «Если объект не существует, то мы его не воспринимаем и если объект существует, то не факт, что мы его воспринимаем» – выражения в пределах классической логики и здравого смысла».

Пропозиция вторая: $\neg q \rightarrow (p \vee \neg p)$ или $\neg q \rightarrow \diamond p$.

Читаем: из выражения «Наше невосприятие объекта не подтверждает существование объекта» следует, что «Объект либо существует, либо нет, следовательно, существует некоторая возможность его существования».

Пропозиция третья: $z \rightarrow p$.

Читаем: устойчивое (постоянное) существование объекта гарантирует только постоянно воспринимающий субъект (S_d) (универсальный субъект или *сверхсубъект*).

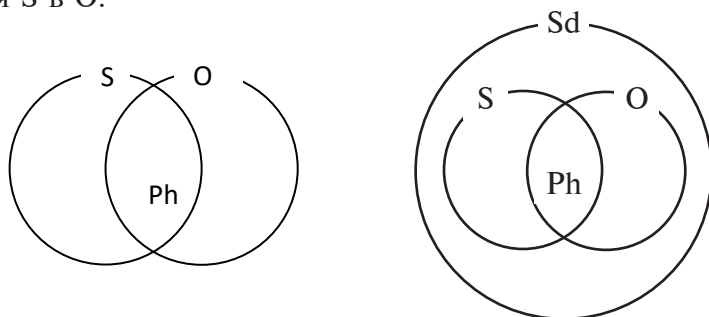
Строим итоговую формулу: $\neg q \rightarrow (p \vee \neg p) \wedge z \rightarrow p$.

Проверяем по таблице истинности.

p	q	z	$\neg q \rightarrow (p \vee \neg p) \wedge z \rightarrow p$
И	И	И	И
И	И	Л	И
И	Л	И	И
И	Л	Л	И
Л	И	И	Л
Л	И	Л	И
Л	Л	И	Л
Л	Л	Л	И

В первой строке видно, что при истинности пропозициональных переменных формула в целом имеет значение истины.

Прибавление 1. Вся система взаимоотношений S и O является онтологически нестабильной вне сверхсубъекта. S нестабильно, поскольку представляет собой переменную их миллиардов потенциальных S; O нестабильно, поскольку с точки зрения S лишено содержания; Ph нестабильно, поскольку все время меняет свой объем в зависимости от вхождения S в O.



Воспринимая S, O и Ph в качестве функций S_d , добиваемся онтологической устойчивости системы – $S=f(S_d)$, $O=f(S_d)$ и $Ph=f(S_d)$.

Прибавление 2. Продолжая тему сверхсубъекта, предложим читателю проанализировать весьма распространенное утверждение последовательного материалиста: «Материя не нуждается в сознании, поскольку обладает своими собственными законами». Если материя (M) обладает собственными законами (L), независимыми от сознания (S), то мы имеем простую формулу $M \rightarrow (L \wedge \neg S)$, которая, безусловно, пройдет проверку на истинность.

Однако вспомним, что категория закона есть свойство именно сознания, причем *только* сознания⁵⁷⁶. Иными словами, закон возмо-

⁵⁷⁶ В литературе можно встретить множество определений категории закона. Но везде читается субъект закона (законотворчества), и это явно не материя: физический закон – эмпирически установленная и выраженная в строгой словесной и/или математической формулировке устойчивая связь между повторяющимися явлениями, процес-

жен тогда, и только тогда, когда он есть результат деятельности сознания (двойная импликация) — $S \leftrightarrow L$. Добавляя в известное нам $M \rightarrow L \wedge \neg S$ только что полученное $S \leftrightarrow L$, получаем абсурдное утверждение $M \rightarrow (L \wedge \neg S) \wedge (S \leftrightarrow L)$. Абсурдность становится очевидной при проверке данной формулы по таблице истинности.

L	M	S	$M \rightarrow (L \wedge \neg S) \wedge (S \leftrightarrow L)$
И	И	И	Л
И	И	Л	Л
И	Л	И	И
И	Л	Л	Л
Л	И	И	Л
Л	И	Л	Л
Л	Л	И	Л
Л	Л	Л	И

Данное выражение можно было бы опровергнуть лишь на том основании, что материя, взятая вне сознания как чистый объект, представляет собой не что иное, как Вещь-в-себе, которая в свою очередь по определению не может иметь *никаких* качеств, тем более такого специфического качества, как «обладание признаком закона».

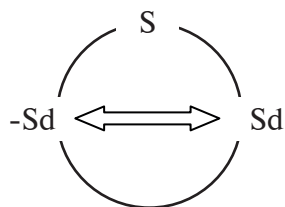
Прибавление 3.

В этой же связи мы можем рассматривать любые противоположности и противоречия в качестве функций одного непостоянного множества. К примеру, рассматривая атеиста $x(\neg S_d(x))$ и верующего $x(S_d(x))$, мы можем предположить, что их противоположность декларативна, поскольку не предполагает существенного различия в некоей динамической области S.

Поясним. Допустим, что каждому мыслящему человеку свойственны рефлексия и критическое отношение к своему мировоззрению. Это означает, что любое убеждение подвергается той или иной степени сомнения.

Таким образом, сомневающийся атеист и сомневающийся верующий оказываются в единой динамической области с той лишь разницей, что атеист стремится к убеждению, что бога нет, а верующий стремится к убеждению, что бог есть.

сами и состояниями тел и других материальных объектов в окружающем мир; научный закон — фактологически доказанное утверждение (в рамках теории, концепции, гипотезы), объясняющее объективные факты; либо некое явление, обладающее общностью и повторяемостью, зафиксированное и описанное.



$$\lim_{S \rightarrow S_d} (S_d \wedge \neg S_d) \Rightarrow S_d \qquad \lim_{S \rightarrow \neg S_d} (S_d \wedge \neg S_d) \Rightarrow \neg S_d$$

Выводы.

Мы понимаем, что наша работа является фрагментарной, местами наивной и даже утопичной. Ее основания не очевидны, а выводы дискуссионны. Тем не менее, сам принцип расширения логико-математического языка для обоснования иррациональных систем нам представляется интересным и потенциально продуктивным.

(2017)



SELECTED WORKS
IN ENGLISH

ИЗБРАННЫЕ
РАБОТЫ
НА АНГЛИЙСКОМ
ЯЗЫКЕ

Modernization of Russia in the Context of Cultural Experience of the East and West

This is all obviously true for the majority of West-European countries that created the liberal theory and tried it in practice. But despite some obvious achievements of the liberal doctrine, several questions still remain open. How far is this system universal? Is liberalism tightly connected to the national culture, national traditions, nation's mentality? Is an alternative concept, which will secure democratic freedoms of citizens, possible? And what are, finally, the costs of the liberal political elite and liberal ideology? How can they influence other spheres of human existence, which are out of economic and political activity?

Russian democrats and reformers could hardly imagine back in 1991 (all the more in 1985) how much the process of modernization in the countries of the ex-Soviet Union and east Europe will gain in scope. At that time, dreaming of the democratization of the society, the political elite and the radical public considered it necessary to replace the entire sociopolitical system of the state. The process turned out to be extremely painful and complicated for the majority of Russians: a totally new legal basis, economic system, and structure of political power had to be created out of nothing.

But the most significant problem, which reformers and ideologists of the new Russia faced, was the question of taking cultural and ideological bearings for the state under renovation. It is no mere chance that scientific journalistic articles and periodicals abounded in discussions, seminars, and round-table debates bringing up the question about «the Russian idea», «national security», and «cultural identity of Russia». This issue turned out to be extremely complicated and ticklish; and we may, probably, find its origin in the objective cultural and historical changes in Russia in the last century. Indeed, the communist policy aimed right from 1917 at destruction of Russian Orthodox traditions, at emasculation of all national, distinctive and original from spiritual and political culture of the country. In more than seventy decades Russia lost a substantial part of its cultural, spiritual, religious, ideological wealth, which can hardly be restored in a wink today. As far as the soviet ideology is concerned, it has brought enough discredit on itself and its renaissance is hardly possible in the near future.

Ideological vacuum, spiritual and moral vagueness have been mostly provoked by the modern reformers themselves. Fighting against «the communist

monster», they did their best to eliminate the basis of the Soviet system, to disclose the fact that the ideals of Marxism-Leninism were absolutely speculative and unfounded. Still, destroying it, they did not care about creation and perhaps thought that ideology of anticommunism was strategically self-sufficient. At the same time, when the destructive process entered the last stage, when the Soviet Union disappeared from the political world map, and communism got totally discredited in the people's minds, Russia was in great need of a *constructive* program. The reformers were obviously unprepared for such an «unexpected» turn of events.

Lacking its own original concept of modernization of the state sociopolitical and economic system, the political elite turned to experience of foreign countries. The most radical variant of modernization and reformation was chosen out of all possible ones gained by humanity; it was the variant of the Chicago school. Why were «the Chicago lads» destined to become teachers of great Russia? Why did not the Russian reformers get interested in the phenomenon of «the Eastern breakthrough», the experience of Japanese, Chinese, or Korean way of reformation of economy and political system? Why did the Russian leaders count on the development experience of the West, and not even in its continental, European form, but rather in the form of westernization in its extreme, Americanized sense? After all, the US even less than the West Europe parallels with Russia historically and culturally. Throughout the history, Russia and the United States did not possess any close economic or culture links. Why does then the political elite choose as «a guide» for Russia its recent rival and enemy against which they led a tense and fierce cold war?

To a certain extent, the efforts of the modern political elite and pro-West political scientists to integrate Russia into the world community as soon as possible can easily be explained by the idea that such orientation must provide in the future an access to economic and political experience of countries highly developed in the industrial and technical sense. In this case we observe an example of bullet-proof but rather superficial logic to use the experience of the most stable in economic and political respect countries. At the same time, they no longer take into account those spiritual, moral, value, and ideological costs that will inevitably make themselves felt and finally bring all economic and political accomplishments to naught.

Orientation to the West-European political and economic pattern was conditioned by another important factor. Moving Russia in the geopolitical sense to the West, political authorities and political scientists, who supplied them with ideology, got an opportunity to import a «ready-made» doctrine – *liberalism*. This doctrine was to replace the discredited communist concept, from the one hand, and to amplify anticommunist ideology of post-Soviet Russia with a constructive program of modernization.

It is quite hard to say now, if the westernists and liberal reformers were aware of the fact that liberalism is not only a political, economic, and legal ground for social relationships, but is also a cultural, ideological, moral, and value system that strictly regulates people's practical activity, their lifestyle and way of thinking. And such an unquestionable fact that liberal value system resulted from a rationalistic world outlook of West-European culture of the New Time has not been taken into consideration either. Thus, choosing liberal values, the modern political elite not only directs Russia towards a certain way of political, economic, or legal development, but also dooms the country to a vital civilization choice. The question is not only about orientation to the democratic system of government but also about the choice of a certain system of values, ideology, and world attitude.

The liberal structure lays down ambiguous axiological priorities. One of the most essential levers of the liberal policy used to be and remains monetarism. Invented as a mechanism of political influence, monetarism gained a meaning of *values*, and this meaning, so natural for the entire development of West-European and North-American culture, gives rise to serious doubts in the context of Russian culture. Not only philosophers and political scientists, but economists as well noticed that «in contrast to rationalistic ethics of a West-European's behavior, when caring for one's own prosperity is a widely accepted norm, behavior of a Russian is mostly oriented not to reaping benefits, expressed in a whole complex of consumers' welfare, but to winning general recognition, which conforms to generally accepted norms. In the Russian social consciousness, actions only aimed at personal interest have never been universally recognized as a norm...» [1].

But a weak point of liberalism is not only that it has got little common ground with traditional Russian culture, moral and value bearings for Russia, but also that even within the boundaries of the very West-European civilization it went out of date, got obsolete not only as a political and economic doctrine, but what is more important as a system of values and ideology. Political scientists note that liberalism can develop within the limits of the so called «linear time», in which political life of Europe functions, in contrast to «cyclic time», characteristic of the countries of the East. «Still linear time», according to I.A. Vasilenko, «is a continuous evolution in one direction, when the society is steadily improving one model of development. It is a model of liberal democracy for the western civilization. Linearity of political time allowed the West to develop its cultural potential as quickly as to exhaust it <...> Due to its instrumental attitude to the world, the West managed to accelerate all spheres of culture, which are close to material production. Still in the sphere of values it is based on a primitive ideal of a consumers' society» [2].

Political, philosophic, spiritual blindness of pro-West liberal reformers results from the fact that theoretical ground of political science was imported to post-Soviet Russia from the West, which means that it was borrowed from

an alien, *external* to Russia political and cultural tradition. Apologetics of own culture and political system, justification of liberal values as a *model, universal* ideology *with no alternative* is quite natural for western political science. It contains praiseworthy patriotism of West Europe, pride at its own creation. It is worth mentioning that in the 20th century political science of the West was forming in the atmosphere of critical attitude towards political system of the Soviet Union, which added an appreciable anticommunist, anti-Soviet, and even anti-Russian touch to it.

We all know that until recently the West approved of liberal values proceeding from the opposition of liberalism to totalitarianism. Considering the Soviet Union as a model of totalitarianism, western political science very often simplified political problems of the 20th century, turning the opposition of liberalism and totalitarianism into the opposition of two global international systems, that were vividly represented in the USSR and USA. Americans make no secret of the fact that their national doctrine and concept of own identity were tightly connected with sovietological research [3]. Sometimes American liberalism was automatically opposed to Soviet totalitarianism and «Russian communism».

This accounts to a certain extent for pro-West and even anti-Russian vestige in many contemporary political analyses in our country. Moreover, Western political science turned out to be far from traditional Russian political culture not only in content but also in methodology. An exceptionally wide, comprehensive analysis of social processes in their correlation with all spheres of national spiritual culture was characteristic of Russian political science, while a positivist, purely utilitarian, pragmatic approach to social and political life was typical of Western political thought of the 20th century. That is why political science in pre-Revolutionary Russia was shaping in the midst of philosophic, religious, and historic thought, while a tide of positivists in Europe turned political science in a narrow, descriptive, applied discipline.

A spirit of positivism and utilitarianism in West-European political science was unconditionally accepted by a number of apologists of Russian liberalism and West-centrism. An idea that political processes are connected with ideological, moral, and value bearings of the society, which was traditional for Russian intellectual thought, turned out to be completely neglected. As a result, a powerful Russian Eurasian tradition, which possessed a deep analysis of vital international political processes, got a cold welcome among Eurocentrists. Analyzing the «Eurasian» phenomenon inside West-European civilization, researchers are unable to abstract themselves from their own cultural and political environment and, at the same time, failing to overcome aberrant influence, doom themselves to biased and superficial conclusions. Thus, one essay reads, «West Europe has always been a cradle of political freedom and recognition of human dignity. Being enthusiastic over Asian components of Russia means welcoming Asian despotism and Asian scorn for

an individual» [4]. As is seen from an abstract quoted above, idealization of West-European political culture results from misunderstanding of the East, from ignorance about historic events of political and cultural life. Historians and ethnologists are well aware of the fact that the European «cradle of political freedom» has been shaping against a background of bloody revolutions, brutal and pernicious capitalization of social relationships and monetarization of social consciousness. And despotism itself scarcely has a strongly pronounced geographic and cultural homeland: it should always be kept in mind that various communist and national-socialist doctrines were first theoretically formulated and widely supported exactly in Europe. On the other hand, a myth about «Asian scorn for an individual» shows misinterpreting of anti-individualist character of Eastern cultures, pantheistic achievements of East-Asian world attitude, which implies an integrity of nature and a human being, its truly cosmological and ecological spirit.

In Russia in the first half of the 19th century Pyotr Chaadayev and theorists of Slavophilism noticed that Western and Eastern civilizations perceive and assimilate the surrounding world in different ways. Starting from the New Time, Western civilization grounds on rationalism, which conditions an individualistic tendency in the questions of relationship between a human being and the world. It gave rise to a specific hierarchy of values, which is headed by existence of an individual. It also gave rise to a dynamic character of the Western society, which allowed to incredibly succeed in science, technology and material production.

Irrational mechanisms of world perception and assimilation rule in the East. Original Oriental culture was created on base of such mechanisms, where there would be no hierarchy of various elements of being, where individual existence would be oriented to harmonic coexistence with interests of an entire whole – a community, a state, a universe. Oriental world attitude grounds on completely different categories: it opposes comprehension to knowledge, penetration – to study, feeling – to consideration.

So we observe two ways of thinking and two types of culture, which very often happen to be antagonistic. Russia, according to Slavophiles, is alien neither to the West, nor to the East, and thus is able to accumulate all the valuable from these two unlike civilizations. That is why Slavophiles assign a special role to Russia in the historic process, a distinctive way of social and political development.

Still, analyzing modern spiritual life, we must point out that political, legal, interpersonal relationships base today on wide introduction of rationalistic economic way of thinking. But strictly speaking, the so called «rationalistic thinking» is prevailing not only in the sphere of politics but also at all levels of human spiritual life. States implement their foreign and home policy on the principals of mutual interest. This rule turns from being essential to leading even in interpersonal relationships. In itself economic

thinking is not something sinful. On the contrary, as a result of centuries-old experience, it is a greatest creation of rational mind and, being a regulator of social relationships, is undoubtedly charged with a constructive potential. The trouble is not that economism has penetrated into our consciousness. The trouble is that, having penetrated into our consciousness, it has become an absolute prerequisite. Theoretically, economic way of thinking is only one of the ways of thinking in general and, therefore, is none other than one of displays of «abstract principles». But any abstract principle, made absolute, is doomed, due to its hypertrophy, to self-negation. Actually such self-denial can be observed today, and it has become vivid that civilization of the 21st century will either exist on some other grounds, or will not exist at all.

History of the 20th century has taught a mankind a visual but tragic lesson: as long as thinking bases on the principles of absolute rationalism, the functions of politics, culture, world outlook will never include consideration and creation of a substantial part of spiritual being, and therefore, a major representative of a divine Principle. One can create an economic world or a legal state, but it will never be moral or perfect. Since this is a sphere of irrationalistic.

Certainly, neither thinking, nor any other activity in general is possible without logic or common sense. It will be insane to call for irrationalism as a method of implementing politics. It is out of the question. Still, politics can not be grounded on extreme rationalism, on unconditional prevalence of logic and common sense. Indeed, fascism had not only its own ideology, but also its own logic, sometimes very persuasive. Stalin's repressions and concentration camps were in their own way a logical realization of a «scientific» theory of class struggle strengthening. But morality can never be understood logically, rationalized ethics will inevitably degenerate into the law, which never is, as is proven by the experience of social and political life, a perfect regulator of interpersonal and international relationships.

We have to admit that the most important events of human existence are irrationalistic. Being ignorant of the fact has already become the reason for a number of global crises. Needless to say that policy based on rationalistic, economic way of thinking turns separate individuals as well as entire states and continents into parasites.

Economic way of thinking results from extreme rationalism. Whole layers of people's spiritual life inevitably turn out to be neglected if reality comprehension and its creation are approached in such a way. Since politics plays an important role in the organization of social life and can directly influence the spiritual climate of the society, it is essential to make a right choice of a certain way of political thinking. Inadequate, one-sided analysis of real processes and a political program based on it are fraught with unpredictable and often irreversible consequences. Economic rationalism,

as any extreme rationalism, has never achieved desired aims whatever iron arguments supported it. It has always been sort of slipping inside out, carrying the policy of «common sense» to absurdity. There are numerous examples of this in history.

We all witnessed a paradoxical, at first sight, thing. There was created a theory of communist reorganization of the society. As to humanitarian orientation – it had no equal. According to it, an individual, his spiritual and physical perfection was made a major objective and a value, at the same time. Thousands of books were written to prove this theory, to justify its logic. In practice, this theory cost millions of ruined lives, led to degradation of people's spiritual and material life, to incredible cruelty, to disappearance of an individual. And it is not a matter of logical fallacy and depravity of Marxist ideology. The crisis we observe today exceeds the limits of a certain social system. Even there, where the material level of life is pretty high, where everything seems to be done for a person's well-being, even there the degree of interpersonal alienation has become threatening, the number of suicides is growing, the state of general depression and solitude is considered to be normal, moral nihilism has been restored to life. A worldwide process of spiritual impoverishment is underway.

At the same time it would be misleading to think that the modern world is steadily moving towards its collapse, and it would be absolutely inappropriate to fill the historic process with eschatological meaning. The Western civilization is as far doomed as it is a purely economic civilization. But who said that the Western way of development is the only one possible? We have just had a look at the West, now lets take a look at the East.

Oriental culture is based on irrationalistic world perception; one-sided rationalization of thinking and, all the more, making it economic, as its extreme form, has always been alien to a person of this culture. If any conflict arises between an individual and environment, Oriental philosophy gave a clear answer: alter yourself. Such a directive, encouraged throughout the centuries, cultivated in people a sense of social passivity. But not only that. It stimulated self-improvement, unbiased attitude to nature, society, people. While the Western rationalist science was accumulating its knowledge potential, the Oriental culture learned to understand the world. While the West was developing in the direction of «postindustrial society», destroying everything on its way, the East was attentively and patiently penetrating into the existence, trying to comprehend its significance at the irrationalistic level. As a result, when it was necessary to reform the economic structure of the society, the East managed to achieve fantastic results, without taking a long and painful way of the West. It is not mere chance that economic breakthrough was possible in Japan, China, Taiwan, Korea, that is, in the countries with untraditional world attitude. Preserving and increasing of irrationalistic and non-economic methods of exploring the world allowed the East to make use

of the achievements of the world civilization's development without those enormous costs, which would have been inevitable in case of simple copying of the Western model. Japan, for instance, did not undertake to raise the economy by all means (as it was in Europe, or is happening now in Russia). As a result, material well-being is incredibly growing against the background of reverence towards national culture, nature and an individual. A tendency of dehumanization in culture has wonderfully transformed into real humanity of the society.

What is, indeed, in store for us in the future, if we continue to orient to the West and, therefore, keep making our mind economic? It is obvious that we will then doom ourselves to a long and painful way, we will not avoid further embitterment of the society, moral and esthetic values will lose their significance. A great distance between the West and us will be inevitably preserved and, therefore, any economic competition with it will make no sense. We run the risk of entering the 21st century, the century when cultural rather than economic values will prevail, as an economic country. We run the risk of remaining for a long time the embodiment of the past.

The way of thinking should become more *universal* and *organic* in the 21st century. It has to integrate with a single sociocultural environment, to ground on the general picture of the world, which is not simply reduced to the rational and economic sphere. Truth can not be separated from axiology, all the more – truth of a practical political act.

(2013)

References:

1. *Ushankov V.*, Economic Way of Thinking and Its National Peculiarities in Russia, St. Peterburg, Vestnik of St. Petersburg University 2, 1993, p. 40.
2. *Vasilenko I.A.*, Political Time at the Boarder of Cultures, Moscow, Questions of Philosophy 9, 1997, p. 47.
3. *Holmes S.*, What Russia Teaches us Now, NY, The American Prospect 5, 1997.
4. *Ignatov A.*, «Eurasianism» and a Search for New Cultural Identity of Russia, Moscow, Questions of Philosophy 6, 1995, p. 54.

Prolegomena to the methodology of verification of irrational systems

Preface

It is considered that the reference to the irrational problematic is provoked in the era of social crises, when people give up their hope to organize the society on the basis of common sense. There is a widespread opinion that irrationalism and mysticism present themselves as a sort of capitulation of the reason to the complicated issues that life puts before them. In this sense, irrationalism is often estimated as a reflection of the deep pessimism, as a certain philosophical depression, for which it is typical not to search for the answers to the questions, but to avoid them. We are speaking out exactly against this position, proving that irrational ideas not only carry a constructive, creative meaning, but also are capable of expanding the worldview horizons of man by enriching his inner world with a whole range of mechanisms of comprehension and understanding of reality. Irrational ideas, without denying and bringing into discredit the achievements of the rationalistic thought, only expand the problem field of science by offering new approaches to the solution of the issues of ontology and epistemology, of ethics and aesthetics, of anthropology and axiology.

In this connection, we need to clear first, what are the place and the meaning of various irrational systems (and of *irrationality* in general) in the real being of man: in his scientific, socio-cultural and everyday practice, in his spiritual and subject-utilitarian activity, what significance gains the irrationality in his social, existential and cosmic being. The answer to this question is to be followed by identification of the main principles of the scientific-rational and irrational-mystical world-attitude and by discovering of the archetypical paradigms of the Eastern and Western consciousness in its cultural-historical retrospective (as the most prominent forms of the manifestation of the irrational-mystical and rational-scientistic *models* of world-attitude). All this taken together inevitable leads to the revision of the traditional correlation between the scientific-rational model and the artistic-aesthetic image of the world; it will make it possible to interpret the development of Western metaphysics as a form of the cultural-historical reflection on the overall evolution of the rationalistic worldview. Finally, this analysis will help to justify a new and, we believe, quite original solution to a number of problems, which are

paramount for philosophical science. Among them we will emphasize the problem of correlation between *spiritual-historical* and *civilizational-pragmatic* values, the problem of deformation of the modern worldview, caused by the rational-monetarist and liberal-economical trends, the problem of the possible verification of religious-aesthetical experience as a form of *irrational* world-attitude, which serves as an effective foundation of overcoming of the narrow-mindedness of rationalistic worldview by expanding its epistemological, ontological and axiological semantic field.

1. Problem of the subject identity

α) Reality constructed by man may meet his plans, aims and objectives or not according to the content of his own self-consciousness.

In other words, in order to define the degree of correspondence between the evolution of the modern world and a person's aims and ideals, one should understand a man's perception of his inner substance and also the meaning he implies into his humanity. If a man has turned out to be capable of measuring himself and his environment, it would be quite logical to venture that his global aim is creating such an existence that would provide him the conditions for optimal self-affirmation and self-expression (i.e. realization of his inner substance). *Hence, a man constructs himself and the world in terms of self-identification.*

Different cultural traditions have different approaches to defining a man's position in the system of existence on the assumption of directly historical understanding of the essence of man and his socio-cultural value. In turn, a man's identification as well as his self-consciousness formation process became the central and the main factor to define the current of cultural, economic and socio-political processes. The global revision of man's socio-cultural identification has always resulted in the shift in ideology, hierarchy of values and finally has brought fundamental transformations in human development, which gives us the basis to speculate about the change of historical ages and various cultural and historical traditions.

Man has faced the questions of self-consciousness and self-identification as the principal problems of a spiritual being. A subject comes to be from the moment the thought "*I exist*" forms in his consciousness. Kant justly states that the notion "*I exist*" ("transcendental apperception") is the deepest and ultimate stratum of self-consciousness of a subject through which all the consciousness activity is possible. The "*I exist*" notion brings up the psychological division of the world into *Me* and *Not-me* as the self-perception presupposes the existence of an external world. Eventually the "*I exist*" notion also gains the axiological aspect, thus transforming into "*what am I?*" After this moment the

self-existence becomes a problem for a man, and here is where the matter of self-identification (i.e. subjective identity) appears.

Annex. Even though this egocentrism in form of subjective self-consciousness is inherent to the very nature of man, still it doesn't predestine the necessity of any relations between a man and the world. On the contrary, subjective self-consciousness, having once appeared, has only brought up the problem of relations between *Me* and *Not-me*, which could only be resolved through the urge towards coalescence of the two or vice versa by aiming at accepting them as the contradictory notions. The matter is essential for the variety of cultures, but, even being a universal problem, it doesn't presuppose an absolute solution. Therefore the western-European methodology and the way of thinking cultivate the egocentric paradigm, while other cultural ideology types – for example, some oriental ones – overpass this paradigm by forming the so-called *subjective-objective* self-consciousness. The aim is achieved, as we shall find out below, through *cultivating of irrational consciousness intentions*.

β) *Subject's self-identification as a dually antinomian (i.e. spiritually-created) being fixes his nature, but not his inner substance.*

Actually, the fact of a man's life being determined by both biological and spiritual demands tempts the scientists to define a man's *inner substance* as *dualistic*. But the dualistic nature of man doesn't necessary presuppose the dualism of his substance. A man's ontological status merely influences his axiological status, but doesn't define it and doesn't replace it. Hence when defining the substance of a man (i.e. his identity), not only his nature should be taken into consideration, but mostly *his unique congenial* qualities and characteristics. Biological structure can't be considered to be his exclusive feature as it is incident to the whole biologic world. From our point of view, the most exceptional quality of a man is his capability to take part in *spiritual-activity*. And a man's *spiritual* basis as *an aggregate of creative potencies* has wider meaning rather than his *sensible basis*.

γ) *Spirituality as a collection of creative potencies (capacity for creative activity) should be understood broader than capacity for rational activity and should not be reduced solely to the sense.*

If the biological nature of a man doesn't single him out of all variety of the biological world, then his sensible nature only fixes his capacity for rational activity. That is undoubtedly the exclusive property just of the human psyche, but the history of mankind shows that this exclusive property of the human psyche functions as a service of his body-biological nature. The ability to rationalization, the activity of thinking within the deductive linearity distinguishes a human from the biological world, in the end, only in the degree of his adaptation to the external environment. So it appears that the rational activity aims to improve the biological nature of a human, which, as we have found out, is not essential for him.

Annex. The above doesn't mean that man's sensible activities do not constitute an essential element of his spirituality. But the concept of *spirituality* is broader than the concept of sense and of rationality, because it involves all creative potencies of human including "unreasonable" or irrational ones.

However, in order to identify the creatively constructive functions of irrational manifestations of the human psyche, we must distinguish between *irrational* and *unconscious*, because the latter in philosophical and psychoanalytical literature is more often understood only as *instinctual* components of the psyche.

δ) *Irrational manifestations of the human psyche should not be reduced solely to its unconscious-instinctual manifestations.*

Unfortunately, the interpretation of the irrational manifestations of the human psyche as unconscious-instinctual is typical for the most of modern scientists of the West. Such interpretation has shown itself most prominently in psychoanalysis, which is inclined to see in the *unconscious* and the *irrational* only complexes arising on the basis of animal instincts. By such an approach to the irrational becomes clear a) the negative attitude of scientists to the category of the irrational, b) the conclusion about the need of the neutralization of irrational ideas through sublimation or rationalization (logization), c) the reduction of the spiritual category to the semantic boundaries of rationality (sense).

Such a bias towards the irrational can be illustrated best of all by the concept of Freud, who has reduced all the diversity of irrational psychic processes to unconscious instincts and put forwards a thesis about the need of *the total rationalization of unconscious ideas*. Indeed, if the proper realization of the energy of animal instincts hasn't been provided in time, an *overabundance* of unconscious ideas may arise and that, sooner or later, will lead to a mental disease, by provoking various psychoses and neuroses, or to deviant behavior. Therefore, *a rationalistic reflection on unconscious ideas is necessary*. The logic is simple: since the unconscious strata of the human psyche are the source of deviant behavior and nervous breakdowns, they need to be moved to the level of the conscious. Hence, the practical actions of a doctor must be reduced to *talking cure*. So, if we project the medical findings of Freud on the common philosophical principles (and that has happened anyway in the contemporary European culture), we must admit that all in the human psyche, which is found beyond the conscious, has a negative, destructive character and is a pathological symptom. Therefore, according to Freud, irrational manifestations of the psyche are only *a character of the hysterical mind, which is ruled by unconscious ideas*.

ε) *Irrational manifestations of the human psyche should be interpreted as the basis of subject's spirituality, i.e. his essential basic.*

By his rational-logical capacities man builds a world of algorithms: a world, which is subject to mathematical laws and formulas. But the formal-

ized world, being ideally absolutely predictable and rationally organized, loses its ability to enter the level of *other being*. Pure rationality provides only itself, while *the irrational* is open to *the increment* of being, to the arising of something *unprecedented*.

The transcendently ideal, aesthetical, moral – all this doesn't follow from the man's animal nature, as well as shall not be rationally justified, remaining for the rational conscious fully or partly mystified. But exactly this irrational-mystical part of spirit determines *the uniqueness of the human being*, as fundamentally distinguishes it from the world of the biological nature and from the world that is subject to algorithmic rationality.

The capacity for an irrational action, the illogicality of emotions, the heuristic thinking is not only the basic of the uniqueness of a person, but also *the nature of a creative act*, and that is more significant. And outside of creation, outside of capacity for creativity there is no *development*. Therefore, if we deny man's irrational capacities, we deny the possibility of creative activity itself and in the end we come to the denying of all – of civilization, culture and the individual.

2. Elements of the irrational system

а) *Reality is an entire being and only entire being is real.*

A ban on the hierarchy of the elements of being in many Eastern cultures is achieved by considering the reality as an organic, undifferentiated whole. "The One", as a cosmic entirety cognized by intuitive and mystical means, becomes the theoretical basis for the approval of the principle of samsara, which presupposes the essential unity of all life. Such a model of the world-attitude, unlike rationalistic systems, excludes the possibility of any anthropocentrism and does ridiculous the statement of the question of the relationship between man and nature, removing in such a way many worldview problems, typical for the modern rationalistic world outlook.

The true reality is life itself, and the whole of life, which doesn't have itself any differentiation between matter and spirit, concepts and images, evil and good, the Secular and the Sacral. Through the senses, we can't cognize all of reality, but only that part of it, which is perceived as subject-material. And even in this case we are wrong and protect ourselves from the truth, because we cognize something apart from The One, the entirety, apart from what doesn't have any division into the material and spiritual. With the concepts and logic again we don't cognize all of reality, but that part of it which we call "idea". But again we are wrong, because the idea is a fragment of reality, not reality itself; the idea is a *fragment* of the spirit, not the spirit. The truth is absolute and entire, and it is not the truth outside its absoluteness and entirety.

Annex. The ancient Indian sources formulate the main principle of the irrational world-attitude, according to which the complete knowledge can be fully achieved only by overcoming of rational-logical barriers by freeing the mind of categorical limitations. Only in this way the primordial reality, “from whence all speech, with the mind, turns away unable to reach it” [Taittiriya, II.4], can be touched. “The eye does not go thither, nor speech, nor mind. We do not know, we do not understand, how any one can teach it” [Kena, II. 3; Mundaka, II. 1; см. Katha, I. 3. 10]. In other words, only when the subject of knowledge is able to rise above the thought, the word, the logic, “we hear what cannot be heard, by which we perceive what cannot be perceived, by which we know what cannot be known” [Chandogya, VI. 1. 3]. It is possible only through mystical intuition, embracing reality in its integrity and indivisibility. This kind of intuition doesn’t imply any cognition of the object by the subject of “research” already; it *doesn’t imply any of the subject-object relationship*, but means the actual identity of the “I” and “The One”. As long as we rotate in conventionally abstract categories, we only skim the surface of reality, but we do not penetrate into it.

β) *Irrational perception of reality is caused by overcoming the boundaries between conception and imaginative thinking, and also between the forms of motion and developing of being, on the one hand, and the forms of motion and development of thinking, on the other hand.*

If you analyze, for example, the Jain concept of cognition, it becomes clear that the idea of creating an *irrational* logic is almost entirely feasible. Jainism does not just offer a new theory of knowledge, which states the need for a comprehensive methodological approach to contemplation and understanding of the world, including logical and conceptual, sensory and sensual, artistic and imaginative and mystical ways of relating to being. It offers exactly *the logic*, in other words, not only *the methodology* of knowledge, but a set of laws, according to which *the very act* of thinking is administered. Jain logic doesn’t deny the judgments like “*S is P*” or “*S is non-P*”, but, without fail, prefaces them conditional. But most importantly, Jains offer a number of logical judgments that bring together conceptual and logical thinking with artistic and imaginative one. Jains admit judgments built on the principle of contradiction (completely unacceptable approach, in terms of Western logic), that is, judgments such as “*S is P and non-P*” or even “*S is and not-is*”. Moreover, they go even further and offer impredicative judgments, in other words, logical judgments like “*S is Indescribable*” or “*S is Ineffable*”. Once again, we notice that for Jains all these judgments belong to the *logical* type and impredicative judgments become a means of cultivation of mystery, of unsayable, which is so characteristic of mysticism and art.

Finally, there are three kinds of judgments formed by the combination of the first four that seem at all irrational. They are: impredicative judgments

that have a predicate; impredicative judgments that have a negative predicate; as well as impredicative judgments that have a predicate in its contradictions. The last type of judgment seems to be most interesting, as it provides comprehension of the objects of reality *both* in the discursive structures of consciousness (and in the discursive structures of the controversial nature) and in the *non-verbalized* structures of consciousness.

Annex. In order to illustrate the utility of the irrational logic, we give a concrete example, which can be described as an impredicative judgment having predicate in its contradictions. Indeed, what can be said about the image that arose in our minds? Exactly that, *at the same time, it is, is not and is indescribable.*

If we apply the Jain logic to the knowledge of reality, as it is interpreted in the Vedic-Brahmanic concept, many things will fall into place. Recall that the Vedas identify reality with The One and deny the adequacy of fragmentary knowledge. Since everything exists in The One, any fragment of reality, taken by itself, is a non-reality. Therefore, knowledge of the objects of reality is not the knowledge of reality itself. For this reason, according to Samhita, true knowledge can be the only one that sees in the individual and contradictory the unity of reality, the entirety of the universe. Now try to imagine, how it is possible to produce the universe or an object in its involvement in the universe in logical form? Apparently only with the aid of “*S is P and non-P*”; because the community of an object and all that is not the object is precisely the Universe. This Universe is impredicative in the sense that no approval or denial in relation to it will bring us to its adequate description.

γ) *Irrational worldview is the perception of subjectless.*

Intellectual cognition can be useful as the lowest, the starting stage of the cognitive process, which is necessary to organize events of the objective, “becoming” being. The most valuable outcome of a purely intellectual knowledge is the inevitable awareness of its failure to ascend to true spirituality, to the truths hidden behind the material particularity of being.

Emotional and psychological perception of the world is rid of selfishness and means *sympathetic fusion of subject and object*. Such sympathetic fusion reaches its peak in love, which is based on pure irrationality. Love means precisely co-feeling and co-participation, and co-union, and co-experience, and co-gnosis of the lover and the object of love. It’s quite natural that such a profound unity, amounting to a full merger, a full identity, means to overcome own sense of “I” as a self-sufficient and self-contained unit of being.

δ) *Irrational perception’s effectiveness is directly related to the need to overcome the psychological individual Ego.*

Impermanence is a property not only of the physical world, but of *the mental one* as well. Individuality is not something substantial. What we call individuality or “I” is *a stream of consciousness*, an endless string of successive mental states. The unity of the person is due to the integrity of this

stream of consciousness, and at the same time the volatility and fluidity of human subjectivity doesn't allow us to characterize the "I" as a certain authenticity. So, subjectivity is an unstable range of egocentric experiences and, in this sense, it emotionally bounds man to the ostensibility of the event-reality, just as sensual desires. The overcoming of subjectivity is necessary for man's liberation from selfishness of the "I". Here full freedom of man is achieved, not only from the conditions of the outside world, but also from the boundaries from his own Ego. Taking the path of subjectless, a person moves into a new dimension, where laws of time and space don't have the power. Thus *the suppression of his Ego is a necessary prerequisite to go beyond the subject-object relations.*

Annex 1. In this respect, the technique of concentration is typical, which can be derived from the common philosophical design of Buddhism. In the first stage of concentration one overcomes the ability to think logically and detachment from the "pure reason". In this way man gets rid of stereotypes and patterns of rational thinking, which is able to mislead him. The next stage lies in the emotional experience of the four noble truths; it leads to the ceasing of further speculations, and boundless joy and peace embrace all the human being. The third stage frees man from the sense of physicality. And finally the fourth stage frees him from feeling his own "I", leads to the actual subject-object identity, "throws" him beyond subject-empirical world, beyond time and space.

Annex 2. Overcoming of one's subjectivity is the result of an absolute philosophical irrationalism. And in this sense the absolute irrationalism is a direct axiological contrast to the absolute rationalism that cultivates this subjectivity. In its absolutization irrationalism sacrifices subjectivity for peace; rationalism, however, as we shall see later, sacrifices peace for subjectivity.

3. Transformation of the rational-scientific paradigm

α) Anthropocentric worldview in its evolution was the source and at the same time the result of the fundamental orientation of the Western world to a special type of rationality.

This orientation has evolved as the archetypal paradigm of Western consciousness expressed by a boundless faith in the scientific-rational and formal-logical means of knowledge of knowledge and understanding of reality and in an effort to create a universal picture of the world where all the elements could be systematized and brought to a strict logical conformity with the deductive linearity. Such paradigm didn't in any way include or deny the development of artistic and imaginative world-attitude. However, the aesthetic image of the world in its ideological functions has always given way to the scientific and rationalistic image. From the very beginning art, religion and

aesthetics though forming its own model of the world, at the same time were not the unconditional part of practical philosophy in the West.

Since the Renaissance scientific rationalism has been gradually acquiring the status of *a universal outlook*, on the basis of which a new image of the world has been built. Scientific and rationalistic ideals have eventually penetrated to all levels of human being. In political theory the liberal vision has been formed; Christianity has gone through the Reformations; economics has got impregnated with the spirit of capitalism. Philosophy has provided deep reflection over the events of cultural and ideological shifts. The results of this reflection are concepts that reflected both solidarity of philosophy with the progressive scientific and rationalistic movement in Europe and protest against it.

β) *Artistic image of the world as part of the rationalistic worldview functions as intellectual reflection.*

In the era of the Early modern period aesthetics acquires the value of an integral part of philosophy and of the overall image of the world. At the same time, the philosophical doctrines of the Early modern period are predominantly built as systems of strictly scientific nature that fundamentally distinguishes them from the field of religious, artistic, mythological and other “non-scientific” activities. And aesthetics is a part of the philosophical and scientific system and therefore is also considered as an area of systematic knowledge. The aesthetic image of the world built Western scientists of the Early modern period becomes in this way an integral part of the scientific worldview. In this context, they often assess artistic creativity and art by the *gnostic* and even *epistemological* positions. That’s why for the Western philosophers of the time there is a crucial question: *what are the aesthetic abilities of man in relation to his intellectual, rational abilities?* Hence – the constant comparison of aesthetic (and religious) sense with the activities of the mind and of aesthetic contemplation with intellectual contemplation.

But no matter how clear is the relationship between scientific, artistic and aesthetic activity, no matter how much we haven’t ascertained the interpenetration and interdependence of the scientific world and its non-rational and aesthetic image, we must recognize that the very *principles* and *ideas* that lie in these two forms of perception of the world are fundamentally opposed to each other. Science is built on the principles of conceptual logic, common sense, consistency and evidence; art operates in the system of illogical and non-discursive images out of practical life, lives according to the principles of inconsistency and doesn’t require any conceptual proof. The ideal of science is knowledge; art, on the contrary, cultivates mystery. Science appeals to the mind; art – to the heart (emotions).

Annex 1. Philosophical concept of Immanuel Kant can be considered as the first serious warning of the danger that threatens mankind by the

unbridled Reason, which in its rational-pragmatic aspirations can discredit the values of the spiritual order. That's why Kant gives so many efforts the justification of boundaries of "pure reason" and rehabilitation of ethical and aesthetical values. However, in this case, Kant himself is hostage to the scientific-rationalistic tradition: the justification of morality and art becomes a subject of formal science, while ethics, aesthetics get rooted in his system as necessary steps of a strictly scientific concept.

Annex 2. At the same time, the greater flexibility practical laws of the strict science gained and the deeper the scientific-rationalistic spirit rooted in Western European outlook and the general image of the world, the more clearly the reaction of artists and philosophers to this process was traced. In the XVIII and XIX centuries in Europe the rationalistic picture of the world has finally rooted. Now rationalism permeates all levels of human existence: the rational model prevails not only in science, but also in the fields of politics, economics and law. Rationalism breaks into the everyday life of the Western European average man, defining his ideas, his attitude to the world, society and himself.

The aesthetic image of the world has moved to the periphery of worldview. This doesn't mean that in that period artistic culture of Europe lies in decline. On the contrary, it reaches unprecedented heights, as if trying with its own means to resist the cold rationality of impending civilization. However the outcome of this confrontation of artistic practice and the practice of "common sense", aestheticism and practicality has already been predetermined. Early modern period's worldview sacrifices the aesthetic image of the world for the approval of the scientific and rationalistic image. Art, religion, philosophy do not die, but their *ideological* functions are virtually not demanded.

γ) *Interpretation of the artistic image as the subject of rationalistic logic deprives it of its axiological sense.*

Georg Hegel undertook let a utopian, but for the Western European worldview a very relevant attempt to revise fundamentally the foundations of logical thinking. The aims of Hegelian critics are not so much philosophical systems themselves as formal and logical laws underlying any systematic, conceptual thinking. Arguing his critics, Hegel rightly appeals to the phenomena of spiritual life and of nature, which actually can't be adequately expressed by categories of *final* thinking on the principle "either-or". Therefore, Hegel introduces *the dialectical* method as an alternative to *the metaphysical* and *formal-logical* method trying to bring the forms of thought with the forms of life itself into full compliance. It is significant that Hegel tries to make dialectic the principle of thought *itself, the very act of thinking*. One would think that such an approach should lead the scientist to the idea of going beyond the exact science to the area of imaginative perception and of emotional and psychological contemplation. In other words, to the area of aesthetic and religious experience, where the limitation of formal and

logical laws is really overcome through diverting the discourse and analysis. But it isn't happening: Hegel remains true to the rationalistic tradition setting strict science as a worldview standard. That's why, in contrast to the romantic, Hegel considers that the main goal is not the endowment of art or religion with philosophical functions of science, but on the contrary, *the endowment of scientific methodology with elements of artistic and imaginative contemplation*.

δ) *Artistic image of the world as part of the rationalistic worldview can claim the theoretical to actually emerging worldview expressed in the forms of a strictly scientific knowledge.*

This programmatic thesis peculiar to the Romantic philosophers couldn't find its practical use. Unfortunately, the call to the fact that *art should be a prototype of science and sciences only rush for what is already achieved by art* [W.F. Schelling. System of transcendental idealism. L., 1936. P. 387] couldn't save the Western European value system from rationalistic skews of the scientific image of the world.

German classical philosophy failed to solve the problem of the reunion of artistic-imaginative and scientific-rationalistic images of the world. Its philosophical reflection on the development of Western European culture and ideology remained the ideological reflection and has not acquired the status of the ideology or worldview (in the *practical* sense of the word). The same can be said about art, which while achieving unprecedented heights became part of the spiritual culture of the West only as a kind of *critical reflection* on the scientific and rationalistic nature of this culture. Thus, art and anti-rationalistic philosophy making the pride of the spiritual culture of the West represented not the spirit of this culture, but rather *a spiritual protest* against it.

Post-classical European philosophy and aesthetics have already renounced to any attempts (which are typical for classic philosophy) to "reconcile" science with art, imaginative contemplation with conceptual thinking. And if by the German Romantic the rise of art causes the association of scientific and artistic-imaginative models of the world in *a single system* (even if it is based on the unconditional primacy of art), in the post-classical philosophy building of the imaginative picture of the world is seen as a full-fledged and *versatile alternative* to the whole worldview.

Annex. Comparing the growth of irrational ideas in philosophy with the general development of practical Western European worldview, we can assume that the first act as a reaction to the increasing rationalization of worldview and philosophical and aesthetical concepts are formed as versatile systems that interpret the world in their respective categories. In the proposed image of the world of Western philosophers the emphasizing of the status of irrationality can be felt more and more vividly. And this higher attention to irrationalism appears directly proportional to the practical rationalization of

real life and to the penetration of scientific and logical methods in all areas of social being.

ε) *Existential model of world-attitude, overcoming the gap between subject and object, closes the world of the individual within the narrow confines of individual existence.*

Considering the practical results of existential constructions, we can conclude that the philosophers of this direction, concerned about the socialization and disintegration of spiritual processes, began to design new models of worldview, which ultimately could compensate for the loss of the spiritual unity. Existentialism marks a kind of compromise between the real orientation of the West to the deepening of the differentiation of spirit and the rapprochement with the microcosm of the macrocosm.

Existentialism pushed away from the being of man. At the same time it recognized that man as such has ceased to be whole, crumbled to a certain amount of qualities and properties. But man is more than just a sum, more than a number of qualities, even if the number is infinite. Existentialism, for the first time in the history of Western philosophy, has taken a radical attempt to abandon the subject-object paradigm and reunite human and being, world and I. Human existence was presented by existentialism as the unity of the external world and the individual being of a person. To be more precise, the unity of the inner and the outer in human existence is a kind of refraction of the external through the internal. The external world becomes accessible to man by including it in the individual being of a person. It would seem, existentialism overcame the impairment of the differential intention of the Western culture: the world appeared to be not only within the human being, but it was experienced as man's own "I"; the external world and human being inextricably merged into the structure of existence and, finally, formed a single unit.

However, having brought together man and the world in a single existential structure, existential philosophy has been forced to admit that such a union is limited by the actual being. The unity of the person and the world has been devalued by human existence itself, which suddenly turned out to be infinite small and tightly closed. Spirit and being divided into a number of individual Dasein, which operate within the boundaries of everyday fact.

Annex. Since, according to existentialists, ontologically in addition to human being there also is existence, which defines the "rules of the game" and is the source of the situational for human, insofar epistemologically the specific content of human existence is not merely an experience of one's finite being-in-itself, but the experience of one's finite being-in-the-world (In-der-Welt-sein). Moreover, since the starting situation is that the existence of the individual and the external world are in an indissoluble unity (as the experience of being-in-the-world), then, from the point of view of existential philosophy, it is even somehow inappropriately to raise the question about

the subject or object of cognition. The fusion of subject and object in the fact of the existence of me-in-the-world becomes primary; not the world is originally given as an object, not “I” as a subject, but at once – my presence in the world. However, such an epistemological unity of the “I” with the world doesn’t really eliminate the alienation of man from the outside world. *Cognition doesn’t create the original connection to the world of the subject; it does not arise from the impact of the world on the subject. Cognition is the mode of existence reasoned by being-in-the-world* [Heidegger M. Sein und Zeit. Tebingen, 1931. P. 61]. Act of cognition is implicit in the fact of my existence; however, my being-in-the-world always remains the property of my “I”.

ζ) *Scientific and rational image of the world provides a total extrapolation of its principles to the whole sphere of the spiritual practice.*

If, before the beginning of the twentieth century, philosophy and art though didn’t determine the development of the worldview any longer, but still retained the function of cultural and historical reflection, the modern rationalism has questioned the need, opportunity and the very right to existence of such reflections.

Annex 1. Problem of the crisis of the rationalistic worldview reflected in the searches and debates of the twentieth century, which were attended by scientists from around the world. Michel Foucault proposes the concept of historical change of the mental prerequisites of culture and knowledge. Trying to “save” the modern type of scientific rationality and to justify the possibility of further development of scientific knowledge, Foucault returns to Kant’s apriorism striving to find out, if historical increment of the very forms of prior knowledge is possible. In order to justify the development of modern epistemology, Foucault appeals to the existing semiotic relations, relations of “words” and “things”, which, in his logic, determine the condition and type of episteme. As a result, the object of his research become speech practices formed on the basis of the semiotic field within the episteme. The scientist presents this field as a kind of three-dimensional space, in which modern sciences are distributed according to their functions, methods and goals. The first dimension is filled with exact (physical and mathematical) sciences, the fundamental method of which is deductive linearity and strict sequence of verified statements. The second dimension belongs to the domain of natural-scientific knowledge as well as of other empirical knowledge that doesn’t have such a strict linearity, but seeks to systemize the causal relationships in order to gain structural permanence. At the same time, sciences, which are in the second dimension of the epistemological triangle, use actively the methodology of the exact sciences. But philosophy, understood by the scientist not as humanitarian knowledge, but in the narrow sense of *scientific reflection*, is the third dimension of the prerequisites of modern knowledge and it is in an active contact with the other two dimensions. As we can see from Foucault’s diagram, there is no space not only for art, but also for the actual humanities,

which are “dispersed” in the three-dimensional space of the epistemological space.

Annex 2. Another revealing symptom of awareness of the crisis of scientific-rationalistic image of the world in the Early modern period was the reflection on scientific knowledge and its prerequisites by the theorists of so-called “Vienna Circle” among the logical positivists. M. Schlick and his followers advanced verification criterion as justification for a truly scientific knowledge. In their opinion, the scientific image of the world should be based on the principles of empirical verifiability and well developed algorithms of formal logical tools. All that locates beyond the verified statements and necessarily requires a conceptual foundation can’t be therefore the subject of any scientific debates. So, not only metaphysics found itself behind the scientific image of the world, but also all the humanities as well as the spiritual culture in general.

Annex 3. Ludwig Wittgenstein, developing the concept of the “perfect language”, created a universal logical and epistemological model of knowledge, in which the diversity of scientific and non-scientific semiotic systems effectively reduced to a set of elementary statements. Moreover, according to Wittgenstein, these elementary statements are evaluated on a two-point logical scale. Logical-mathematical statements, according to the Austrian positivist, represent the expression pattern of schemes of the formal transformation of meaningful statements about the world in general.

4. “Irrational” consequences of super-rationalism

By the twentieth century, the implementation of rationalistic program has reached its peak. It can be concluded from the tendencies toward *self-negation* of rationalism subject to an axiological inversion. Anthropocentric purposes have failed to make man happier; on the contrary, he was lost in the world of the technetronic civilization, in the labyrinth of algorithms and utilitarian expedience. While ordering reality, rationalism has lost it, turning it into a mathematical symbol. In practical worldview rationalism has reborn as monetarism; abstract-numerical interpretation of the world becomes dominant in the public consciousness.

α) *Extrapolation of commodity-money relations in the spiritual life as a whole provides an outlet of rational-economic values into the non-economic sphere of being.*

Such extrapolation, in my opinion, is an ugly symptom only because provokes in worldview orientations, filling the spiritual life with out-spiritual intentions.

The worldviews of the end of the second millennium reflected the outcome of the *disintegration* of spiritual processes. The process of common spir-

itual disintegration affects not only the loss of a holistic worldview of personality, but also the practical life of man, his mode of life, his way of existence. A social person in his or her practical activity is forced to be included into the process of disintegration, since his or her function in this process became the indispensable condition of the public status. The differentiation of knowledge generated the differentiation of practice: the division of labor has turned the whole man into *a specialist* closed on professional intentions. In its turn, the artificial restriction of the individual spiritual potentialities to narrow professional intentions has affected not only the loss of ideological orientations, but also the forced closure of the individual. The closure of human existence on the professional intentions triggered several negative side effects: the loss of intersubjectivity and communication, the increase of alienation, and, with it, the growth of mental illnesses and suicide.

Annex 1. In its turn, the contradiction between the narrow reality of a professional and the infinite diversity of life makes a person to fill the social niches unclaimed by social order. The simplest and most common way to overcome this contradiction is the extrapolation of the professional intentions of man to the worldview as a whole. This subjective identification of professional reality and real life, the transfer of the “craft” settings to the whole diversity of spiritual processes has the *effect of intentional extrapolation*.

Annex 2. It is especially important to pay attention to the extrapolation of economical intentions, which generates a monetarist worldview, because at the end of the twentieth century style of thinking required a distinct economical color, and the extrapolation of economical intentions, having reached a mass character, is already at odds with the highly professional orientations.

β) *Economic rationalism is implemented in the orientation of the subject to unproductive forms of life.*

At the time when the inner world of a person ceases to be self-sufficient for itself and loses the ability to obtain external intensives for self-development, comes a very natural psychological crisis. Awareness of the boundaries of self, of one’s spiritual limit and, at the same time, awareness of the redundancy of the external world, which is not able to transform creatively (and even more – to implement itself) in my self, forces the individuality to seek additional funds in order to justify one’s existence. In the end, the *crisis of self-sufficiency* stems from the awareness of the problem of existence itself, that is, at the time when the very fact of his existence becomes a problem for human. This problem arises from the intuitive and informed opposition of the “Me” and “Not-me”, from the need of unity, of belonging to the external world, from the overcoming one’s own isolation and powerlessness. However, the overcoming of the isolation of one’s existence toward the external world is only possible through the creative implementation of *me-in-the-world* and of *the-world-in-me* that requires significant man’s volitional, mental, emotional and spiritual costs. If there is a lack of the capacity for the creative imple-

mentation of *me-in-the-world* and of *the-world-in-me* and the person isn't in a position to develop it, the deep existential crisis is possible. Unwillingness to put up with his own isolation and powerlessness, on the one hand, and the inability to spiritual perfection, on the other hand, forces a human to look for ways out of the negative psychological situation. Ideally, the most appropriate way out of it should be a natural human desire to develop one's productive orientations, fight for oneself and the world at the level of spirit. Otherwise, the person gets in the way of pseudo-solutions being doomed to inevitable degradation. This degradation can occur in the forms of alcohol and drug abuse, it can end up a suicide, or, which is comparable; it may take the form of the *stimulation of monetary psychology*. The subjective granting of *money* with spiritual functions and the assignment of mythical attributes to it is a consequence of the disease state of mind, of a deep psychological crisis.

γ) *Identification of self-worth with the price of the accumulated capital and of the possibilities of my I with the purchasing power of cash is a consequence of the absolute form of the extrapolation of rational-economic intentions.*

It's easy to see that this identification inevitably leads to the alienation of human qualities. The evaluation of oneself, of one's capabilities, the evaluation of the "I" according to the cash capital creates psychological dependence of the personality on living standards. Consideration of the person in terms of its ability to pay has led to the fact that the value of a person has been identified as its *purchase price*. Hence, the whole world appears to man as a commodity and is assessed in terms of its *venality*.

Annex 1. The relationship on a "buyer-seller" can only exist within sociality. Out of sociality such relationships aren't possible. A salesman trying to sell spirit becomes a commodity himself. A buyer who seeks to realize himself through money is identified with his capital, i. e. he becomes money. Any attempt to transfer the scheme of "buyer-seller" in the region of the spiritual involve alienation of humanity and in real life they always end in tragedy. The one who sells himself, being transformed into a commodity, in the end, always ceases to feel like a man, a spiritual being. The one who evaluates himself in proportion of his capital also has to identify his "I" out of himself. At the same time, the consciousness of both inevitably closes within the perverted understood subject-empirical being.

Annex 2. At a time when efforts to the development of individuality do not bring the desired results and turn out to be subjectively hopeless, there is a need to prove self-worth and self-sufficiency through the recognition of this fact by the external authority. This assumption already contains an insurmountable contradiction: the crisis of my "I" and my self-sufficiency must be overcome through recognizing my usefulness *beyond* my "I". Obviously, such attempts are nothing more than an illusion as they clearly indicate on the recognition of the opposite thing – the insufficiency and depending of my "I" on external factors.

δ) *Economical rationalism like nothing else promotes the “objectification” of the world introducing objectivity in its absolute terms.*

The idea of money lies in the fact that the elements of the subject-empirical being are presented in terms of their purchase (exchange) characteristic. The idea of money prefaces being with a number of conventions and assumptions. Money abstracts the world: in the light of money the objects of being are considered as *not having any qualities*. The only characteristic of the world objects recognized by money is defined as the ability of their exchange. In practice, this is possible when there are two assumptions: first, being should be nominal, deprived of its real qualities, and secondly, an artificial quality – the quality of exchange – should be attributed to the objects of being. Only when these two conditions are fulfilled the objects of the empirical world can receive a conditional status of *goods*.

In essence, in the idea of money the qualitative characteristics of being are replaced by quantitative. The view of the world as a commodity transforms being into a conventional set of equivalent values. This, in turn, is possible only if all the elements of being are conventionally presented as *a pure (absolute) objectivity*.

5. Religious and aesthetical experience as a verifiable form of the irrational system

α) *The principal limitation of any theoretical knowledge is that it is always mediated; the deepest tragedy of any mediated knowledge is that it is mediated by human consciousness itself.*

No doubt, it would be folly to build epistemology expecting to evade the mechanism of mediation. But irrationalism and organicism don't aspire to such a problem: they only say that purely rational, theorized structures don't exhaust the whole cognitive capacity of the human intellect.

Where the logic, “common sense” is powerless or even harmful in the way of knowing the truth, there illogical, irrational mechanisms of obtaining and processing of information can be useful. And artistic-aesthetical experience understood as *an epistemology of the irrational* can be a very productive basis in the matter of organizing these mechanisms. It is, in this sense, if not a source of direct knowledge, but, in any case, coming very close to it, because a number of mediating links during the creation and perception of a work of art isn't assigned. Art doesn't just break the logic of common sense, but also destroys the mechanisms of self-limitation of consciousness, i.e. it is constructive. After all, logic and conceptual thinking in general are forms of knowledge and development of the world worked out by mankind and at the same time factors limiting this knowledge. Rationalized thinking, being verbal and discursive, is at the same time discrete, it's alien to the true dialectic.

Annex 1. The quest for a universal aesthetic idealization is caused by the overall “image of the world” produced by Russian worldview. With this aesthetic idealization is not only overcome the one-sided rationalistic worldview, but also produced a highly interesting view of man and the world in general, religion, social life and art itself. Art gets a function of the knowledge of life itself. Aesthetical experience is understood in this philosophical tradition as “chaste” knowledge combining a “whole wisdom”, moral purity and the actual Truth. It’s not only the knowledge in the proper sense of the word; it’s also the “epiphany”, “grasp” of the essence of being; it includes both understanding as the most valuable result of the cognitive process and empathic compassion with the object of knowledge.

Annex 2. The desire for a combination of the rational and the irrational, of the *mind* and the *heart* has already been observed in Russian literature of the XVIII century and in the materials of an earlier period before the secularization of philosophy. And in these materials it’s easy to grasp this specific mystical start serving as a prerequisite of knowledge. As one of the major philosophical sources of Russian irrationalism (and mysticism as one of its forms) we must recognize nothing else than Orthodoxy. Exactly that turned out to be the Byzantine-Russian phenomenon, in which there was an irrational reinterpretation of Christianity. And we find exactly in Orthodoxy the interpretation of the heart as, in particular, the “second mind” both of the *thegnostic* and the *super-intellectual* ability of man.

β) *Aesthetic cognition is irrational in terms of its mechanisms, it is not guided by the hypothetical-deductive, but the emotionally-psychological structures of consciousness.*

Not only the mechanisms of aesthetic cognition are irrational, but its objects as well. There is no secret that the spiritual life can’t be subject to a complete and exhaustive logical analyze precisely because it has largely irrational laws.

Annex. There is, however, the interpretation of the irrational as of “not rationalized yet”. Today, they say, something seems to us irrational, but tomorrow we will study this phenomenon, and it will cease to seem to us as such. But we are discussing the thing that *fundamentally* can never be studied, brought into full conformity with prudence. When you try to rationalize these spheres of being, thinking inevitably becomes a dead end. And then the man has nothing left but to exclaim: “Madman! I wanted to understand with the cold mind something that you can only understand with the heart and feelings...”. In its most general form the irrational can be defined as a special emotional and psychological state of a subject, by which it gets an access to the meaning of objects that in their nature are fundamentally not subject to rational and logical processing. It’s clear that such knowledge is possible not only through the art and it’s just a form of irrational knowledge, along with religious faith, intuition etc.

γ) *Art reproduces connections and relationships of spiritual being.*

As knowledge, art, therefore, must to a large extent depend on some object, which we study through artistic contemplation. Question arises: what is known in the art? The correct answer to it will be the following: in the art life is known in all its diversity and integrity. Art, therefore, isn't only *areflection*. If knowledge of the material world suggests its idealization, in the case with the knowledge of spiritual reality, the art doesn't idealize it, because their nature is *identical*. In art, the knowledge of the essence of being is administered, for the meaning of the universe is concentrated in the area of ideal relations.

Annex 1. Philosophy is a rational and discursive text and this is, in the opinion of Russian thinkers, its weakness. Art uses words not to make judgments and inferences, i.e. uses them formally, and this is its strength. The transformation of philosophy in art, it is, above all, deprivation of the text of its discreteness and verbal. Music, as a form of art, in which the discreteness and the verbal are reduced, almost to zero, can serve as an *ideal model of a holistic expression of ideas*.

Annex 2. Russian philosophers were perfectly aware of the fact that any act of knowledge always has its rational and irrational sides. Science, as art, doesn't exist without intuition, inspiration. Art, too, contains rational moments, even though they are for it forced rather than essential. Any knowledge, action, perception is a synthesis of these two aspects of intelligence. To achieve the "integral knowledge" there is also required a combination of rationalism with irrationalism. Therefore, total rationality, denying the importance of the rational aspects of cognition has always been foreign to Russian philosophy. This is another reason why Russian philosophy didn't accept the system of Schopenhauer or, for example, Jacobi's research. In this sense, Russian irrationalism sought to develop an *organic* view of being.

δ) *Religious and aesthetic experience have a common irrational basis with creative productivity.*

The fact that "mystique" and art have a common basis (i.e. — the irrational discretion of the irrational) is a very important observation, however, it isn't sufficient for their identification or even for recognition of their essential closeness. And the main difficulty here is the fact that "mystique", by definition, is a way to get *first-hand* knowledge, while art, considered from the gnostic point of view, has always been regarded as an *indirect* knowledge. Whatever metaphysical content mystique may be filled with, it is, by definition, albeit conditionally, yet the direct vision of the essence, while art, at first glance, is a knowledge conjugated to a number of mediating links. If in mysticism the truth as such just appears to man, in art the way between the truth and the perceiving subject is far more complicated.

However, the truth in art, being objectively mediated through the author's consciousness and the object of art, subjectively creates a sense of immediate unity of the perceiving subject with the idea embodied in the work

of art. The assumption of this relative mediation of artistic and aesthetic contemplation, considered in the gnostic perspective, and of the conditional immediacy of mysticism makes possible their comparison and recognition of their apparent relationship.

6. Organic model of Sofian panaesthetism

α) If we assume that the basic defect of rationality is the quest for absolutization of the subjective forms of being and the approval of creatively unproductive utilitarian-pragmatic intentions, then, apparently, the real overcoming of rationalistic worldview is possible on the way of a radically new vision, for which a compromise of subjective and spiritual forms of being, and most importantly, a creative and productive approach to the man and the world would be typical.

We can build different models of worldview corresponding to these requirements, but we would like to dwell on the *Sophian* image of the world, which, of course, isn't only very beautiful and elegant, but also brilliantly grounded in theory and, in addition, has deep ideological roots in the cultural and philosophical traditions of Russia.

β) The natural course of history has led humanity to a qualitatively new state: the development of science, art, informational revolution, culture as a whole suggests humanity as an integral and independent organism.

The unity of our planet almost covers all the possible relations between its parts. We are seeing the interdependence of economic processes, which suggests global economy; we can see how environmental change in one part of the Earth destroy the ecological balance in the other; the sphere is no longer a privilege of individual leaders. Any seemingly private action entails the transformations on a global scale. In short, at this stage of historical development we are witnessing the emergence of global civilization.

γ) The list of processes and relationships, acquiring global status, would be incomplete and, in fact, meaningless, if we had not identified the spiritual aspect of global unity.

The spiritual unity of mankind is to be understood not as a universal solidarity or consent of the people on all issues, not as a process of standardization, erasing individual start. In our case we only need to fix the fact that the spiritual potency of humanity represents a unified and coherent field; it acquires ontological existence. The concepts of "social consciousness", "public opinion", "social psychology" is acquiring a more and more concrete form, become a quite tangible force to be reckoned with. Mankind has created the spiritual atmosphere that is beginning to correlate our understanding of the world.

Consciousness has created a world of spiritual values. All is spiritualized for a man. The idea is implemented in the whole structure of the material world. For human the universal permeation of the world with spirituality isn't something subjectively given, some man-made feature. For him it's the unconditional reality, part of being as such, a stable and full-fledged world. Consciousness has created a natural connection between man and nature, and as a result of the tireless work of thought mind's joining the network of matter was so deep and organic, that the objective world today appeared before human as an inspired creation.

δ) This connection between man and nature comes out in the form of thought, spiritual life. Moreover, we state that an idea is always full of material content and can't be without it; as well as nature gets inspired by man's thought by facing him.

Because of this interaction of spirit and matter such concepts as truth, beauty, goodness etc. arise, concepts that are meaningless outside the human mind. But, at the same time, these concepts are exactly what mankind guides its knowledge to, not only knowledge, but also active action. Thus, a person creating a culture creates itself and, at the same time, the object of its knowledge. In this sense, the history of humanity is nothing more than a history of self-creativity and a history of the knowledge of this self-creativity.

It remains to add that the spiritual world, which results from universal creativity, can't be understood merely by rational means, only because such knowledge doesn't exhaust all the meaningfulness of a creative act and doesn't reveal the substance of reality as a pervading spirituality.

Annex. As an artist, whose creative potential isn't limited to, a person must mobilize its full spirit. In a creative act the non-rational ways of the development and understanding of reality come to the fore, and their presence alone can guarantee a holistic view of the world. Sophian view of the world is difficult to describe in the subject-object categories – for humanity is represented here both as a subject and as an object of art. Therefore, in sophiology the very possibility of parasitism, selfish interest in one or the other event looks like a theoretically unfounded. At the same time the concepts of Sophia, the God-man, the unity of all have little in common with the pantheistic philosophy, with its inherent leveling of the individual for the common. The integrity of the ideal state of humanity provides complete freedom of its components, just as the unity of a beautiful necklace is caused by the unique brilliance of each of its diamonds.

Some conclusions

α) *Irrational system has no lesser degree of intersubjectivity than a system of rational type.*

Like art, all science is aimed at truth. But the means that it chooses are largely opposite to art. It doesn't aspire to the increment of being. Physics, chemistry, mathematics are not interested in good, let alone beauty. The subject of their research is mostly abstract truth. In this case, the method of science is the ultimate objectification of phenomena, exposure of the material structures of an object. It removes layer after layer the spiritual strata from things regarding them as something subjective, artificially introduced, not expressing the real essence of things. In this way science works fine with its primary function: it solves the utilitarian tasks of humanity, helps people meet their practical needs. However, its claims to the disclosure of the truth of the universe, to reveal the essence of the world are unfounded, because the meaning of all things lies neither in formulas and equations, nor in chemical reactions and biological structures. Science can study a person to its molecular structure, figure out all the processes occurring in it, but it would never answer the question: What is man? Science can easily show you what it the form of a symphony, make harmonic analysis, but it would never say what is music and wouldn't find any beauty in it. Science can analyze your action, make a list of the possible consequences, match it with the criminal code or the official morality, but it is powerless to answer unequivocally, whether it's good or evil, moral or not. In answering these questions science advises to be guided by pragmatic considerations, but this is not an answer, but an escape from the answer.

Science seeks the truth of the phenomenal world in its noumenal roots. It tries to find the sense of being in the out-spiritual field, oblivious to the fact that everything on earth is permeated with the idea. It yearns for objective truth and, on this pretext, brushes away all the human as subjective, all the perfect as irrelevant, ignoring the fact that its truth is a fiction outside man, outside of the human spirit.

Annex. But perhaps the most tragic contradiction of the exact sciences (as well as of consistent materialism and pragmatism) is that their goals are diametrically at odds with the results they receive. In an effort to objectify the world extremely and to unravel its secrets by analyzing the pure objects, science, in fact, like art, only gives a new phenomenological interpretation of things. *Active knowledge is a factor of the development of the world, of the self-discovery and self-formation of cosmic being... The knowledge of the tree is the development, the improvement of the tree, the actual implementation of the value in the plant world. Cognition is the sunlight, without being can't increase* [Berdyayev N. Philosophy of freedom / Philosophy of freedom. The Meaning

of the Creative Act. M., 1989, pp. 93, 80]. It should be added that without that sunlight being not only can't increase, but also can't find it's meaning. The periodic table by Mendeleev no less inspires, *subjectifies* matter than "David" by Michelangelo. And Pythagorean theorem out of the phenomenal being has no more meaning than the "Liturgy" by Tchaikovsky. Unlike science, philosophy, religion and art are open about their devotion to spirituality and don't try to get the truth alienated from the spirit and, hence, from the ethical and aesthetic values.

β) *Methods of the verification of a system can be based only on the axiological principles.*

So far, the verification of statements, hypotheses and theories was carried out by means of logical verifiability. Logical verification of a system reveals its consistency. However, logical consistency doesn't identify the attitude of the theoretical system to reality itself. The principle of consistency verifies the system not in reality and for it, but only within the boundaries of logic itself. But the logical forms of the motion of thinking aren't the same as the forms of the existence of reality, only because consistency isn't a property of the latter.

Annex. Logical verification doesn't have access to the area of axiology. Scientific truth (derived by rational-logical methods) has no value content, as truthfulness here is understood as the itself-for-itself-value. However, the logical truthfulness of a system can't guarantee the absence of axiologically destructive consequences of its practical implementation.

γ) Practical productivity of a system serves as criterion of axiological verification.

Empirical verification would make more sense, if it weren't just a statement of the efficiency of a theoretical system. The feature of any experiment is to answer the question whether the theoretical positions of the system are confirmed in practice. The question should be worded differently: is the practical implementation of the system constructive or destructive? Does it have constructive or destructive sense? As it can be seen, absolutely any system can be subject to such axiological verification: both of rational and irrational types.

(2013)

Sophian World Vision

INTRODUCTION. For the answer, let's turn to the theosophical problem of the correlation of the two essentially different worlds – the other world («transcendental», «noumenal») and this world («human», «phenomenal»). Each of them is characterized by a measure of independence and self-isolation. «What is truly essential for a Russian-style perception of Christianity is a sober feeling of 'indivisibility' and 'non-integrity' of the divine and human world», said Vasily Zenkovsky who has done profound research into the Russian metaphysical thought. «In philosophical terms», he went on, «we're talking about mystic realism which sees all reality as empiric beyond which is a different reality. Both spheres of being are real but hierarchically unequal. The empirical being holds out solely thanks to 'involvement' in mystical reality» [1].

If in classical forms of objective idealism we find initial and constant predestination and causative conditionality of this world by the other world, in Russian philosophy these worlds do not cross: they exist independently—herein lies the tragedy of human being. The other world (also termed as heavenly) is distinguished by self-sufficiency and perfection. This cannot be said about the earthly or material world. Alas, there is no firm link with the ideal world. The interlacing of the transcendental idea with mankind and of the absolute spirit with matter is not an actual fact but only a potential goal. However, Russian philosophers feel that creativity and art on an all-human scale, can bridge these worlds. As the Lord created the world and the artist creates his work, so mankind starts creating itself.

But why did some Russian philosophers refer to mankind's creative activity precisely as art, not science which seeks to establish the truth, nor politics designed to uphold whatever has been achieved by science, but «free theurgy» whose underlying law is Beauty?

The Main Part. Like art science has the truth as its ultimate aim. But the means it uses contrast those used by art. Science is rather indifferent to beauty. It is aimed at the overall exposure of the object's material structures. It does this by removing, layer after layer, spiritual accretions from objects and sees them as something extraneous and not expressing the true essence of the objects. Science superbly handles its principal function—helping people meet their practical needs. However, its claims to revealing the world's essence are groundless, for the essence of being does not lie in formulas and equations, nor in chemical reactions or biological cells.

Science can explore man down to his molecular composition. It can reveal all processes taking place in him. But it cannot answer the question: what is the essence of man?

Science tries to find the essence of being in the material sphere. It ignores the fact that everything on earth is permeated with Idea. Science craves for the objective truth and uses it as a pretext to get rid of everything human as subjective and everything ideal as immaterial. Thus, the fact is ignored that its truth is a fiction outside man or, to be more precise, outside the human spirit.

As distinct from the exact sciences, art – and philosophy for that matter – openly proclaims its adherence to phenomenology and doesn't strive to assert the truth alienated from the spirit and, consequently, from ethical and aesthetic values.

The idea of bringing the notions of the objective and phenomenal closer together, the possibility of seeing the essence of being in its aesthetic image and the idea of the human spirit as the essence-forming element of the universe permeate the sophiology of Russian thinkers.

Sophia represents an intermediary between God and Man, between the ideal and real worlds. Sophia is a well-nigh ethereal entity. Thanks to it the so-called material world is endowed with utmost meaning. Sophia implies the psyche of the «integral creature». Theologically, this psyche comes about as the result of a divine creative act. When creating the world, God inspired it with his wisdom, thereby providing it with spiritual essence. Philosophically, «Sophia» represents mankind's ideal being, the phenomenal oneness of spirit and matter, the conceptualization of being by all mankind. The expression, «*the world's Sophianism*», signifies that the loftiest meaning is innate in the world, the one involved in supra-being.

Insofar as «Sophia» is attended by spirituality, its main distinction is aesthetic. Pavel Florensky gave a remarkable definition of «Sophia». «*Sophia means Beauty...and Sophia alone is Beauty materialized in every living being. Everything else is merely tinsel and window-dressing...*» [2].

Sophia can certainly be defined as *spiritually organized being*, one effected through creative daring and breakthrough in surmounting the burden of fallen being. It is by a creative act, says Nikolai Berdyaev, that «man emerges from 'this world' and goes over to the other world. The creative act does not help revitalize 'this world,' but leads to the creation of the other world, the true cosmos»[3].

Having given a rather comprehensive definition of Sophia, we'll try to project the main theses of its leaching onto present-day civilization.

Thus, the natural course of history has brought mankind to a qualitatively new state. Intensive development of science and culture has made it possible to speak of mankind as an integral and interrelated entity. We are witnessing the interdependence of political processes and seeing a true world economy

coming into being. We're increasingly coming to realize the comprehensive character of our relationships with nature. In a word, we're witnessing the making of a worldwide civilization.

The list of processes and connections acquiring a planetary status would be incomplete unless we single out yet another aspect of planetarian unity—non-material and non-utilitarian but very important.

The matter is that mankind boasts a considerable spiritual potential today. This potential is almost acquiring an ontological nature. Notions like «social consciousness», «public opinion», «social psychology» are becoming increasingly widespread. Mankind has brought about a spiritual atmosphere which is starting to correlate our notions of the world. As a result of methodical and meticulous work of thought, the interlacing of spirit and matter has proved so profound and organic that the present-day objective world now appears before man as *aspiritualized world*. It is precisely from this interaction of spirit and matter that such notions emerge as truth, beauty, good, etc. And people are striving to cognize it and put to use. Hence human history is nothing else than the history of self-creation and the history of cognizing this same self-creation.

What about our being's Sophianism or, to be more precise, the possible degree of Sophian being today? As a result of human creativity the spiritualized world cannot be cognized and comprehended through rational means. For in this way we would not be able to fully cognize the creative act or the essence of reality as all-encompassing spirituality.

Have we matured enough to take the world as a great work of art capable of inducing every man and mankind as a whole to shoulder all responsibility for its creation? And even though reality is being constructed today (like, incidentally, it was yesterday, a hundred and a thousand years ago), it's a far cry from true creativity, rather, it is *adeviation* from it.

Even in handling global issues mankind is guided only by narrowly pragmatic, rationalistic motivations. Its attitude to nature is conditioned above all by its discomfiting condition. Only fear for its physical condition compels the human race to renounce the tactics of all-permissiveness. On the issues of war and peace mankind is seemingly retreating from the ill-starred policy of strength.

But what is behind this? What underlies the so-called new thinking, I lie primacy *of* universal human values? In the first place it is the instinct for survival bolstered by convincing arguments concerning a world war's ineffectiveness. The same rational-pragmatic tendency can be traced in the area of social wellbeing. It is either a path to attaining the highest economic effect or creating a society patterned after a pre-set theory which is «omnipotent because it is true».

Obviously, in both cases «computer-style» methods of world organization prevail rather than a creative attitude to being.

The Sophian vision of the world as an evolving work of art offers man a fundamentally different scale of values.

As an artist, whose creative potentialities are unlimited, it is man's duty to explore the depths of his spirit. Extra-rational methods of mastering and cognizing reality should come to the fore in the act of creation. This predisposition can serve as a guarantee of an integral vision of the world.

A Sophian world vision can hardly be defined using subjective and objective categories, for mankind is represented here both as a subject and an object of creativity. Therefore, in Sophiology the very possibility of sponging and egoistic interest is theoretically untenable. Also, notions like «Sophia», «God-Man», «total unity» have little in common with pantheistic philosophy (God's omnipresence) and the intrinsic leveling of the individual in the name of the universal. The integrity of mankind's ideal state implies total freedom of its components.

One doesn't need to be excessively submerged in the philosophical depths of Russian thinkers to acknowledge the universal and singular advantages of an all-aesthetic vision of the world. That is, the vision of Sophiology.

Firstly, regarding an object as aesthetically meaningful, man perceives it as something *integral*. This is one of the most remarkable properties of artistic perception: what is bound to be disintegrated in science is perceived as integral in art.

Secondly, in Sophiology – as in the aesthetic world vision – cognition and perception of reality is free of reasoning. This makes it possible to combine knowledge of the world with direct involvement in this knowledge, to make it concrete and reduce abstraction to the minimum. As Semion Frank remarked, «such living knowledge, as experiencing being itself, or the unity of experiencing things and knowledge do not signify the personification of an 'impersonal' object of knowledge nor absorption of an object alien to oneself but revelation of the life intrinsic to an object as such»[4].

Lastly, extra-rational forms of world vision make it possible to conceptualize moments of spiritual reality which are outside of the rational consideration of phenomena. Meanwhile these spheres of being (where rational-logical intellect proves powerless) play a well-nigh principal part in man's life. Problems associated with man's inner world and the ideal essence of being, with ethical and aesthetic values, are largely reduced to irrational «sediment» after rational treatment. Sophian world vision is free of such «slag».

Conclusion. Sophiology thus offers a more progressive world vision compared with what we have today. Therefore it would be logical to assume that in the quest for a way out of the spiritual crisis modern-day civilization will increasingly turn to Sophian world vision. The correctness of this prognostication is evidenced by the need for viewing the world as an integral entity, by the attempts at establishing the primacy of moral regulators of social and international life over legal ones, and by the gradual retreat from total ra-

tionalization and over-theorized patterns in any life style. However, all these aspects of Sophianism materialize spontaneously rather than consciously and purposefully. Analysis of the present-day situation by applying Sophiology could well spare us many errors and help us out of impasses.

(2013)

References:

1. *Zenkovsky V.*, History of Russian philosophy, Paris, 1989, pp. 40–41.
2. *Florensky P.*, Pillar and ground of the truth, Moscow, 1990, p. 391.
3. *Berdyayev N.*, Sense of creativity, Moscow, 1989, p. 438.
4. *Frank C.*, A object of knowledge, Sergiev Posad, 1915, p. 432.

A Critical Analysis of the Impact of Telecommunications on the Worldview of Russian Society

Exploring the social causes of deviant behavior and the impact of information flows on the behavior of people, the Russian sociologist E.Yu. Mitrokhina noted: «The research shows that at the transition to the new system of socio-economic relations under the impact of information flows the bulk of people experience negative emotions. Along with a sense of charm and deception Russians are enthralled with anxiety, defenseless, fear, exhaustion, humiliation and insecurity. As it may be seen from the analysis, they develop a kind of inferiority complex, based on the absorbing sense of doubt in their social experience and knowledge. Inadequate perception of reality through the prism of anxiety, insecurity and even fear holds down the will of a large part of population; it affects the assessment of situation and decision making by both individuals, social groups and communities.

The negative impact of telecommunications on the consciousness of the individual and on society in general is mentioned by foreign scientists [1, 2, 3, 4].

The destructive influence of mass media is the most pronounced in destroying the foundation of humanism – the highest social value. Information flows, especially the electronic media, are charged with the thought that the price of a human life is negligible. Dehumanization of information has become a major feature of modern Russian television. By choosing the Western repertoire and its broadcasting the media are trying to impose on the public consciousness the worldview standards unusual for Russian citizens, which are based on the cult of greed and enrichment at any cost.»

According to sociological research, TV information programs and the latest news in the channel «Russia», «NTV» and «Channel I» evoke feelings of uncertainty in 57.2% of respondents; anxiety – 59.6%; deception – 50.8%, fatigue – 57.9%; indifference – 28.3%; insecurity – 58.1%, and fear – 48.9% [5, p. 48].

The media of the Russian Federation, trying to change the social direction of public consciousness, absolutize consumer trends, and by deforming the traditional spiritual culture try to weaken social immunity of people reducing it to individual selfish interests implemented at any cost. And they succeed. The proportion of people oriented to consumption as to the only value of public life, grows from year to year. In 1988 their number was 10–12%, in 1993 it was already 35–40%, and in 1994 – 45%. At present, this figure exceeded 65% [6, p.139]. Thus, the main socio-psychological orientation of the media creates the appropriate information background, which contributes to the destruction of public consciousness, which in turn creates the conditions for deviant behavior of the individual, i.e. diverting from the accepted social norms [7, p. 88].

Modern sociologists and philosophers have also noted that the expansion of Western values in modern Russia against the background of destruction of traditional culture of Russian mass public consciousness leads to the idea of violence as the most effective and efficient form of achieving the goals. Violence is not just a way of life in the consciousness of Russians, but also a necessary condition for their personal well-being. Moreover, the violence, thanks to elegant and glamorous Hollywood envelope, is taking even some idealistic halo so attractive for the younger generation.

The symptomatic is also the fact that in the very Western European countries, the problem of screen violence has long caused anxiety in society and different social structures. In America it was counted that in the animated films for children the act of violence occurs average every two minutes. And by school graduation the young generation witnesses about 18,000 murders. Foreign governments have created a legal barrier to questionable motion pictures. The accumulated slag is with pleasure “leaked” to Russia to receive considerable economic and ideological dividends. As for the present Russian leadership, it seems that they are little interested in the state of consciousness and mentality of the Russian people. Meanwhile, the «destructive goals put

forward by Russian television tend to generate social apathy in assessing aggression by the majority of viewers and to accustom people to flows of blood, etc.» [6, p. 21–23].

To create a stereotype of an indifferent perception of violence the information flows are constructed in such a way that the lack of spirituality has become a national disaster, which core and embodiment is the aggressive ignorance, that has captured not only the majority of the people, but all echelons of various branches of government. According to Professor I.M. Ilyinskiy, this aggressive ignorance, being a specific historical socio-cultural phenomenon, is manifested in many ways, in particular: the inability to grasp and understand the complexity, diversity and multi-layer processes in society; the total suppression of intelligence and creativity, expressed in the scornful relation to knowledge, science, education, intellectuals, national scientists and national experience, and the negative styles of economic behavior: a) money-grubbing b) exploitation, and c) trade and barter; mythologization and fetishization of the mass consciousness, explained by Russians' propensity to the absorption and diffusion of the myths that have become clichés: «The market economy is the only path to prosperity», «The IMF will help us», «Russia has no enemies in the world any more, but only friends and allies», «Having received a voucher for ten thousand you become the owner» and similar phantoms; the masochistic destruction of their motherland, its history and science; disregard of the Russian culture, cultivation of religion and mystification of the social process [6, p. 146].

Information flows have a strong influence on the formation of human psyche, consciousness and mentality. Television, becoming popular and accessible, is perhaps the most powerful factor of human education, development of social position, and the source of moral and social guidelines. This is why in the world there is such a brutal war for television channels. *The power over television means the power over the minds and emotions of millions of people.* You can also say without exaggeration that the TV determines the gene pool of the country.

Because of this, a man in a «virtual reality» is vulnerable to manipulation with his mind by «operators» («Gods») of software products of cyberspace. «Digital stereo sound, the magic of colors and picture quality on the monitor, the proper specificity of using the computer create ideal conditions for the impact on the user. And if the possibilities of virus are, in our opinion, somewhat limited, the specially created computer games or their «hacked» versions, to date, have simply no restrictions on the impact of the human psyche. The man with a new three-dimensional toy immersed in computer and hearing only the sound of his Sound Blaster is the ideal target for the mental influence» [8, p. 196].

We would not want to underestimate the harmful effects on the psyche and spirituality of man caused by interactive games (the so-called 3D-Games

or 3D-simulations) designed by the developers for youth audience (from 4 years old onwards). In 2010, in the international contest in Korea the first place in 3D-games was taken by the Russian youngster, and in the group competition at the same contest, the Russian team significantly outstripped its 3D-fans from Canada. The winner admitted that for many years he has been spending at the computer virtually all waking hours, and now he is expelled from high school for academic failure... So whose is this victory?

Many psychophysicologists also tend to believe that wave of computerization that has recently swept over our society could not but bring into our lives those negative aspects that have repeatedly become the object of attention of psychologists and sociologists. V.V. Pavlovskiy exploring the effect of computer games on various aspects of social life, notes that «in particular, it is known that the managers of a number of major Western companies deliberately introduce an adjustment for the decline in labor productivity due to the development of new potentially successful computer games» [9]. Researchers believe that computer games with plenty of violence are a reflection of social life and fulfill certain social order. The researchers note: «In practice the above statement is as follows: the background of conflict in society increases, the number of crimes grows, and the level of violence in the media increases dramatically. As a consequence, as a kind of fulfillment of the social order, the proportion of violence in video games is dramatically increasing ... While there is a dominating request for the implementation of certain trends bound with open manifestation of violence, computer games will keep in line with it. Consequently, the idea, that playing computer games people become more aggressive and more willing to show such aggression towards others, is built on the principle of relieving of responsibility. This is not us who are responsible for the worsening background of conflict and aggression in society, but computer games (movies, books, and religious groups). There is a substitution of a cause by a consequence» [9].

In our view, the author somewhat overemphasizes the formula «demand creates supply,» and seeing in aggressive games for young people only a reflection of social reality, ignores the impact of these games on social behavior and education of the person. In addition, the concept of demand in this case is not a one hundred percent criterion, because «demand» for violence, aggression, and sex will apparently exist at all times. As it was rightly argued by S. Freud, the content matter of our Self, inherited from the animal world, is ineradicable. That is why the great humanist concluded about the need to limit the «suggestions» for such a «demand» through its control by social institutions (super-ego), and self-discipline («inner censor»). If we blame only the demand, without limiting the offer, we can go very far. Why, for example, to introduce criminal responsibility for the marketing and promotion of drugs? There is a demand – let it be a proposal. Assumingly not everyone will agree with such logic.

«The status of the player in the real world,» continues the author, “also grows in a group of other players, which is a reference group to him, and reorientation and narrowing of interests start. The game, as a product created for entertaining, is focused on the user, player, therefore it is destined for a central role. The player gets maximum attention because the product is initially focused on him. Between 1996 and 2000, we conducted a study of various psychological aspects of computer games ranging from aggression in the game and finishing with features of the players’ characters and games selected by them. More than 300 people, both males and females in the age from 14 to 26 years were surveyed. The most common reason for continuous interest in computer games among the respondents was emotional attachment, «the need to be a hero» [9]. However, it should be remembered that the «heroism» in 3D-games, as a rule, is aggressive and destructive. The player often has no choice – the three-dimensional computer games that most closely simulating the phenomenological, social reality, *as a rule*, promote the hero-killer, the hero Rambo, glorifying the ideal of blunt and brutal force, the standard of heroism through violence, blood and cruelty.

As the author rightly says, «the game turns into a kind of drug that produces an emotional dependence, which is supported by the availability and pseudo-realism of virtual space. Teenagers prefer gaming world to the real world, because in the game space, they feel needed, and they commit the acts that lead to visible results. Since a teenager is focused on immediate results and often is not ready for long-term work and expectation, a computer game with its instant effect increases the importance of gaming success for a teenager. Thus, the «reality» for the gamer is the world in which he is the most successful – the world of game. Thus the orientation to success formed and encouraged by society encourages young people to an interest in socially harmful activities.» And further: «The phenomenon of the CG (computer games – auth.) as an indicator, is also interesting as it affects not only the physical response or consolidation of certain skills but the formation of ideas about the moral and ethical side of reality. CG is a modern textbook about the rules of behavior, which can not but affect the real actions of the individual. However to blame the games that the young people have begun to behave much more aggressively, means to blame the gun that shoots».

All these arguments would be true were it not for one condition. In our opinion, leaving for a virtual reality (in this case, 3D-games) can be certainly considered as a provoked social lack of demand for an individual. But only in part. The fact is that the computer games (as well as the whole spirit of the virtual reality) were originally oriented to escape from society. The author rightly compares the virtual games (and not only games) with the drug. In both there are the illusion of self-realization, the illusion of success, and the illusion of heroism without much effort. The man is inert by nature. He tends to choose the path of the least resistance. And if offered a choice – a long

and difficult way to the heroes of society, or a simple, effortless way to virtual characters – he is likely to choose the latter. This is the path of the least resistance for a weak man (a teenager for whom these games are designed, of course, is still such a person). This is the reason why personalities not yet formed and weak instead of a real self-improvement and spiritual work on themselves, may well choose the virtual world of illusions, alcohol and drugs. Especially if all this is actively promoted, cultivated and encouraged.

And we quite agree with the accusations that «rifles happen to shoot». Shotguns really shoot and this is mostly not good. It is especially frustrating when these «guns» are sold all around, actively promoted and imposed on teenagers, promising to solve all their social, moral and psychological problems.

Of course, computer games, and «virtual reality» perform the role of a kind of «compensation» of the vacuum arising in social life. But the commercialized themes of cyberspace for some reason persistently rely on sex and violence, the destruction of moral and cultural imperatives. This is the «beautiful new world», the door to which is helpfully opened today for us and our children by show business. This is the illusory mental impasse of endangered society of consumption [6].

For a more detailed description of virtual reality it is necessary to consider its features and properties. To begin with, focus on the properties that have been reported in the scientific literature. We will try to review them and provide our comments.

We shall keep in mind that as a «virtual reality» we consider not all subjective reality, not all of the reality of mental immersion, but namely the reality of cyberspace, that is the *reality of simulacra space*.

Most of the researchers of “virtual reality” anyway agree with N.A. Nosov, specifying as its main properties: *generatedness, relevance, autonomy and interactivity*.

Under *generatedness* we understand the dependence and secondary nature of virtual reality in relation to activity of external «constant» reality. While agreeing with the author of this point of view, we pay attention to the contradiction that arises inside the virtualistics itself. As it is clear, virtualistics insists on the polyontologic idea, declaring many independent realities not reducible to each other. However, listing the properties of «virtual reality» the authors are to recognize the dependence of the «virtual reality» on the reality of the «empirical givenness.» At that the virtualists mention that, say, this generatedness is relative [10, p. 195]. But actually it does not change anything. Virtual reality is an artifact («artificially created object»), entirely dependent on the phenomenological reality, where it was generated and which laws it imitates.

In this case, we do not tend to distinguish a feature of *generatedness* as a specific feature of «virtual reality.» To some extent, the «generated» are

all objects of culture and civilization without exception: from the «Sistine Madonna» to the banal screwdriver. «Virtual reality,» in this case is no exception. And this feature contributes a little to its essential understanding.

Referring to the following characteristic of «virtual reality,» namely to its *relevance*. Maestros of virtualistics explain the *relevance* as the existence only «here and now», but only the generating reality is yet active [11, p. 13]. According to M. Yu. Openkov, it means presence, dynamic continuity and fluidity of the present. «Being here and now suggests non-involvement of duration when a person is, where he is, and not in front and not behind himself» [12, p. 19]. At the same time, virtual reality differs by the removal of opposites between death and life, the imaginary and non-imaginary, the future and the past. V.M. Rosin, believes that, in this sense, there are three fundamental properties of the reality: the coincidence of the contents of consciousness and reality itself, since in the absence of reflection the world occurring in reality becomes similar to the world of «I»; and unintentional, natural events that take place in the world of reality. Rosin notes that the state of a man, who entered reality, depends on the events that occur in it; and finally, the sustainability of events, things and relationships that occur in a certain reality. «The events observed in reality, strengthen it; there are the events and relationships that agree with such a reality».

E.V. Kovalevskaya argues with this thesis logically enough. She believes that the importance of virtual reality is indisputable, but speaking of it as a pure «here-and-now» is possible no more than about a property of any other reality. In any reality, any person exists «here and now», in a barely perceptible «now», and, at the same time, he can dive into the past or the present. For example according to the same authors: «A man happens to be cut off from himself when he lives either in the past or future, i.e. not rooted in the present» [13, p. 193]. In our opinion the same thing happens in the virtual reality as well, since in virtual reality, man is «here-and-now.» However, in virtual reality, in our opinion, there is the past and the future, the immanent to this virtual reality, and the person can dive into the past or the future of virtual reality ... «As to such property of virtual reality as relevance or being “here and now», it is manifested only in relation to other types of reality. (It manifests itself in a virtual reality in relation to the constant reality) «[14, p. 74–75]. Simply put, the urgency, the state of «here and now» is certainly peculiar to the state of immersion in «virtual reality», but also does not make up its essential characteristic. This kind of relevance is inherent in any state of consciousness, in the absence of intellectual reflection.

Autonomy and interactivity. We deliberately combined these two properties, since, in our view, they are closely related. The interactiveness in this case is the essential feature «of a virtual reality» as the user gets the possibility of «feedback» though very restricted. Under the interactivity

we should understand the possibility of dialogue with the objects of «virtual reality», or the ability to influence the situation. Unlike immersion in artistic reality, or reality of television, where a person assumes the position of an observer, in the computer virtual reality, the virtual subject becomes a kind of a full member of the virtual events. We say «a kind of» because his dialogue and impact on the situation are *relative*. This effect on the situation and the dialogue are not beyond the strictly regulated selection, programmed by the software. However, the *illusion of interactivity* in the virtual space is created that provides a subjective perception of *autonomy* of «virtual reality». Add to that a high degree of *immersiveness* (mental immersion) in virtual reality, and we receive not only an *autonomous*, but an *alternative* world, capable to replace the phenomenological world of empirical reality.

These properties of «virtual reality» (pseudo-interactivity, autonomy, immersiveness, alternative) have long been an object of attention of modern medical science.

In our view, to identify the phenomenon of «virtual reality» it is necessary to develop its new criteria and attributes. Moreover, these criteria and characteristics should, on the one hand, emphasize its connection and relationship with certain types of subjective realities and the realities of mental dives, and on the other hand, identify the specific features that have arisen on the basis of new telecommunication technologies, mainly the computer ones.

As we have seen, the virtual reality must be understood as a reality of psychic (subjective) immersion into the space of simulacra. Hence, *the main characteristic of virtual reality is its simulation nature*. This fundamentally distinguishes it from the class of subjective realities, where a space of the system of symbols and images constructed by man is not artificially created (the reality of sleep, the reality of hallucinations, etc.). On the other hand, this property of virtual reality distinguishes it from the real artistic reality as the latter, as we have shown, does not involve entry into the simulated space (in the space of «copies» substituting and replacing the phenomenological reality). From this point of view the virtual reality can be likened to a «poor» art, which does not create a fundamentally new world and only «copies» the world of phenomena, imitating them.

Other features of virtual reality must be recognized as secondary, as they result from the main property – simulation nature – and are determined by it.

Such important properties are the *alternativeness and autonomy* of virtual reality. If virtual space is professionally simulated, it blocks the channels of communication with the outside world and creates the illusion of self-sufficiency. The virtual world, seeking to create a «better», more comfortable and attractive model of phenomenological reality, replaces, supersedes and forces out the phenomenological reality.

It is also necessary to highlight the features conditioned by the purposes of virtual reality modeling. These certainly include *suggestiveness* (suggestion),

and the *manipulation* of human consciousness. Virtual reality is based on the external mental suggestion, change of the processes of thinking, feeling and reactions of the subject. With a higher degree of subjective «authenticity», it is simultaneously the targeted product created by specific people who set the «rules of the game» and pursue their own goals.

As the simulated space, virtual reality is doomed to the inevitable «*under-presence*.» The virtual world represents a «truncated», «degenerate» model of phenomenal reality («true reality»), which can not (even potentially) transfer the diversity and depth of the copied world of phenomena.

Quasi-constructiveness and quasi-interactivity make virtual space especially attractive. Virtual world creates a psychological illusion of self-expression and creativity, active «involvement» of the user in virtual events, the ability to influence these events. However, creative and interactive functions are defined and limited by algorithms and software. Or rather by specific software developers.

We believe that although the *anonymity* is inherent in virtual reality, however, it is not its essential property. First, people have always had vast possibilities for anonymous action beyond the virtual reality. Second, the anonymity understood as a *desire to remain anonymous* is not quite characteristic for the virtual reality (except for the cases of deliberate concealment of identity from law enforcement or the general public). Anonymity in the Internet is only a tool allowing the user to present himself at will. And the *arbitrariness of the self-presentation* in the virtual space allows a person to turn into a simulacrum – a false, illusory image, substituting the real personality. Unlimited possibility of free self-presentation provides the user with a mechanism to present himself in the virtual space as a self-constructed subject. As a result, the user presents not himself or his qualities, but the qualities and properties that he «attributes» to himself at will. According to philosophers, psychologists and sociologists such arbitrary self-presentation of the subject is not based on the qualities of the subject, but on the «fictional» qualities ascribed to himself. This in turn leads to unpredictable deformations of *self-identity*. Without changing himself and making no effort to change (for example, to self-improvement), the subject of virtual reality simply declares and postulates these changes deluding not only his interlocutors, but, in the end, himself.

In conclusion, we must mention that in the proposed article we have carried out mainly a *critical* analysis of virtual reality, hyperspace, and the achievements of new telecommunication technologies. We did not set an objective to identify the positive factors of virtual reality influence on human life. And there are, of course, a lot of those.

We do not encourage everyone to disconnect from the Internet and throw out their personal computers. We're not going to argue with the fact that with the advent of computers, our life has become easier and more comfortable. With the emergence of the World Wide Web financial flows have significantly quickened. We now have access to the abyss of information. With one-touch

buttons we make purchases and move to the far corners of the world. But newspaper and magazine tell a lot about it. The undeniable merits of the «virtual space» are stated by scientists and «priests of science,» businessmen, and of course, our unselfish friends from the West. Most opuses lying on the shelves in Khimki praise Internet and virtual space, widely opening doors in the civilized, full of information, unbuttoned «Open Society».

At that there is no word or syllable about the difficulties faced by people dealing with the Internet and diving into a virtual reality. As if someone strictly tabooed all this.

We have chosen this topic not accidentally. We are convinced that the problem of the so-called «virtual reality» is relevant to the most families of our long-suffering Russia. If not now it will happen in the short term. Let's face it: who of today's children does not want to have a computer? And guess what choice will make a child with the help of computer, whether he will go to the Virtual Museum of fine art, where the marble David is waiting for him, or he will play a virtual game filled with plenty of blood and fantastic monsters, buxom girls and muscular playboys? After a few years in front of a teenager the boundless world of the Internet will open. Of course, he will visit the sites of the world's libraries to supplement his knowledge. And, of course, he won't be enticed by porn sites not at any price. Think about it: what a teenager would look at this kind of dirt?!

And while philosophers-virtualists are trying to weigh the «pros» and «cons» related to «virtual reality» spread, while the representatives of the «open society» are advertising benefits of information space and new telecommunication technologies, the modern Russian like a sponge absorbs a virtual subculture, doomed floundering in a strange, but «insanely charming» depths of cyberspace.

(2013)

References:

1. What is the social impact of telecommunication? Access Date 4.07.2013. wiki.answers.com.

2. *Gill J.J. and T.T. Shipley*, 1997. Disaster or opportunity? The impact of telecommunications deregulation on people with disabilities. Access Date 4.07.2013. www.pdfio.com/k-345008.html.

3. The Negative Impact of Telecommunication on Society. Access Date 1.09.2005. www.studymode.com/essays/Negative-Impact-Telecommunication-Society-64255.html.

4. *Waverman G.G.*, 2013. Telecoms Growth in Development Countries. Access Date 4.07.2013. www.pdfio.com/k-345008.html.

5. The Problems of Information and Psychological Security. Moscow: Institute of Psychology RAS, 2011.

6. Youth: The Future of Russia. Moscow: Research Center at the Institute for Youth, 2010.
7. *Mitrokhina E.Yu.*, 1999. Information security of the person as sociological problem. Thesis of Candidate of Sociology. Moscow.
8. *Leshchuk I.I.*, 1998. Ecology of the Spirit. Odessa: Christian Education.
9. *Pavlovskiy V.V.*, 2001. Computer Game as an Indicator of Social and Psychological Settings in society. Moscow.
10. *Rozin V.M.*, 1997. Virtual Realities: Nature and Application. Socio-Political Journal; Social and Humanitarian Knowledge. Moscow, No. 6.
11. *Nosov N.A.*, 1997. Virtual Person: Essays in Virtual Psychology of Childhood. Moscow: Magistr.
12. *Openkov M.Yu.*, 1997. Virtual reality: ontodialogical approach. Thesis of Doctor of Philosophy. Moscow.
13. *Mikeshina L.A. and M.Yu. Openkov*, 1997. New Images of Knowledge and Reality. Moscow: ROSSPEN.
14. *Kovalevskaya E.V.*, 1998. Virtual reality: philosophical and methodological analysis. PhD Thesis. Moscow.

Russian World View: Using the Cultural Experience of the East and the West

The division of the world into East and West, of course, is conditional and the least actual in terms of geography. This, first of all, has the philosophical and cultural nature and represents two fundamentally different worldviews and ways of cultural development. The basis for this division was largely the opposing paradigm underlying the West European and East Asian cultures. In its classic form the generalized socio-cultural type of the West was formed in the era of Modern times and was expressed in the global ideological orientations to strict anthropocentrism and rationalism. The standard of the eastern type of culture may be Ancient India (in particular, Buddhist religious and philosophical system very common in the East), which managed to formulate the cosmocentric views and irrational and mystical approach to man, society, nature and the cosmos.

Carl Gustav Jung, studying the world view of the East and the West, came to the conclusion that these two centers of culture may be considered in terms of extroversion and introversion. Extrovert type of culture and human

means «turning outside» and is aimed at transforming the world; introvert type, in contrast, is turned inwards. It is difficult to disagree with Jung: indeed, for centuries we have seen active and energetic character of the West, seeking to subjugate the world and to impose its own «rules of the game.» In the East, the dominating principle is prohibition of a hierarchy of life elements: everything in the world is of equal worth and is one and indivisible space. When an eastern person is facing the contradictions between the self and the world around him, he is guided by the rule «change yourself.»

The trend to a different perception of the world and to the definition of man's place in the system of being was formed in as far back as in ancient times and may be clearly seen in the mythological consciousness of Eastern culture and the ancient world, which can be regarded as a forefather of modern Western civilization. Whereas the Vedic tradition rather quickly overcame the anthropomorphic ideas and personification of God, in the ancient culture both became the foundation of the world picture. While the Eastern world used complex transcendent concepts solving the question of the relationship between space and the individual soul, the ancient world created a pantheon of gods, like two peas in a pod, similar to humans. It is appropriate to remember the words of Voltaire: «God created man in his image and likeness, and the man paid him the same.»

The man in the eastern outlook has always remained a part of nature which is proved by the idea of reincarnation. The myths of the origin of man in the non-European countries emphasize the idea that people have nothing that would allow them to rise above nature, or to consider themselves as superior value. Moreover, for non-European mythology even some human detraction is typical: according to Egyptian mythology a man is born from the tears of Ra; in the ancient Indian version he arises from the remains of a dead human body of titan Purusha; and the Chinese mythology suggests that man evolved from vermin crawling over the body of the dead god Pangu. The ancient Greeks proclaimed that man is the result of purposeful activity of the gods and arose, neither more nor less, from the ashes of the titans.

As far back as in the first half of the XIX century Chaadayev, and, after him, theorists of Slavophilism saw and theoretically thought over the fact that the civilizations of East and West perceive and learn the world in different ways. Since the era of Modern times, Western civilization has been built on the principles of rationalism, which leads to individualistic bias in the questions of relationship between man and the world [1, 2, and 3]. Hence there is the peculiar hierarchy of values, where the supreme is the individual's being. Hence there is the dynamic and agile character of Western society that allowed achieving unprecedented success in science, technology, and production.

In the East, non-rational mechanisms of cognition and perception of the world prevail. Based on these mechanisms the distinctive oriental culture

was created. Here individuality is absorbed by the universe, and the person's being is focused on the subordination to the interests of the whole – the community, the state, the macrocosm. Eastern worldview rests on other categories: knowledge is often opposed to understanding, learning – to empathy, active thinking – to passive contemplation, and reflection – to experience.

Two ways of thinking are two cultures, in many ways the polar opposite. Russia, however, according to Slavophiles, is no stranger either to the West or to the East, and therefore is able to accumulate all that is valuable in these two so dissimilar civilizations. Hence, Slavophiles concluded about a special place of Russia in historical process and its special way of socio-political development.

Analyzing the contemporary spiritual life, we can say that today, the political, legal, and interpersonal relations are based on a comprehensive implementation of the rational and economic way of thinking. But, strictly speaking, the so-called «economic thinking» has already gained the upper hand not only in politics, but also at all levels of the spiritual life of mankind. According to the principle of mutual benefit the states implement their foreign and domestic policies. Countries of the former Union focus on the priority of economic interest. Even in the sphere of interpersonal relationships this principle from the category of necessity is steadily turning into a dominating one. By itself, economic thinking, of course, is not something sinful. On the contrary, as a result of centuries-old practice, it is the greatest product of the rationalistic mind, and as a regulator of social relations, of course, carries a tremendous constructive charge. The trouble is not that economism has entrenched in our minds. The trouble is that economism having penetrated in our consciousness has become total. In theory, the economic way of thinking is just one of the ways of thinking in general and, therefore, is nothing more than a manifestation of the «abstract principles». And any abstract principle, raised to the absolute, because of its hypertrophy is inevitably doomed to self-denial. In practice, such a self-negation is observed even today, and it becomes quite clear that the civilization of the XXI century will either exist on different foundations, or will not exist at all.

The history of the twentieth century has taught mankind a vivid and tragic lesson: as long as the mind is based on the principles of absolute rationalism, comprehension and creation of an essential part of the spiritual life, and hence, the main representative of the spiritual principle – man, inevitably falls out of the functions of policy. On the basis of economic rationalism it is possible to build the economic world or the law-governed state, but never – the moral or perfect one. For it is already a sphere beyond rational.

The question arises: what alternative can be offered by the ideas of Slavophiles? Is it to push the thinking on the path of irrationalism, and to give the policy to the power of emotions, intuition, and religious mysticism?

Is it worth abandoning the proven logic of Western civilization while solving the most important political issues?

Of course, without logic and common sense can be neither thinking nor any activity at all. Call for irrationalism as a way of doing politics would be the height of folly. It is a different question: you can not build a policy on the basis of total rationalism, on the basis of absolute rule of logic and the notorious «common sense.» According to Odoevskiy, «Sooner or later the experience will make people abandon the strange phantom, called reason, understanding, and so on; people began to notice that as imperfect word, syllogism is nothing but the killing of thought; one is no longer able to play the toy, which amused the ancient Sophists and scholastics; and he feels that behind syllogism there is something else that neither satisfies the human soul, nor fills it» [4, p. 81]. N. Berdyaev asks, «How do we know that the truth can always be proved, and the lie can always be refuted? Perhaps lie is far more demonstrative than truth. Evidence is one of the temptations which shields us from the truth» [5, p. 83]. And in fact, fascism had not only its own ideology, but also its own logic, to some extent very compelling. Stalin's repressions and concentration camps were also in their own way a very logical embodiment of the «scientific» theory of amplification of the class struggle. But morality, on the contrary, cannot be understood solely by means of logic; the rationalized ethics inevitably degenerates into law, which, as the experience of social and political life shows, is an imperfect regulator of interpersonal and international relations.

The Scripture says: «Thou shalt not kill,» «Thou shalt not steal.» Few people take the responsibility to refute these commandments. But when the rational mind approaches the issue, it turns out that killing and stealing is not only possible, but necessary, if required by some higher, well-established target. Similar situation occurs with aesthetic values: the rationalized art turns into such ugly phenomena as social realism, social art and conceptualism, and, ultimately, leads to the collapse of the ideals, taste, to the realm of disharmony.

We must frankly admit that the important moments of people's existence have the meaning beyond rational. And ignoring them today has become the cause of a number of global crises. After all, a policy based on rational and economic way of thinking, turns not only individuals, but the entire countries and continents into parasitically minded consumers. One and a half centuries ago, Duke V.F. Odojevski warned mankind: «Just financial education, the formation of one mind, one calculation, without any regard to the instinctual (i.e. non-conscious, non-rational – auth.), involuntary impulse of the heart, in short, a science without religious feelings of love can achieve the highest degree of development. But having developed in a selfish direction, constantly meeting the needs of the people, anticipating all their physical desires, it will deprave the person, and the flesh will master the spirit ...» [6, p. 70]. Ecology,

global security, the «third world» countries, in short, the whole mankind are sacrificed to calculation (or progress).

The economic way of thinking is a kind of the result of keen rationalism. And this approach to understanding and creation of reality will inevitably lead to ignorance of the whole layers of the spiritual life of people. Since the policy has played a huge role in the organization of social life and can have a direct influence on the spiritual climate of the society, the right choice of a certain style of political thinking is especially important. Incomplete, one-sided analysis of the actual processes and political program created on its basis is fraught with unpredictable and often irreversible consequences. Economic rationalism, like any total rationalism, has never led to the desired objectives, whatever the strong reasoning was behind it. All the time it was like turned inside out, bringing the policy of «common sense» to the obvious absurdity. And there are plenty of such examples in history.

The lecture «The Spiritual Crisis of the Russian Intelligentsia» more clearly expressed the reason for degradation of our morals: it is an imitation of the West and adulation. I.A. Ilyin noted: «This crisis has been brewing for a long time; it was born in the early XIX century, when the Jacobin revolution in France produced some ideological seeds, and a great European war with Napoleon scattered them across Europe and Russia; and when the Russian intelligentsia in dialogue with Europe breathed in the air of Rousseau and Voltaire, Byron and Parny, so that, having accepted their charge, they could then help the left Hegelians, Hugo and Louis Blanc, Lassalle, Marx and Engels. And ... we imitated and idolized until one half of us was slaughtered, and the other was forced to dance around the golden calf of communism ...» [7, p. 42].

We have witnessed at first glance paradoxical phenomenon. The theory of the communist transformation of society has been developed. On its humanistic orientation there is nothing equal. It accepted a man, his spiritual and physical perfection as the main objective and at the same time the value. More than one thousand volumes were written in support of this theory and its logical consistency. In practice, however, this theory has cost millions crippled destinies, has led to the complete degradation of both spiritual and material life of the people, to a burst of unprecedented cruelty, and to the disappearance of the person. And it seems that the problem is not a logical fault, and not the original «depravity» of Marxist ideology. Indeed, the currently observed crisis does not fit into the framework of a particular social system. Even in places where the level of life is high, and where everything seems to be done to human well-being, even there the degree of alienation of individuals has become alarming, the number of suicides is increasing, general state of depression and loneliness have become a norm, and moral nihilism has reappeared. There is a world process of impoverishment of the spirit.

However, it would be wrong to assume that the modern world has been steadily moving towards its collapse, and it is absolutely inappropriate to

fill the historical process with eschatological content. Western civilization is doomed only so far as it is a purely economic civilization.

Structure of the Russian soul, according to N. Berdyaev, «contains the polar poles and holds in the middle with difficulty» [8, p. 108]. He denied the Russian people of the ability to think rationally, talked about the sharp antipathy of Russian spiritual type to formalism and legal approach in culture, to authority in religious life, to rational basis in thinking, to the predominance of external organization over internal organic life. That is why Western culture is alien to the Russian people.

But who said that the Western way of development is the only possible way? We have just had a look at the West, and now it is very time to look at the East.

Eastern culture in general is based on the non-rational view of the world, and a man of this culture has always been alien to the one-sided rationalization, and even more so, economization of thinking as its extreme manifestation. At that we should bear in mind the close unity of material and spiritual sides of the human psyche. In this context, the following statements of Erich Fromm are very true: «If a man was merely a disembodied intelligence, he would have achieved his goal of having at his disposal a vast system of thought. But since it is a unity of mind and body, he must respond to the dichotomy of existence, not only by thought, but by the whole process of life, feelings and actions. Therefore, each satisfactory orientation system includes not only intellectual elements, but also elements of the senses and perception, which are shown in relation to the object of devotion» [9, p. 482].

At any contradiction between the individual and his environment, eastern philosophy gave unequivocal advice: change yourself. Such a principle, cultivated for centuries, of course, raised the public's sense of social passivity. But not only passivity. It gave a huge incentive for self-improvement, for a disinterested attitude to nature, society and people. While Western rationalist science was building the capacity of knowledge, Eastern culture has learned to understand the world. While the West was going to the «post-industrial society», sweeping away everything on its way, the East carefully and patiently listened to the existence, trying to understand its meaning at non-rational level. As a result, at appearance of an urgent need to transform the economic structure of society, the East was able, without going through a long and torturous Western way, to achieve fantastic results. It is no accident that the economic breakthrough became possible precisely in Japan, China, Taiwan, Korea, that is, in the countries with non-traditional outlook. Careful preservation and multiplication of irrational non-economized ways of development of the world has allowed the East to benefit from the development of the world civilization without the horrendous costs, which would be inevitable in the case of a simple duplication of the Western model. Japan, for example,

did not set the task to lift its economy at any cost, by any means (as it was in Europe, or, say, as it happens in our country). And in the end, the phenomenal growth of material well-being takes place here on the background of reverential attitude to the national culture, nature and man. The trend towards dehumanization in culture has wonderfully intertwined with the birth of a society of true humanism.

However, we should not idealize the eastern world and raise it to the power of unquestionable authority. It is also unacceptable to us as an ideal or a model of potential development of Russia for the simple reason that we have our own unique culture, tradition, and finally, the experience of social order. And the ideology of suppression of the individual principle in the name of the whole for a Russian man is a moral death (that is evidenced by all the «Soviet» period of our history.) The phenomenon of the eastern breakthrough in the economy is worth considering not to replace the cult of the West with the cult of the East. The above example is only a clear confirmation of the idea that the Western path of development may have an alternative; that the economization of thought is though straight, but not the best road to a healthy economy; that the non-rational means of the world development have constructive elements; and that, finally, respect for the own culture and careful study of the foreign experience can sometimes prove to be more productive than the mindless copying of other people's schemes.

Knowledge is not only the possession of information on the origin, rise and fall of a civilization, but also the ability to use it. To know means to own [10].

In fact, what can we expect in the future, if we still focus on the West and, therefore, continue to economize our thinking? Obviously, in this case, we condemn ourselves to a long and painful road, not escaping the further exacerbation of society; and moral and aesthetic values will remain in the background for a long time. The distance between us and the West will inevitably continue, and therefore, any competition with the West on a purely economic basis would be meaningless. We take a risk of entering into the XXI century as an economic power in which different cultural values will be dominating. We risk remaining the embodiment of the past for a long time.

I.A. Ilyin argued that the crisis of Russian culture in the XX century is deeper than the crisis in the domestic economy and politics, as it affects the fundamental basis of our spirituality. However, he said with surprising optimism: «I deeply and firmly believe that the Russian people will cope with this crisis, restore and revive their spiritual strength and resume their glorious national history» [11, p. 629].

Thinking of the twenty-first century must become more universal and organic. It must fit into a single socio-cultural environment, based on an overall picture of the world that goes far beyond the rational-economic sphere. Truth can not be separated from axiology, moreover from the truth of practical political action. Russian philosophy of XIX – early XX centuries has

absorbed all the best of the spiritual development of the West and the East. It combined the rationalism and irrationalism, having created a global organistic theory based on a real spiritual experience and distinctive style of thinking of the Russian people. This way of thinking has not been in demand among modern politics yet. Although perhaps it is what embodies the thinking of the XXI century.

(2013)

References:

1. Western culture. Access Views 4.07.2013. www.answers.com.
2. *Lawrence S.S.*, 2013. Western Culture. Science, No. 2. Access Views 4.07.2013. www.ehow.com.
3. Greek influence on Western Culture. Access Date 4. 07. 2013. www.conserva-pedia.com.
4. *Odoyevskiy V.F.*, 1982. Psychological Notes. On Literature and Art. Moscow, p. 81.
5. *Berdyayev N.*, 1989. Philosophy of Freedom. In Philosophy of Freedom. The Meaning of Creativity. Moscow, p. 83.
6. *Odoyevskiy V.F.*, 1982. Psychological Notes. On Literature and Art. Moscow, p. 70.
7. *Ilyin I.A.*, 2006. Coll. Works: Fairness or equality? Comp. And Comments by Lisitsyn, Y.T. Moscow: PSTGU, Vol. 27, p. 42.
8. *Berdyayev N.*, 1993. Soul of Russia. In Russian Idea. Moscow, p. 108.
9. *Fromm E.*, 2003. The situation of Human – the Key to the Humanistic Psychoanalysis. In The problem of Man in Western Philosophy. Moscow, p. 82.
10. *Said E.E.*, 1979. Orientalism. Vintage Books.
11. *Ilyin I.A.*, 1956. Our Objectives: In 2 volumes. Paris, Vol. 2, p. 629.

Philosophical and Socio-Cultural Aspects of the Economic Type of Thinking

Introduction

The possibility of financial resources is infinite for a man who is not aimed to transcend beyond the subject-empirical subsistence. The power of capabilities of the money is limited only by their real amount. The more money, the more opportunities; if money potential is not limited, therefore, there are not limits and the possibilities of its owner. Once again, we would like to state that we do not belittle the capabilities of money and their significance in the economics and everyday life. To affirm that money is an absolute evil and does not bring anything useful into the life of the man and incapables to ensure a man the worthy subsistence, would be utmost sanctimony. In our case, we are talking about the other: the world widespread myth, what money is the absolute equivalent of opportunities of a man and incorrect mixing of money capabilities and possibilities of a man.

Mixing and even complete similarity of spiritual human possibilities and opportunities provided by financial capital grows out of the chaotic weakness of the modern ideology, which is not able to distinguish the spiritual from the material, the culture from civilization, “created” from the proper human. It is notable that this combination of spirit and flesh has nothing to do with organic, “dialectical” unity of ideas and matter. In the present, the spirit is dissolved in objectivity, and a man – in civilization.

This problem is typical for the studies of many modern scientists [1–3]. Furnham A. has developed a questionnaire of sixty statements reflecting the wide range of attitudes, opinions, and values related with money. The scale of Furnham was used for study of national, age, and gender differences in attitudes to money in forty-three countries [2, 3].

Money as an Opportunity

Identification of inherent value with the price of accumulated capital, opportunities of “myself” with the purchasing possibilities of money is a consequence of the absolute form of extrapolation of financial intentions,

which essence was described above. It is easy to note, that this identification with inevitably results in the estrangement of human qualities. Evaluation of oneself, own capacities in accordance to the cash capital generates the psychological dependence of personality on material prosperity. “The I” is how much I do have. Fear of bankruptcy and ruin acquire another meaning. Insolvency is both the deprivation of accumulated benefits and threatens the complete destruction, and the destruction of “myself” that is identified with own capital.

Consideration of a man from the point of view of his solvency resulted in the fact that the value of a man is defined as his purchasing price. A man can do as much as can buy. Consequently, the whole world appears in front of a man as a commodity and evaluated in terms of its venality. Unfortunately, the assimilation of a man and the world to the scheme of “consumer-good” is encouraged throughout the social superstructure of modern society. The statement “he can do whatever he likes” means “he can buy everything”. At the same time, the statement “he can buy everything” implies that “everything can be purchased”, i.e. everything has its purchase price. The market of commodities and services overwhelms the spiritual sector trying to turn a man with his inner world to a trade object. In this sense, the special danger of commercialization and corruption lies in an attempt to empower the spiritual human attributes by the purchase price. Law, morals, art, public opinion, justice, and life – all these can be in the form of commodities in case of the corruptibility of certain individuals.

Therefore, the spiritual values cannot have the real price and be purchased or sold; we cannot speak about sellers of spiritual values, but we can talk about their own venality. The certain person is not able to sell law, honor, motherland or morals, but able to sell himself. The essence of treachery is not that someone sold the relative person, faith and love, like many others believes. A man cannot trade someone, someone’s feelings, or emotions. A man can trade only himself, his feelings, and his faith, on the stipulation that all these became the commodity and therefore, have lost its original, true, and spiritual sense. Ilyin I. [4] admits that: “The any venality – bribes, public corruption, any demagoguery, and international mercenary and betrayal are the results of spiritual blindness and the lack of own spiritual dignity. This blindness results in the inability to value gradation of objectives, and the deprivation of spiritual dignity creates instable will, unprincipled willingness to give the spiritual, objective, and the total for the personal interest and the acquisition”. A man can sell his work, services, or their humanity (spirit), but on conditions that his “humanity” became a commodity. On the level of the spirit, a man does not sell, but can be sold. Relationships within the scheme “seller-buyer” can exist only within the boundaries of sociality. Numerous researchers are focused on the study of the sociological aspects of money [5].

These relations are impossible outside of sociality. The seller trying to sell a spirit also becomes a commodity. A buyer aspiring to realize himself through the money, and identifies himself with his capital, i.e. he becomes money. Any attempts to transfer the scheme “seller-buyer” into the spiritual life are related to estrangement of humanity and into the real life always result in tragedy. A person selling himself and transforming into a commodity, eventually loses himself as a human being, and a spiritual one. A man who assesses himself in proportion to the possibilities of his own capital also has to identify own “myself” outside of himself. At the same time, the consciousness of both men is confined on misinterpretation of the subject-empirical subsistence.

In many respects, the hypnotic power of money is a result of their ability, and precisely, in their power, when the effect of their use presents only as a possible act. Owner of money always has a choice. He faces an eternal choice, an infinite number of possibilities each of what could become real. Psychologically, a man until the moment of realization has unlimited potentialities, which can be determined only by the power of his imagination.

The first psychological studies of human activities in the economics showed that human behavior in situations related with decision-making regard money, are quite predictable. Thus, a monetary conservatism was identified among the predictable of psychological effects [6]. In 1994, Caskey and St. Laurent found that people resist to the monetary reforms, even these are required. The researchers of many scientific schools and directions devoted numerous studies to the problems of the psychology of money, for example, experimental psychology [7].

Awareness of money as a power of possibilities, on the one hand, and an intuitive understanding that any possibility to the extent of its implementation is self-destructive, and on the other, often brings a man to avoid the realization of these possibilities. There is a deadlock condition, which can be called as a syndrome of money accumulation: money became an objective instead of to be a mean. In this case, their potential realization is not important then the fact of possession. There is interesting psychological paradox: “I’m saving the money to be a strong, due to the possibility to realize a capital”, however, “I cannot admit the possibility of the use of the capital, to avoid being weak”. K. Marx observed the paradox of the “hoarding complex”. He wrote in one of his works: “The gatherer of treasures acts as a martyr of exchange value, and the pious ascetic at the top of the metal post. He deals only with the riches of its public form, and therefore hides it from the society. He craves the commodities in its constantly suitable form for use and therefore removes it from circulation. He dreams of exchange value and therefore does not exchange. Transitional form of wealth and its petrified form, the life elixir and the philosopher’s stone, as in alchemy, are violently colliding with each other. He disclaims any pleasure in his imaginary limitless thirst for pleasures. Wishing to satisfy all needs of

society, he hardly satisfies his own natural demands. Preserving wealth in his metal body, he turns it into a ghost [8, p. 116].

Money as a Value

In the conditions, when the attempts to develop the individuality do not bring the desired results and subjectively are unpromising, there is a need in the proof of self-worth and self-sufficiency through the recognition of the fact by external authorities. This statement already contains a fatal contradiction: the crisis of “myself” and own self-sufficiency should be overcome through the recognition of my usefulness beyond the limit of “myself”. It is evident that these attempts are no more than an illusion, because evidence the recognition of the insufficiency and dependence of “myself” on external factors.

Feeling of the exhaustion of the spiritual resources creates a hidden inferiority complex. A personality disagrees with the recognition of worthlessness and therefore, instead of increase of its spiritual potential, tries to justify own existence by its own forces, and looks for justification from the public authority. A public authority must prove me my usefulness.

According to I. Ilyin, “a man who respects himself only because of his respect for others as a fact, does not respect himself: his spiritual well-being depends on someone’s secondary impressions, i.e. from someone’s ignorance and incompetence; in fact, he has been ruined by a sense of a little value, vanity, and the desire for external success; and if the success and popularity fails him, he ceases to feel his spiritual dignity, and loses personality. Likewise, someone who respects himself only for own imaginary, or often external, or empirically-random qualities, i.e. what is not his own spiritual being (for the strength, beauty, or wealth), does not respect himself: his spiritual well-being depends on what belongs to him, but is hardly himself...” [4, p. 160].

This psychological statement provides the possibility to declare itself is implemented on the way of reproductive or destructive self-expression. Large-scale destructive actions are always receiving the wide publicity and remain in the chronicle of history for a long time. Actions of famous Herostratus, Yurovsky, the Jack the Ripper are stipulated by this manic desire to social significance. We know many examples of modern politicians and public officials, whose activities were dictated by desire for self-affirmation instead of the pain for the motherland. Another way to self-affirmation and attempting to receive the public recognition (without productive actions) is concluded in development of the economic singularity. The economic singularity must compensate the lack of spiritual resources and creates the image of socially recognized value.

If take into account all mentioned above about the money as about a force of opportunities and subjective identification of money possibilities

with personal possibilities, the psychological principles of the effort towards economic exclusivity become clearer. Possible economic singularity is experienced as general singularity and public recognition as the purchase and exchange capacity of money to mix with the productive force of personality. There is no difference between the creation and purchasing for the nonprofessional. Externally, the result is hardly distinguishable: in both cases, we observe the fact of subsistence increment, the fact of change, and enrichment of reality. What is the difference, create something new or buy it? What is the difference, what lays in the basis of the constructive formation of existence: the individual ability to creative, spiritual activities or possession of money?

The values of the modern liberal promote the confusion in productivity and reproduction definitions, spiritual enrichment, and spirit worship. The capital increase is considered as a very useful public step therefore it contributes to the economic burst and prosperity of the country [1]. The ability to “make” money is associated with a remarkable intellectual abilities, willpower, and unique personality. To change own life, create an image of well-being man, and subdue the world are the privilege of the spirit strong personalities. Reflecting and contemplative lifestyle are for the weak persons. This is extravert model of Western type of thinking, which reluctantly accepts the focus on inner life space and desire for self-improvement. Extravert much easier and more prestigious changes the world around himself, than the change itself.

The concentration around the personality of the capital and the comparison of the values of own “I” with the digital equivalent of welfare is stimulated by the entire system of democratic values based on the idea of equality. In particular, the idea of equality is considered as providing of people with equal conditions for self-development, to achieve the social advancement and material welfare. The prospect of equal conditions is acceptable for ordinary people: my life depends on myself and I do myself. Public assessment of the significance of personality has the form of material incentives: if society pays tribute to the man, pays him, thus, he has certain merits before the society. If a man is poor, i.e. the society does not encourage the man, thus, his merits before the society are equal to insignificant. Money as a form of economic incentives becomes an indicator of public usefulness of the person and its social value. Equality and equal conditions for the conquest of these social values mean the equal opportunity for everyone to achieve the social inequality.

Thus, psychological assimilation of human value to the price of his prosperity is largely determined by the conditions and traditions of social subsistence. The proclamation of equal conditions for everybody in the achievement of social inequality (economic exclusivity), on the one hand, and the principle of material encouragement of socially useful activities, on

the other hand, have created a subjective system of values, in which the holding of capital turned into a universal method of assessment of the “I”.

Money as an Idea

One of the most remarkable and difficult properties of spirit is concluded in the ability to idealize and spiritualize the objects of the material world. Due to this property spirit, the boundary between it and matter, between “high” and “low” becomes transparent. The ability to comprehensive spiritualization of being extends the boundaries of human subsistence, fills the life with an exalted sense, and provides a man with the true freedom. Aside from the ability to spiritualization, the world loses the conceptual contours becoming a pile of physical objects, and man degrades towards the status of “the highest stage of evolution of the animal world”. Aside from the ability to spiritualization, the human life can only be understood as a group of various physiological activities.

In this regard, the money is an element of reality, which spiritualization and idealization are related with special difficulties and contradictions. Ontologically, the money might not even be the object of subsistence; as the object, they are devoid of any substance. It is difficult in the material world to find something more symbolic, nominal, and conditional, than money. Money never identical itself, these are nothing whether apiece of metal or painted piece of paper. Modern forms of payments confirm this idea. The emergence of the “electronic” money, improvement of various forms of accounting resulted in the fact that the money is lost any concreteness becoming a mere convention. A man or bank may be the holders of billions of dollars without having a single banknote. The practice of loans, overdrafts, and debit balances show that money is expressible in negative values. In the modern world, the money becomes a commodity and the subject of speculation losing its own concrete quality – to be constant value. In other words, the money is absolute perfection in the sense that their meaning and essence do not depend on the type of their material embodiment.

Banknote, bank cheque, a coin, and the line in financial documents are not the money; these are conditional substantive form of money accepted in society as a mild assumption for the convenience of payments. This form is conditional therefore the gallons of oil, real estate, vodka, weapons or hashish, can substitute it. These are characters and signs of money. It is difficult to find proper money, the essence of money, and the idea of money in these items, and as good as to look for great or perfect in the art canvases using the chemical analysis. The money is the idea of exchange and purchase characteristic of subject and empirical subsistence.

One of the major mistakes of the Soviet policy in the measures against monetarism consisted in that the monetary relations were understood solely as economic relations based on the social human being. This mistake can be explained, first, by the most principled orientation of Marxist ideology on the primacy of social subsistence related to the public conscience. Secondly, and more essential is that the Marxist-Leninist philosophy had not distinguished the money as a thing and the subject, and money as the idea and representation. As a result, the measures for artificial stagnation of the monetary, financial system and the elimination of economic incentives are both pushed the idea of money beyond and provided with more sophisticated form of social embodiment. The conviction that the essence and meaning of money are in real money supply resulted in the fact that the fight against monetarism transformed into a struggle with money. While the cash flows were under strict state control, the Soviet people have learned how to live without cash. Money relations came in the form of barter and direct exchange of services; the symbolism and conditionality of money as a “thing” became clear, when the desire to capital accumulation has transformed to the desire to accumulation of the “useful contacts” and “privileges”. Bodily-objective subsistence, like elsewhere, had own purchase price and could be presented as the commodity; and the absence of the money capital at the most of people resulted to the transformation of the traditional forms of mutual payments.

However, money like nothing else, contributes to “the objectification” of the world. They always represent some objectivity, which participates in absolute terms – in the form of commodity. The idea of money consists in representation of the elements of the subject-empirical subsistence in terms of their purchase (exchange) characteristic. The idea of money premises a number of qualifications and assumptions to the subsistence. Money abstracts the world: the elements of the subsistence are considered as less qualitative. The only characteristic of the world objects recognized by the money is defined as their exchange ability. Karl Marx impartially argues that “as the appearance of money is hardly recognizable, this becomes everything: both commodities and non commodities. Everything becomes the sale object. Circulation becomes enormous social retort, which pulls in everything to release it out in the form of monetary crystal. This alchemy cannot be standing even the relics of saints, even less coarse *res sacrosanctae, extra commercium hominum*. Just as the money erases all qualitative differences in the commodities, the money erases any distinctions as a radical stabilizer” [10, pp. 142–143].

Thus, the idea of money is in incorporation of whole diversity of the subject-empirical subsistence to the exchange characteristic. This is possible in case of two assumptions: first, the subsistence should become conditional, deprived of its real qualities, and secondly, the subjects of subsistence must be attributed artificial quality – exchange properties. Only when these two

conditions are fulfilled the empirical world objects can receive the conditional status of the commodities.

In fact, there is a substitution of qualitative characteristics of subsistence by quantitative in the idea of money. Representation of the world as a commodity transforms subsistence into the conventional set of equivalent values. Can a collection of Petrarch's sonnets be equivalent to sausage link? Whether the opera visit is equal to the underwear package? All this becomes possible only if all listed elements of subsistence are conventionally represented as pure objectivity.

Thus, we can provide a conceptual definition for the money. *Money is the idea of a pure objectivity.* Using this approach, we can make the several conclusions.

First, since money is not an object (or "thing") and represent some idea, therefore, their meaning and content lie in the area of human consciousness. The influence of money on public relations, formation of ideological orientations is stipulated not only by an objective fact of their presence in the human subsistence, but in the subjective value and meaning for a man.

Secondly, the money is a convention and some assumption. These reflect the real relations and quality of life, but wittingly distort these qualities and relations. This distortion has a right to exist in terms of pragmatic interests of humanity. However, this convention should be evaluated exactly as conscious assumption. Perception of the model of interconnections built with the unconditional idea of money results in ideological distortions and a direct transition into an unreal subsistence.

Thirdly, the idea of money is based on simulation of pure objectivity. The pursuit of pure objectivity signifies the minimizing the spiritual characteristics of subsistence and, ultimately, this is the reverse process of spiritual evolution of the humanity. The idea of money should always keep conditional character and therefore it can be perceived only as a game of pure objectivity. Otherwise, the pure objectivity signifies the negation of the spirit, culture, aesthetic and ethic values, and, hence, and a person himself.

Money as a Game

Conditionality of reality built with money put a question about the playing nature of the activities related with them. From a logical point of view, this conclusion is justified: if the pure objectivity, which is simulated by the idea of money, is abstract, if it is conditional and realized as the conscious assumption, therefore, any practical activities based on this convention can hardly have pure ontological sense. In other words, an activity based on the idea of money (i.e. on the unreal qualities of subsistence) can be evaluated only as an imitation or the game in the unreal subsistence.

When we talk about the unreality or the convention of pure (absolute) objectivity, we proceed from the fact that the whole world is a spiritual subsistence and indivisible unity of spirit and matter. We cannot deny the fact that the entire evolution of humanity and culture is a progressive spiritualization of subsistence, because of which the world and a man acquire the value, essence, and purpose. Beyond the spiritualization, the world loses the most of characteristics and simply disappears for a man transforming to nobody. Pure objectivity is actually identical to things-in-itself and entirely denies the presence of the subject, the spirit, and creativity. For a man, the pure objectivity is nothing therefore the contact is possible only as a theoretical assumption. Therefore, the practical activities aimed at the modernization of pure objectivity, ultimately doomed to failure. However, this activity even as the desire may be evaluated as extremely destructive, as initially was focused on the degradation of the spiritual evolution of humanity.

Thus, the attitude to money, the idea of money, and related practical activity correspond to the game, as the realized conventions. This conditional element of the game was described by Johan Huizinga, who wrote: "This "pretending" contains the consciousness of inferiority, "tomfoolery" compared to actual "real" which seems the primary... However,... the idea of "as though" includes "just a game" and be serious and self-oblivion turning to delight; thus, the qualification "as though" is temporary abolished" [10, p. 18].

Huizinga J. describing the properties of the game raises a complicated metaphysical question on the relationship between conditional and absolute reality, about the unsteady frontier between "objective" of human subsistence and immanent reality. However, according to J. Huizinga, the reality of the game is limited by the space-time frames, that always results in "return" of the man into the "commonness".

Further, Huizinga J. makes an important conclusion: "All studies emphasize the impartial nature of the game. Not being the "ordinary" life, it extends outside the direct satisfaction of the needs and passions" [10, p. 66].

Thus, the main criterion of a game is aesthetic and spiritual criterion. Uninterested in the pragmatic result the nature of the game makes it different from the craft activity and unites with creativity. The game, like the art, has the essence and purpose within itself. The game exists just for the game. Even in the games related with passion, the prize or win are secondary having symbolic importance. The game for money degenerates to a craft and "commonness". "Reward is entirely outside the gaming: it means a fair monetary compensation and payment for rendered services or completed work. Nobody plays for reward, everybody works for reward" [10, p. 66].

The "pure money-grubbing does not risk and does not play" in contrast to the gambling attitude of the player [10, p. 67]. I would like to note that even money game, playing in a casino occurs mainly for the game and secondly, for the winning, which always beyond. Each player realizes that in

any case the game in casino can bring income to the owners of the casino. For the roulette player, this game is the exit from “ordinary” to conditional reality. This applies to everybody except for the croupier: the game for him is a profession, trade, and commonness. The croupier is not playing, he at work.

In the game, the win and money are the incentive for the game. For financial and entrepreneurial activity, the activities are an incentive for profit. In the gambling, the money exists only for game; in the opposite, the entrepreneurship exists for money. We emphasize that for us the game is not the antithesis of serious action (according to J. Huizinga, this contradiction is doubtful and disproved by the experience of daily observations); game for us is opposition of the conditional action to unconditional nature of the craft. This is especially important in case of opposition of the context of money to monetary relations. Money game is disinterested and conditional perception of pure objectivity; handicraft “money” activity is an attempt to design the unconditional objectivity.

The game, which balances on the border of fictional and ordinary, combines the ability of a person to reproductive perception (i.e. perception of the world as reality or “subjective” type), and the perception of generative (i.e. perception through the inner world of the person by conversion, “subjectivation” of subsistence “using spontaneous activity of mental and emotional forces of a man” [11, pp. 79–80]).

E. Fromm notes that both perceptions of the attitude to the world are the features of a normal man. However, elimination of any of these capabilities inevitably results in the deformation of the spiritual life. If a person loses the ability to adequate perception of reality and the “loops” on own perceived reality, he is insane. If a person loses the ability to enrich the world, unable to see the perfect principles of subsistence hidden from the eyes, he becomes a “realist”; his actions are doomed to be unproductive and creative impotence. “Both are sick. Disease of psychotic lost the actual contact with the outside world, results in the fact that his actions become socially inadequate. Disease of the “realist” impoverishes him as a person. <...> “Realism” in contrast to psychonosis, actually completes it” [11, pp. 80–81].

“The game of money”, in my opinion, embodies both generative and reproductive ability of the human intellect, allowing him to carry out some activity in “money” sphere, and on the other hand, realize the convention and unreality of this activity.

If we accept the thesis about money as pure objectivity, the destructive meaning of commercialization becomes clear. Thus, commercialization is a reduction of endless characteristics of subsistence to quantitatively subject or, the process of “removing” spiritual layers. The commercialization is in opposition to spirituality, and civilization, built on the commercial principles, expresses the denial of culture. The culture is an attempt to implement the

creative and constructive spirit forces; the civilization expresses a desire of the humanity to implement the utilitarian-biological need. However, if utilitarian-biological implementation of humanity is aimed at sensory-perceptual reactions, the spiritual realization is aimed at ultimate goal of stimulation of transcendental and creative potentials of a man. The goal of culture is spiritualization and “increment” of subsistence; the purpose of civilization is objectification and “objectification” of the spirit. The ideal of culture is the absolute spirituality; the ideal of civilization is pure objectivity.

It should be noted that the penetration of a game element in the commercial and production activities is observed everywhere, and conception on the financial activity as the game is widespread along with a concept on financial activities as a craft. In the XX century, the definition of the “business game” and stock exchange operations etymologically were classified as a game: “speculation for the rise”, “speculation for the fall”, and “speculation on the equity market”. In the conditions of unstable and unpredictable economics, all long-term and futures bargains (widely used in the world) can be defined as the games: the risk is so high that the economic consequences can hardly be estimated. In general, the growing of popularity of high-risk operations, which outcome cannot be scientifically forecasted, testifies the rebirth of the principles of financial activities. The modern businessman often resembles a gambler than a professional craftsman.

We have encountered with the substitution of financial interest by game incentives in a different forms, in the socialist construction. In conditions, when monetary incentive was opposite of ideological aims, the state had to implement the other non-economic measures into production and financial activities. Different socialist competitions and the struggle for the fulfillment of the plan (i.e. the attempt to establish a record) became the widespread. This contributed to the rebirth of the craft into the game and promoted the formation of a conventional perception of the subjective-empirical subsistence. Perhaps, this is a reason why the monetarism in the USSR appeared in reduced and milder forms, compared with Western Europe.

Conclusions

Despite of the heterogeneity of the discussed concepts and the fact that all these derive from different bases, nevertheless, we can state the unanimous recognition of the “duality” of human nature, the presence of “exalted” and “mean” in a man which are in a constant opposition [1].

Although the individual person characterizes by combination of different features of character and orientations, the polarity of the general intentions comprising the basis of spiritual life of a man, reveals the prevalence and

domination of one opinion over another. Using this methodological principle, we have allocated two basic types of personality.

The first type of personality is the specific for the current society, concordant with the spirit of modern civilization, and mainly directed to the possession, market relations, and the basis of its spiritual life is immanent-empirical intention. This personality always characterizes by the monetary approach to life. The power of manifestation of monetarism's traits can have a wide range from the character of petty bourgeois to market-oriented "panmonetarist", which embodies the complete denial of the personality. Practical activity of the representative of the perception is invariant: ranging from the inability to create and ending by destructive aggression. Social significance of this type of personality can be differently evaluated depending on the results of its activity, however his spiritually-cultural estimate is always negative or equal to zero.

The second type of personality is characterized by the predominance of transcendent-eidetic intention and orientation of the personality on the subsistence, life, and productivity. This type of personality devotes the life to creativity and serving to the exalted manifestations of the spirit. This type despite of diversity of examples is less represented. This type is expressed in the phenomena of genius, the prophet, or the sacred man. As a rule, the tragedy of these people is the inability to adapt to the social environment since their world extends out of ordinary reality and is not determined by the subject-empirical subsistence. This type of people provides enrichment of spirituality and cultural "progress" by serving as a guarantee for the preservation of the humanity. At the same time, their socio-economic significance can be minimal. The coincidence of socio-economic and cultural-spiritual values of the personality can be called the "happy exception" to the rule.

Can we speak of some third type of personality, which would harmoniously combine the abilities to possession and creativity, aspiration for decent organization of the flesh and the need for spiritual self-expression, rational vision "exalted" and be involved into "mean"? We must talk about this, even if his existence appears rather hypothetical than real. This type of personality can ensure the future of humanity; otherwise, the modern monetarism, like a cancer tumor will destroy the culture and spirituality without any opposition. The destruction of the basic principles of human subsistence can mean only oblivion.

Overcoming of the tragic antinomy spiritual human subsistence, first, must be based on perception of this antinomy and the modern philosophical problems. The historical experience shows that the spirit cannot derive from the triumph of comfort and possession. A personality, subordinated to the flesh, becomes a flesh, but the flesh subordinated to the spirit is able to spiritualization.

(2013)

References:

1. *Fehr E.T.*, 2001. American Economic Review Tables of Contents.
2. *Furnham A.*, 1984. Many Sides of the Coin: The Psychology of Money Usage. *Personality and Individual Differences*, 5: 95–103.
3. *Furnham A. and Argyle M.*, 1998. *The Psychology of Money*. London: Routledge.
4. *Ilyin I.A.*, 1992. *The Essence of Legal Awareness*. Moscow.
5. *Belk R.W. and M. Wallendorf*, 1990. *Economical Psychology*.
6. *Caskey J.P. and S. St. Laurent*, 1994. *Money Credit Banking*.
7. *Kagel J. H. and A.E. Roth*, 1995. *The Handbook of Experimental Economics*. Princeton: Princeton University Press.
8. *Marx K. and F. Engels*, 1978. *Critique of Political Economy*. Moscow: PSS.
9. *Marx K. and F. Engels*, 1969. *Capital*. Moscow, 23: 142–143.
10. *Huizinga J.*, 1992. *Homo Ludens*. Moscow.
11. *Fromm E.*, 1993. *Man for Himself*. In *Psychoanalysis and Ethics*. Moscow.

Formation of Russia's Economic Elite: From 'New Russians' to Oligarchs

Philosophical Origins of the Psychology of the 'New Russians'

The monetarist approach to life has always been inorganic for Russian mentality. For centuries, Russia was living up to an ideal, unflinchingly putting the 'arrangement' of its spiritual and moral life above that of the 'creaturely' life, which explains the great tragedy and great vigor of the Russian lifestyle. Its devotion to the spiritual essence of the universe and inexhaustibility of the spiritual potential has always been combined with the leveling of material values, dismissive attitude to flesh and the 'creaturely' human nature. "...In contrast to the rationalist ethics of the behaviour of a Western European, for whom caring for personal well-being is a generally accepted norm, the behaviour of a Russian is not oriented at gaining the benefits expressed in a set of consumer goods, but at achievement of the public recognition, consistent with generally accepted standards. For the Russian public consciousness

the acts incited only by one's personal, private interest have never been an accepted norm ..."[1]. That is why Russian entrepreneurs were immune to the philosophy of pre-revolutionary capitalism. The overall system of the European values, starting with anthropocentrism and individualism and ending with rationalism and liberalism had prepared a fertile ground for the acceptance of the mentality of capitalism. In Russia (as well as in the East) such ideological foundation simply did not exist. There was not enough time for capitalism and capitalistic relations to fully flourish either. As a consequence, the concept of capital remained a purely economic category in the pre-revolutionary Russia.

Monetarism did not manage to make advances in the USSR during the Soviet era either. The core communist ideology discouraged it directly or indirectly. The Marxist philosophy, the system of ownership, as well as the implemented principle of egalitarianism, have reduced the value of money to that minimum, which was necessary for the basic life support. Such state policy resulted in a controversy. On the one hand, the real life proved the futility of capital accumulation; population was experiencing a shortage of goods and service rather than funds. On the other hand, lack of economic motivation, low standard of living and a sense of hopelessness encouraged subconscious idealization of the Western values. In this sense, the discontent with the Soviet economic system was causing the growth of oppositional feelings among the people. Rigid constraints imposed on economic freedom would often associate with unfairly denied opportunities for the arrangement of a decent material-empirical existence. Psychologically, it was one of the reasons for a monetarist stir among a significant part of the post-Soviet entrepreneurs.

The 'free rider' attitude of a contemporary Russian businessman was largely formed under the influence of the corrupt principle of distribution of wealth that had been legalised in the Soviet state. The correlation between the amount of wages paid and the volume of work done was rather conventional in the Soviet Union. A Soviet person was placed between the rock of the salary 'ceiling' that could not be raised and the hard place of a social minimum guaranteed to him by the Constitution. Therefore, Soviet people were not inclined to work hard to 'make money', but rather work in a relaxed manner to simply 'get paid'. This atavism has survived in an unchanged form in the psychology of the 'New Russians', who no longer perceive their commercial activities as toil, but as an opportunity to 'shake the money tree'.

In the 'era of perestroika' when Russia once again changed its socio-political system, the experience of Western businessmen was adopted in no time and transferred to the domestic soil. The centuries-old criminal history lessons were also taken into account. And, most importantly, along with the malformed and unnatural economic stencil that is being forced on our country today, the corresponding mentality is steadily gaining momentum. The faulty hierarchy of values, in which an economic element is placed at

the top of the list, made further progress and was 'creatively' revised. The resulting axiological monster has exceeded all expectations. The 'Code of Ethics' of the 'New Russians', which has driven the concepts of the Western mentality to their logical and absurd end, with its absolute lack of principles and cynicism, has stunned even seasoned Russian criminals.

The phenomenon of the 'New Russians' could have emerge only in Russia – in the country of peremptory maximalism, where there is no room for a compromise and where every idea, every character trait is taken to its extreme. The philosophy of economic well-being has got a unique opportunity to have a look at its ugly reflection without makeup and embellishments. As in the portrait of Dorian Gray, the 'New Russians' have depicted the profound essence of spiritual poverty of the modern civilization.

In all fairness it should be noted that entrepreneurship objectively contains a potential for monetarisation of an entrepreneur's worldview. The goal of any business transaction is to gain the maximum profit. Thus, the universal assessment of a company's activities and operations as well as its personnel's professional qualities is in direct correlation with its economic performance. In other words, the axiological aspect of business is narrowed down only to the category of cash equivalents. Even such concepts as 'decency', 'honesty', and 'fairness', which can be considered purely ethical, transform in the world of entrepreneurship into strictly rational and economic categories: 'decency' of a partner is construed just as a mere guarantee that profit will be gained and nothing fancier than that.

Monetary intentionality is an intrinsic quality of entrepreneurship; therefore, it does not represent a distorted hierarchy of values itself, as it encircles only the professional activities. By the nature of their work, however, businessmen fall into a kind of a 'risk group'. The hierarchy of monetary equivalents, which is a necessary and quite appropriate element of business endeavors, has a potential of becoming a lifestyle and extrapolate the criteria for evaluation of entrepreneurial activities to the axiology in general. The only guarantee that such extrapolation will not take place is in the high spiritual potential of the person-entrepreneur and his ability to critically assess himself. Unfortunately, the practice of Russian business life shows that today's local entrepreneurs completely lack such mechanism of spiritual protection.

If we recall the times of emergence of the North American entrepreneurship, we can draw quite a few parallels with the current situation typical for Russian business. As we know, the first generation of American settlers consisted of immigrants from all corners of the world. The reasons that forced people to leave their homes were far from being insignificant. Those people were driven neither by some patriotic considerations, nor by the belief in a 'bright future' of the American economy and neither were they fascinated with the idea of building a postindustrial society. The majority of the early North American settlers consisted of 'the dregs of society'. Some

of them were fleeing from the law, some others were running away from the failures and disappointments of their own lives, yet others saw an opportunity for a fast and easy track to a wealthy life in the emerging state. Imperfect legal framework and weak state control provoked surfacing of illegal forms of competitive practices, and only the strongest rivals, that is the most unscrupulous, devoid of moral and spiritual 'complexes', so to say 'pioneers', had made it to the final stage of this 'natural selection' marathon.

The current generation of Russian 'businessmen', at its core, is also being formed on the residual basis. First of all, these are the people, who are not capable of putting to work their intellectual assets or carrying out constructive or creative activities, as a result, the society pushes them to the outskirts of its spiritual and cultural life. The social composition of the 'New Russians' is very indicative in this respect. They are either former nomenclature, who happened to have a finger in the pie of privatised enterprises, and who easily changed their communist beliefs to the monetarist psychology, or they are outright criminal elements who were quick to realise that in the conditions of socio-political and legal instability operating under the cover of a commercial signage was most convenient, efficient and safe. They could be also the youngblood, who have not completed their school curriculum and are not burdened by any signs of thought process.

One way or another, the generation of 'New Russians' has one feature in common – the moral nihilism, complete inability to any spiritual activity, monetarist psychology and, as a consequence, the 'free rider' mode of existence under the guise of entrepreneurship. Therefore, it is quite logical that growth of the modern Russian businessman's wealth is taking place in the presence of the general decline in production, impoverishment of the country's population, inflation and collapse of the country's economy as a whole.

The best illustration of the shallow inner world of the monetarist philosophy adepts is the multitude of Russian clubs, strip bars, casinos and other entertainment establishments that have gained wide popularity among the representatives of the 'neo-Russian' entrepreneurs. Here they receive everything they need to satisfy their needs, which, as a rule, do not go beyond purely physiological functions. Going to the theatre every now and then, buying expensive works of art and antiquities, which have lately become fashionable in business circles, unfortunately, does not imply that the 'New Russians' are in the midst of a cultural transition, as all these activities are dictated solely by their perception of 'prestige' or the need to create a certain image.

Psychologically, the monetarist mentality is fed by the unconscious inferiority complex in relation to one's own intellectual and spiritual potential. When a person is not capable of developing as a personality, and his creative and intellectual abilities are not recognised as socially valuable, he will naturally find himself in a spiritual crisis. The most adequate way out would be to take real actions aimed at self-education and self-improvement,

which, of course, requires significant efforts, great willpower and intelligence. However, if a person has already degraded notably and is unable to recognise that due to his spiritual shallowness, he chooses the other way – searching for the illusions of self-esteem.

One of these illusions is a belief that man is able to form his 'Ego' not from within himself, but from the outside. In this case, the self-assertion of a person becomes dependent not on the real values of one's inner world, but on the public evaluation. Personality ceases to be self-efficient and constantly appeals to the external judges. It is at this point that the philosophy of monetarism comes to the aid, arguing that public recognition may be equivalent to the volume of accumulated capital. The entrepreneur's economic exclusivity is then perceived by him as his exclusivity in general, and the public assessment of his wealth as the assessment of his personality as such.

In closing, based on the above analysis, we can take the liberty of making some conclusions about the viability and prospects of the monetarist psychology of the 'New Russians'.

Firstly, monetarism is not self-sufficient and constantly demands a 'feedback' from public. This is the most vulnerable aspect of the monetarist psychology.

Second, monetarism is alien to the Russian mentality. It ultimately has no future in this country, as it contradicts its traditional values.

Finally, 'pan-monetarism' is a manifestation of a morbid state of mind. Perception of money as a modus of existence and modus of being deprives the human existence of its spiritual meaning and, therefore, is doomed to self-denial.

Inferior and Superior in Christian Philosophy

In some areas of the Russian idealist philosophy the problem of relation between body and spirit (and hence the problem of money and personality) is solved not by placing them in opposition to one another, but by harmonizing them. By and large, man does not have a choice between his 'creatureliness' and spirituality: in his quest for the Absolute, he either makes his flesh superior and becomes the spirit in the flesh, or worships Satan denying the Holy Spirit, and thus dooming himself to the spiritual and physical death. The doctrine of theanthropism does not hold that the spirit should be cleansed from the flesh, but that the flesh should be deified through the spirit. Sophia does not deny material existence, but emphasises its spiritual aspect, adequacy of matter to its Divine purpose. Therefore, the choice that man makes is not about his preference of the spirit over the flesh or the flesh over the spirit; man is unable to choose between the 'superior' and 'inferior'. Focus on the 'superior' is, at the same time, the exaltation

of the 'inferior', the universal unity and harmony; focus on the 'inferior' is, however, a 'downgrading' of the superior, the collapse of the spirit and being, destruction, and degradation.

To a certain extent, man is fated to the harmony of body and soul, since creativity is his natural state. It is in the process of a creative act that man communes to God, and transfiguration of life in all its forms and manifestations takes place. Therefore, refusal to perform creative, productive activities is, at the same time, the renunciation of God. But the most important thing is that the one-sided focus on bodily-objective existence (and, as we can see, modern rationalism focuses on it) means not only the denial of God, creativity, spirit, but the subjective reality as well.

If creativity means Sophia, spiritualisation of existence, then its true opposite would be the denial of spirituality, spiritised flesh, that is, reduction of anything and everything to inferior matter. This process was aptly characterised by B. Vysheslavtsev as 'speculation for degradation', with its philosophical apotheosis being materialism in all its known forms, from Marxism to Freudism. No matter what type of matter is considered the basis of the Universe – economy, atoms, establishment, money, sexuality – the important thing is that in materialism reduction of spiritual being to material factors is a downward process. "The fundamental error of this method, which has been affecting science, philosophy and human psyche in their entirety for centuries, can be expressed in the following statements: 'culture is only economy', 'the spirit is only sexuality', 'man is only an animal organism', 'organism is only a mechanism', and all these statements are false! Precisely: not only, but as well! The act of coming down the stairs does not explain anything ..."[2].

The "speculation for degradation" transforms the spirit into matter, and a human into an animal. But if we want to be consistent to the end, we must admit that, in contrast to climbing "up the stairs", the end point of which is the Absolute, the descending "down the stairs" is not limited to the transformation of a man into a beast, but by the laws of logic leads him to non-existence. The fact is that man by definition is not able to be animal-like and concentrate only on his natural biological aspect. An animal is deprived of the ability to conduct spiritual activities and, therefore, the problem of its existence, let alone the antinomicity of its being, are but senseless matters to it. An animal only follows its nature and purpose; its actions are instinctive, it cannot 'perfect' itself or 'degrade' itself. Man, on the contrary, is fated to make choices and have freedom. He is fated to use his mind and make choices based on his ability to spiritual life. A man cannot just turn into a beast and simply become a creature. A particle of God that is manifested in him through his mind and spirituality raises man above his flesh and spiritualises it, otherwise the flesh subdues the mind and spirit. The inferiority of the 'human animal' is not that he leads a beastly way of life, but that by becoming an animal, he betrays his spirit, deliberately destroys his Ego and renounces God.

The animal state of a man is not as harmless and innocent as the original animal state of a natural creature. While for an animal its state is natural, for a man it is a descent, degradation, submission of mind to creatureliness. Human mind slaved by the flesh is disgusting because while dehumanizing and degrading itself, it denies not only itself, but even its animal side, its very nature. The animal world does not know what war and weapons of mass destruction are. Cynicism and vices are alien to the animal world. The animal world does not destroy itself and its habitat. And only man, who dehumanised his mind to the animal state could 'hit upon the idea' of crucifying his God. Man cannot alienate from his mind and spirit. Having learnt what good and evil is, he is doomed to make choice⁵⁷⁷.

The tragedy of spirituality lies in its fragility and vulnerability. Material matter in its object-empirical existence is always more stable and reliable. Things survive people. Man is more vulnerable than a machine. It is easier to kill a living being than to destroy a soulless one. "It is always easier to descent than ascent – it is the law of narrow-mindedness of the human nature, a more inert pass." [3]. Creativity and spirituality require some effort, some will. Lowness does not commit to anything. "Just look at the delight of man learning that he has descended from apes, that he is only an animal, only a matter, that sacred love is only sexuality, etc. It seems that every 'only' brings him deep relief, while every 'not only' disturbs and forces to make an effort. Just look at the passion and virtuosity, with which people reveal 'carefully guarded secrets', finding greed and lust everywhere" [4]. There is no

⁵⁷⁷ In the *Heart of a Dog* by Mikhail Bulgakov the problem of human 'animal state', the ratios of the spiritual and the creaturely, in general, and the problem of human identity is presented in an exceptionally subtle and profound way. Let's recall how professor Preobrazhensky produced some creature through a fantastic surgery by transplanting human pituitary gland to the animal's brain. Even the author of this remarkable story finds it difficult to classify this creature. Throughout the entire story Bulgakov cannot, so to speak, identify Polygraph Poligraphovich Sharikov. He calls it different names 'a former dog', 'a creature that was born in the science lab', 'a talking dog' – but not a man. Why is it so? After all, Sharikov had all the formal attributes of a human being: he could speak, reason, and act rationally; he also had a passport, residence permit, and was engaged in socially meaningful activities. We think that Bulgakov refutes the Darwinian concept in an artistic and aesthetic form, showing an imaginary experiment on the transformation of an animal into human by improving its abilities to reason. Thus, Bulgakov simulates a literal image of Homo Sapiens. As can be seen from the described events, Sharikov would perplex two people 'with a university diploma' on numerous occasions. The logic of his reasoning was often so impeccable that two Russian intellectuals could not object it. At the same time, we cannot identify Sharikov as an animal, though he used to be such before and even seemed to be quite a sweet, loving and loyal mongrel. However, Bulgakov cannot classify it as human either. Why is it so? It seems that Bulgakov answers this question at the end of his novel. Addressing the observation of the investigator at the fact that Sharikov was 'talking', Bulgakov through the character of professor Preobrazhensky, reasonably remarks: "It does not mean that he is a man though" [Bulgakov M. Sobachye Serdtse [Heart of a Dog] / Bulgakov Mikhail. Selected works in two volumes. Kiev. 1989. Volume 1, p. 543].

‘up’ or ‘down’ for a fallen. A fallen will never admit that there is ‘superior’, as in this case he will have to admit his ‘inferiority’. Economic mentality will never recognise any value other than that of money, because recognition of ‘nobility’ is, at the same time, the recognition of dissatisfaction with the ‘value’.

Rationalism (and monetarism, as one of its most corrupt forms) is in opposition to the spirit, spiritual fullness, because ‘strictly’ utilitarian and pragmatic interests represent nothing more than the ‘speculation for degradation’, degeneration of existence to pure materialism. In this sense, it denies the very possibility of creativity; it rejects the very essence of spiritual transformation. “Money is the strength and power of the world separated from the spirit, that is, from freedom, from meaning, from creativity, from love. <...> Money is directed primarily against the holistic spirituality saturating human life in its entirety”[5].

Conclusion

Despite the heterogeneity of the analyzed concepts and regardless the fact that they all spring from different bases, we, nevertheless, can state that ‘duality’ of human nature and presence of ‘superior’ and ‘inferior’ in men, which exist in permanent confrontation, has been unanimously recognised. And, although each individual personality is characterised by a unique combination of different traits and attitudes, the fact that basic intentions, constituting the content of a man’s spiritual life, can shift to one of the extremes allows us to talk about the prevalence and domination of one intention over the other. It is on the basis of this methodology that we have every right to suggest two basic types of personality.

The first type – the most characteristic of the present society and in tune with the spirit of modern civilization – focuses primarily on possessions and market relations; its spiritual life is based on the immanent and empirical intention. This type of person is always inherent to the monetarist approach to life. The intensity with which monetarist features are manifested in this type may have a very wide range: from the ‘anal’ personality of a petty bourgeois to market-oriented ‘pan-monetarist’, who personifies a complete negation of individuality. Practical activities of a representative of this type are also invariant: starting from the inability to create and ending with the destructive aggression. Social significance of this type can be assessed in different ways, depending on the results of his business activities, but assessment of his spirituality and cultural development will always bring a negative or zero result.

The second type is characterised by the predominance of transcendental-eidetic intention, by the focus of the individual on existence, life, and

performance. This type of person devotes his life to creativity, serving the higher manifestations of the spirit. This type, with all the diversity of its representatives, is rather small-numbered. In its most generalised forms it is expressed in the phenomena of a genius, a prophet, or a saint. As a rule, the tragedy of the people of this type lies in their inability to adapt to the conditions of social and living environment because their interests go beyond the realm of common reality and are not determined by the objective and empirical existence. It is this type of people that provides for the spiritual enrichment and cultural 'progress' of the society and guarantees the preservation of the mankind. However, the value of their social and business activities can be estimated as minimal. The cases when the socio-economic and cultural-spiritual values of an individual are leveled can be rightfully called a happy exception to the rule.

Should we consider the third type, which would harmoniously combine the ability to possess and to create; to take descent care of the flesh and to fulfill the need for spiritual expressions; to have the rational vision of 'the earthly' and to be not alien to the 'heavenly'? We have to mention it, even if its existence seems to be more hypothetical than real. It is this type of personality that can ensure the future of humanity, otherwise, the modern monetarism, like a cancer, would effortlessly destroy culture and spirituality. And the destruction of the very foundations of human existence can only lead to one outcome – nonexistence.

Overcoming of the tragic antinomy of man's spiritual life should, in the first place, be based on the awareness of this antinomy and those philosophical issues, which a modern man encounters. As history shows, the triumph of comfort and possession should not be void of spirit.

An individual governed by the flesh becomes mere flesh. But the flesh subdued to the spirit is capable of spiritual perfection.

(2014)

References:

1. *Ushankov V.A.* Ekonomicheskiy obraz myshleniya i ego natsionalnye osobennosti v Rossii [The Economic Way of Thinking and Its National Peculiarities in Russia] // Bulletin of St. Petersburg Univ. Ser.5, Economics. – St. Petersburg, 1993. Ed. 2. p. 40.
2. *Vysheslavtsev B.P.* Vechnoye v russkoi filosofii [Eternal in the Russian Philosophy] /Vysheslavtsev B.P. Etika preobrazhennogo erosa. [Ethics of the Transformed Eros]. Moscow, 1994. p. 217.
3. *Ibid*, p. 219.
4. *Ibid*.
5. *Berdyayev N.* Dukh i realnost [Spirit and Reality] / Berdyayev N.A. Filosofiya svobodnogo duha. [The Philosophy of the Free Spirit.] Moscow. p. 451.

Socio-Cultural and Cultural-Anthropological Analysis of the Categories Culture and Civilization

The problem of correlation between “culture” and “civilization” attracts attention of scientists for several centuries, beginning with philosophers who were analyzing the origins of civilizational processes and finishing by modern studies [1–22]. Nevertheless, this problem is still up-to-date because the contradictions between culture and civilization have not only been solved, but on the contrary, become more distinct and aggravate the situation.

There are numerous definitions of ‘culture’ and ‘civilization’, for that reason we would like to focus on the idea that culture is a combination of spiritual values and civilization is – combination of material values. It is very important to accentuate that culture is connected with notions «spirit», «spirituality», and civilization – with notion «matter». To some extent this is a formula of the key question of culturology. And this is quite logical: the key question of philosophy is relation of matter to consciousness. In culturology – relation of civilization to culture

In reality the objects of culture and civilization do not exist separately from each other, the world is an integrity of matter and spirit, objectivity and subjectivity. Why should we separate one thing from the other? Unfortunately we hear this question very often.

The answer to it is contained in student learning course of philosophy and methodology. The science must study ideal objects.

Logics and philosophy divide such notions as ‘nature’ and ‘essence’ of phenomenon. Nature of phenomenon can be multi-sided but the essence is always single, because it reflects the uniqueness of phenomenon, its unmatched characteristics which differentiate it from a set of similar objects. In case of objects of culture and civilization their nature is dualistic: we can always find both spirit and matter in them. For example, in regard to a book its material character (paper, binding, paint) is secondary, but its spirituality (information, knowledge, images, emotions) is essential. But for a hammer it is vice versa: its materiality is essential, its spiritual nature, inclusion into cultural context is secondary and not essential.

Relation to a man and nature

Object of civilization is a man. It is him who is at the center values system of civilization, and in this context it is anthropologically-centered. Civilization provides comfort of human life. Of course, the products of civilization often turn to be catastrophes, natural cataclysms and unknown deceases. But in order to be objective we have to admit that all of them are just side-effects, unplanned results of its anthropologic activity.

Culture also can be focused on a man, but not only on a man. It can be nature, God, idea, knowledge, emotions ... In other words, anything what you like. Even a urinal bowl as it was demonstrated by Marcel Duchan. In this respect culture is polycentric.

Relation of culture and civilization towards nature is also very distinct. Civilization explores nature, consumes and conquers it; culture treats nature in a awesome way: it puts nature on a pedestal and worship.

Relation of these two systems to a man and nature is different because it originates from different world-view mindsets. Civilization considers a man as end purpose of nature, opposing a man and nature, subject and surrounding world to each other. Here a man dominates over nature, he controls it, struggles with it and conquer it (it is very characteristic for the West). The system of cultural values, on the contrary, is integrated into nature and surrounding world, in harmonious way (characteristic of the East).

Pragmatism and “romanticism”

Pragmatism of civilization is out of the question. Everything that is done by civilization has distinct utilitarian and pragmatic meaning (purpose). On the contrary, the creative works of culture do not fulfill any utilitarian tasks. You can say the music can be used for treatment of people, other people will say that notes-sheets can be burned in a fireplace for heating. But it is very doubtful that Rakhmaninov wrote his Liturgy for it. Objects of culture do not have any utilitarian and pragmatic sense, they are ‘romantic’ in this respect. Martin Heidegger while comparing objects of civilization and culture emphasizes an ‘item’. The item is the result of human labour, but in the same time it is similar to piece of art (made by a man), however it can not “spread the space of the world” (it does not have spiritual contents), does not contain spiritual power [23].

Character of a man, as a rule, is not a combination of pragmatism and romanticism. We look for romantic person for love and friendship. Pragmatists in friendship do not suit us because we do not want to be used by somebody

for achieving “bad” mercenary purposes. But in business we would like to have pragmatic partners because “romantics” and money are not compatible.

In Russian and European literature of XIX–XX centuries this dilemma was described many times in the form of the choice of a young woman: whom to marry? As a rule, she has alternative: romantic and poor student and pragmatic rich old man (these images are schematic). It is not an easy choice, but mutually excluding. This is the choice between interesting full life, love, happiness and confidence in tomorrow, well being of herself and her children.

Realism and Symbolism

Civilization objects are real because their meanings and essences are within them. Object of civilization is self-representative. A hammer or an ax has no one (or almost no one) additional meanings beyond the limits of their materiality because they do not appeal to spiritual attributes of the world. Another case – stone ax, ancient artifact. It is an object of culture because its pragmatic characteristics are not actual any more and the benefit which can be obtained from its use is tiny. Stone ax becomes an artifact, the symbol of the past.

Cultural objects are in fact symbols, signs. Their essence exists beyond their limits. For example, a painting exhibited in Tretyakov gallery and considered as an object of civilization is just its material form – paints, canvass, wooden frame. We have to understand that in painting itself there is no street, or a forest, or a house. It is physically impossible. The painting itself is not saturated with emotions, beauty or harmony – all this is reproduced in our consciousness. The painting is only a symbol, a sign, a kind of translator of a painter’s emotions addressed to the recipient.

The same can be said about a man as a symbol of culture. Out of culture framework a woman will be just an anatomic body, combination of muscles, bones and inner organs. She acquires her meanings and essences outside of her material body, out of herself – in characteristics which are given to her by culture. If in the system of civilization values she is a female suitable for reproduction (at most emancipated business-lady), in the system of cultural values she transforms into wife, acquires womanhood features, becomes limitless source of inspiration for poets and painters.

Universalism and specialization

This opposition of categories is probably the most tragic, here the aggressiveness of civilization in regard to culture is revealed most fully. [24].

Everything is clear with culture. It raises a cultural man guiding him for cognition of everything which was produced by the mankind: science, arts, religion, philosophy. The more man knows cultural artifacts the more universal he is.

It is not so simple with civilization. Civilization is not interested in universalism of a man, its interest is focused on how well he performs his functions as a specialist. And not just specialist, but the specialist of narrow profile, because present-day civilization uses conveyor method. This is the most efficient method of economy and the most efficient method for making a man its slave. The more narrower his specialization is the more man is efficient in terms of labour productivity. Specialist is like a dental abscess – says Kozma Prutkov. K. Marx was more cardinal in his diagnosis: «Professional cretinism» [39]. Modern satirist M. Zadornov introduces the notion of “a specialist in the right nostril”, modern psychologists express this idea more correctly and in very complicated way: «Effect of intentional extrapolation», meaning consideration of life in general through the prism of profession.

Indeed, in accordance with Labour Code of Russian Federation modern average man works 5 days a week, 8 hours a day. Let us exclude from his life that time when he is not able to work on his development. 1/3 of life is sleeping. Furthermore, shopping, standing in a queue, presence at meetings out of working time, doing some work about a house and servicing his car, sitting in front of his TV, cooking food... Fitness-centers, Internet, pointless talks on the phone, not less pointless chatting in social networks... This list can be very long and we know all this very well. It is notorious “socialization” and “enculturation”.

What remains? Work. Life has turned into work, a man has become a specialist. And this, in turn, means that a man does not live – he works. To be more precise, his life is viewed by himself through the prism of his work. This market orientation becomes dominating [40]. In order to make it clearer we shall provide some examples.

Any man needs world view. He needs values system, principles, ideals. Apart from work he has his habitual life and has to react to issues in this sphere by all means. Contradiction between professional reality and endless diversity of life makes a man to fill-up spiritual niches resulting from social overload by habitually obtained professional experience. The simplest and most common way to overcome this contradiction – extrapolation of professional intentions of a man to his general outlook. This is non-correct identification

of professional reality with real life, transfer of job mindsets to all diversity of spiritual processes in general.

A doctor, surgeon, every day saves people's lives, he is obliged to reduce their sufferings; he sees death, pathology, blood, pain every day. In the same time he has to stay cool and indifferent, able to overcome emotional weakness resulting from seeing deceases and suffering. Every-day operations, cutting alive human flesh with scalpel makes him treat a patient as a "meat loaf", anatomic object. Death and suffering are normal things for him, his job, conveyer.

Every-day flow of mutilated and ill bodies makes the surgeon disregard thinking of his patients as individualities, as human beings who have a name and history. Without such abstraction the surgeon will never become a professional of high class, because his emotions, reflexing and empathy will prevent from successful operations and impact his mental health very quickly. Professional cynicism of doctors is obligatory condition of his good work, his mental health and, therefore, the condition of that great aid which is provided by him for people.

However a man who is oriented to society and deeply submerged into the process of spirit de-integration starts unconsciously to extend this intention beyond of his work limits. Profession becomes an outlook.

For professional officers orientation of their consciousness to elimination and violence is often brings very pitiful effects. When they return home from the war they are not always ready for adaptation for normal life. Finally the heroes of the past battles turn their lives into big battle field and start to fight imaginary enemy.

The last thing which is left to add – all of us have one common job. We all, to a some extent, are economists, accouters, financists. In the beginning of XXI century people's thinking has distinct "money angle", and extrapolation of economic intention has become total. All modern society has revealed new feature: if we use word of a famous political economist the world has turned into "nation of shopkeepers" [41].

Uniqueness and copying

Uniqueness of a piece of art is determined by its nearness to the masterpiece, to the increment in existence, to creation of something unbelievable, what was not created before. A masterpiece by the meaning of this word can not exist in several copies. Copying of a masterpiece leads to a falsification, a kitch. Masterpieces are unique and unmatched.

Civilization, on the contrary is based on conveyer, copying and production in big quantities. With conveyer way of production only a defected item can be unique. If Sistine Madonna, as an object of culture, exists only

in one copy in Dresden, its image on the stamps, postcards and various advertising booklets can be found in any corner of our planet. Civilization is based not on uniqueness but on standard.

Culture is constantly being pushed out by civilization and modern society become more oriented to the production of things and their consumption. “Civilized” society does not stand uniqueness. And copying of items is transferred to copying of personalities. There is state standard for schoolboys and students. For directors and subordinates – typical position instructions. For Internet users – emoticon templates. For big chiefs – a standard protocol.

Civilization machine is a conveyer which produces people without a face. Modern civilization is like a gigantic mincing machine which is mixing human material into uniform staff of specialists without individual features. Modern man is turned into soul-free mechanism aimed for functioning of modern civilization. A man must not think, feel and believe: he is a mechanism and must work. When he is broken, it is repaired and when it is of no use any more he is thrown away as wasted material.

Modern philosophers and culture-anthropologists while analyzing common linguistic constructions (“philosophy of linguistic analysis”) [28] come to conclusion that self-identification of a man has changed several times for the last 150 years. In the beginning of the century if a man fell unconscious people said: «He has lost senses» meaning spiritual, emotional and sensual collapse. In the middle of the century self-attitude of a man changed and in the same situation people say: “He has lost his consciousness”. “Sensual” a man has turned into “thinking” man. But another half of century elapsed and we observe one more change of self-attitude: We have evolved from Homo Sapience to Homo Mechanics. Now we say: “He is switched off”.

Rationality and restrictedness

Rationality of civilization is out of question. Non-rational economy is inefficient, weak economy. Contradictory law system is not good for people, non-rational business will result in losses, non-rational economic activity is defective. In other words, civilization uses rational, analytical and logical abilities of human psychology.

But, as it was stated by physiologists, human brain has 2 hemispheres. And only one of them stands for rationality. The second one – for artistic and image perception of the world. And it is this hemisphere which realizes itself in full in culture, in translation of spiritual values.

Culture does not disapprove rational approaches to the world. Artists study the canons of art, scientists – the methods of scientific research, theologians – religion, writers – literary techniques. But the essence of spiritual culture is aspiration for unexplained; it tends to aesthetic, artistic-image perception

of the world, to emotional-psychological experience of a man. And in this regard the culture isorganic (natural). It involves both hemispheres intending to use human psychology for 100%. In this context civilization needs only one hemisphere, atrophying the second one, turning a man into thoughtless and spiritless slave.

Conclusion

In a short article it is not impossible to touch all sides of tragic inter-relation between culture and civilization. We have outlined this problem in general.

What is the solution of the problem? It is clear, that it can not be simple. Theoretically we can only give general, strategic recommendations for creation of full-value national political program of perspective cultural development of Russia.

Thesis #1. The existence of the problem must be understood by everybody, on all levels. Today we hear a lot about recession of Russian culture. Moreover, political decisions of our government only aggravate this situation, consciously or unconsciously. Way out of this “cultural deadline” is viewed by us in disclosure of its reasons, in philosophic and culturological comprehension.

Thesis #2. Recognition of cultural values of Russia as its main asset. Russian political figures are concentrated on solution of economic problems, on competitiveness of Russia, its political influence on world processes. Development of spiritual culture is not considered as prioritized task.

If development of economic processes in Russia can depend on market economy, culture processes must be regulated. We mean censorship. Patriotic education, change of the course in mass media, sound concept of spiritual future of our country. We must avoid the processes of westernization, Americanization, globalization in the sphere of culture in order to preserve our national cultural assets and dignity.

And in order to perform these measures culture must be supported, financed and, first of all, understood by the state, in all its diversity and integrity.

Thesis #3. We need legislative document which will legalize status of Russian culture in Russia. In conditions of multi-national, multi-religious and multi-cultural state it is not so simple. We observe unbelievable dissoluteness of our citizens, the bearers of other cultural tradition. De jure we are citizens of one country with equal rights. De facto – culture-historical development of Russia was based on the Russian, to a great extent, Orthodox culture, on leading role of Russian people in Russian history and sovereignty. If this leadership status will not be formalized in laws we can prepare ourselves for further inter-cultural conflicts, the loss of Russian identity, disintegration of our state.

(2014)

References:

1. *Akhiezer A.*, 1992. Socio-cultural problems of development of Russia. Moscow.
2. *Berdyayev N.*, 1990. Meaning of history. Moscow.
3. *Danilevsky N.*, 1991. Russia and Europe. Moscow.
4. *Ilyenkov E.*, 1991. Philosophy and culture. Moscow.
5. *Kertman L.*, 1987. History of culture of European and American countries. Moscow.
6. *Aotman Yu.*, 1994. Conversations about Russian culture. St. Petersburg.
7. *Ortega and Gasset Kh.*, 191. Philosophy Of culture. Moscow.
8. *Sorokin P.*, 1992. Man, civilization, society. Moscow.
9. *Toinbi A.*, 1991. Understanding history. Moscow.
10. *Spengler O.*, 1993. The sunset of Europe. Moscow.
11. *Schlick M.*, 1932. Positivism und Realism. Erkenntnis, 3: 1–31.
12. *White L.*, 1959. The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome. New York: McGraw-Hill, p. 63.
13. *White L.*, 1975. The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations. New York: Columbia University Press, p. 49.
14. *Tumarkin A. and Dilthey W.*, 1912. Simion. Berlin, pp. 1–186.
15. *Krakauer H.*, 1913. Dilthey's interpretation of Kant's ph.. Berlin, pp. 1–197.
16. *Heynen W.*, 1916. Dilthey's Psychologie des dichterischen. Schaffens, pp. 1–73.
17. *Rud U.*, 1916. Weltanschauung und Dichtung. Zur Gestaltung des Problems bei Dilthey. W, p. 15.
18. *Cremer H.*, 1922. The tremes «Romantik» und «romantisch» in den «Schriften». W: Dilthey's, pp. 1–48.
19. *Unger R.*, 1924. Literaturgeschichte als Geistesgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese mit bes. Berücksichtigung auf Dilthey. W, pp. 1–276.
20. *Hoff B.*, 1926. Dilthey's. Psychology W., pp. 1–303
21. *Stuart S.*, 2000. Introduction. Post-Marxism. An intellectual history, Routledge, pp. 1–32.
22. *Yaspers K.*, 1991. Meaning and purpose of history. Moscow.
23. *Gaidenko P.*, 1987. From historical hermeneutics to the hermeneutics of existence. Critical analysis of the Heidegger evolution. Ph. Issues, 9: 130.
24. *Berg V.*, 1998. Career super-game. Moscow: Interexpert.
25. *Bern E.*, Games played by people. People who play games. Psychology of human fate. Moscow: Progress.
26. *Klimov E.*, 1993. Developing man in the world of professions. Obninsk: MSU, Childhood center.
27. *Klimov E.*, 1995. World image in different-type professions. Moscow: MSU.
28. *Polyakov V.*, 1995. Technology of career. Moscow: Delo Ltd.
29. *Proshitskaya E.*, 1993. John Gottland about the choice of profession. School and production, 4: 20–22.
30. *Pryazhnikov N.*, 1996. Professional and personality self-determination. Moscow: Publishing house of practical psychology.
31. *Pryazhnikov N.*, 1997. Psychological meaning of labour. Moscow: Publishing house of practical psychology.

32. Psychological follow-up of profession choice, 1998. Ed. By L. Mitina. Moscow: MPSI, Flinta.
33. *Rozin V.*, 1992. Psychology of fate: programming or creativity. *Issues of psychology*, 1: 98–105.
34. *Strumilin S.*, 1983. Regarding classification of labour. History of the Soviet psychology of labour. Texts Ed. By V. Zinchenko, V. Munipova, O. Noskova. Moscow: MSU.
35. *Feldenkraiz M.*, 1993. Understanding while doing. Chrestomathy on body-oriented psycho-therapy and psycho-techniques. Ed. By V. Baskakov. Moscow: SPA Psychotechnics, pp: 44–87.
36. *Frankl V.*, 1990. Man looking for meanings. Moscow: Progress.
37. *Shprangler E.*, 1982. Main ideal types of individuality. Psychology of personality. Texts. Ed. By Yu. Gippenreiter, A. Puzyrei. Moscow: MSU.
38. *Yung K.*, 1994. The Problems of spirit in our times. Moscow: Progress, Univers.
39. *Marx. K., Engels F. and Lenin V.*, 1984. About Communist labour. Moscow.
40. *Fromm E.*, 1992. A man for himself. Collegium.
41. *Smith A.*, 1976. The Wealth of Nations. London, p. 35.

Russian Philosophy between Western Metaphysics and Eastern Mysticism

Western philosophy's struggle for the rational world view was continuous and painful. Metaphysical knowledge has evolved on the path of "abstract principles" for centuries. Russian philosophy considers the triumph of "integral knowledge" as the most important epistemological task. Such knowledge must embrace the world in all its diversity and indivisible fullness, mobilize all levels of human consciousness and synthesize all methods of world comprehension. Philosophy had evolved on the path of "abstract principles" so far. It discovered new ways of cognition, but overemphasized them and therefore discredited them. Extreme rationalism involved philosophy in the maze of scholasticism. Dogmatic empiricism degenerated into sensualism and inevitably led to extreme skepticism about the cognition of reality. Active collaboration between empiricism and rationalism, which began as early as the Enlightenment, certainly has played a positive role in improving the cognition methods, but that was insufficient. The hypothetico-deductive method, based

on combining empiricism and rationalism, has stumbled upon fundamentally unsolvable problems. There was always some unknowable surplus in the knowledge which logical thinking was fighting hard but vainly. That surplus is very considerable: it comprises the problems of ethics and aesthetics, ontology and epistemology, questions of human inner world and the ideal essence of being. N. Berdyaev thinks that “philosophical rationalism reflects the sinful disunity of spirit. Neither the nature of reality, nor the nature of freedom, nor the nature of personality can be comprehended rationally, these ideas and objects are quite transcendent for any rationalistic consciousness, they are an irrational surplus. Because rational reality, rational freedom, rational personality are indeed only signs of abstract, self-sufficient thinking”.

The hypothetico-deductive method ignores most aspects of spiritual life and, at best, the laws of spiritual life take a very relativistic shape under rational examination. According to I.V. Kireevsky, “the highest verities of mind, its living visions and essential beliefs – all this exceeds the abstract circle of its dialectical process and though they are not in conflict with its laws, they can’t be derived from them and can’t be even reached by its activity, when this activity is separated from common activity of other human spirit’s powers”. To E. Trubetzky “it is obvious that abstract cognition is the most imperfect for this very reason that it sees its object from a distance.

How can we compensate for the missing link in the already elaborated cognition system? What method do we need to complete epistemology with it – so we could cognize an object in its integrity, in its unique individuality and, at the same time, in its universal essence? These questions are recurrent in the history of Russian philosophy. Russian thinkers went far in finding the new, “third” way of cognition. Intuition and self-reflection, revelation and mysticism, art and love were proposed as this way. All these unique-of-a-kind teachings had a common trait. They assumed that the world could be perceived bypassing rationalistic, logical structures of consciousness and, in addition to rational mechanisms of cognition, they offered emotional-psychological ones. In this regard the above conceptions can be called organistic.

In order to avoid a terminological confusion we must make some clarification. Of course, the problem of irrational cognition had different nuances and was analyzed from different points of view in different philosophical systems. Intuitionism, for example, with its focus on intuition, has often expanded the object of its study on purpose: either intuition was equated to the irrational as such, or all the wealth of irrational forms of perception was at any rate reduced to intuition. For example, S.L. Franck called intuition a “living knowledge”. He wrote in his *Object of Knowledge*: “Such living knowledge as an experience of the very being, or the unity of experience and knowledge is not a “personification” of the impersonal object of knowledge and not a “self-insertion” into the external object, but the exposure of live which is native to the object as such. The so-called “in-feeling” is in fact a

“feeling-through” – a direct possession of the nature of being which doesn’t fit in the timeless-objective sphere”. By this interpretation of intuition (as the universal mechanism of mobilization of all levels of consciousness) we can speak about gnostic meaning of art, religious faith and love only insofar as all mentioned forms of human activity are a kind of secondary factors which actualize creative reflection and self-consciousness. Various mystical teachings are built according to analogous structures with the only difference: they accept the act of transcendent revelation as the ultimate goal, whereas art, love and intuition are more or less successful ways of its actualization. S.S. Gogotsky interprets mysticism in the following way: “As a matter of fact, mysticism implies a teaching or an acceptance of some verities which is based not on the abstract principles of knowledge, not on the methodical connection of conclusions, but on the direct contemplation or feeling”. It is clear that according to this definition mysticism is practically identical to any emotional-psychological perception of the object. From now on we will use this term in this sense.

Establishing the peculiarity of each above-named method, we also can state with assurance that the main idea is always the same. Typical questions – questions about the “third”, extralogical, extrarational way of comprehension of being – can be traced in every case. What kind of way is it and is it available? Does human have an alternative for reason? V.F. Odoevsky remarks: “There are words that we often use, but we don’t notice their profound meaning; we say: “It’s against the inner feeling, it shocks mankind, the human heart refuses to believe in it”. What kind of feeling gave birth to these expressions? It’s not a result of reasoning, it’s not a result of upbringing – in short, it’s not a result of reason”. Russian philosophers had a strong belief that “a man possesses not only feelings and reason, but also a specific “organ” of inner comprehension that reveals the essence of being”.

The fundamental defect of any theoretical knowledge is that it’s always mediated. The deep tragedy of any mediated knowledge is that it’s mediated by the human consciousness itself. Of course, it would be madness to try to build an epistemology with a view to avoiding this mediating mechanism. But irrationalism doesn’t make it his mission, it asserts only that pure rational, overtheorized structures don’t exhaust the whole cognitive potential of human mind. N. Berdyaev stated rightly: “A rationalistic and intellectualistic instance can’t be and shouldn’t be the highest judicial instance in questions of cognition; it can be only integral life of the spirit”. P. D. Yurkevitch wrote: “Thinking doesn’t exhaust all the fullness of spiritual human life as well as the perfection of thinking isn’t the perfection of the human spirit overall”. Pointing out the one-sidedness of rationalism, I.V. Kireevsky remarks: “Having broken the wholeness of the spirit into fragments, and having left the higher consciousness of truth to detached logical thinking, in the depth of their self-consciousness, people were torn from all connections to reality... All

logical fallacies of logical thinking depend only on its claims to the highest and full comprehension of truth”.

Where logic and “common sense” appear to be feeble or even harmful at comprehending the truth, illogical and irrational mechanisms of acquisition and procession of information can be useful. Being understood as irrational epistemology, art also can prove to be a very productive basis for systematization of these mechanisms. In this sense, even if it weren’t a source of immediate knowledge, it would at least approach it because there is a variety of mediating links that aren’t involved in artistic creation and perception. As already noted by Kant, indeed, art is perceived without any concepts (or, more properly, perception of artwork isn’t a conceptual perception by definition). That is why impact of art bypasses many logical schemes of reason and, at the same time, art itself can’t be exhaustively analyzed from the point of view of common sense. This fact allows to consider the language of art (for example, the language of music) as more versatile, subtle and precise than the rigid, generalized and, consequently, rough language of verbal concepts of science. N. Berdyaev, arguing the possibility of cognition beyond rational-discursive structures, wrote: “How can we know, that cognition is not an emotional experience, that cognition is detached from emotional experience and opposed to it? Is fullness of experience – irrational fullness – possible, if it has no place for cognition? I exactly affirm that in so-called “irrational experience” (or, in my terms, in primary unrationalized consciousness) takes place the true cognition of being, the very touch of the existing, without which any cognition is impossible... We must strongly eliminate the prejudice that every cognition is rationalization, objectivation, judgment, discursive thinking”.

Art not only breaks the logic of common sense but also breaks the mechanisms of self-limitation of consciousness, therefore it is constructive. For logic and conceptual thinking in general are forms of world cognition and comprehension, elaborated by mankind, and they are also limiting factors of this cognition. Rationalized thinking, being verbal-discursive, is also discrete; the true dialectic is alien to it. It has to avoid contradictions, it is guided by static images, it ignores the infinitude of links, the inexhaustibility of object of cognition and its individuality. We can declare any dialectical principles in theory, but it won’t make the act of reasoning itself, in the above sense, dialectical. This fact allowed N. Berdyaev to tell that “rationalistic heresies always escaped difficulties and antinomies and never risked madness”. But in art there is no such self-limitation. As a system of irrational kind it is inherently intended to reflect the being integrally, to comprehend life in all its paradoxicality. Aesthetic contemplation is capable of what no logic or rationalization can do.

The tendency of universal aestheticization of being was the result of the overall “world view” formed by Russian mentality. This aestheticization allowed not only to overcome one-sided rationalism, but also to form

a very original view on humanity and the world as a whole, on religion, public life and, actually, on art. Art acquires the function of cognition of life itself. S.S. Gogotsky was, in this sense, undoubtedly right, stating that “art expresses in itself a peculiar attitude of our sensible nature to the absolute verity that constitutes the object of our practical activity, science and religion“. Of course, informativeness of art has its own specificity. The truth is given here not in an abstract form, as it is, for example, in a scientific study. Therefore cognition that is realized in the sphere of art is not analogous to scientific cognition. Aesthetic cognition must be considered wider – as “chaste” («σωφρων») cognition that unites “integral wisdom” («σωφροσύνη»), moral purity and properly the Truth. It is not only cognition namely; it is also “insight”, “grasp” of the very essence of the being; it includes both comprehension as the most valuable result of the cognitive process and empathy to the object of cognition. In reference to art the term “cognition” has a sense that is close to the eastern spirit of Zen. That is to say, epistemological resources of art shouldn’t be considered on the model of scientific world outlook. However, the presence of special logic and special thinking in artistic world view and openness of art to the highest verities of the universe allow defining art as a specific way of world cognition.

Speaking of the specificity of artistic cognition, V.A. Zhukovsky, among others, remarks that “an abstract verity, proposed by simple language of a moral philosopher (which is pleasant only for few), affects only intelligence and leaves in a human soul only a light track that vanishes too fast. The same verity, demonstrated practically, waking feelings and imagination in us, takes on a tangible form in our eyes, imprints itself in mind stronger and must remain there longer”.

Aesthetic cognition is extrarational in its mechanisms, it is guided not by hypothetico-deductive structures of consciousness, but by emotional-psychological ones. It is such a cognition, in which, according to K.N. Batyushkov, “taste can be called the finest reason”. But not only the mechanisms of this cognition are irrational, but also its objects. It is no secret that spiritual life defies total and exhaustive analysis for that very reason that it contains irrational laws in a greater degree.

Art as an irrational-gnostic category is the distinctive view of Russian aestheticians that is contrary to most existing concepts of “gnoseologism” in analysis of artistic contemplation. And though, for instance, German idealism has already formulated a state about epistemological resources, nevertheless, science always remained for it a standart of cognition. It can be easily traced in the conception of Baumgarten, in his interpretation of sensual cognition as an analogue of reason; in Kant’s philosophy, in his *Analytic of the Beautiful*; finally, in the panlogic system of Hegel, where art and religion are lower levels, as compared to philosophical science, of cognition of the Absolute. Hegel’s system in this sense is upon the whole the apogee of European

philosophy that asserts the absolute dominance of Logic and Thought as the main property of the Spirit. Actually, Hegel set a task to create the universal philosophy of Spirit and thereby he incurred anger of his eastern colleagues. Almost every Russian philosopher considered it his duty to castigate Hegelian truly total rationalism that reduced all diversity of spiritual life to the rational thinking. “Following Hegel, we would be vainly trying to enter the spiritual world, – writes P. D. Yurkevitch in his *Idea*, – we can enter only the world of thought”. A.S. Khomyakov also thinks that “the root... of Hegel’s error lies in the error of the whole school that took the reason as the integrity of spirit”.

Russian philosophy struggled grimly against Kant’s analytical approach and Hegel’s rationalism. But its relations with Shelling were more ambiguous and contradictory. Shelling didn’t quite fit in with German rationalism. The main reason for it was his relation to art as “organon” of philosophy. As he wrote in his *System of Transcendental Idealism*, “The work of art merely reflects to me what is otherwise not reflected by anything, namely that absolutely identical which has already divided itself even in the self. Hence, that which the philosopher allows to be divided even in the primary act of consciousness, and which would otherwise be inaccessible to any intuition, comes, through the miraculousness of art, to be radiated back from the products thereof”. “It goes without saying that philosophy reaches the greatest heights, but it brings to them, as it were, only a particle of a human being. But art lets the whole human being reach these heights, reach the cognition of the supreme...” In these words Shelling seemingly diverges from the rationalistic approach to art. Nevertheless, it proves to be wrong on closer examination of his system. In particular, he is convinced that “artistic creation is aimed outwardly, it strives for reflection of the unthought which takes place in creation”, i.e. Schelling introduces an element of intellectual reflection into the sphere of artistic activity. Furthermore, he is convinced that “aesthetic contemplation is nothing else but intellectual contemplation that has gained objectivity”. It is also remarkable that Schelling, while arraying a row of arts from lower to higher, from “real” to “ideal”, passes from music to the art of writing, from expressive to depictive arts, in short, travels the path of verbal and discursive increase. Such classification is an indirect evidence for some intellectualization of aesthetic cognition. Therefore, Shelling has, after all, a tendency to rationalize the extrarational.

As for Russian idealistic philosophy, it clearly distinguished art and religious faith from intellectualization of any kind. F.M. Dostoevsky thinks that the presence of subconscious ideas in spirit is a necessary condition of its strength, and bringing them to the conscious level impoverishes human spirit: “Some ideas exist that are unexpressed and unconscious but that simply are strongly felt; many such ideas are fused, as it were, with the human heart. They are present in the People generally, and in humanity taken as a whole.

Only while these ideas lie unconscious in peasant life and are simply felt strongly and truly can the People live a vigorous “living life””.

Art reproduces links and relations of spiritual being. It is a kind of cognition, so it must depend on some object that we cognize by means of artistic perception. The question naturally suggests itself: what exactly do we cognize in art? The proper answer is the following: in art we cognize life in all its diversity and integrity. A gnostic approach to art is, according to A. Grigoriev, “a view on art considering it as a synthetic, integral, immediate and, I suppose, intuitive comprehension of life in distinction from knowledge, i.e. from analytic, collecting comprehension “in parts” that can be verified by facts”.

For Russian philosophers it was clear that the real processes that take place in life are by no means always homologous to laws of logic. “Indeed, – writes V.V. Rosanov, – the category of thinking and correctly evolved concepts is hardly the only one nature is created in accordance with. What logical formulas can catch the sense of joy that we feel sometimes? However, these acts of our spiritual life are the same reality as what we see and touch: they are a part of the nature that we would like to comprehend only with our mind”. Art, therefore, is not only a reflection. Whereas cognition of the material world presupposes its idealization, art doesn’t idealize the spiritual reality, because their nature is identical. In art the essence of the being is cognized, for all the sense of the universe is concentrated in the sphere of ideal ties.

Russian organicists, irrationalists and mystics didn’t oppose the ideal to the real: the real can be cognized in its entirety for no other reason that the human consciousness goes beyond logical structures. “But the mind itself appeared to be untenable in front of reality, – exclaims F.M. Dostoevsky, – sensible and learned people themselves are teaching now that there are no arguments of pure reason, that abstract logic is not applicable to mankind...”

The individual world of the artist and his unique personality are objectified in any work of art. Nevertheless, the truth that is crystallized in any particular masterpiece, painted with unique colours of its creator, conveys an overindividual meaning. For L.N. Tolstoy “a genuine work of art is the revelation of new way of life cognition, the revelation that in accordance with the laws which are incomprehensible for us takes place in the soul of an artist and by its expression illuminates the path the mankind walks on”. “An artist is for no other reason an artist that he sees objects not as he likes to, but as they are”. Here Russian philosophy disagrees with Schopenhauer, whom subjective will and irrationalism of the life force served as the justification of the irrational. Figuratively speaking, Schopenhauer (as well as the other theorists of Lebensphilosophie) created a system of *natural irrationalism of will*. “Biological” shade of will basis concept (“vital force”) that underlies his philosophy displeased Russian mystical philosophy that was creating the system of *objective irrationalism of spiritual life*.

Philosophy is a rational-discursive text and it is, according to Russian thinkers, its feebleness. Art uses words not to form judgments and conclusions, i.e. it uses them formally, and it's its advantage. N. Berdyaev wrote on this subject: "For the ones words are life, reality, action, for the others – only words, only names, only sounds. For the critical philosophy any combination of words is a judgment, and any judgment is a rationalization. But is a declaration of love, expressed in words, also a rational judgment? Is poetry, which is spokenness, also a rational judgment? Shouldn't the real philosophy be a declaration of mutual love of two lovers? Oh, then everyone would understand each other, then all words would be full of real meaning and sense. It is so terrible that philosophy is no more a declaration of love, that it lost Eros and therefore turned into a dispute over words". Philosophy's conversion into art is, first of all, de-discretization and de-verbalization of text. Music as art in which discourse and verblality are almost nullified can serve as an ideal model of integral expressions of ideas. This consideration allowed prince V.F. Odoevsky to note the following: "...the language of music approaches more to the inner language which has expression for ideas. There will be time when maybe all ways of expression will merge into music".

Russian philosophers were fully aware that any cognition act always has both irrational and rational aspects. Science as creative work doesn't dispense with intuition and inspiration. Art also contain some rational elements, although they are rather necessary than essential. In the words of N.I. Nadezhdin, "a genius looks at the universe not through the monochrome microscope of scientific systems, but through the iridescent prism of live, infantilely simple and trustful sensations". Any cognition, action or perception is a synthesis of these two aspects of the intelligence. The combination of irrationalism and rationalism is also needed to achieve "integral knowledge". That is why Russian philosophy has always been alien to total irrationalism and negation of rational aspects of cognition. That was one more reason why Russian philosophy didn't accept the system of Schopenhauer, or, for example, researches of Jacobi. A. Grigoriev formulates this thought in the following way: "That is the essential difference between the view that I call organistic and the one-sidedly historical view – the first, organistic, takes as its initial point creative, immediate, natural, vital forces; that is to say, not only intelligence with its logical demands and theories that are necessarily generated by these demands, but intelligence and logical demands plus life and its organic manifestations". In this sense Russian irrationalism was trying to elaborate an organistic view on the being.

Schematically, there are two main tendencies in Russian irrational thought concerning the question of overcoming of abstract rational world view. Some of Russian philosophers saw this overcoming in aesthetic activity of a subject. Others believed in potential of religious experience. However, if we divide Russian philosophy in this way, we will make a crucial mistake,

because nowhere else than by Russian mystics and theosophists we can see such close axiological and gnostic unity of art, aesthetics, artistry on the one hand and faith, religion, mysticism on the other hand. This unity results in the following: aesthetic contemplation fills with transcendent sense, art claims to be cognition of the Absolute and mystical confluence of man and God. “Art, poetry are the ultimate earthly bliss, the ultimate faith, the ultimate hope, the ultimate love, the ultimate earthly religion of soul!” – said N.I. Nadezhdin. As transcendentalism of a special kind, religious faith can be a source of inspiration. B. Chicherin wrote about this connection between religion and art: “Supersensible ideas, being a life source of inspiration, contain something positive that impacts the human soul like an irresistible force and raises it to the height which is beyond ordinary comprehension... This ideal basis is exactly that which gives art the highest significance in human life...” According to A.S. Khomyakov, the perception of artwork itself must necessarily presuppose some degree of religiousness of a person. “To gain approach to the sanctity of art, – he reasons, – he needs to be animated by the sense of love that believes and knows no doubt: for consciousness of art is nothing else but an anthem of its love”. But this thought was expressed probably in the most concise and colourful way by V.A. Zhukovsky:

“Poetry is God in holy dreams of earth”.

Whereas faith in a mystical interpretation assumes an aesthetic character in the sense that religious contemplation and mystical act are a creative attitude to the object in their essence. Creation of City of Heaven, a breakthrough into the other world is accomplished according to beauty and perfection. That is to say, any activity – cognitive, contemplative, constructive – is a creative activity in the first place, i.e. art. So, the gnostic sense of religious faith approaches the artistic contemplation, because religion and art (as forms of cognition) have a united and very similar irrational basis. Comparing religious and aesthetic experience with philosophical science, N.O. Lossky remarks: “The answer to a question about the absolute good that we receive from religion has a character of truth expressed in a proper form, i.e. in the form of a full-blooded life. Such an answer stands above philosophy, because it gives knowledge only in an abstract form. A concrete answer has a character that inheres to art, namely, an artistic form. Art expresses the truth more perfectly than philosophy due to its concreteness. And concrete entering into the kingdom of truth given by the Christian religion, especially by the Orthodox cult, contains an answer to the question “what is truth” which is more complete than the answer that can give philosophy”. Thoughts of Russian thinkers about religion sometimes also characterize the aesthetic precisely. “Mysteries of religion, – wrote Father P. Florensky, – aren’t secrets that shouldn’t be disclosed, they aren’t conventional passwords of conspirators, they are inexpressible, unspoken, indescribable experiences that can be enveloped with words only in a contradictory way, “yes” and “no”

at once". It is obvious that the antinomicity of religious faith remarked by Florensky is also typical for artistic perception.

A religious-mystical act contains, as well as art, a focused creative relation of consciousness to the being, a specific emotional-psychological mood that gives a high productivity of thinking. In art, as well as in a religious-mystical act, the consciousness gets free of rational-verbal stereotypes, of discrete-logical patterns. Actually, the term «religious» (in gnostic sense) means nothing else but a creative relation between the subject and the object for Russian philosophers; the term «mysterious» means the irrational basis that generally makes this creativity possible.

That is why many questions that are traditional for philosophy (for example, comparison of faith and knowledge, of philosophy and art, of science and religion) acquire an absolutely surprising and unexpected tone in theosophy and mysticism. The problem of faith and knowledge used to signify the crucial contradiction between thinking and alogism, scientific world view and religious axiomatization. It was necessary to coordinate results of scientific researches with the events described in Holy Writ. At the same time, there were many attempts to rationalize Christian teaching. But mostly reconciliation between faith and knowledge ended up with a capitulation of reason to "illogical", "inexplicable facts" of religious kind: "I believe because it is absurd". In short, the impossibility of rational explanation of concrete biblical semantics led to a suggestion to submit to some higher logic of religious dogmas, to accept them without their comprehension.

In Russian philosophy question arises in another way when it comes to the religious belief as a gnostic category. In this case certain biblical events are interpreted allegorically or (more often) are ignored completely. The belief has a «worldly» function; it doesn't guide the man to the otherworldly illusive world; on the contrary, it helps to learn this-worldly real relations. It is not a passive reconciliation with the fantastical-irrational, but an active and productive irrational cognition of the truth.

However, it should be borne in mind that religious faith as such is a formal principle in theosophy. It doesn't contain anything substantial and can only serve as a methodology of irrational cognition of some kind, just as formal logic as such isn't knowledge yet but it is only a method of receiving rational verities.

It is necessary to distinguish, for example, in Christianity the concrete meaning of religious dogmas and the certain fundamental disposition a believer gets absorbed in. The first can introduce a man into the world of illusions, the second can serve as a basis for appropriate cognition of the being. "Belief in God, sacraments, – remarks A. Vvedensky, – aren't mystical perception yet, no matter how strong and fervent this belief is, even if the believer always feels himself being in the presence of God and

approaches the sacrament with sincere fear and awe. Faith is not knowledge". Religion, mysticism as a method become a necessary part of philosophy, an element of any full-fledged thinking. "For pure rational philosophy, – notes E. Trubetzkoy, – the absolute is only an object of speculation, not an object of experience. As soon as the absolute becomes for it a direct phenomenon and a givenness of inner (or collective) experience, the philosophy thereby assumes a definitely religious point of view and therefore ceases to be purely rational". A.S. Khomyakov elaborates a particular teaching about faith as an irrational gnoseology. "Faith is always a consequence of a revelation identified as a revelation, – he writes, – it is contemplation of an invisible fact that is revealed in a visible fact; faith is not a conviction or logical convincement based on conclusions, it's something much greater. It's not an act of cognitive ability only which is estranged from other abilities, but an act of all forces of reason which is gripped and profoundly captivated by a living verity of a frank fact. Faith is not something what we conceive or feel, it is something we conceive and feel at the same time; in short, it is not only cognition, but cognition and life". And further: "...Rational philosophy in a row of strict conclusions (which Germany can justly be proud of) in the system of Hegel came unwillingly to the evidence that a solitary reason that cognizes relations between objects, but not objects themselves, leads to a bare negation, or more precisely, to the non-existence, when it renounces faith, i.e. inner cognition of objects. In this way analysis, having human pride shattered, forces it to ask faith for something that reason alone can't give, because the latter acts in conformity with the laws of logic and it is alienated from other spiritual capacities". Kireevsky soundly argues that for an Orthodox Christian "there is no thinking alienated from the remembrance of inner integrity of mind, of a focus of self-consciousness which is the proper place for the highest truth and where not only the abstract mind, but the whole complex of intellectual and spiritual capacities sets their united seal of veracity to the thought". "Faith, – by I.V. Kireevsky, – is a living connection, a harmonious accord of abstract and essential conviction".

It cannot be emphasized enough that for Russian religious-idealistic philosophy faith is an experience of reality which (as well as an aesthetic experience) has a concrete, creative and living origin. Having a mystical form, it has to direct the human spirit at the same time to the cognition of the live itself, of the real, not illusive being. Finally, religious faith as well as art is an embodiment of fullness and integrity of spirit. "Intelligence isn't our highest faculty, – concludes N.V. Gogol, – its office is not higher than constabulary: it can only put in order and arrange something we already have. It doesn't move forward until other abilities do and it is getting smarter owing to them. By abstract reading, thinking and continual taking of courses of any lectures we can bring it just a little further; sometimes even this depresses it and hinders its authentic development... There is a faculty which is higher; it is

called wisdom, and it can be given to us only by Christ”[47]. “One-sidedness of thinking, – continues Gogol, – reveals only that the person is on their way to Christianity, but didn’t reach it yet, because Christianity brings versatility to mind”.

Philosophy and science must be supplemented with an irrational element in a form of aesthetic or religious experience. Russian philosophy tried to unite philosophy, mysticism and poetry. F.M. Dostoevsky wrote in a letter to his brother: “Philosophy shouldn’t be considered as a simple mathematical problem... Note that a poet in his flash of inspiration unriddles God, i.e. he fulfils the purpose of philosophy... Therefore philosophy is poetry, the highest degree of it!..”. “Our time is a preparation for a new form of human soul, in which poetry and science will unite”, – hoped V.F. Odoevsky. At the same time, Russian philosophers were inclined to draw faith and knowledge together, rejecting their autonomy in the spirit of “double truth”. P.Y. Chaadaev wrote in his letter to A.I. Turgenev: “Of course, there is a science of spirit and a science of mind, but both belong to our cognition and both lie in it. Ways of acquisition and outer forms are different, the essence is the same”. “Boundaries of knowledge and faith blend, – wrote Florensky, – rational partitions melt and flow: the whole reason is turning into a new essence”.

As a result, we have come to a conclusion that Russian religious philosophy, being not satisfied with German rationalism, suggested introducing an irrational element to complete the cognitive process. This element is religious and aesthetic experience. On the one hand, according to A. Grigoriev, “art is discernment of essence of phenomena, discernment led by a consciousness of more or less wide and bright ideal”; on the other hand, as P. Chaadaev wrote, “Christianity provided human mind with new and numerous instruments”. At the same time, we reveal many analogous mechanisms of both aesthetic and mystical cognition, in short, “poetry is an earthly sister of heavenly religion...”

Such close gnostic proximity of religious faith and art allows some Russian researchers to speak about aesthetic reinterpretation of Orthodoxy.

In the 19th century the irrationalistic tendency in Russia became especially distinct. It was natural: at this very time German rationalism achieves integral form, which signifies its intellectual predominance in the sphere of spirit. It aroused an instant reaction not only in Russia, but also all over Europe including Germany. However, irrational tendency in Russian philosophy can’t be explained only by protest against German “rationalness”. We can find inclination to unite the rational and the irrational, reason and heart in the literature of the 18th century and even earlier, before the sacralization of philosophy. This specifically mystical basis that serves as a necessary condition of cognition is easy to be traced in these sources. I.V. Lopukhin, the founder of Russian freemasonry, wrote: “The true, living cognition of creation mystery and contemplation of light of the nature, or vision of acting of its spirit in its imperishable flesh as its very first incarnation opens up only in the light of

grace that enlightens the soul in the new life of revival”. Moreover, in 1780 (i.e. the year before Kant wrote his *Critique of Pure Reason*) he published a small, but very significant work – *Discourse on Misuse of Reason by Certain New Writers*. The great Ukrainian philosopher H. Skovoroda states that “the true man has the true eye which is called faith because it bypasses the semblance and, seeing behind it a novelty, dwells on it”. “What is faith if not an exposure and explanation, made by heart, of nature which is not visible but comprehensible?”.

We suppose that nothing else but Orthodoxy should be acknowledged as the true source of Russian irrationalism (and mysticism as one of its forms). Nothing else but Orthodoxy was the Byzantine-Russian phenomenon in which irrational reinterpretation (and maybe true comprehension?) of Christianity took place. Nowhere else than in Orthodoxy we can find an interpretation of heart as “the second mind”, as gnostic and at the same time overintellectual human ability. Slavophiles as well as non-Slavophiles drew attention to this feature of Orthodoxy many times. Analyzing the texts of Holy Writ, P.D. Yurkevitch concludes: “The heart is the throne of all cognitive acts of the soul”. P. Florensky interprets in the following way: “The 43rd periscope from Matthew (11:27-30), which is read at the office of St. Sergius, has primarily a cognitive meaning, and even a knowledge-theoretic or epistemological meaning. This becomes most clear when we recognize that the subject of the entire eleventh chapter of Matthew is the problem of knowledge, the problem of the insufficiency of rational knowledge and the necessity of spiritual knowledge”. B.P. Vysheslavtsev investigated this feature of Orthodoxy specially: “...not only the intellect comprehends, contemplates and discovers, comprehension is wider than thinking and intellectual cognition. The heart is also an organ of comprehension, it comprehends much of what the intellect can’t understand, it comprehends “sanctity”, beauty, value... We are coming back to the initial biblical meaning of heart; the heart is an organ of cognition if we consider cognition in the whole breadth of contemplation and comprehension which is far beyond scientific cognition”. “An extremely characteristic feature of Eastern Christianity, – remarks B.P. Vysheslavtsev, – is that mind, intellect, reason have never been considered as the ultimate basis and the foundation of life; reasoning about God isn’t a true religious perception”. Lev Shestov makes a very interesting and unusual interpretation of the doctrine of the fall of man: “The essence of knowledge is in its limitation: it’s the meaning of the biblical narrative... Direct seeing can’t introduce anything bad or false. After creating lies and evil, knowledge tries to teach man how he can save himself from lies and evil through his own strength, his own works. But «knowledge» and «works» – if one accepts the mysterious Biblical legend – were precisely the source of all evil upon earth. – One must redeem oneself in other wise, through «faith» as St. Paul teaches, through faith alone, i.e. through a spiritual exertion of quite peculiar nature, which we describe as

«audacity””. L. Shestov declared rational knowledge the absolute evil. The human spirit is omnipotent. But people don't know it. Or, more exactly, they “learn” boundaries of their potential by reasoning. Such knowledge, according to Shestov, makes them feeble. Shestov can be called irrationalist doubly. He exceeds the boundaries of constructive irrationalism which was so typical for Russian religious-philosophical world view, the boundaries in which rational knowledge is not only sensible but also necessary and positive for the process of cognition.

So, the conviction that “great thoughts spring from the heart” runs like a golden thread through the galaxy of great names in Russian philosophy. Having its commencement in Orthodoxy, irrationalism becomes then secularized in works of Slavophiles and mystics and finally receives its most integrate and complete form in the system of V. Solovyov. After V. Solovyov irrational tradition was carried on in works of theorists of Russian religious-philosophical renaissance. Since 1917 this tendency has been persisting in works of the philosophers of the Russian Diaspora as well as in our country – within the limits of the Orthodox Church.

(2014)

The Role of Plato and Aristotle in the Formation of Orthodoxy and Catholicism

Introduction

Ancient philosophy offers a very extensive and diverse material for study. Here we can find the most different views on people, society and culture. However, considering the declared theme, the 4th-3rdcenturies B.C. are of the most interest for us because it was, in some sense, a critical period in the history of ancient culture. It was the time of decline of polis consciousness, separation of science and philosophy from mythological concepts, and development of actually scientific- philosophical toolkit. In this period ancient philosophy achieved an unprecedented level of abstracting, which allowed it to exceed the limits of study of physical-empirical being and turn to the sphere of the spiritual and transcendent. In this context the problem of correspondence between spiritual and physical culture, between aesthetics of spirit and flesh also becomes more distinct.

Early Premises of the Divergence between Plato and Aristotle

From this point of view, the figure of Socrates (469–399) is of great interest for us. It is no coincidence that a number of great modern philosophers link his name with «the great turn in philosophy» (M. Heidegger), consider him to be «the beginning of European culture» (H. Hegel), call him «a symbol of philosophy» (K. Marx). Indeed, his teaching largely determined the range of problems of all subsequent metaphysical science in the sphere of ethics, aesthetics and anthropology, but also, which is more crucial for us, it set the methodological basis of scientific search. Socrates spread skepticism among Athenians, calling for strictly logical, scientifically substantiated thinking. He indicated rational conclusiveness as the basis for the existence of the true knowledge. Following Parmenides, Zeno and the Sophists, Socrates became a spokesman of the idea that the universe can't be comprehended by senses only which are deceptive and subjective. Socrates and then Plato and Aristotle tried to substantiate the intellectualistic way of development of scientific-philosophical knowledge which later became general and predominant in the history of the ancient as well as all Western European culture.

Socrates proceeded from the objective-idealistic conviction according to which the world is founded on some rational basis which provides universal order. Is it conceivable to suppose that the world around has such obvious regularities and orderliness only due to a coincidence? Is it conceivable to assume that the natural harmony around us is a consequence of some blind, unreasonable force? To assume this, according to Socrates, means to admit that the world around «preserves such order due to some madness» [1, p. 4]. But if the world is based on the overall rationality, then rational human activity can serve as the most appropriate way of knowledge. Thus originated the rational philosophical tradition which oriented itself on discursive thinking and strictly logical argumentation.

This tradition proved to be so considerable for all European culture that further, in the Middle Ages, when Christianity offered Europe a new world view and a new system of values, the problem of relation between faith and knowledge, religious mysticism and scientific conclusiveness became the main subject of philosophical and theological disputes. Even medieval theism couldn't fully overcome the contradictions that arose between Christian world view and Western striving for scientific rationalization. The mere fact that medieval type of mentality was eventually overcome (although this «overcoming» lasted several centuries) and that Western European culture returned through the Renaissance to the necessity of constructing a more appropriate scientific world view testifies to the enduring archetypal prevalence of the rational over

the irrational, the conceptual over the imaginative, the discursive over the poetic in Western mentality.

If we turn to the early Middle Ages, we find there absolute mental dominancy of Greco-Roman traditions against which Christian culture rose (so, it is natural that Latin became the language of Christianity and Rome – the capital and the center of cultural life). The problem of relationship between faith and knowledge, between Christian dogmas and metaphysical verities became one of the typical problems of philosophy (especially for patristics). Origen, developing the theory about three meanings of the Bible (literal, moral and philosophical-metaphysical), preferred the latter unconditionally. It is absolutely natural that the development of Christian world view in Europe has stopped in the time of scholastic teachings (Anselm of Canterbury, Pierre Abelard, Thomas Aquinas, Albert the Great, John Duns Scotus, William of Ockham) which were the attempts of rational-logical interpretation of Christianity. For example, Thomas Aquinas tried to systematize Christian knowledge rationally and to derive logical proofs of the existence of God appealing to common sense. Of course, the impact that scholastics had on the further development of Christian doctrine and world view altogether is uncertain. On the one hand, the strict categorical-logical apparatus helped to preserve the continuity of intellectual skills and scientific methods which later appeared to be demanded by the culture of modern era. On the other hand, in our opinion, the ultimate rationalization and logization of Christianity didn't contribute to its true, spiritual understanding. So, the whole experience of religious development of Europe shows how theology, trying to correlate with rationalistic world view, is always looking for «some compromise, some centerline between divine mystery and human logic» [2, p. 82]. Rationalistic interpretation of Christianity apparently wasn't inevitable, though. Philosophical reading of Christian dogmas became more «delicate» and artistic-imaginative in Byzantine tradition, which was clearly witnessed by all Eastern patristics (Basil the Great, Gregory of Nyssa, Gregory the Theologian, Amphilochius of Iconium etc.).

This problem which later provoked the contradictory «confluence of Greco-Roman thought with theistic and personalistic Christianity» [3, p. 117] arose in antiquity in the form of metaphysical «dispute» between emotional-mythological world view and the scientific-rational spirit of Greek philosophy which brought up anthropological questions. Socrates was one of the first who brought this «dispute» to the critical point without fear of sacrificing traditional ideals of polis Greece. To some extent, the ideas of Socrates can be considered as a natural continuation of the philosophy of the Sophists which asserted the priority of personality and individuality over the authority of social ethics of the polis. As early as in the philosophy of the Sophists the «reorientation» of ancient mentality towards the anthropology and subjective ethics can be traced clearly; Protagoras (490–420) already, stating that «as every man perceives

everything so it is for him most likely» [4, p. 152], tried to query the primacy of the substantial over the individual, to oppose creative-axiological abilities of subject to traditional stereotypes of polis culture.

The emergence of sophism as philosophical teaching was naturally connected with the development of social- political situation of Greece of that time. The 4th and 3rd centuries were centuries of the rise of ancient democracy. Solon's reform delivered a crushing blow to nobility, proclaiming a direct relationship between political freedom and pecuniary and economic capabilities of polis citizen. Of course, such rapid changes in social life also provoked the need of revision of basic ideological principles. Philosophers of that time started a thorough development of several problems connected with political reorganization of the state and changes in social relationships. Thus emerged the problem of status of the individual which Socrates discussed thoroughly and productively; the problem of correlation between freedom of will and enforcement the analysis of which we find in works of Solon and Aristotle; the problem of correlation between natural, civil and social law which was developed in works of Democritus and the Sophists. Finally, ancient thinkers began discoursing on possible types of government.

It was quite natural that in this situation the question about correlation between common and private, universal and individual, state and personal interests became immensely relevant. Starting with the Sophists and Socrates (who practically put an end to polis mentality and proved the inherent value of the human individual), the problem of the individual and the universal became central in Western European political science and philosophy. Citizens of polis Greece realized not only that they are a self-sufficient value but also that the political life of the state depends on them. Intellectual agitation of this period gave birth to many ideas including those of a proto-liberal kind.

The development of Athenian democracy stimulated the revision of the nature of social laws itself, prompting Greeks to realize their social (and not divine) origin. In this way arises skepticism towards mythological traditions which consider laws of social-political life as an invariable and firmly established manifestation of supernatural will. From this time ancient people began to realize their role in forming social-political life as well as common axiological principles more and more distinctly. Mythological authorities and appeals to divine providence gradually yielded to arguments of human mind, and systems of logical reasoning became methods of proof. All this contributed to the development of pluralism and the formation of principles of thinking variability [5, p. 27].

The social-political circumstances also demanded new philosophical views. The focal point of ancient metaphysics gradually shifted from the problems of natural philosophy to anthropological, social-political, ethical and aesthetic problems. Relativism and subjectivism of the Sophists provoked the emergence of many bold hypotheses in various fields of philosophical

and natural science knowledge. However, the activity of the Sophists had its reverse: proclaiming that «man is the measure of all things: of things which are and of things which are not», the Sophists engaged «the mode of relativity» [6, p. 216] amounting with nihilism and axiological arbitrariness [7, p. 69].

Socrates opposed exactly this tendency. Supporting the Sophists in their desire to turn towards man, his subjectivity and the rational reasoning of his professed system of values, the great thinker tried to limit the voluntarism of the Sophists, determining intersubjective boundaries of personal arbitrariness. And the Spirit or, in other words, the rational basis of all being which is cognizable through the analytic activity of human consciousness serves as these boundaries. Socrates, disclaiming the authority of gods as well as subject-empirical reality, nevertheless opposed the Idea to the subjectivism of the Sophists. For the Sophists, man in his individuality and originality was the main object of examination. For Socrates, man remained the main object of examination as well but in another perspective: he considered man, in the first place, as an idea mostly characterized by reason comparable to the ontological rationality of the universe. For Socrates the question of the human ideal became crucial – the question which was ignored by the school of the Sophists and which, according to the Athenian philosopher, must be the goal of scientific knowledge.

If the beginning of the wisdom is the awareness of the fact that you know only that «you know nothing» [8, p. 80], so along with the desire to cognize arises the question about the comprehension of nature and peculiarity of the cognizer himself and his universal, unconditional meaning [9, p. 6]. From the «very beginning» on Socrates attempted to find out what in our knowledge is random and incidental and what is universal and essential. Through this methodological presupposition the philosopher approaches, on the one hand, the necessity to develop logical rules, in particular, the rules of defining the object (through generic and species traits), on the other hand, the substantiation of ontological status of spiritual values. What is, for example, piety? Is piety pious because people or gods decided so or, on the contrary, people and gods perceive piety to be so because it is so on its own [10, p. 7e–10e]? For Socrates, spiritual values don't depend on human relativity; they are self-sufficient and objective. Despite the fact that spirit is transcendent, it is, nevertheless, objective and therefore cognizable through reason. This conclusion about simultaneous objectivity (ontologicality) and transcendence of spirit proved to be crucial for all subsequent idealistic tradition in philosophy as well as for future rational interpretation of Christianity.

In this situation Socrates maintains rather compromise position on the interpretation of the spiritual, overcoming the extremes inherent to the preceding philosophical movements as well as to some subsequent ones. We mean, on the one hand, the schools of the Eleatics and the Sophists which considered the world of empirical givenness an illusion, a semblance, and only the reason of the individual was able to impart some constancy and sense to it. On the other

hand, already for Socrates' disciple, Plato, the transcendental Idea became the meaning-formative axis of being. The Idea is tragically separated from the world of things; it determines this world and lives by its own autonomous laws. But for Socrates the transcendental and objective Spirit imparts essential unity to the laws of the Universe and human thinking, making both of them the correlators of physical-empirical being.

Underlining the ontologicality of the transcendental Spirit and its fundamental affinity with human reason and human intellectual capacity, Socrates greatly extended human epistemological boundaries, laying the theoretical- methodological foundation not only for idealistic schools of philosophy, but also for «positive» theology. Here we perceive one of the key points determining the influence of the ancient thought on the development of the Christianity in its rational form. We believe that from this very rationalistic optimism emerge most of the rationalistic interpretations of Christianity which are characteristic both of Western European patristics and late medieval scholasticism. If we interpret Christianity as «the reflection of divine reason», hence «it can be understood as a religion of reason» [11, p. 69].

The absolute reason serves for Socrates as the source of science and ethics, knowledge and virtue. Morality for him is an immanent attribute of the true knowledge. He asserted not without reason that «all knowledge, when separated from justice and virtue, is seen to be cunning and not wisdom» [12, p. 247] and that «virtues are properties of reason because they all are knowledge» [13, p. 13]. So, Socrates proposed one more idea – the idea of ethical attribution of the transcendental Spirit – which proved to be demanded by medieval Christianity. Calling to the knowledge of the human self and higher spiritual laws, Socrates underlined at the same time that the knowledge on itself doesn't have its goal in itself; it only serves as a mean of perfection of moral principles. The transcendental basis of the world has an unconditional moral sense and the cognition of this moral sense is both the purpose of human life and the highest sense of human activity. The ethical thrust of Socrates' teaching marked the most important axiological presupposition of early Christianity for which the love to the neighbor and God's to people became the universal principle of human existence.

The boundless faith in ethical principles brought Socrates to the belief that «no evil can happen to a good man, either in life or after death. He and his are not neglected by the gods» [14, p. 41]. The absoluteness of the moral law and its unconditional value became the source of an even more important thesis of nonresistance which is characteristic both for Socrates' philosophy and for the Christian system. Anticipating the ethics of the New Testament almost literally [15], Socrates preached that «we ought not to retaliate or render evil for evil to anyone, whatever evil we may have suffered from him» [16, p. 49].

The Foundation Laid by Plato and Aristotle

Plato and Aristotle adopted their attitude towards reason as the most important source of cognition of reality from Socrates. Following Socrates, Plato (428–348) consistently adheres to the idea that spiritual reality can't be conditioned by empirical facts. It can have its basis only in itself [4, p. 146]. For the first time in the history of philosophy Plato noted the fact that people perceive real things not directly but mediately through ideas. The world of empirical facts acquires sense and value only being involved in the system of ideal links and relations. So, whereas any element of empirical reality is imperfect, finite and limited by temporal and spatial boundaries, any idea, on the contrary, is perfect and eternal, it isn't limited by any confines. From here Plato drew the conclusion about the absoluteness of the world of ideas and the relativity of the world of things. Hence one more conclusion can be drawn: only intelligible forms or ideas can serve as the object of epistemology and not the corporeal-material being. So, according to Plato, matter can't exist autonomously; matter is real only to the extent in which it takes part in the immediate being of things [17, pp. 132, 141, 151]. Such a strict opposition between spiritual reality (as a real, absolute and perfect reality) and material, corporeal and empirical reality (as a forming and not self-sufficient reality) later played an important role in the development of Christian philosophy. Just in the manner of Plato Christianity tends to state that «truly there is only the intelligible world which is not created by human thinking. It is the assemblage of verities – first principles and mathematical verities injected in our spirit» [18, p. 104].

According to his conception, Plato revised the notion of truth which no more could be identified just as some correlation between things and their representation. Practice also couldn't be qualified as the criterion of truth because it is usually conducted in the sphere of empirical, forming and untrue being. The absoluteness of spiritual reality defines the truth as the fact of identity of spirit with itself. So, the truth is disclosed to people as an idea. To contemplate the truth means to see the being in its ideal essence, in its «unconcealment» (Martin Heidegger, one of the most remarkable commentators and followers of Plato in his teaching about the truth, underlined that «cognizable itself as such must appear, disclose, in order for knowledge, and for the sentence that forms and expresses it, to correspond to the facts it is necessary, first of all, that the fact which is to be binding on the sentence show itself to be such»). Construing the truth in this way, Plato bridged the chasm between the nature of the perceiver and the perceived. According to Plato, ideas are a substantial basis that unites the true being with the mechanisms of subjective cognition of this being.

Practically, from all aforesaid follows that the sense of human existence is the maximum entry into the spiritual sphere. Distinct awareness of the illusiveness of the corporeal-empirical world, leveling of sensual passions and the practice of transcensus must contribute to it. But since the true being is transcendental and quite different from the appearing and forming being with which sensual experience is concerned, so the ways of contemplating of the true being can't be the same as those used to contemplate the world of empirical reality. To contemplate a transcendental idea means to see it in its immediate appearance and self-evidence. Plato overcame here the tendency to ontologize the formal logic which was typical for the school of Eleatics and offered an absolutely different epistemological system which used overrational ways of cognition of the world.

The appeal to the irrational-mystical became for Plato necessary in methodological terms to provide the immediate vision of the world of ideas. This was the reason why he didn't content himself only with formal-logical means of human mind and insisted on the necessity to get into the ecstatic state which provided the proper emotional-psychological state [5, pp. 210 – 212]. So, according to Plato, strictly rational, logical methods form only the lower grade of cognitive process. Logic only discloses the paradoxicality and inconsistency of the world of things and helps people to become aware of subjectivity of opinions and conditionality of sensual reality [19, p. 230]. Paradoxes and contradictions to which a strictly logical mind comes only testify to the paradoxicality and inconsistency of the untrue being. The world of transcendental ideas is above inconsistencies and paradoxes. The absolute truth is consistent and identical to itself.

However, the philosophy of Plato left many questions unanswered. First of all it concerns the dualistic interpretation of the being and the ascertainment of two worlds which are practically independent from each other – the ideal world and the corporeal world. The mechanism of their interdependence and interaction also proved to be not quite distinct. If we characterize the world of ideas as absolutely self-sufficient, independent and perfect, the mechanism and the meaning of extrapolation of ideas to the objects of material reality. If the world of ideas is absolutely autonomous, how can we explain the belonging of single objects to this world? For, as we have written earlier, the material world has «no firm link with the ideal world. The interlacing of the transcendental idea with mankind and of the absolute spirit with matter is not an actual fact but only a potential goal».

All these questions were central in the philosophy of Aristotle (384–322). Aristotle took as principal objective the attempt to bring things and ideas, the universal and the single together, to find their common ground, to elaborate the system of determinations between them [9, p. 1079 a–1079 b]. To achieve these goals Aristotle offered a hypothesis according to which the ideas of things lie inside the things themselves, though in a not quite actualized form. The matter is constantly «forming» or, in other words, acquiring the form.

The striving for its forming is an immanent property of a material-sensual object. The form is actually the idea of a thing through which it obtains the sense and essence. Hence the idea or the form contained in the object induces the development of the corporeal-sensual world towards its perfect state, conditions the evolution from the individual to the universal, from the material-nonperfect to the ideal-perfect. But, connecting in such way the matter and the idea, the corporeal-sensual and the spiritual-transcendental, the individual and the universal, Aristotle approaches a new problem. The ontological status of ideas proved to be very unclear for Aristotle because, on the one hand, they dwell in things and they are actually their forms, on the other hand, the entities of things or their forms are by definition something immaterial. Hence also emerged a purely epistemological problem. On the one hand, if ideas lie in things, we must direct our knowledge to the things themselves. On the other hand, Aristotle himself admitted that sensual perception is a perception of singularities, accidents and therefore it can't serve as a basis of the cognitive process aimed at the discovery of the necessary, persistent and permanent [13, p. 22–24].

In our opinion, all these hardships and contradictions emerged in the system of Aristotle are to a great extent caused by his orientation on strictly logical methods which prescribe systematic and consistent cognition. Furthermore, unlike Plato for whom the world of ideas was transcendental and thus the contact with the transcendental world allowed the practice of contemplation based on alogism, nondiscursivity, nonverbality, for Aristotle who maintained a position of strictly logical thinking such logic was inadmissible. One of the main principles formulated by Aristotle: «it is impossible that one and the same at one and the same time should be and not be inherent in one and the same thing in one and the same relation» [9, p. 15–20] proved to be fully applicable to ideas too. That was why Aristotle, approaching inconsistencies, was quite indisposed to think that they are inherent in things themselves. Hence he interprets the truth absolutely differently as compared to Plato. For Aristotle, the truth isn't an ontological property of the spiritual reality; it is the result of the relation of human mind to the objective reality of the sensual world [9, p. 25]. Overcoming the idealism and the transcendentalism of Plato, Aristotle, basing on the rational-logical methods, comes to a hypothesis that ideas don't have their own independent reality and autonomy. Ideas are contained in things themselves and only in them [9, p. 3]. For to assert that the idea-essence of a thing dwells inside it and at the same time outside of it means to contradict the fundamentals of logical thinking themselves.

We might consider all these reasonings of Aristotle as materialistic, but there is one important point. Wherever Aristotle places the ideal essence of the corporeal-empirical being, the question of the objectivity of this essence remains

open. If we suppose that ideas don't have their own existence and they are only attributes of single things, we thereby doubt the possibility of knowledge itself. For the world of things, by Aristotle's own admission, is multiple and consists of some singularities. And if only it has an unconditional ontological status, so we can't even speak about any universality and substantiality of being. And even if we admit in this case that there is a possibility to establish some universal connection between single objects, this connection would be inevitably relative, subjective and devoid of intersubjectivity. Hence, the development of scientific knowledge and objective scientific criteria itself is questioned.

Feeling this threat and trying to save methodological presuppositions of scientific knowledge, Aristotle had to assume the existence of some objective regularity which stands over things and ideas. Only the presence of such regularity, of the «idea of all ideas» allows us to consider being as a system which is subordinated not to the subjective arbitrariness of human mind but to some objective goal. The necessity to assume such «idea of all ideas» is crucial for the philosophy of Aristotle. This assumption is absolutely necessary to construct the ontological theory because without objective regularity being crumbles into infinitely many singularities. Without such assumption it's also impossible to decide the most important epistemological questions because otherwise the reason becomes devoid of any criteria of knowledge. The «idea of all ideas» also has a profound aesthetic meaning because it's the ideal the matter strives to; it also serves as an absolutely perfect object, a «pure form» [9, p. 6–7].

Actually, this issue concerns the substantiation of God's existence and God as the sense-giving force of all being. Hence it's natural that medieval patristics repeatedly appealed to logical arguments of Aristotle and, as A.F. Losev rightly noted, if it hadn't been for Aristotle's vast argumentation of the necessity to admit the existence of the «idea of all ideas» as a universal regularity, «Aristotelianism couldn't have taken its lead in medieval Western theology» [6, p. 609]. So, criticizing Plato for the world of the transcendental ideas that he created, Aristotle himself comes to the substantiation of the spiritual Absolute but of some other kind. Denying the transcendental idealism, he actually comes to a theological conception, to the substantiation of the idea of God as a necessary condition of endowing the being with objective meaning and objective appropriateness. According to V.N. Kuznetsov, for ancient idealism it's typical to «insist on the existence of a supernatural regularity which is divine in its essence; that was why the task of revelation of world theology was set before reason». In justice to Aristotle it should be admitted that he managed to avoid dualistic problems typical for Plato's philosophical system and to create a universal (though bulky) model of the world. For Aristotle, the corporeal-empirical world is absolutely real; so are ideas which exist in single things, so is the matter which is constantly developing and striving after its final «forming». So, all this world acquires sense, goal and objectivity, permeated with the idea of Absolute. If we interpret this thought

in theological categories, we can say that the sensual world is transformed and spiritualized due to its participation in God and Sophia. However, it should be remembered that «the cosmological point of view is rather rare in Aristotle's writings. Aristotle does not very often give an overview of the world and explain things «from above». His interest is far more often taken up with a local perspective, focusing on specific, small-scale features of natural entities and processes» [6, p. 33].

One more victory achieved by Aristotle consisted in rehabilitation of strictly systematic thinking and rational-logical cognition. Transposing ideas into things themselves, into the objective-empirical world, Aristotle gives to understand that knowledge is based not on the «beholding» of otherworldly platonic ideas but on the systematic study of the tangible world. Whereas for Plato truth is transcendental and so it can be properly caught only through an irrational-mystical act, an intuition, a «virgin» beholding, for Aristotle truth is the relation of human subjectivity to the quite this-worldly objective reality. And if so, it can be achieved through logical means of knowledge only [9, p. 25].

Plato and Aristotle defined absolutely different approaches to philosophy expressing most distinctly two tendencies which were outlined in antiquity and continued in the Middle Ages. It isn't the opposition of materialism and idealism. Both Plato and Aristotle were undoubtedly idealists: the one – because he transposed the true reality into the sphere of the spiritual, underlining the secondariness and derivativeness of the material and sensual reality; the other – because the «idea of all ideas» or God is the highest sense and goal of all being for him. However, the gap between these two philosophers is enormous. As a matter of fact, Plato and Aristotle take totally opposite stands on the question of the essence of philosophy, its subject and methods; they appeal to mutually incompatible interpretations of the very bases of being. For Plato, true being is spiritual, transcendent; it doesn't fit in any rational-logical boundaries. For Aristotle, true being is corporeal and sensual; it is quite cognizable through rational-logical thinking. For Plato, the corporeal-sensual is an illusory «shade» of spirit; for Aristotle the very absolute spirit is a theoretical assumption, and this compulsory assumption, as a methodological admission, is necessary to substantiate the reality of the corporeal-sensual, «bodily» world. Aristotle most clearly formulated the idea of rational-logical totality which was very popular in ancient metaphysics and with which naturalistic philosophers, the Eleatics and the Sophists were mostly concordant. Whereas Plato «discovered» the transcensus and outlined the ways to the overrational and rather to the irrational-mystical comprehension of philosophical problems. In this sense, he constituted the opposition to the rational-logical tradition of ancient Greece as well as Orphics and Pythagoreans. Plato argued that the truth is the spiritual reality itself which is initially exposed to people: it is beyond contradictions and it embodies true being. He concludes from this that forms of being and forms of

logical thinking are different. For Aristotle, on the contrary, the truth is the correspondence between forms of thinking and forms of being; it's not the reality, but the reflection of the reality in structures of human consciousness. It is notable that this very treatment of the truth gained a foothold in West European philosophy and science.

Platonism and Aristotelianism in Christianity

These two tendencies, aimed at the development of the rational and irrational models of the world, were elaborated further in the Christian tradition, continually «arising» in the form of discussions of the relation between faith and knowledge, of different ways of knowledge of God. Thus, as it seems to us, the followers of Aristotelian tradition which affirmed that «the reason is twice as necessary to unfold the faith fully» [3, p. 115] evidently prevailed in West European Christianity. As a result, a quite powerful tendency developed – the tendency to interpret Christian doctrine rationally and logically, the conception of «finding way to Jerusalem through Athens» which tried to present the Christian conception as a theoretical discipline properly describable in terms of science.

West European Christianity, turning to the heritage of ancient philosophers and particularly to the Aristotelianism for a metaphysical substantiation of religious dogmas, formulated a number of crucial problems. First of all it's the problem of the dialectical unity of faith and reason, the problem of transcendental object of knowledge and the application of mechanisms of rational epistemology to it. For a European mind which is used to appeal to common sense and intellectual forms of information processing, to realize that logical conclusiveness is the criterion of truth, the turn to the transcendental-mystical has been always problematic. The desire to cognize everything, to enclose everything in the framework of a single epistemological system didn't leave out the idea of God. Proceeding on this path, West European Christianity was guided by Aristotelian principles and often set an artificial limit to the infinity and preferred to consider the Christian conception by means of philosophical notions even if they were antinomic, as if being afraid to rise over the inconsistency of being.

It was caused mostly by the anxiety to lose distinct boundaries in the substantiation of the world order. For religion, according to many West European theologians, can lose the expedient justification of the good and the evil and so lose its ethical value if it admits the irrationality and mysticity of the basis of being and its immunity to the laws of rational thinking. However, such adherence to the rational totally overlooks some kinds of cognition, in particular, aesthetic cognition which is, as we have written earlier, «extrarational in its mechanisms, it is guided not by hypothetico-deductive structures of consciousness, but by

emotional-psychological ones... It is no secret that spiritual life defies total and exhaustive analysis for that very reason that it contains irrational laws in a greater degree». In this context the words of Justin the Philosopher (132–167) are very significant: in matters of faith he called to rely on epistemological criteria elaborated by ancient philosophy. This call remains relevant for the Western Christianity to this day. Of course, this rationalistic line in Christianity had its opponents which distinguished the spheres of reason and faith and stood up for the non-verbalizability and non-discursivity of religious experience. For example, Tertullian (160–220), assuming that the basis of all being, God «surpasses any thinking», actually associates himself with Plato's transcendentalism and takes the path of emotional-sensual, intuitive gnosticism. However, the position of Tertullian and his associates wasn't typical for West European Christianity. This was indirectly evidenced by the ideological conflict which eventually took place between him and the official Roman Church. Apparently, it is necessary to admit that followers of the rational-logical approach to Christianity «constantly prevailed, there were always more of them and they were setting the pace» in Western Europe.

The conception of «rational faith» which tried to unite rational philosophy and Christian dogmatics has been developing since as early as by Clement of Alexandria in the 2nd century (?–215). Titus Flavius relied on rational tradition of Greek philosophy not only to underpin the religious sense with the intellectualistic basis, but also to make the new religion more «attractive». It is well known that Clement's sermons were sprinkled with quotations from the ancient philosophy; his famous «Stromata» (literally: «Patchwork») can be easily considered as Neoaristotelianism addressed to the «thinking», philosophizing elite of that time. The thought that reason is the true way to God was reflected by Clement of Alexandria in his substantiation of the place and the role of rationalistic philosophy in the process of knowledge of God. It is to be recalled that the well-known thesis «philosophy is the handmaiden of theology» belongs to him. In «Stromata» he writes: «Philosophy, therefore, is a preparation paving the way to Christ» [15, p. 5]. Developing Aristotle's conception, Clement substantiates the universalism of the rational basis characteristic both for God-logos and human consciousness-logos. Actually, for him Christ is Logos which was already found by ancient thinkers and which constitutes the united basis of the universe. He considers human mind as a «rational» microcosm identical to the «rational» macrocosm in its principal properties. So, Clement tried to accomplish one of the most daring attempts in the history of Christianity – the attempt to create a strictly scientific, systematic theology. Eventually, many ethical and aesthetic values were replaced by purely epistemological values in Clement of Alexandria. For the ideal man, according to his teaching, is a man moving along the path to Logos; the goal and the sense of human life consists not so much in becoming beneficent as

in becoming cognizant – becoming a «perfect gnostic» [15, p. 28]. And this thesis became one of the pivotal for almost all Western patristics.

St. Augustine's (354–430) theological conception wasn't as unambiguous as Clement's. The point is that a compromise between faith and knowledge, intuition and reason is characteristic for St. Augustine. This compromise was conditioned primarily by his orientation on Platonism. His connection with Plato is traced most easily in the belief that God's existence can't be deduced from the existence of the objective-sensual world but only from the human subjectivity. But Augustine's connection with Plato's heritage doesn't go far beyond that because he interprets the human subjectivity itself with a certain degree of intellectualism. Despite the profound psychologism of his works based on the experience of religious feeling, Augustine doesn't cross the line that separates intellectual reflections from transcensus. Still the religious-philosophical system of Augustine doesn't give adequate grounds to account it to «mystical» and «irrational». The rational basis remains the most important source of the knowledge of God for him, and this source has to bring man to God, to the true «comprehension and knowledge» of Him [17, p. XXIV]. With all the ambiguity of St. Augustine's account we can state that he remains in the position of identification of the divine reason with human reason, of Logos, «God-truth» with the objective truth cognizable by means of rational activity. In this pivotal point he undoubtedly withdraws from the Plato's «methodology» of cognition of spiritual reality approaching the idea of rational totality of Aristotle. The identification of the forms of self-knowledge and self-realization of Logos with the forms of logical knowledge, as it was fairly noted by the famous historian of philosophy G.G. Mayorov, «has a double result: the divinization, theologization of theoretical rational knowledge and the rationalization of the Christian God» [17, p. 277].

So it was quite natural that Western European patristics, proceeding on the path of uniting Hellenistic philosophy in its rational form with Christian dogmatics, eventually came to scholastic doctrines in which the role of faith actually became indistinct and fuzzy due to its total submission to reason. Thomas Aquinas (1225–1274) – the central figure of Western European scholastics – frankly declares of the immanent rationality of divine actions and affirms the rational matter of the activity of the Absolute. Thomas Aquinas writes that «God by His grace unites Himself to the created intellect, as an object made intelligible to it» ([18, 1 q, 12, 4 c]. Aquinas didn't deny the importance of faith in the process of knowledge of God, but practically he preferred to identify it with rational activity. As a result, «common sense» which is alien to the idea of transcendence became for him the basis of the theological construction. Even proofs of the existence of God Aquinas deduced from the facts of objective-empirical being.

Conclusion

So, in the process of development of the Western Europe model of the world scholastics came to ambiguous results: on the one hand, it required a very rich experience of Hellenistic traditions in the sphere of usage of scientific, rational-logical apparatus and thereby contributed to some «softening» of strict theocentric traditions of medieval world view. Later on, in modern era, this played an important role in the revival of scientific methodology, which stimulated the growth of the natural science sphere of knowledge. However, on the other hand, the scholastic interpretation of Christianity paved the way for the self-destruction of transcendental, sacred basis of religious experience. Deducing the existence of God from things, spiritual reality from the objective-empirical reality, appealing to «common sense» and this-worldly facts, scholasticism practically started the process of «blurring» of religious consciousness. Overcoming the dual structure of the universe and creating practically single objective-empirical reality permeated by the rational appropriateness of divine Logos, Thomas Aquinas brings together the religious world model and the mythological one.

Thomas Aquinas insisted that «almost all philosophical quests are directed towards the knowledge of God» [18, p. 4]. However, his synthesis of philosophy and theology was realized on the basis of rationalistic methodology which proved to be a universal, common foundation both for metaphysics and Christianity. Aquinas was subjected to sharp bidirectional criticism for it: on the one hand, the representatives of scientific philosophy which maintained positivistic approach to metaphysics disagreed with the theological «compromise» of logical-cognitive epistemology; on the other hand, many followers of the «mystical» line in Christianity, being committed to transcendentalism and fundamental irrationality of religious experience, on the contrary, considered the inclusion of rational-logical mechanisms in the process of knowledge of God inadmissible because the logization of faith eventually leads to its degradation and self-destruction. In our opinion, both are mostly right. Actually, the criticism of scholastic interpretation of Christianity is based, on the one hand, on the inconsistency of rationalization (strictly scientific, logical, discursive, analytical substantiation) of the mysticism (the religious, irrational, transcendental), and, on the other hand, on the tampering (intuitive-sensual, emotional-psychological, ecstatic, overrational substantiation) of the rational (based on logic, discursivity, verballity, systematicity, verification).

V.I. Garadzha fairly noted that the system of Thomas Aquinas «didn't (and couldn't) yield the organic synthesis of reason and authority he strived for. It's an example of theological tampering of the Aristotelian philosophy, an example of arbitrariness and violation of logic and reason» [19, p. 87]. We would like to add that it also can be fairly considered a rationalistic tamper-

ing of Christianity and an example of rational-logical «violation» of faith and religious experience.

Nevertheless, the ideas of Thomas Aquinas became predominant for Western European Christianity. According to A. Dondeyne, his conception became «classic in the Catholic Church and remains so till now» [3, p. 118].
(2015)

References:

1. *Xenophon of Athens* (1935). Memorabilia. Socratic works, I, 4; 8. Moscow, Leningrad. Gabinsky, G.A. (1976). Theology and logic. Philosophical sciences, 6.
2. *Dondeyne A.* (1974). Contemporary European Thought and Christian Faith. Brussels. Plato (1970). Theaetetus. Selected works in three volumes (Vol.2). Moscow. Plato (1970). Symposium. Selected works in three volumes (Vol.2). Moscow.
3. Sextus Empiricus (1976). Outlines of Pyrrhonism. Selected works in two volumes (Vol.2). Moscow. Zeller, E. (1912). The essay on history of Greek philosophy. Moscow. Plato (1968). Meno. Selected works in three volumes (Vol.1). Moscow.
4. *Aristotle* (1969). Metaphysics. Selected works in four volumes (Vol. 1). Moscow.
5. *Plato* (1923). Euthyphro. The complete works in fifteen volumes (Vol.1). St. Petersburg. Ivanov, N. (1966). Saint Justin Martyr. The journal of Moscow Patriarchate,
7. Plato (1970). Menexenus. Selected works in three volumes (Vol. 2). Moscow.
6. *Aristotle* (1908). Nicomachean ethics. Ethics of Aristotle (Vol. 2). St. Petersburg.
7. *Plato* (1968). Apology. Selected works in three volumes (Vol. 1). Moscow. Mt. 5:39 Plato (1968). Crito. Selected works in three volumes (Vol.1). Moscow.
8. *Plato* (1970). Parmenides. Selected works in three volumes (Vol.2). Moscow. Maset, P. (1973). Comment croire? La foi et la philosophie moderne. Paris. Plato (1970). Sophist. Selected works in three volumes (Vol.2). Moscow. Plato (1970). Republic. Selected works in three volumes (Vol.3). Moscow.
9. *Kortunov V.V.* (2013). Sophian world vision. Middle-East Journal of Scientific Research, 14 (7). Retrieved from <http://philosoph.ru/teacher/kortunov-vadim-vadimovich/#!sophian-world-vision-middle-east-journal-of-scientific-research-14-7-2013>. *Losev A.F.* (1975). The history of classical aesthetics: Aristotle and late classics. Moscow.
11. *Kuznetsov V.N.* (1983). Constitution of philosophical rationality. Diversifications and conflict of rationalities in the ancient philosophy. Reason and culture. Moscow.
13. *Tuominen M.* (2014). New Perspectives on Aristotelianism and Its Critics. Brill Academic Publishers. Babosov, E.M. (1971). Scientific-technical revolution and modernization of Catholicism. Minsk.
14. *Kortunov V.V.* (2014). Russian philosophy between western metaphysics and eastern mysticism. European Journal of Science and *Theology*, 9 (5). Retrieved from http://philosoph.ru/wp-content/uploads/2014/11/5_Kortunov_5_Kortunov2014_11_12_21_31.
15. *Maritain J.* (1966). Le Paysan de la Garrone. Paris.
16. *Orgish V.P.* (1986). Ancient philosophy and the origin of Christianity. Minsk. Clement of Alexandria (1892). Stromata. Yaroslavl.

17. *Augustine of Hippo* (1912). Of true religion. Kiev.

18. *Mayorov G.G.* (1979). Formation of Medieval Philosophy: Latin patristics. Moscow. *Sokolov V.V.* (1979). Medieval philosophy. Moscow.

19. *Thomas Aquinas* (1969). Summa theologiae. Anthology of world philosophy in four volumes (Vol. 1). Moscow. *Thomas Aquinas* (1969). Contra gentiles. Anthology of world philosophy in four volumes (Vol. 1). Moscow.

20. *Garadzha V.I.* (1969). Neo-Thomism – reason – science: the critique of the Catholic conception of scientific knowledge. Moscow.

Philosophic-sociological Analysis of Human Behaviour in Cyber Space

The whole system of human life support is controlled by computers. Computer is money, information. Control over money and information flows is Power. Computer, internet, virtual space, telecommunications, information flows—all this is controlled by specific group of people who produce these things, distribute and direct into necessary for them direction. This is the way to rule the man in information society [1–5].

Some countries of the world realizing the dangers which are brought with new telecommunication systems are ready to refuse from them completely. They are ready to be technically “retardant” but provide national information security [6–10]. Research made in February of 2011 showed that 53 states imposed strict state censorship of Internet, 20 of them even prohibit use of the Web by their citizens. This “anti-Internet” coalition includes Azerbaijan, Belarus, Vietnam, China, North Korea, Cuba, Iran, Iraq, Kazakhstan, Kirgizstan, Libya, Saudi Arabia, Sierra-Leone, Sudan, Syria, Tajikistan, Turkmenistan, Tunis, Uzbekistan (data provided by *Reporters without limits*).

States included into world system of modern telecommunications get not only all advantages of Great Technical Civilization but in the same time become very unprotected and sensitive. For example—11 September of 2000 in New York. It is no need to be a specialist in military sphere to say how much Americans overestimated their system of national security based on newest technologies. Moreover, it is more logical to think that such impudent

terrorist act was performed not without telecommunication diversion in the American defense system.

Newest military machinery equipped with high-tech computer technologies was inefficient during war in Afghanistan against poor and practically unarmed people, put together by strong ideology, brains of whom were not “washed up” by western propaganda systems.

Military campaign in Iraq is associated with a bit different situation. Technical means of Iraq, apart from telecommunication means allowed Iraq to perform TV broadcasting not only on their own territory but on the territories of neighboring states. Moreover, Iraq actively propagandized its position in Internet. And it was this telecommunication component which in some moment betrayed Iraq, became his Achill’s heel. The breakthrough happened when the States used their secret weapon—so called electronic bomb. This bomb produces powerful electro-magnetic radiation at explosion which damages not people but telecommunication and other electronic systems. Bagdad not only lost link not with outer world but the divisions inside the city were broken as well.

The troops lost control, population found itself in informational vacuum. And real military events in Iraq were substituted for the picture shown for world community – virtual simulation – which was produced by Pentagon and CIA.

Information now becomes leading factor influencing perception of surrounding world. Not able to assure by ourselves the truthfulness of some events we rely on computer networks. And very often we forget that information conveyed to us has been carefully prepared, filtered and even corrected by some stakeholder. We see different modifications. On its base in 70s open for everybody commercial version of military Net was formed—Telenet, later—Usenet—a prototype of modern electronic mail. In early 80s all these systems have been integrated and turned into open for everybody modern Internet.

But total access to Internet does not mean that control of military and government departments will be finished. Broad use of global network promised a lot of dividends.

Firstly, the Net provided endless opportunities for capital circulation. Internet and computer world through the prism of information telecommunication and get global illusion, *World simulacrum*.

The force and significance of information flows were known by people in all times. Even in ancient times knowledge, information was the main value and a kind of synonym of power. Just recall how information was treated in Soviet period of our history. The leaders of the state understood significance of propaganda and agitation very well.

The first steps in the sphere of information technologies were initiated by the Defense Ministry of the USA. It was a military project from the very beginning and first of all the project directed against the USSR as most real

and powerful enemy. With the purpose of realization of this project special organization – Defense Advanced Research Projects Agency (DARPA) – was formed under jurisdiction of the Defense Ministry of the USA. The aim of DARPA was to provide dominance of the country in advanced military technologies. First the Agency engaged specialists from nuclear physics sphere, space military technologies and military ballistic rockets specialists. In 1962 DARPA decided to combine military technologies with computers. And such combination had to integrate interacting autonomous computers within single de-centralized network. In conditions of nuclear war such network must provide control over nuclear weapons, even if most part of control system will be damaged. Famous politologist Manuel Castells commented the idea of this project in the following way: such network will be equivalent to Maoist tactics of wide-spread partisan forces on big territory to resist enemy's force using their mobility and knowledge of territory. The result was network architecture which by its creators' design could not be controlled from single center, built of thousands independent computer networks which had numerous ways of connection bypassing electronic barriers [11].

The result was Arpanet-a prototype of modern Internet.

Then (because of established production of low-cost personal computers) already established Arpanet broadened the scope of its interests and passed through telecommunications could integrate world money flows, become the foundation of world finance system, the most powerful instrument of economic policy. To control means to gain power over the world. And this temptation was too strong for the USA.

Secondly, in 80s the perspectives of Internet as a tool of control and regulation of huge money flows were quite obvious. It was perfect in terms of ideological pressure, opportunity to wash brains, establishing “appropriate” and profitable social ideals.

All this could provide total power over the world for the financial and political top of the USA. Originated as defense project Internet became a tool of control over world economy and policy, system of control over public consciousness, mass manipulation tool.

Today there are strong doubts that the rules of the game in information community are set honestly, that information flows are used for the benefit of the whole world, that modern information field is indifferent to political, economic and military aims of separate persons and social groups.

Manipulation by information flows can lead to serious catastrophic effects for mankind and even ruin the whole communities and cultures. Weapon information can bring irreversible damage to those against whom it acts. It is not necessary to destroy the state physically. This can be done more “nicely”- and in more sophisticated way -influencing directly on psychology of people, their consciousness, national culture and moral foundations.

Information flows are able not just deform human psychology, but to change it radically. Taking very attractive, fascinating and temptation forms information diversions can destroy personality, shake the foundations of the society.

Russia in 90s made its choice. Being stick to the course of economic and social-political reforms the country chose its way-information way of development. It opened borders to powerful flows of information, allowed electronic communication systems, oriented an ordinary man to new telecommunication technologies.

And that information vacuum which formed for long years of “iron curtain” was filled up with very high speed. The only problem: information which rapidly appeared in Russian information space was not always unbiased and objective. More often it is a tool of political and economic manipulation.

All these moments allow to emphasize urgency of philosophic analysis of the role and significance of information flows in modern world. Modern telecommunication systems become the most important (and probably, more influential) factor of education of young generation, the factor which determines the attitude of a man to surrounding world and to himself.

“Social practice proves that massive information explosion of individual consciousness can result in such processes as atomization of society, gigantic socio-class segregation, de-integration of the institutes of comprehensive spiritual development of personality, national and religious hostility, formation of mass pessimism and apathy, elimination of self-protection instinct of the nation. Frankly speaking, all these process have already progressed greatly in modern Russia” [13].

Increasing efficiency of use of information flows for human brains processing can produce mass epidemic of asocial and deviant behaviour.

When we talk about control over a man in the space of new information technologies we mean both *direct control* in the form of deliberate and address emission, in the form of planning, preparation and realization of information attacks, diversions, aggression and *indirect control*, through monopolization of software, mass propaganda means.

But it will be better if we just give the facts. In the middle of 80s NATO had 250 radio-stations and 40 TV centers located in all continents. The Department of public relations produced 8 000 000 booklets and magazines intended to propagandize against Soviet Union, issued 5000 radio programs, cinema and telefilms. CIA acted in the same way. The scale of ideological operations of CIA can be understood through the following fact: 1/3 of its huge budget CIA was spent on distribution of information abroad, i.e. for ideological diversions, first of all, out of USA territory. 3000 specialist worked in CIA branches all over the world to do psychological war. [14]. Cold war cost billions of dollars.

As we know this war was won by the USA. America and its NATO allies wanted de-stabilization of Soviet society, to explode its ideological platform, to commence the process of de-integration of the Soviet space. This aim was achieved by perfectly done information psychological pressure. But with de-integration of the USSR this war did not stop. In opinion of such political figures as M. Thatcher, Z. Brzezinski., G. Bush etc.) Russia is still the threat to western democracies that is why its further de-integration is very desirable for our west “partners”.

“Culture” imported from the West through numerous information channels undermines national traditions, de-moralizes society, propagandizes sex and violence, individualism, consumers’ society values. And all this is directed to Russian youth-because young people are not formed completely, future consumers, potential genetic stock of the country. This is main information challenge to Russia. Its name is globalization or Americanization of Russians’ consciousness.

Well-known tools of propaganda are so called “screen kinds” of art. If in 1995 national cinema industry produced 74% of total number of films and foreign films were only 25%, in 2004 there were only 14% home films and 86% of total films were produced abroad, among which American films amounted to 71%. Every second spectator at the age of 11–18 is passionate fan of American films, at age 11–25 – 2/3 of spectators [15]. Home cinema was pushed out by West-European cinematograph. Production of feature films in Russia reduced from 375 in 1981 to 178 in 1995 and 56 films in 1997 [15]. Also it is necessary to pay attention to changing thematic of Russian films-it corresponds now to the needs of American society. The heroes of Russian serials are killers and prostitutes, bandits and criminals. In 1994 30% of home made films were “erotic”; 25% – criminal block-busters; 15% – films about love; moral films – 6%, family – 4%, historical films – 2% [13].

In I. Poluekhova’s opinion “Americanized” are the youngest cohorts of spectators, tastes and requests of which were formed in conditions of total Americanization of cinema programs, video, TV (especially because of spread of cable and satellite TV. Among 11-25-aged spectators those with “Americanized” mindsets are 73-75% and every second aged 11–18 is passionate fan of American cinema, every second aged 18–25 is “moderate”.

E. Mitrokhina believes that transformations in home cinema-industry resulted in the following: 1) modern TV became main propagandist of western pop-culture. The mile-stone is western society and its advanced post-the USA. Using western technologies TV eliminates the boundary between reality and belletrized facts. Modern TV-audience can hardly tell real information from fictional, invented, which is conveyed as if it is real [13].

It is not by chance that openness of Russia to information flows from the west was quickly used by numerous evangelic sects which want to introduce into Russian consciousness of the worst samples of West Christian

values. Struggling against Orthodox church these sects not only eliminate traditional for Russia values but provoke further de-integration of Russian population, collide the believers of different confessions against each other, demand complete subordination of believers to Western center. For example, information impact of Jehovah's Witnesses is directed against state, society and traditional (including Christian) mindsets, this sect prohibits participation of individuals in life of the state and society [16].

Among problems connected with globalization of culture in information space the problem of degradation of Russian language culture is especially up-to-date. On TV screens, in mass media and displays of PCs the flow of Americanisms takes place: "killer, dealer, manager, speaker, creator, provider, outsider" etc. Modern colloquial Russian language becomes a some kind of Esperanto. Degradation of Russian language is also determined by orientation of modern youth to audio and video bearers. Book culture and the culture of face-to-face communication which was so characteristic of Russia becomes out-of-date, gives up to invasion of audio-and video information.

A. Voronov is quite right when he notices: "Russia having perceived spirituality and bookishness of Byzantium developed in other way than the West. The principle of life was not rational-practical but spiritual-practical. A man of Russian culture constantly compared his own experience of soul with those samples which were presented both in his ancestors' lessons and in bookish antiquity. It was some kind of discipline, deep, serious, responsible..." [17].

The threat which outgoes from electronic technologies of communications is especially dangerous because it undermines the idea of Russian spiritual culture.

This idea is proved by the fact of Russian language reform in early 1900s which damaged Russian culture greatly. Slight change of the rules of orthography, extraction only several letters from circulation the Soviet power significantly complicated reading of books by future generations written with the use of the letter "Ъ".

The same logics was used by some CIS-countries- Ukraine, Baltic countries, Middle-Asia Republics. Elimination of Russian culture there is performed through total prohibition of Russian language.

Side by side with mass intrusion of English words into Russian language which had no precedent in Russian history, computer telecommunication means in fact use quite new language based on English technical language. It will not be exaggeration to say that modern language of computer users is so different from traditional Russian language that inexperienced computer user can master it only with a dictionary. Such dictionaries are already being compiled. And in these dictionaries apart from abbreviations and slang words (just for any situation) special symbols are given (so called smileys (emoticons)) denoting emotional state of people [18].

Virtual world is self-sufficient because there always be an illusory and more attractive alternative to any real phenomenon of surrounding world.

This attractiveness of Internet is called “mythological” by psychologist A. Minakov-it satisfies subconscious level of human psychology. Virtual reality is aimed for “atavisms” of psychology of modern man, in form of archetypes of collective unconscious and It manifestations, by Freud’s terminology.

As a result modern language of computer telecommunications, by its primitiveness and simplicity, starts to resemble rock writings of ancient people. The culture, associated with this language, corresponds to it.

This idea, in psychologists’ opinion, demonstrates very well the “effect of gambling thrill”-involvement into search for information at the expense of its study, analysis and processing. In other words, instead of analysis-search activity.

In the end the author of the article “Some psychological characteristics and particularities of Internet as new layer of reality” using some figurativeness says: “In our opinion Internet is myth of XX century brought to life. Myth which apart from those existing earlier was implemented into reality. And in nearest future its likeness to classical myth will increase constantly, because of the spread of VRML-protocol this world will acquire traditional for us 3D forms; but actual number of virtual dimensions, like in real myths, will be much higher because of hyper-references. It will be populated by millions of alive creatures-avatars. They will represent the whole range of mythical, legendary and archetypical characters. Unfortunately, it is rather difficult to imagine which changes in psychology and behaviour of users will follow... [19].

As a result modern language of computer telecommunications, by its primitiveness and simplicity, starts to look like rock writings of ancient people. The culture, associated with this language, is oncoming.

(2013)

References:

1. Devious Russian computer hacker gets 4-year term, 2003. Associated Press. 25 July.
2. *Darrel, M.*, 1998. Jurisdiction In Cyberspace: A Theory of International Spaces 4 Mich. Tel. Tech. rev, 3: 25–34.
3. *Robinson, J.*, 2000. The Merger. The Conglomeration of International Organized Crime. Woodstock & New York: The Overlook Press, pp. 1–189.
4. *Bimber, B.*, 1998. The Internet & Political Trasformation: Populism, Community & Asselerated Pluralism. Polity, p. 140.
5. *Hill, K.A. and J.E. Hughes*, 1998. Ciberpolitics: Citizen Activism in the Age of the Internet. Oxford: UK Rowman & Littlefield Publishers Inc, p. 157.
6. Reporters without limits called all enemies of Internet Date Views 20.02.2013 [wlna.info/ world/ 39 052-rep ort ery- bez-gr ani c-na zval i-vra gov- svobodnogo-interneta](http://wlna.info/world/39052-rep-ort-ery-bez-gr-ani-c-na-zval-i-vra-gov-svobodnogo-interneta).

7. Recommendation NR (95) 13 of the Committee of Ministers of the Council of Europe to member States for the concerning problems of criminal procedural law connected with Information Technology (adopted by the Committee of Ministers on 11 September 1995 at the 543rd meeting of the Ministers' Deputies), 1995. Strasbourg.

8. Directive 2000/31/EC of the European Parliament and of the Council of 8 June 2000 on certain legal aspects of information society services, in particular electronic commerce, in the Internal Market (Directive on electronic commerce). Official Journal of the European Communities, 178: 1.

9. Directive 1999/93/EC of the European Parliament and of the Council of 13 December 1999 on a Community Framework for Electronic Signatures (Electronic Signatures Directive). Official Journal of the European Communities, L013: 12.

10. Draft Convention on Cyber-crime and Explanatory memorandum related thereto: final activity report, 2001. Prepared by Committee of Experts on Crime in Cyber-Space (PC-CY) Submitted to European Committee on Crime Problems (CDPC) at its 50th plenary session, pp. 18–22.

11. *Castells M.*, 19099. The rise of the Network Society. Blackwell Publishers, pp. 1–203.

12. We shall use term “Internet” to denote Global computer network though such term appeared much later-in 1991, because of appearance of the first WEB-server.

13. *Mitrokhina E.*, 1999. Information security of personality as sociological problem. PhD thesis, Moscow.

14. Psychological war against the whole world, 1987. Moscow: Progress.

15. Youth: future of Russia. Moscow, 1995. SRC of the Institute of Youth.

16. *Krivelskaya N.*, 1997. Totalitarian sects, freedom of conscience, health and security. Security, 1–2 (36).

17. *Voronov A.*, 1999. Philosophic analysis of the notion virtual reality, PhD thesis, St. Petersburg.

18. *Smirnova I.*, 2000. Internet as factor of subculture of virtual community. PhD thesis, St. Petersburg.

19. *Minakov A.*, 2013. Some psychological features and particularities of Internet as new layer of reality, Date Views 20.02.2013, URL: www.vspu.ac.ru/vip/index.html.

From the Novel «Lessons by Philosophy»⁵⁷⁸

What can you see from a low window of a small guardhouse flanked by a fence of an improvised parking lot in the middle of endless asphalted space of the modern city? Early in the morning – the scrum of cars leaving the parking lot, short and expressive controversies of their owners. Later – coveys of schoolchildren hurrying to the lyceum in the next block, which animates the dead emptiness of the huge yard for some minutes. After the schoolchildren the time of housewives comes, then – the time of young mothers with prams, after that – the time for motorists to return and so on till late night, when the yard passes into possession of people of dubious social status, uncertain age and obscure professions. These latter ones worried the guard the most, trying hard to spread their power to the territory of the parking lot – they were making holes in the wire fence, breaking light bulbs (which were already sparse) lighting the way to the parking space, marking the dark corners of the parking lot with their acrid discharge.

However, despite all Hegel's genetic dislike of the lumpenproletariat, these social dropouts weren't the cause of his depressive state. The sources of his depression were much deeper. Watching the constant and monotonous recurrence of life of the populous megacity, Hegel couldn't find in this recurrence anything that would at least marginally prove his philosophical System.

The megacity – if this crowd of buildings, cars and people deserved to be called a city – was so unlike his native Stuttgart with its neat houses, cozy lanes, shady parks, with its strict harmony of architectural ensembles and general proportionality of city and people that Hegel started doubting the universality of his method. Apparently, there was some hidden meaning and some inner logic in the existence of the megacity, but this meaning and this logic constantly evaded the guard of the city parking lot, and everlasting thoughts on this left him nothing but the aftertaste of grief and disappointment.

Once in the early evening, when the piece of blue sky over the huge many-storied buildings started getting dark, Hegel, sitting in his guardhouse and watching the fuss and small quarrels at the parking lot entrance which he had already got used to, noticed a janitor that was sweeping the part of the yard that hadn't yet been captured by motorists. It was a tall middle-aged man in a grey quilted jacket (which was usual for people of this occupation) and in quilted trousers of the same kind. He looked reliable and serious due

⁵⁷⁸ Translated by Ivan Y. Lapshin.

to his thick black eyebrows and grey beard, and his rhythmic and wide strokes of broom proclaimed him a true professional.

Not these details, however, drew Hegel's attention. When the owner of the grey beard and black eyebrows stopped his work for a moment, automatically casting a glance at the guardhouse and meeting the philosopher's eyes, Hegel shivered. Janitor's eyes, big and dark, were shining with a marvelous inner light. It was not the cold fire of determination as in a fanatic's eyes, nor was it a luminous glitter which one can sometimes notice in a lover's eyes. No, the fire was different — it was a warm and even burning full of calm but powerful inner strength. Never in his prior life had Hegel experienced the effect of such a look, even more astonishing was it to stumble upon it here, among millions of colorless faces and extinct eyes.

In as little as few minutes Hegel and the janitor who had laid aside his simple tool were sitting on the old mattress in the narrow guardhouse. Or, rather, the guest was sitting, and Hegel, devoured by sharp inner excitement, kept jumping up, looking out of the window, checking the near-boiling kettle — in short, he was fussing excessively. The bearded stranger settled down in austere conditions of the guardhouse with visible pleasure, kindly watching the host bustle, but was in no hurry to start the conversation. Hegel, in his turn, was secretly peeping at the newcomer; the latter wore a black wool weather-beaten jersey under the grey quilted jacket, his quilted trousers were girded with a soldier belt, and his black eyebrows and temples silvered with grey. Deep wrinkles crossing his forehead were indicative of intellectual toil. In general, the janitor looked older in close-up, but the even flame in his dark eyes seemed brighter in the light of a feeble bulb hanging from the ceiling.

— Who are you? — Hegel didn't withstand the prolonged silence.

The question sounded impolite and even rude. But the stranger didn't seem to be touchy. He smiled with the corners of his mouth:

— Father Pavel. I have been working here for long. And you don't need to introduce yourself, I know you anyway.

— I guess I know you too. But why are you here? Your fellow countrymen have left to save themselves. Why did you stay?

— “To save themselves”. — The janitor smiled wider this time. — I'm saving myself in some other way. But, — he added after a pause, — are you really worried about the question of salvation?

Hegel choked on the hot tea, had a fit of coughing and cast a quick look at his companion. The janitor's face didn't express a shadow of slyness or mockery. But there was something in the whole behavior of father Pavel that made Hegel feel like he became a student of the University of Tübingen again and his little knowledge of Aristotle had been exposed. However, Hegel suppressed the rising irritation quickly and dared to start a frank conversation that would be apparently tough for him.

– I am not interested in salvation, – he said slowly and weightily. – I am interested in meaning. The goal of my life is knowledge. My System is built upon it and this is the only justification of my work. Many people think that I’m a pedant and my philosophy is cold as ice. I’m accused of absence of moral sense, of absence of love for the neighbor, of reverence for facts. And these accusations are fair. That’s really how I am, – Hegel raised his voice and shook his right finger, – because I can’t be someone else!

The philosopher stopped speaking, as if he let his companion support or contest his confessions. But father Pavel was silent and stared at the philosopher with his magnetic dark eyes. The quiet tinkling of the teaspoon against the teacup of the peculiar janitor was the only sound in the silence of the guardhouse.

Hegel sighed and proceeded – a little calmer and quieter.

– Maybe, God created me a too rational man and didn’t give me an ability to be carried away and search for ideals... But I always believed that to understand life is to accept it. Understanding delivers from fear, understanding gives us the strength of spirit which is so scarce in our world! I created the System in which the manifestation of a personal, moral, faithful sense can have no place. In return, my system has no match in comprehension of the evolution of the spirit and historical progress. Tell me: am I wrong?

Father Pavel kept silence again, just nodding to the philosopher. It was unclear whether he agreed to Hegel’s logic or just wanted to cheer up the speaker. Hegel sighed again, took a sip from the teacup and spoke again:

– When I first got in this strange place, it seemed that I had got a new curious object for analysis. The absence of usual comfort and compulsory asceticism didn’t confuse me at all - well, almost didn’t confuse me. – Hegel didn’t develop the subject of asceticism, but it was seen that he was proud of his austerity, though compulsory. – Moreover, I was sure that the cognition of this unknown world would confirm the universality of my System. God, how wrong I was! How wrong I was!

The philosopher suddenly got worried. He jumped from the mattress, clutched at his head, his face depicted suffering. Further speech of the German pedant lost a little coherence but became expressive and rich in intonations.

– Upon getting here, I didn’t give up, I didn’t give in to despondency... I am Georg Wilhelm Friedrich Hegel! My System was supposed to work there as well... The Absolute Spirit manifests itself in different ways... What is real is reasonable; that which is reasonable is real. – Hegel delivered the last sentence with evident disgust for some reason, as if he spat out something nasty. – I struggled as hard as I could... I was seeking for the manifestations of the Absolute Spirit, I was learning this world... Do you remember my “Science of logic” – you’ve read it in the original, I dare to hope? Ha-ha-ha! This world is out of logic, both dialectical and formal. Look at these people – hell, what kind of a damn Absolute Spirit is there?!

Father Pavel frowned at the last words, but the agitated Hegel didn't pay attention to the listener anymore. He needed to speak his mind and he went on expelling scrappy sentences.

The work of my life is breaking down before my very eyes! Ascent from simple to complex? Nothing of the kind! It's degeneration, not ascent. Degradation, decay, entropy... Freedom as known necessity? Don't make me laugh! This chaos defies explanation, defies understanding... And this chaos isn't confined to the parking lot. It is spreading and growing... Today – this city, tomorrow – the country, the day after tomorrow – the whole world...

Hegel's emotional speech was interrupted by an urgent honk of a car. Hegel, still being all of a dither, leant out of a window of the guardhouse and shouted at somebody whom father Pavel couldn't see:

Can't you read, asshole? Here stands "exit", not "entrance"! He is also signaling, a miserable idiot. Open your peepers, jerk! Now you have bought the license, you think you can drive?! Talk to me again, philosopher... Watch your mouth, imbecile! I won't open the turnpike, don't boss me! I don't have time for you, there are many of you and one of me. Off you go, leave before I get angry...

Whether this tirade, accompanied by Hegel's expressive gestures and none the less expressive interjections, had fully exhausted his emotional energy or he had become ashamed of his inappropriate behavior, after coming back from window he became silent for long again. The janitor was silent too, he didn't express astonishment or condemnation of Hegel's monologue.

When Hegel spoke again, his voice sounded dull and hopeless:

Father Pavel, – he called his companion by name for the first time, – I don't understand this world and so I'm afraid of it. There is no logic or reason – at least I can't find them. My System doesn't work here. One has to be insane to claim that the Absolute Spirit would fulfil itself through this madness. I see that my whole life's work has proved to be chimera, the chaos is encroaching, and I'm afraid. – Hegel lowered his voice. – I have never been afraid of anything, but now I'm very afraid.

The janitor kept silent.

Father Pavel, – Hegel's voice changed to whisper for some reason while he was looking into his silent companion's eyes, – I understood one important thing. This world is wrong. It shouldn't be, shouldn't be at all, – now the philosopher was talking hurriedly, swallowing words and making faces. His face, not very attractive as it was, became repellent. – And when I understood that it's impossible to comprehend this world, I lost the joy of being. I lost the ability to enjoy the new day, the new minute, the new moment life gives me... Everything has crashed – my self-confidence, my belief in the System... My existence turned into some tasteless chewing gum, into aimless and terrible time spending which doesn't have place for creativity or reason or careless

happiness. There is only senselessness, chaos and emptiness. And there is no hope that something would change...

Again, father Pavel didn't answer anything. Hegel stood up and splashed some tea into his teacup, banishing the unwanted thought that he should go and buy a stronger drink at the stall at the corner. He took a sip and went on:

I still feel much strength, but it seems that nobody needs my strength, my knowledge or my experience. They are redundant in this world of absurd. As well as hundred years ago, my works are studied in every university, my name is familiar to all mankind! I have thousands, tens of thousands followers. But all of this doesn't mean that my works are truly needed, that I really have done any good to mankind. This parking lot, this city, – Hegel made a wide stroke with his hand, – are killing my System and killing me.

You see, I'm ready to serve people devotedly, sincerely, selflessly, ready to serve a higher purpose. Moreover, I can't live without such all-absorbing service. But I have lost the *subject* of service itself. I have lost the purpose for which I would want to live my life and would sacrifice my life gladly if this purpose would demand it. I used to think that I devote my life to the creation of the System. But now I clearly see that my System is only a ground for idle and meaningless arguments. The System doesn't make people happier; on the contrary, it rather contaminates minds of people which are already entangled in the labyrinth of life meanings. I thought that I would be able to be helpful for young generation with my ideas and experience, but they don't seem to need it. And how can I teach someone when I've lost faith in my destination? Every day is an ordeal for me, I don't want to get up, I don't want to wake up, I don't want to watch the chaos and nonsense around me...

Can't you enjoy a new day? – Hegel's companion finally joined the conversation and interrupted the prolonged monologue of the philosopher. – Why? Is it so difficult for you? – The janitor sipped some tea and into put a sushka⁵⁷⁹ in the teacup. – Look at this tree outside the window – it's beautiful in itself. It's an embodiment of life God has endowed us with. You have just unlearned to see the world around you. Do you see that crow? Don't you want to smile at its croaking?

The appeal to the crow irritated the irascible philosopher for some reason. He jumped from the mattress again, clutched at his head, ruffled his black hair (which hadn't been washed for a long time) and began to groan, making faces and rolling up his eyes.

– What crow? I'm telling you about the absolute mind, and you're telling me about the crow! Get it, finally: if there is no order in the world, if my System doesn't work, what is living for?

Father Pavel shook off a benevolent smile. His face grew thoughtful and sad. After some silence he said quietly:

579 Small crunchy tea bread in the form of ring.

– Alright, let's put the crow aside. But look here – there is a starry sky. It's as endless as in Stuttgart or in Berlin, as deep as it was in the years of your youth. You don't find reason on Earth, but don't you see it in heaven?

I don't see, I don't see anything! – exclaimed the philosopher hastily, shaking fists and looking through the dirty window of the guardhouse with hate. – There's no absolute mind in heaven and no logic as well! – He suddenly stood motionless, as if he was waiting for immediate retribution from the absolute mind for the blasphemous words that slipped out of his mouth. However, no retribution came, and Hegel went on after a pause, gradually calming down and addressing himself to father Pavel again. – The starry sky invokes sadness in me, because I see infinity in it which I'm not able to comprehend. This mighty and bottomless sky once again reminds me of my nothingness, of the great sense I didn't manage to reach, of the great mystery no one would even approach. But the most terrible is to suspect that there is no mystery at all and there is the same chaos in heaven as on earth.

Father Pavel put the teacup on the table and stood up from the mattress. He walked to the window outside which the twilight descended on the city, looked at the cloudless sky growing dark with the first constellations revealing themselves timidly. Without turning back to Hegel he started reciting from memory:

*If I had known
What for are these stars,
Eternal stars,
Outlying stars,
Everything'd be
Strikingly simple,
Lucid and simple,
Coherent and simple.*

*Oh, how it scares me,
Oh, how much fright
Gives me the riddle of
Distant starlight.
Torments it me
Extremely.
But there comes no answer,
Never an answer,
There is no answer,
There is no answer.*

Hegel cringed on his mattress, looking with grief over the janitor's head at the narrow window opening. He didn't feel like the greatest philosopher of Germany or even like a student of the University of Tübingen anymore. At the moment he involuntarily imagined himself an old ruffled up sparrow,

thrown by destiny on a bare branch of a dead tree in a cold winter's night. Hegel felt very sorry for himself, for his System, for his broken hopes, for his comfortable and comprehensible world destroyed like a house of cards by someone's strong and merciless hand.

Father Pavel turned back. His eyes were shining.

*Maybe this torment is
for nothing?
Maybe that's why
They are so entrancing,
That they are so far,
So strange, so vague?
Maybe that's why
They are so entrancing?*

*For if we would know,
What for are these stars,
Eternal stars,
outlying stars,
Everything'd be
Strikingly simple,
Unbearably
Coherent and simple.*

A silence hung over the guardhouse. From the parking lot came sounds of low growling and shrill horns of iron beasts returning to their night lodging, inarticulate hubbub of their owners, a pop song could be heard from somewhere far away. Hegel didn't feel like talking; his usually clear and sober head was a mess of scattered scraps of thoughts, separate arguments for and against the System, quite irrelevant memories of his first love, lines of bad romantic poems which he had written as a young man and much other absolutely useless trash. He would prefer to just sit and keep silent beside father Pavel, but he was afraid that the janitor could consider the conversation finished and leave Hegel alone with his fears and doubts. And so Hegel looked in the dark eyes awkwardly and asked timidly:

And how should it be understood?

Father Pavel looked at Hegel attentively and grinned – with his eyes only:

– Do I have to teach Hegel dialectics?

No, I'm asking seriously, – Hegel rejected the answer of father Pavel resolutely, marveling for a moment how easily he denied that which he had considered the main achievement of his genius for long years. – Dialectics has nothing to do with it. Screw it, this dialectics, – he added angrily for some reason, obviously not going to swerve from his way of self-abasement.

Well, let's assume that dialectics is not to blame, – said father Pavel propitiatorily. – The Lord gave us many means of learning the world, that's all. The reason is only one of them. As far as I remember, your great compatriot once remarked: “The nature is not divisible by the reason without remainder”. And you see the remainder and fear it...

But God created me a man, not a dog, he gave me reason and the desire to understand the world. The dog enjoys its life without thinking about it. Maybe that's why it's always happy. It gets food – it's happy, somebody is caressing it – it's grateful, it gets warm and gets enough sleep – and it feels good. I've seen a dog recently in the Vagan'kovskoye Cemetery. Evidently, it was run over by a tram: it had no back legs. It was standing up on its front legs and it was moving with difficulty, dragging its belly on asphalt road. But still it was enjoying the life! It wasn't avoiding people – on the contrary, it gravitated to the people, wagging its tail and smiling... A man can't be like that; this is not enough for him. At least I can't.

This is not enough for you, – said father Pavel meditatively. – But what are you seeking for?

I'm seeking the truth, – Hegel began to speak with conviction and ardently, – I'm seeking order and harmony. All my life I've been looking at this world closely, trying to understand the design of the Creator. I'd been constructing the building of my System for long years, brick by brick; step by step, I'd been advancing in my knowledge of logic of nature and history... But here, in this city, I got in a dead end and I don't see the way out. All this people around seem to have an agreement to refute my teaching, to trample and destroy all I have worked and suffered for. See it yourself: can the Absolute Spirit live in these two-legged animals behind the wall? – and he nodded his head shortly at the window of the guardhouse.

By the way, – retorted father Pavel softly, – these as you call them two-legged animals are your most consistent and faithful disciples.

I hope you're joking? I don't understand, – Hegel murmured perplexedly.

Try harder. – Father Pavel bent forward to the philosopher and his eyes flared up brighter. – Right here, in this very country two hundred million people decided to live “on Hegel” some decades ago, making reason their only king and expediency – their only justification...

I have nothing to do with this! – exclaimed Hegel indignantly, shrinking back. It was easily seen that the thought of father Pavel had hurt him deeply. – It's only Karl Marx with his vulgar materialism and the dictatorship of the proletariat! – a look of disgust and fastidiousness came to Hegel's face again. – I can't be responsible for latest distortions of my teaching...

But nobody is talking about your responsibility, – father Pavel cast a quick look at Hegel. – But still... The basis of the social experiment that was set up there was your very System. Your idea of the Absolute Spirit and end of the history. Your rationalism. Your dialectics. – The voice of father Pavel

sounded harsh for the first time. — And now you and I are watching the result of the experiment. Here and now. On the territory of this parking lot. Don't you like it?

No, I don't, — Hegel responded with crackled voice. — I don't like it at all. But I only wanted to understand the world... Is it a crime?

And don't you find it strange, — father Pavel continued his merciless interrogation, — that you, having banished everything subjective, human, personal from your System — that you are talking and thinking only about yourself now? You are concerned only about your own feelings, only about your personal drama of cognition, aren't you?

Hegel kept silent. Probably he had to object somehow, to search for arguments, to defend himself...But, looking in the eyes of father Pavel, the German philosopher felt that logical pleas and reasons of conscience don't make any sense in this argument. The shining eyes and the deep voice of the man in a black jersey who was sitting on the dirty mattress beside Hegel were the decisive plea. He emitted a mighty power, with which it was impossible to fight — impossible and unnecessary.

Your trouble is not that you have lost your faith in yourself, — father Pavel didn't get an answer and went on. — Your trouble is that you have lost faith in God. Without faith you won't find an answer to any question. Your introspection is eating you away from the inside. Your doubts lead you to a wrong way. Your faith in the Reason overshadowed your faith in God.

But the reason is also given to me by God, — Hegel started objecting out of habit, although he understood that his objection is pitiful and unconvincing. — He gave me a strength and a desire to learn the world. Why did He give me the reason and didn't point the goal? Why did He give me talents and didn't explain how to use them? Do you remember the parable of talents? Do you remember how cruelly punished the lord his servant that hid his talent in the earth? So how can I “just live”, enjoying every moment that is given to me, if my sloth is a sin before God and mankind?

God gave you much more, — father Pavel's recent severity vanished, now he was speaking softly, almost tenderly. — God is far more generous than it seems to you. You are given the ability to feel, to sense, to experience and what is the most important — the ability to love. And you are also given the reason — but it's only one of the instruments of knowledge, nothing more. Is it reasonable to deify the reason? — Father Pavel burst out laughing at the unintentional pun.

Probably, you just don't believe in the power of reason? — Hegel made his last try to defend himself. — You are too immersed in your theology, aren't you?

Father Pavel smiled again softly. Obviously, he was asked such questions before.

I studied at the physico-mathematical faculty of the Moscow University. Actually, my main specialty is science of materials and technics. I've even patented some ten discoveries and inventions. And what then? Can science of materials replace God?

So what should I do? – at last, Hegel gave up. – Quit trying to understand the world?

I didn't say that. Understand a simple thing finally, - the eyes of father Pavel blazed up brighter, - logic alone is not enough for the true cognition. Love is also needed. Reason without love is fruitless at best and deadly at worst.

Deadly?

Deadly as a knife in the hands of a child or a madman. Remember: the Fall of Adam and Eve began with the tempting with reason, it began with the apple of knowledge. The man was happy in the Kingdom of God after all. And the reason he got partaking this ill-fated apple made his existence painful and indefinite. And there is only one remedy for this disease – love.

But what if I can't love? – asked Hegel fearfully, looking from the bottom up at father Pavel pleadingly. – If I'm just not given this?

You're not a machine though, you're a man – the image and the likeness of the Creator. And God is love. Without love it's impossible to create the world or to understand it. And I'm afraid that even your System can't replace love. However, you are right – your System has no match in its kind.

Hegel grinned crookedly. Mentioning the System stirred up the dark sediment in the depths of his soul again. Again he felt like arguing, refuting, proving to the grey-bearded janitor that he is talking with Georg Wilhelm Friedrich Hegel himself – the greatest philosopher of Germany and maybe of the whole world. Father Pavel proposed something too obvious, too banal, too simple to be the truth. “I have to object, something is wrong there... Some trick, some antinomy... A sophistry... - went through his mind. – Probably, I have heard this already. I have to ponder... This can't be true”.

Father Pavel seemed to have read his confused thoughts. He smiled at Hegel again like an adult smiles at another whim of a spoilt child.

Yet again you call for reason's help, fearing to let love in your soul. But isn't it logic that brought you into a blind alley? Didn't your reason fail you in your pursuit of the truth? – There was a note of reproach in the voice of father Pavel. – Reason is a good servant but a bad master.

Hegel got embarrassed as if he was caught doing something obscene. He stood up from the mattress nervously and opened the door of the guardhouse for some purpose, letting the polyphony of the parking lot inside. He stood at the threshold for a while, listening to the noise of the evening city. Then, without closing the door, he turned to father Pavel.

So, you are going to make me love all of this? – he asked defiantly, staring point blank at his companion. Just an hour ago he looked like a ruffled sparrow in a frosty winter's night, and now he looked more like a rooster fluffing his feathers aggressively, ready for a fight with his fellow.

But father Florensky didn't accept the challenge.

– First, I can't make you do anything, – he said softly. Second, close the door, please; you're standing in a draught and can catch cold. Third, answer me – do you really want to understand the world around you?

Hegel shut the door obediently, his militant impulse disappeared. He nodded at father Pavel silently and sat down on the edge of the mattress.

If you want to understand, you have to love, – said the janitor thoughtfully, drinking up the cold tea. – There is no other way. When you will give a part of yourself to this mad world, when you will feel its pain and its fear as your own, when you will learn to live its worries and hopes, you will understand it. No sooner and no later.

But do I have enough strength and time for it? – Hegel got afraid again. But this fear was of some other kind: not the deadly terror of an animal at bay but an anxiety of a man preparing himself for a long and dangerous journey. Actually, the question of Hegel was excessive – he knew in advance what father Pavel would answer him.

The Lord will give you as much strength and time as it will be needed. Don't forget that God is love.

It was completely dark outside the window, and father Pavel started getting ready to go. They talked a little about the unusually hot summer of this year, about a new fence which the local authorities were going to raise around the parking lot, about five cars that had been stolen a week ago and about some other trifling things that filled the everyday life of two elderly worn-out workers of public utilities. Then father Pavel put on his worn quilted jacket again, took a broom from the corner of the guardhouse and gave Hegel one more long warm glance of his dark eyes at parting.

The guard was left alone. He sat some minutes on the mattress, continuing his conversation with the janitor. He noticed suddenly that he didn't want at all to analyze the philosophy of the janitor, to compare it with his own ideas. The problems that troubled him so much this morning passed into the endlessness of the world, dissolved in the twilight of the evening. His soul was uneasy, but some warm feeling was growing in him, rising from the hidden corners of subconsciousness and filling the core of his being.

Hegel went out of the guardhouse and plunged into the symphony of the night city. He endeavored to absorb the honks of cars and the noise of motors, snatches of music and voices of people that came from the open windows, sounds of steps and the roar of the suburban train that passed by somewhere far away. Then he raised his eyes and looked in the black sky for

a very long while till he felt giddy. The sky was shimmering with the unlikely bright September stars.

That night he fell asleep smiling.

(2011–2016)

ВАДИМ ВАДИМОВИЧ КОРТУНОВ

РАССУДОК. РАЗУМ. ДУХ

Фонд содействия социальному развитию «Новая Евразия»
РГУТИС

Подписано к печати 01.03.2017.
Формат 70x100/16. Уч-изд. л. 50,8
Тираж 700 экз.