

Российская Академия Наук  
Институт философии

**ЧЕЛОВЕК ПЕРЕД ВЫБОРОМ  
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ:  
ПРОБЛЕМЫ, ВОЗМОЖНОСТИ,  
РЕШЕНИЯ**

Материалы Всероссийской научной конференции  
27–28 октября 2015 года, ИФ РАН (Москва)

В ТРЕХ ТОМАХ

**ТОМ I**

Научная мысль  
Москва  
2015

УДК 300.312  
ББК 156.56  
Ч39

**Human choice in the modern world: challenges, opportunities, solutions**  
**Proceedings of the scientific conference on October 27–28, 2015**  
**Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences (Moscow)**

Редколлегия сборника:

М.С. Киселева, д.ф.н., проф. (ИФ РАН) — отв. ред.;  
И.Л. Андреев, д.ф.н., проф. (ИФ РАН);  
В.С. Диев, д.ф.н., проф. (НГУ);  
В.А. Луков, д.ф.н., проф. (МосГУ);  
Т.В. Чумакова, д.ф.н., проф. (СПбГУ).

Ученый секретарь: И.Ф. Михайлов, к.ф.н. (ИФ РАН)

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского Гуманитарного Научного Фонда.  
Грант 15-03-14037 г*

**Ч39**     **Человек** перед выбором в современном мире: проблемы, возможности, решения: Материалы Всероссийской научной конференции 27–28 октября 2015 года, ИФ РАН (Москва). В 3-х т. Т. 1. / Под общ. ред. д-ра филос. наук, проф. М.С. Киселевой. — М.: Научная мысль, 2015. — 288 с.  
ISBN 5-905-999-73

Первый из трех томов сборника материалов конференции «Человек перед выбором в современном мире: проблемы, возможности, решения», проходившей в ИФ РАН 27–28 октября 2015 года при участии философского факультета Новосибирского государственного университета, кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета и Института фундаментальных и прикладных исследований Московского гуманитарного университета, включает в себя часть I, где представлены разные дискурсы гуманитарных наук, востребованные сегодня в связи с проблемой выбора, актуальной для человека, и относящей его к обществу и культуре. Историко-философский, эпистемологический, культурно-исторический, филологический, исторический, социологический, информационно-сетевой и др. аспекты, составляющие единую междисциплинарную проективность, объединили ученых в дискуссиях и круглых столах, чтобы попытаться выявить метафизический смысл понятия выбора, прояснить интенции входа в выбор, его содержательность, напряженность самой ситуации выбора, проанализировать выбор человека в философских и литературных текстах, обсудить профессиональную ситуацию выбора гуманитария, связанную с современными эпистемологическими проблемами стратегий и методов исследования, отношений дисциплинарности и междисциплинарности, предметности и проективности в современной гуманитаристике.

УДК 300.312  
ББК 156.56

ISBN 5-905-999-73

© Научная мысль, 2015  
© Коллектив авторов, 2015

# СОДЕРЖАНИЕ

<i>Марина Киселева</i> Междисциплинарная проективность проблемы выбора человека . . . . .	7
--	---

## ЧАСТЬ I

### Дискурс выбора человека в современном гуманитарном знании

#### Философия выбора

<i>Дмитрий Леонтьев, Анна Фам, Елена Овчинникова</i> Проблема выбора в науках о человеке: от рациональных моделей к экзистенциальным . . . . .	18
<i>Андрей Воронин</i> Выбор и ответственность . . . . .	34
<i>Наталья Смирнова</i> Выбор и творчество . . . . .	42
<i>Игорь Михайлов</i> Социально-сетевые аспекты проблемы выбора. . . . .	48
<i>Елена Шульга</i> Выбор как герменевтическая проблема . . . . .	58
<i>Надежда Касавина</i> Экзистенциальный выбор и данности существования . . . . .	66
<i>Снежана Замалиева</i> «Человек ноэтический» в учении Виктора Эмиля Франкла. . . . .	74
<i>Ирина Щедрина</i> «Признание» как форма выбора: Густав Шпет и Поль Рикер . . . . .	79
<i>Зульфия Ибрагимова</i> Овладение человеком своей природой как возможность выбора . . . . .	86
<i>Алексей Фатенков</i> По ту сторону выбора: свобода, любовь, бытие . . . . .	92

#### Координаты выбора человека: культура, история

<i>Павел Гуревич</i> Цивилизационный выбор в эпоху глобализации . . . . .	100
<i>Эльвира Спирова</i> Выбор приоритета: культура или цивилизация . . . . .	110
<i>Ольга Жукова</i> Искусство свободного выбора: ценностные трансформации современной культуры . . . . .	119
<i>Борис Пружинин, Татьяна Щедрина</i> Экзистенциальный выбор в контексте современной методологии исторических исследований . . . . .	128
<i>Анастасия Шушкина</i> Историческая память как фундамент экзистенциального выбора (по материалам Франкфуртской школы) . . . . .	136

<i>Александр Разумов</i>	
История, познание, личность: выбор будущего . . . . .	140
<i>Федор Блюхер, Сергей Гурко</i>	
Негативная определенность выбора . . . . .	155
<b>Постмодерный социум: «каждый выбирает»</b>	
<i>Антонина Кириллова</i>	
Социальная приватизация как феномен постсовременности и среда личного выбора . . . . .	163
<i>Инесса Усольцева</i>	
Воспитание как выбор и выбор в воспитании . . . . .	171
<i>Ольга Воронина</i>	
Особенности самопрезентации гендерной идентичности в виртуальных коммуникациях . . . . .	179
<b>Текст как место выбора</b>	
<i>Ирина Логвинова</i>	
Принц Цербино между вдохновением и сумасшествием: романтическая мифологема «Сада Поэзии» Людвиг Тика . . . . .	186
<i>Елена Бессчетнова</i>	
Историко-культурный выбор К.Н. Леонтьева . . . . .	193
<i>Серафима Демидова</i>	
Человек перед выбором: экзистенциальная проза Л.Н. Толстого . . . . .	199
<i>Татьяна Касаткина</i>	
Реактивное и проактивное/проактивное поведение и проблема выбора в произведениях В.С. Гроссмана и Ф.М. Достоевского. . . . .	208
<i>Надежда Маньковская</i>	
Что выбрал «демон» французского символизма? Полемика Жозефина Пеладана с Л.Н. Толстым и Леонардо да Винчи и ее значение для современности . . . . .	216
<i>Наталья Смирнова</i>	
«Тройственный образ совершенства» М.О. Гершензона. Проблема идеального этического выбора . . . . .	224
<b>Личный выбор: судьба человека в историческом времени</b>	
<i>Татьяна Артемьева</i>	
Свободна ли воля, или Как философ себе жену выбирал. . . . .	232
<i>Владимир Кантор</i>	
Почему Н.Г. Чернышевский не эмигрировал? . . . . .	240
<i>Татьяна Левченко</i>	
Федор Левин — риск профессии критика: личное мнение как личный выбор . . . . .	250
<i>Павел Тищенко</i>	
Свобода выбора: концептуальные границы кибернетического моделирования в философии В.Ф. Турчина . . . . .	257
Аннотации . . . . .	268
Abstracts . . . . .	277
Авторы . . . . .	285

# CONTENTS

<i>Marina Kiseleva</i> Interdisciplinary projectivity of human choice. . . . .	7
---	---

## PART I

### Discourse of Human Choice in Modern Humanities

#### Philosophy of Choice

<i>Dmitrij Leontiev, Anna Fam, Elena Ovchinnikova</i> The Problem of Choice in Human Sciences: from Rational to Existential Models . . . . .	18
<i>Andrej Voronin</i> Choice and Responsibility . . . . .	34
<i>Natalia M. Smirnova</i> Choice and Creativity . . . . .	42
<i>Igor Mikhailov</i> Network-Societal Aspects of the Problem of Choice . . . . .	48
<i>Elena Shulga</i> Choice as Hermeneutical Issue . . . . .	58
<i>Nadezhda Kasavina</i> Existential choice and challenges of human being . . . . .	66
<i>Snezhana Zamalieva</i> The Concept of Noetic Man in Franklian Philosophy . . . . .	74
<i>Irina Shchedrina</i> Recognition as form of choice: Gustav Shpet and Paul Ricœur . . . . .	79
<i>Zulfia Ibragimova</i> The mastery of human's own nature as a choice . . . . .	86
<i>Alexej Fatenkov</i> Beyond the choice: freedom, love, being . . . . .	92

#### Coordinates of Human Choice: Culture & History

<i>Pavel Gurevich</i> A civilisational choice in the era of globalization. . . . .	100
<i>Elvira Spirova</i> A choice of priority: culture or civilisation. . . . .	110
<i>Olga Zhukova</i> The Art of Free Choice: Value Transformation of Contemporary Culture . . . . .	119
<i>Boris Pruzhinin, Tatiana Shchedrina</i> Existential choice in the context of modern methodology of historical researches . . . . .	128
<i>Anastasia Shushkina</i> Historical memory as a foundation of existential choice . . . . .	136
<i>Aleksandr Razumov</i> History, Knowledge, Person: choosing future . . . . .	140

<i>Fedor Blyukher, Serguei Gourko</i> Negative predetermination of a choice . . . . .	155
--	-----

**Post-Modern Society: «Everybody Chooses»**

<i>Antonina Kirillova</i> A Social Privatization as a Postmodern Phenomenon and a Sphere of the Personal Choice. . . . .	163
<i>Inessa Usoltseva</i> Are we free to make choices in upbringing children? . . . . .	171
<i>Olga Voronina</i> Representation of gender identity in virtual communications . . . . .	179

**Text as a Point of Choice**

<i>Irina Logvinova</i> The philosophical problem of the choice of valuation between Inspiration and madness: the mythologem of the Garden of Poetry in Ludwig Tieck's Comedy «Prinz Zerbino» . . . . .	186
<i>Elena Besschetnova</i> Historical and cultural choice of Konstantin Leontiev. . . . .	193
<i>Serafima Demidova</i> A person on the horns of a dilemma: existential prose of Lev Tolstoy . . . . .	199
<i>Tatjana Kasatkina</i> Reactivity and projective/proactive behavior and the problem of choosing in the works of F.M. Dostoevsky and V.S. Grossman. . . . .	208
<i>Nadezhda Mankovskaya</i> What did the «demon» of French symbolism choose? Joséphin Péladan's polemic with Leo Tolstoy and Leonardo da Vinci and its present-day importance . . . . .	216
<i>Natalia N. Smirnova</i> M.O. Gershenzon's «The Triple Image of Perfection». The problem of ideal ethic choice . . . . .	224

**Personal Choice: Human's Destiny in the Historical Perspective**

<i>Tatiana Artemyeva</i> How Free is Free Will, or How a Philosopher Chose a Wife . . . . .	232
<i>Vladimir Kantor</i> Why did Chernyshevsky not emigrate? . . . . .	240
<i>Tatiana Levchenko</i> Fedor Levin: professional risk of a literary critic. Personal opinion as one's own free choice. . . . .	250
<i>Pavel Tishchenko</i> V.F. Turchin: choice of the self or a dispute between artist and scientist . . . . .	257
Abstracts . . . . .	268
Authors . . . . .	285

## Междисциплинарная проективность выбора человека

Тема Всероссийской конференции «Человек перед выбором в современном мире: проблемы, возможности, решения» инициировала участие ученых разных дисциплинарных областей знания. Проблема состояла в том, каким образом объединить их интересы, как создать то пространство, которое позволило бы представить исследовательские практики целостно? Встреча этих ученых, как представляется, должна произойти в особом поле, которое, на мой взгляд, можно определить как пространство междисциплинарной проективности. Суть методологической процедуры, связанной с созданием или прокладыванием вектора к этой проективности, предполагает в исходном пункте междисциплинарного действия *неопределенность*, открытость для возможных дисциплинарных исследований, которые могут проходить и в пределах дисциплинарных наук. Однако в целях и конечных ориентирах в движении к междисциплинарной проективности — получение *определенного* текстового пространства, которое не будет апроприировано какой-либо дисциплинарностью, а создаст *проективное*, некое «брошенное вперед» (лат. — *projectus*) поле для обсуждения и принятия различных решений по интересующей разных ученых теме, в нашем случае, — проблеме выбора человека. Закономерен вопрос, что можно достигнуть, исследуя междисциплинарными стараниями эту проблему?

Полагаю, что создание *проективной реальности* даст возможность связать разнопредметные знания по проблеме выбора человека, что позволит этому знанию обрести *новые* смыслы. Проективная деятельность такого рода (не путать с проектной, осуществляемой по заданию!), в том числе и та, в которой принимают участие ученые, включившиеся в наш конференционный проект, всегда «междисциплинарна», «интердисципли-

линарна», «мультидисциплинарна», «трансдисциплинарна» (на мой взгляд, разница только в том, частично переведен или калькирован термин с английского). В этой деятельности сплаваются уже имеющиеся знания разных предметных областей для нового гуманитарного междисциплинарного пространства или ведется научная работа, имеющая в виду необходимость контакта с учеными других предметностей. И тогда возможно рождение не только нового знания, принадлежащего полю междисциплинарной проективности, но и формулирование новых исследовательских задач. Эти задачи могут потребовать возврата в свою предметную область дисциплинарного знания, однако, надо надеяться, что дверь в проективное междисциплинарное пространство для ученых, получивших опыт проективной деятельности, будет всегда открыта для дальнейшей совместной работы по проблемам, требующим именно междисциплинарного изучения.

Междисциплинарная стратегия проективной деятельности — самоопределяющаяся. Это открытый проект, предполагающий не обмен продуктами дисциплинарности, а реализацию деятельностных усилий ученых для создания весьма подвижной, открытой и готовой изменять свою текстовую конфигурацию «проективной площадки» междисциплинарного гуманитарного знания. Ей, конечно, лучше всего подходит сетевая структура обмена информацией на основе современных интернет-технологий.

\* \* \*

Всероссийская конференция «Человек перед выбором в современном мире: проблемы, возможности, решения» организована по инициативе сектора методологии междисциплинарных исследований человека Института философии РАН совместно с философским факультетом Новосибирского государственного университета, кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета и Институтом фундаментальных и прикладных исследований Московского гуманитарного университета.

Какие же предметные области наук были призваны при подготовке этой конференции, как строилась выработка ее программы?

Прежде чем предложить тему обсуждения, философски вполне традиционную, сотрудники сектора в процессе собственных исследований и разработок убедились в ее актуальности именно как *междисциплинарной проблемы*, имеющей отношение, но превышающей знания, раз-



рабатываемые в отдельно взятых философских областях, таких как философская антропология, философия науки, социальная философия, аксиология, философия религии; в исторических и филологических науках; в социологии, психологии, конфликтологии, а также состоявшихся междисциплинарных областях знания — биоэтике, биомедицине и др., изучающих человека. В мае 2013 года сектор совместно с кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ провел в ИФ РАН «пилотную» конференцию «Ситуация выбора человека в современном трансформирующемся обществе» ([http://iph.ras.ru/konf\\_sv.htm](http://iph.ras.ru/konf_sv.htm)), которая была связана с двумя важными для этой темы датами — 200-летием со дня рождения Сёрена Кьеркегора и 100-летием со дня рождения Альбера Камю. Конференция показала профессиональный интерес философов, психологов и религиоведов к проблеме. Однако можно определенно сказать, что этот интерес оставался вполне академическим.

За прошедшие два года ситуация в мире существенно изменилась, и это не могло не повлиять на востребованность как самого выбора в жизненных практиках современного человека, так и на процессы его исследования учеными. Академический историко-философский, историко-культурный и религиоведческий, социально-психологический и «маскульт-потребительский» аспекты проблемы выбора человека, которые были в центре внимания конференции 2013 года, получили новый злободневный импульс, обновив смысловые задачи научного обсуждения. При этом не стоит думать, что это обновление связано только с изменившейся политической ситуацией и что проблема выбора имеет в основном политическое значение. Возможно это покажется странным, но политический аспект в задуманный проект не был включен, чтобы остаться в рамках междисциплинарной проективности философско-теоретических и гуманистических аспектов проблемы. Известно, что выбор человека относится к «вечным» философским проблемам и в своих метафизических основаниях не зависит от «текущего» момента. Дискуссии о выборе человека в истории культуры имеют также солидную теологическую традицию. Однако это совсем не означает, что можно вообще обойтись без политической составляющей, занимаясь проблемой выбора. В сборнике по самым разным направлениям представлено достаточное количество статей, где затрагиваются вопросы политического характера, связанные с обсуждаемой проблемой.

Острый конфликт — крайняя степень напряжения ситуации выбора — ставит людей перед выбором в повседневной жизни не только

тогда, когда они являются непосредственными участниками или жертвами конфликтных ситуаций. Скорее, люди начинают переосмысливать свои мировоззренческие установки, проверять поведенческие решения, «реактуализировать» персональный выбор всякий раз в новых, меняющихся условиях жизни и даже тогда, когда важные события происходят далеко за порогом их дома. Философская антропология взаимодействует в изучении этого вопроса с широким полем междисциплинарности, где находит свое место синтез социального, биоэтического и гуманитарного знания о человеке.

Признаемся, что предполагая проективное сотрудничество с учеными из разных предметных областей знания, мы также были вынуждены сделать свой выбор, так как невозможно «вспахать» в одной конференции все междисциплинарное поле. Актуальными сегодня остаются широко обсуждаемые в мировой науке проблемы, возникающие в пространстве разных междисциплинарных союзов, из большого количества которых для конференции были выбраны следующие:

- **междисциплинарное гуманитарное пространство** (философское, филологическое, историческое, социально-психологическое, социологическое и др.), представляющее дискурс, где проблема выбора представлена в разных аспектах: концептуально-методологическом, культурно-историческом, нарративном, эпистемологическом, психологическом, социальном, акцентирующем личностные параметры или социальные структуры, как институциональные, так и виртуальные и т.д. и т.п. Исследование каждого из этих аспектов имеет большой массив литературы предметного и инструментального характера. Однако работа секции была направлена на выявление междисциплинарных связей и возможностей проективной работы в данном направлении. Связывающими точками в поле междисциплинарной проективности были обозначены следующие:

- *философия выбора* человека, как такой род проективности, в котором представлены разные философские школы и направления, рассматривающие проблему выбора, в том числе, затрагивающие психологический статус выбирающего человека;

- *культурно-исторический контекст*, в котором были выявлены проективные возможности и риски личного выбора человека в современной меняющейся культуре, в ее столкновении с цивилизационными и антицивилизационными процессами;

- *социальные координаты выбора*, которые позволили обратить внимание на «частичность» выбора каждого человека в той или иной сфере лич-

ной или институциональной деятельности, осуществляющейся в современных трансформирующихся социальных общностях;

*текст как место выбора*, стал областью обсуждения проблемы выбора человека в философских, литературных и художественных текстах, в которых осуществляется всякий раз неповторимый выбор человека, являющегося героем литературного произведения, авторским Я философского текста, или наследием художника;

*нарратив личных судеб человека* наполнен разнообразными опытами личного выбора, которые зафиксированы в особого рода текстах — биографиях. Создавая их, исследователи-гуманитарии обращаются к свидетельствам, дневникам, произведениям авторов и другим материалам, составляющим «архив эпохи», в которой жил и работал человек. В биографиях выбор явлен как судьба человека, представшего перед современным читателем, ученым, любым, кто заинтересован в понимании уже сделанного выбора в прошлом.

Рефлексивный поворот междисциплинарной проективности концепта «выбор» обсуждался в связи с методологической стратегией ученого-гуманитария. И здесь выявлены актуальные направления. Со всей очевидностью, можно говорить о выборе междисциплинарности, соединяющей современную историю философии, историю идей, эпистемологию и устный нарратив с философией истории. Прошлый философский опыт (экзистенциальной, персоналистской, религиозной философии) интересен не только сам по себе как интеллектуальное свидетельство прошлого, но и как *выбор проблемы* в качестве онтологического и эпистемологического основания современных исследований, соединяющих прошлое и настоящее — современные исследовательские вопросы и работу с «архивами эпохи». Концепт «выбор», как показало обсуждение, с необходимостью присутствует и в методологической рефлексии компаративистских исследовательских практик.

Работа с информацией, связанной с «текущими событиями», также ставит проблему выбора позиции интерпретатора. Известное изречение — «история учит» — можно прочесть, как призыв обратиться к своего рода «текстуальному заповеднику» прошлых ситуаций выбора, в которых сконцентрирован человеческий опыт и смыслы. Смыслы переживаются, работают в структуре личности, определяя ее поведенческие предпочтения. Исследовательский выбор гуманитария и порождаемый этим выбором смысл можно рассмотреть как работающий коннект междисциплинарной гуманитарной проективности.

● **пространство биомедицины и биоэтики ориентировано на здоровье человека в контексте развития новых технологий**, которые меняют социальную и экологическую среду обитания человека, формируют новое отношение к его здоровью, ставят как перед человеком, так и перед социумом новые задачи, требуют от человека принятия новых поведенческих решений на личностном уровне, и структурного преобразования медицинских практик, а также образовательных и правовых институций там, где они ориентированы на защиту и дальнейшее совершенствование здоровья людей. Вопрос о здоровье и болезни, таким образом, становится реальной междисциплинарной проблемой, которую трудно отнести только по ведомству медицины. Внедрение новых технологий ставит не только перед медициной проблему выбора стратегий лечения, препаратов, которые в том числе меняют сам характер принятия решений в медицинских практиках, но и перед обществом и каждым пациентом, формулируя ее как проблему выбора собственного ответственного поведения в диалоге с лечащим врачом. Междисциплинарная проективность в этом поле соединяет усилия разных предметных областей знания — гуманитарных (философии, социологии, права, психологии и психиатрии, конфликтологии и др.), биологических, медицинских и биомедицинских, а также технических. Особенность этой проективности состоит в необходимости соединять теоретический анализ с анализом конкретных практических приложений, среди которых на первый план при анализе проблемы выбора человека выходит биоэтическая проблематика, связанная с проблемой информированного согласия, врачебной тайны; аборта, применения современных методов контрацепции, «суррогатного материнства»; дефиниции смерти в связи с диагнозом «смерть мозга», эвтаназии; клонирования и «усовершенствования» человека. Человек сегодня находится перед выбором, который представляют ему процедуры искусственного вмешательства в его природу (биотехнологические манипуляции на клеточном уровне, трансплантация органов и тканей, развитие реанимационных технологий, нано- и нейротехнологий и т.д.). Принятие решений по этим проблемам, как показало обсуждение, сделали предельно актуальным междисциплинарный проект выбора путей развития человека, расширения представлений об антропоидентичности, поиска стратегий истолкования собственной природы в ее «здоровом состоянии», определив в нем центральное место биоэтики.

● **междисциплинарный проект социально-гуманитарных наук «молодежь в ситуации выбора»** включает философские, социологические, социально-психологические, социо-культурные и компаративные исследо-

вания проблем молодежного выбора в современной трансформирующейся социальной, технологической, образовательной и коммуникационной среде. Обсуждение опыта молодых людей во взаимодействии как с новыми технологиями, так и друг с другом не имел аналогов в старших поколениях. Выбор в освоении новой технологии, новых коммуникаций, новых образовательных и профессиональных сред — это прерыв традиции, который ставит по-новому проблему отношения между поколениями. Такая ситуация обостряет нравственный выбор молодых в отношении ценностей старшего поколения, ставит проблему формирования новых социально-обусловленных норм и правил жизнедеятельности. Междисциплинарный проект, объединивший участников конференции, включал вопросы не только взаимодействия поколений, но и статуса высшего образования для молодых, его влияния на выбор профессии и будущей самореализации, а также представления молодежи о ценностях здоровья и семьи. Для проективности, всегда присутствующей в междисциплинарном сотрудничестве, важна нацеленность на будущее. Обсуждение вопросов молодежи в ситуации выбора, создавало много дискуссионных моментов по вопросам развития творческого потенциала молодого человека и его участия в инновационном развитии страны, а также влияния информационно-коммуникационных технологий на выбор способов общения, обучения и деятельности, затрагивало и проблемы здорового образа жизни молодых людей.

● *междисциплинарный проект «религиозные аспекты проблемы выбора в современном мире»* собрал представителей разных областей социально-гуманитарного знания: философов, религиоведов, историков, социологов, практиков, связанных с музейной работой по истории религии и ее современных проблем. Справедливо сказать, что для каждого человека вера — это всегда личный выбор, даже тогда, когда она культивируется с детства в семье. Анализ ситуации показал, что современный человек не только имеет уникальную возможность выбора между верой и полным отрицанием религии, но и выбора между новыми и традиционными религиозными течениями, который затрагивает и религиозное сознание, и поведение верующих. Перед выбором оказываются и сами религиозные организации, члены которых сталкиваются с консерватизмом одной части своих адептов, привлекающим множество верующих, другая же часть требует обновления, которое также имеет поддержку среди значительной части верующих. Проблема религиозной идентичности в связи с выбором верующего человека — важнейшая в современном мире; на конференции она стала одной из центральных среди теоре-

тических вопросов, которые повлекли за собой обсуждение проблемы сохранения культурных традиций современного общества. Существенной для междисциплинарного проекта религиозных аспектов выбора является область, связанная с анализом мировоззренческих ориентиров для понимания отношений образования и религии, которые реализовались как в истории, так и в современном мире не только в режиме дискуссии, но и в диалоге, что важно для уяснения истории развития и духовной, и светской культур. Важно заметить, что междисциплинарные проекты в гуманитарной области не есть продукт науки конца XX века. Примером тому является чрезвычайно интересный материал по исследованию состояния религиозности населения СССР в 1930-е годы группой Н.М. Маторина, в работу которой были включены востоковеды, этнографы, историки, фольклористы. Доклад, построенный с помощью методов «устной истории», о личном опыте обретения веры в общинах евангельских христиан-баптистов и пятидесятников в 1940–1950 годы в СССР продолжил дискурс о состоянии религиозности населения. Этому же вопросу было посвящено исследование особенностей выбора «библейской веры» представителями русского простонародья в России первых десятилетий XIX века. Междисциплинарная проективность в вопросах современного религиозного выбора не может быть продуктивной без обращения к материалу по истории конфессий, без изучения вопросов складывания личного богословского мировоззрения, как было, например, представлено в докладе о первых славянофилах по переписке Ю. Самарина и И. Гагарина, или в докладе о выборе биографии или агиографии как жанра жизнеописания Александра Невского в современной научно-популярной литературе. Не менее важной и дискуссионной является тема «религия и наука», ее актуальность в последнее время чрезвычайно возросла. В этом проблемном поле значительное место занимают вопросы методологии академического исследования религии, которые упираются в выбор мировоззренческих позиций самого ученого. Занимаясь научным исследованием, верующий исследователь может выбрать два пути: отстраниться на время работы от собственных религиозных взглядов, выбрав путь так называемого «методологического атеизма» (П. Бергер), или остаться на конфессиональной позиции. Таким образом, внутри достаточно очерченного пространства религиозных аспектов выбора человека интенция междисциплинарной проективности выявила многочисленные проблемы, осознание и работа с которыми требуют от ученых находить связи и контакты с предметными областями разных наук, в определенной степени продвигая не только обсужде-

ние проблемы религиозного выбора, но и расширяя практики междисциплинарных исследований человека.

• *философия и методология в пространстве принятия решений*, которые являются необходимым структурным элементом и важнейшим атрибутом человеческой деятельности, несут важнейшую нагрузку в разработке междисциплинарной проективности проблемы выбора человека. Проблема выбора «хорошего», «оптимального», «рационального» решения поднимает много вопросов, дискутировавшихся на конференции. Что есть «хорошее» решение? Каковы критерии сравнения различных вариантов решения? По каким основаниям можно сравнивать разные решения, которые завершают процесс выбора? Должны ли эти критерии учитывать только субъективные оценки человека, принимающего решение, или же возможен подход, который позволяет находить методы, с одинаковым успехом применимые к разным людям и различным задачам? Может ли человек сделать точный рациональный выбор или же он может только приближаться к нему? Как в принятии решений должны соотноситься наука и искусство? Можно ли научить человека принимать «правильные» решения? Философский анализ проблем принятия решений обусловлен не только их ролью в жизни общества и отдельного субъекта, принимающего решение, но и тем, что сами процессы принятия решений, будучи синтезом науки и искусства, знания и опыта, представляют междисциплинарное исследовательское поле для изучения человека, понимания его природы и поиска решения задач, стоящих перед ним в современном мире.

Конференция показала, что проблема выбора человека, безусловно, междисциплинарно-проективна. Она соединяет интересы разных областей гуманитарного, социального, биологического, биомедицинского и даже технического знания, в той его части, где новые технологии непосредственно инициируют выбор человека. Можно с уверенностью сказать, что проблема выбора — одна из тех, что в ближайшее время будет в повестке дня интеллектуального сообщества, размышляющего о судьбах современного человека, общества и культуры, причем в перечне приоритетов будут как затронутые на прошедшей конференции проблемы, так и многие другие, касающиеся неотъемлемой возможности человека выбирать и тем самым осуществлять свободу своего существования, принимать «хорошие» решения, обеспечивая условия для этой свободы.

\* \* \*

В сборник материалов конференции включены авторские статьи, являющиеся изложением и развитием пленарных докладов и докладов участников конференции.

Сборник состоит из трех томов, первый из которых представляет материалы секции **«Дискурс выбора человека в современном гуманитарном знании»** (руководитель: *д.ф.н., проф. М.С. Киселева, ИФ РАН*).

Второй том сборника объединяет материалы двух секций: **«Религиозные аспекты проблемы выбора»** (руководитель: *д.ф.н., проф. Т.В. Чумакова, СПбГУ*) и **«Молодежь перед выбором»** (руководитель: *д.ф.н., проф. В.А. Луков, МосГУ*).

Третий том сборника включает также статьи двух секций: **«Практики выбора человека: биоэтика, биомедицина, здоровье»** (руководитель: *д.ф.н., проф. И.Л. Андреев, ИФ РАН*) и **«Философия и методология в пространстве принятия решений»** (руководитель: *д.ф.н., проф. В.С. Диев, НГУ*).



# **ЧАСТЬ I**

**Дискурс выбора человека в современном  
гуманитарном знании**

# ФИЛОСОФИЯ ВЫБОРА

*Дмитрий Леонтьев, Анна Фам,  
Елена Овчинникова*

## **Проблема выбора в науках о человеке: от рациональных моделей к экзистенциальным \***

Актуальность проблемы выбора не нуждается в обосновании. С этой проблемой мы сталкиваемся на каждом шагу. В науках о человеке в последнее время эта тема тоже становится всё более и более «модной», однако не только исследования на эту тему пока лишены системности, но и сами ключевые понятия еще не устоялись, а ключевые определения продолжают обсуждаться [см. 20].

Вместе с тем применительно к этой проблеме нет оформившегося поля исследований и даже устоявшейся терминологии. Практически единственной общепризнанной характеристикой выбора, на которую указывают разные авторы, является то, что он выступает средством разрешения неопределенности [напр., 29]. Неопределённость означает, что в точке выбора действия не предопределены однозначно. Совершение выбора приводит к сокращению пространства альтернатив до одной реализуемой, к уменьшению степеней свободы.

Сквозной проблемой, так или иначе проходящей через все попытки осмыслить выбор в философии и психологии, была проблема соотношения рациональных (в последнее время говорят — когнитивных) аспектов выбора, с одной стороны, и иррациональных, неформализуемых, личностных или экзистенциальных аспектов, с другой. Рациональные процессы, служащие основанием выбора, часто обозначают понятием «принятие решения» (ПР), подразумевая, что это то же, что и выбор, только терминологически это более строгое, корректное, научно операционализируемое понятие [напр., 12], в то время как слово «выбор» нагружено философскими и обыденными коннотациями. Мы исходим из другой позиции: если принятие решения — это процесс, протекающий в сознании (шире —

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского Гуманитарного научного фонда (проект № 12-36-01050, 2012–2013) и Российского научного фонда (проект № 14-18-03401, 2014–2015).

психике) и завершающийся суждением [50], то выбор — это процесс, протекающий в жизни и завершающийся действием.

Мы уже рассматривали вопрос о несводимости выбора к его сугубо рациональным аспектам в контексте современных экспериментально-психологических исследований [20]. Задача данной статьи — раскрыть подходы к преодолению рационализма в понимании выбора в истории философской и психологической мысли, показав, в частности, вклад экзистенциальной традиции в философии и психологии в современное понимание сложной природы личностного выбора.

### **Свобода за пределами рациональности: философский вызов**

Существенные суждения по поводу выбора в интересующем нас аспекте можно найти уже у Аристотеля. Он относит свои суждения только к сознательному выбору, критикуя взгляды тех, кто связывает выбор с влечением, желанием или индивидуальным мнением. Аристотель относит выбор к тому, что «зависит от нас» [1, с. 100]. Выбор отчетливо связывается у него с практическим поведенческим воплощением, однако предстает как сложно опосредованный, а не импульсивный процесс. «Делают наилучший выбор и составляют наилучшее мнение, по-видимому, не одни и те же люди, но некоторые довольно хорошо составляют мнение, однако из-за порочности избирают не то, что должно» [там же, с. 101]. Понятие решения у Аристотеля практически синонимично понятию выбора и противопоставляется понятию мнения. Неразрывную связь, выражаясь современным языком, когнитивной и экзистенциальной сторон выбора Аристотель формулирует так: «Как без рассудительности, так и без добродетели сознательный выбор не будет правильным, ибо вторая создает цель, а первая позволяет совершать поступки, ведущие к цели» [там же, с. 190]. В «Евдемовой этике» Аристотель высказывает, в частности, утверждение о том, что «выбор не бывает истинным и ложным, так же как и мнение о вещах, которые мы должны осуществить, когда мы раздумываем, должно ли делать или не делать что-либо» [2]. Таким образом, Аристотель недвусмысленно связывает выбор с сознательностью и рассудительностью, но подчиняет когнитивную составляющую этико-мотивационной; именно с этой последней, а не с формированием мнения, он соотносит «качество» выбора.

Еще более радикальный вызов рациональным представлениям о выборе бросает уже в Новое время С. Кьеркегор [9]. На передний план в его понимании выступает иррациональный характер выбора, его несводимость к процессам оценки и взвешивания альтернатив. Выбор или уход от

него имеют последствия для всей жизни человека и для его *Я*, существенно выходящие за рамки того порой частного вопроса, который является предметом решения. Смысл выбора в том, как именно личность включается в нахождение ответа, каким путем этот ответ получен. Кьеркегор подчеркивает, что мы решаем проблему выбора не как интеллектуальную задачу, мы вовлечены в поток, который несет нас по своим законам, и именно выбор является залогом возможности сойти с этой траектории. В другой своей работе [17] С. Кьеркегор отмечает, что каждое решение, принимаемое человеком, может вести его в будущее или удерживать в прошлом; таким образом, человек свободен в определении направления своего выбора.

Кьеркегор различает два вида выбора, которые он связывает с двумя описанными им типами личности: эстетическим и этическим. В первом случае это непосредственный выбор на основе вкусов и предпочтений в духе поговорки «Рыба ищет, где глубже, а человек — где лучше». Он обусловлен особенностями сравниваемых альтернатив, и потому относительно предсказуем, и вместе с тем ситуативен, и легко может смениться другим. В этическом выборе сам акт выбора, его качество имеет решающее значение: важно не столько то, что выбирается, сколько то, как. Само состояние подлинного (этического) выбора является благотворным для человека вне зависимости от того, что именно выбрано. «Эту минуту можно сравнить с торжественной минутой посвящения оруженосца в рыцари — душа человека как бы получает удар свыше, облагораживается и делается достойной вечности. И удар этот не изменяет человека, не превращает его в другое существо, но лишь пробуждает и конденсирует его сознание, и этим заставляет человека стать самим собой» [9, с. 252]. Человек становится сам собой, осознавая себя как выбирающего.

В художественной литературе и кино предложено немало убедительных иллюстраций того, как сделанный в критической ситуации выбор трансформирует личность в целом. В их числе «Фауст» И. Гёте, «Преступление и наказание» Ф.М. Достоевского, фильм В. Аллена «Мечты Кассандры».

Последователи Кьеркегора — экзистенциальные философы XX века, рассматривали этот феномен в аспекте свободы–детерминированности человеческих поступков, риска, неопределенности и ответственности личности за собственную жизнь (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, Н.А. Бердяев, М. Бубер, М. де Унамуно, А. Камю, Н. Аббаньяно и др.). Несмотря на неоднородность этого направления и — зачастую — противоречивость позиций разных авторов, можно выделить общий вектор рассмотрения проблемы выбора: отсутствие предзаданности природы человека и предопределенности выбора («существование предшествует суще-

ности»); формирование человеком самого себя и трагичность, необратимость этого процесса. Взгляды крупнейших экзистенциальных философов легли в основу современных экзистенциально-психологических концепций на проблему выбора и внесли значительный вклад в понимание его механизмов, индивидуально-личностных предпосылок и феноменологических аспектов.

Оригинальную модель свободного выбора, перекликающуюся с экзистенциальными взглядами С. Кьеркегора и его последователей, предложил В.А. Лефевр в работе «Алгебра совести», первоначально вышедшей в 1982 году [24]. Эта модель получила развитие в его более поздних работах [25]. В качестве одной из априорных предпосылок своего подхода Лефевр формулирует принцип, очень близкий выводам С. Кьеркегора, а именно: «Живое существо стремится генерировать такую линию поведения, при которой устанавливается и сохраняется отношение подобия между ним и его моделью себя» [24, с. 29]. Действительно, только одна альтернатива в таких ситуациях позволяет субъекту сохранить свой образ себя, самоуважение, или даже повысить его, в то время как возможное альтернативное поведение приведет к его утрате, что неизмеримо в понятиях утилитарной рациональности — просто субъект станет после этого другим человеком, пройдет своеобразную «негативную инициацию», пусть даже получит в результате этого много утилитарных благ. Уравнения булевой алгебры позволили Лефевру уточнить условия свободы выбора: выбор будет свободным лишь в условиях осознанного противостояния негативному давлению мира; позитивное давление мира не оставляет пространства для свободного выбора. Логические формулы В.А. Лефевра показывают ограниченность когнитивных моделей выбора, приводя к пониманию принципиально неадаптивной, надутилитарной природы человеческой субъектности, которая нигде не проявляется так, как в выборе. Таким образом, решающими для определения возможности самодетерминируемого выбора являются не когнитивные контексты, а экзистенциальные.

### **Рациональные модели в психологии принятия решения и их ограниченность**

Как уже отмечалось, часто в качестве синонима понятия выбора используется понятие «принятие решений». При этом нет ясности в том, является ли принятие решения частным процессом в структуре выбора, или, напротив, выбор есть частный процесс в структуре решения, или же это вообще одно и то же, рассматриваемое под разными углами зрения. По определению Т.В. Корниловой, ПР — это «реализация субъектом ин-

теллектуально-личностных усилий, посредством которых происходит снижение уровня неопределенности ситуации» [12, с. 6].

К исследованиям данного вида выбора относятся различные теории принятия решений второй половины XX века. Основные отличия непсихологических (или нормативных) теорий ПР от психологических заключаются в использовании представлений о субъекте как о некоем «лице, принимающем решения» (ЛПР), «решающей системе», реализующей нормативные стратегии [12]. К данному типу теорий относятся формализованные модели ПР в когнитивной психологии (в частности, немецкого психолога Д. Дернера [7], а также переинтерпретация Г. Гигеренцером «теории проспектов» А. Тверского и Д. Канемана), в психофизических подходах, теории игр, теории экономического поведения (в том числе теория Дж. фон Неймана и О. Morgenштерна, основанная на модели ожидаемой полезности Д. Бернулли и П. Лапласа), теории статистических решений, а также подходы, развивающиеся в русле исследований искусственного интеллекта (так называемые системы поддержки ПР). Поскольку активность субъекта, индивидуально-личностные, мотивационные детерминанты принятия решений выносятся за скобки в исследованиях данного типа, процессуальным характеристикам выбора (его смысловой нагруженности, эмоциональному отношению к нему личности, степени автономности, добросовестности его совершения и т.д.) не придается самостоятельного значения.

В непсихологических и психологических теориях ПР принятие решения рассматривается в качестве одной из фаз довольно сложного когнитивного процесса, условия, определяющего тот или иной исход ситуации в зависимости от степени и оправданности риска. Так, по Ю. Козелецкому [10], деятельность по принятию решений реализуется в четыре этапа: создание субъективного представления о задаче; оценка последствий альтернатив; прогнозирование условий, влияющих на эти последствия; выбор из альтернатив, причем выбор альтернативы опирается на субъективное представление, которое может быть вероятностным, детерминистическим или эвристическим.

Характерна последующая эволюция взглядов Ю. Козелецкого: от «Психологической теории решений» [10], с сугубо прагматическим подходом к процессу выбора, к «Человеку многомерному» [11], где описываются мотивационно и личностно опосредствованные процессы выбора и принятия решений. В последней работе он вводит конструкт «кривая свободы» [там же, с. 177], которая описывает континуум выборов (от недостатка свободы до ее избытка) и позволяет выделить оптимальный уровень свободы для различных людей. Там же он выделяет два типа людей: с «охранительной» и с трансгрессивной ориентацией [там же, с. 181]: пер-

вые стремятся сохранить status quo, вторые же трансцендируют себя и стремятся к новым достижениям.

Основной функцией выбора как принятия решений является оптимизация процесса реализации деятельности по предпочтению одной из альтернатив из набора возможных. В теории «ограниченной рациональности» [49; 39] выбор рассматривается как интеллектуально опосредствованный процесс, предполагающий соответствие некоторому мыслительному плану. Таким образом, главным в этом подходе оказывается не столько «оптимальность» стратегии выбора, сколько ее разумность и адекватность психологическим запросам человека. В то же время некоторые исследователи [10; 18] отмечают ряд особенностей принятия решения, создающих некоторые препятствия для осуществления выбора по оптимальному пути. Это такие черты, как уникальность ситуации выбора, наличие совокупности разнородных факторов, сложный характер альтернатив, недостаточная определенность последствий, нехватка информации, наличие ответственного ЛПП, субъективная оценка вероятности тех или иных исходов и последствий и пристрастность ЛПП в оценке их полезности.

Таким образом, теории ПР охватывают лишь часть аспектов выбора, практически не касаясь его феноменологии и процессуальных особенностей; индивидуально-личностные характеристики выбирающего субъекта либо вовсе не включаются в анализ, как в ряде непсихологических теорий ПР, либо понимаются очень узко: учитываются исключительно (или преимущественно) интеллектуальные ориентиры личности. В данных теориях выбор выступает как механистический, жестко запрограммированный акт, один из элементов системы принятия решений, имеющий своей целью нахождение оптимального решения задачи на основании известного алгоритма при заданных альтернативах действия. Представители этих теорий сами отмечают, что люди не всегда следуют принципам рационального выбора [51; 8] и что принятие решения зависит не только от оптимальных условий и рационального «взвешивания» альтернатив, но и от социального контекста ситуации [38], то есть не существует всеобщих рациональных механизмов принятия решений.

### **Экзистенциальные аспекты выбора и их учет в современной психологии личности**

Экзистенциальная традиция понимания выбора отличается большой проработанностью. В ней выбор выступает как свободный и не predetermined ничем, кроме решения самого субъекта, даже его мотивами и личностными свойствами. Среди виднейших психологов экзистенциального направления, рассматривающих проблему выбора в своих рабо-

тах, можно назвать Эриха Фромма, Виктора Франкла, Ролло Мэя, Сальваторе Мадди и др. Премственность от философов-экзистенциалистов отчетливо прослеживается во взглядах на выбор как на проявление фундаментальной человеческой свободы и в то же время — мужества, а также реализацию смыслов и ценностей субъекта. Исключительное внимание уделяется активности личности, ее самоопределению и изменению вследствие совершения акта выбора. Отталкиваясь от понимания выбора как процесса, наиболее существенным компонентом которого является экзистенциальный акт принятия на себя ответственности за последствия решения, авторы придают значение тому, насколько рефлексивно, ответственно, обдуманно, осмысленно или, напротив, спонтанно и импульсивно совершается выбор, независимо от его конкретного результата; и главное — происходит ли его принятие, осознание и авторизация.

По В. Франклу [42; 43], человек не может уйти от выбора среди огромного количества предоставляемых ему жизнью возможностей. Свобода выбора человека проявляется в возможности его различного отношения к объективным ограничениям (типа влечений, наследственности, социальных ситуаций), обеспечивающейся способностью человека к самодистанцированию и самотрансценденции. На свободу выбора указывает и Р. Мэй [46; 47; 48]. Он определяет ее как способность управлять своим развитием, осуществляя постоянные выборы себя как активного субъекта или как пассивного объекта. Свобода выбора у Р. Мэя тесно связана с работой самосознания, осознания происходящих процессов и с внутренней рефлексией. С ростом возможностей самосознания возрастает свобода и увеличивается диапазон выбора.

Американский психолог С. Мадди [44; 45; 27] исходит из положения о том, что человеку от рождения присущи три вида потребностей: биологические (такие как потребности в питании, безопасности и др.), социальные (потребности в контактах, общении) и психологические — специфичные для человека потребности в символизации, воображении и суждении. Именно последние позволяют человеку совершать выбор, обусловленный не только биологическими или социальными требованиями. С. Мадди рассматривает подлинный выбор как шаг, содержание и направленность которого наделяет жизнь уникальным смыслом [27], и выделяет две кардинально различающиеся стратегии выбора человека, являющиеся основой его жизненного стиля: выбор прошлого и выбор будущего.

Если человек не видит причин истолковывать свой опыт как новый, он совершает «выбор в пользу прошлого», не меняя при этом привычный ему способ (или набор способов) действия. Такой выбор приносит с собой чувство вины, связанное с нереализованными возможностями. Если же



человек считает, что полученный им опыт требует нового способа действий, он осуществляет «выбор в пользу будущего». Такой выбор, согласно С. Мадди, всегда приносит с собой чувство тревоги, связанное с неопределённостью, в которую вступает человек. Постоянный выбор прошлого, то есть выбор привычных способов реагирования в проблемных жизненных ситуациях, обусловленный стремлением к комфорту и безопасности, через некоторое время приводит к недостатку у человека информации. Жизненный стиль человека в этом случае — конформизм; он становится сильно уязвим перед стрессогенными обстоятельствами и подвержен таким экзистенциальным недугам, как авантюризм (нахождение смысла жизни лишь в экстремальных, сопряженных с большим риском занятиях), нигилизм (утверждение антисмысла через тотальное отрицание и цинизм) и, в самом худшем случае, вегетативность (постоянная апатия, безразличие ко всему происходящему). Выбор будущего, напротив, стимулирует человека, провоцирует процесс постоянного самообновления, экзистенциального развития, расширения своего представления о мире и лучшего понимания своих взаимоотношений с ним и, как следствие, приводит к формированию жизнестойкости, или экзистенциальной отваги. Следствием выбора будущего является индивидуализм как аутентичный жизненный стиль, продуктивное взаимодействие человека с другими людьми, подразумевающее взаимную помощь и поддержку, и забота о собственном здоровье.

В экзистенциальном анализе А. Лэнгле ключевая роль при совершении выбора отводится процессу волеизъявления [26]. Фундаментом для воли, или «хотения», с точки зрения А. Лэнгле, являются возможности человека, затронутость некоторой ценностью, совесть и смысл. Решение (внутреннее «да» по отношению к ценности) может быть свободным и целостным лишь тогда, когда в воле присутствуют все четыре компонента: «я могу», «мне нравится», «я имею право» и «я должен»; в противном случае это решение переживается человеком как принуждение. На первом этапе процесса волеизъявления возникает чувство затронутости ценностью. Затем происходит собственно процесс выбора — взвешивание ценностей (и на рациональном, и на эмоциональном уровне). Далее, появляется решение: осуществляется «прыжок к себе» (С. Кьеркегор); человек устремляется навстречу выбранной ценности, и возникает внутренняя ясность и очевидность, что она будет им реализована. Человек становится энергичным, концентрированным и переживает персональную свободу и чувство облегчения («это хорошо», «это то, что я хочу»). Наконец, последний этап — это действие (решение предоставляется в распоряжение человека, и он чувствует, что готов заплатить цену за свой выбор, за него отвечать).

Со взглядами экзистенциальных психологов перекликается ряд подходов в отечественной психологии личности. Так, Б.Ф. Поршнев [37] называет функцию выбора основой личности. В основе выбора он видел не существование двух различных возможностей, а существование как минимум двух взаимоисключающих тенденций, образующих состояние «диспластии», при котором человек как бы раздваивается, то есть существует в пассивно-уравновешенном этими тенденциями состоянии. Выбор же, по его мнению, разрушает это состояние диспластии, позволяя проявиться одной из тенденций.

Говоря о функции личностного выбора в «конструировании миров», А.Г. Асмолов [3; 4] выделяет такие его черты, как: «неопределенность исхода, риск, субъективное ощущение принадлежности совершаемого только самому себе, оценка последствий принятого решения в свете тех мотивов, ради которых живешь, непредсказуемость для самого себя» [3, с. 393]. Он рассматривает проблему личностного выбора в контексте творческого преобразования ситуации неопределенности и необходимости преодоления внешних и внутренних преград для саморазвития личности.

Ф.Е. Василюк разрабатывает представление о так называемых жизненных мирах (то есть мирах живого существа) и описывает их внешний и внутренний аспекты, отражающие степень легкости/трудности немедленного и полного удовлетворения возникшей потребности и степень простоты/сложности потребностей существа, соответственно [5; 6]. Эти категории лежат в основании выделения четырех типов жизненных миров: инфантильный (внутренне простой и внешне легкий), реалистический (внутренне простой и внешне трудный), ценностный (внутренне сложный и внешне легкий) и творческий (внутренне сложный и внешне трудный). В условиях односоставности, внутренней простоты жизни, наличия у субъекта одной единственной потребности (жизненного отношения) или ряда неперекрещивающихся жизненных отношений выбор как предпочтение одной из имеющихся альтернатив в принципе невозможен. В условиях постоянно возникающих внешних затруднений выбор также не может осуществляться на основе лишь принципиального сравнения альтернатив. Настоящий, подлинный выбор, по Василюку, возможен лишь в ценностном мире: поскольку препятствий для выполнения намерений субъекта со стороны внешнего мира не возникает, конфликтующие между собой жизненные отношения сопоставляются сами по себе. Основой для выбора служит ценность, надситуативная, устойчивая, общечеловеческая, но при этом персонологичная инстанция, выполняющая смыслообразующую и смыслоразличающую функции и подверженная произвольным изменениям со стороны субъекта. Этапами ценностного

выбора являются отвлечение от трудности мира при одновременном удержании его сложности, актуализация глубинных ценностей, оценка альтернатив, решение и, последний этап, жертва, с необходимостью входящая в состав выбора и связанная с осознанием необратимости и экзистенциальной ценности сделанного выбора.

Ф.Е. Василюк предлагает говорить о «качестве выбора» [6, с. 289], описывая его условно «плохие» и «хорошие» формы. В первом случае субъект «не совершает волевой личностный акт выбора» [там же, с. 290], рассматривает лишь поверхностные альтернативы и видит лишь ситуативные основания для выбора. В случае «хорошего», «качественного» выбора субъект активно относится к выбору, ярче и богаче видит альтернативные смыслы и опирается на более глубокие ценностные основания. Каждый сделанный человеком подлинный выбор отражается на его судьбе, так как «не столько личность делает выбор, сколько выбор делает личность» [там же, с. 298]. При воплощении личностного выбора в жизнь требуется «акт мужества и риска принятия на себя ответственности» [там же].

О свободном личностном, или экзистенциальном, выборе в контексте концепции универсализации в рамках мультисубъектной теории личности говорит В.А. Петровский [31; 32; 33; 35]. Им предложен принцип надситуативной активности [30, 36] и разработана импульсная модель экзистенциального выбора — на основе им же ранее предложенной трансактной модели рефлексивного выбора личности, которую он рассматривал как «единомножие субъектов» [31]. Экзистенциальный выбор в ситуации неопределенности осуществляется целостной личностью, а не отдельной ее частью.

Согласно введенному В.А. Петровским принципу неадаптивности, человек должен взять на себя личную ответственность за осуществление действий с неизвестным исходом и «быть субъектом избрания целей, результат достижения которых непредрешен» [34, с. 131–132]. Он отмечает четыре момента «самополагания индивида как субъекта возможного выхода за пределы его исходных форм устремленности» [там же, с. 133]: непредрешенность исходов предстоящего опыта, влечение к этому опыту, воплощение этого в проявлении активности, рефлексия.

Как и некоторые другие авторы, В.А. Петровский отграничивает личностный (экзистенциальный) выбор от повседневных выборов, наделяя его «свободой, ответственностью, непредрешенностью своих исходов» [35, с. 95]. В ситуации личностного выбора «личность, осуществляющая выбор, полагается на свою интуицию и веру в себя, действует вопреки сложившимся стандартам и убеждениям, исходит из интенций собственного разумного “Я”» [там же, с. 101], выбирает себя в каждой из предла-

гаемых ей жизнью ситуаций выбора. Для В.А. Петровского именно свободное принятие на себя ответственности лежит в основе становления личности как субъекта активности и оно «может быть описано как свободный выбор ответственности или как ответственный выбор свободы» [33, с. 94].

## Системные модели выбора

В заключение обзора обратимся к современным системным моделям выбора, наиболее полно учитывающим как рациональные, так и иррациональные, как когнитивные, так и экзистенциальные аспекты выбора.

*Системная модель выбора Н.Ф. Наумовой.* Одну из наиболее богатых концепций выбора предложила Н.Ф. Наумова [28; 29], системные воззрения которой перекликаются с экзистенциальной традицией. Н.Ф. Наумова рассматривает свободный личностный выбор как способ расширения возможностей человека в процессе целеполагания, то есть создания новых возможностей и новых целей в ситуации, когда старых оказывается недостаточно. Стратегическим, свободным личностным выбором она называет «выбор, происходящий в условиях, которые отвечают двум основным требованиям: обеспечивают внутренние личностные предпосылки для построения новых альтернатив выбора и обеспечивают внутренние личностные предпосылки для осуществления любой выбранной альтернативы» [29, с. 65]. Также она отмечает, что предпосылки и функции свободного выбора в процессе целеполагания имеют социокультурную природу.

Стратегия свободного выбора характеризуется Н.Ф. Наумовой как наиболее оптимальная стратегия целеполагания в ситуации неопределенности; «необходимой предпосылкой этой стратегии является обеспеченность индивида экзистенциальными элементами (потребностями, ценностями, логиками, ресурсами) для построения альтернатив выбора и готовности к наибольшему числу вариантов событий» [там же, с. 65]. Важным элементом теории Н.Ф. Наумовой является «активное построение внутренних предпосылок выбора, построение самого целеполагания как гибкой, самостоятельной и управляемой индивидом системы» [там же, с. 43].

Необходимым условием реализации выбора как свободного и стратегического акта, по мнению Н.Ф. Наумовой, является равнозначность и равноценность всех альтернатив, отражающих многоаспектность и полиальтернативность человеческого бытия, а также принцип неопределенности, согласно которому «один элемент системы целеполагания всегда остается неопределенным» [там же, с. 74]. Подобное сохранение неопре-

деленности оставляет некоторые «лакуны» и позволяет на их месте конструировать новые альтернативы выбора. Но человек не всегда имеет возможность и готовность принимать такую неопределенность.

*Модель интеллектуально-личностной регуляции Т.В. Корниловой.* Т.В. Корнилова [12] предлагает психологическую концепцию функционально-уровневой регуляции принятия интеллектуальных решений, в которой помимо интеллектуальной регуляции важная роль отводится и таким компонентам личностной регуляции, как активность субъекта в построении образа ситуации выбора и принятие личной ответственности и риска в ситуации неопределенности. Согласно Т.В. Корниловой, «психологический критерий интеллектуальности выбора (его разумность, обдуманность или рациональность) означает именно то, что принятие решения обеспечивается мышлением субъекта» [там же, с. 17]. Под интеллектуальным выбором Т.В. Корнилова понимает «все те выборы из альтернатив, которые осуществляет человек думающий (и имеющий возможность изменять ситуацию своими решениями, а не только подчиняться ей)» [там же, с. 8].

Во многих случаях выборы, которые осуществляются по оптимальному пути и с наибольшей ожидаемой полезностью, могут противоречить морально-нравственным критериям или жизненным устремлениям человека. По мнению Т.В. Корниловой, критерием личностного выбора является «осознанное отстаивание определенных нравственных позиций» [там же, с. 6]. Говорить о личностном решении как морально-нравственном акте она предлагает относительно тех выборов, «когда человек смог подняться над требованиями ситуации благодаря акту доопределения собственных ценностных предпочтений, или личностных ценностей» [там же, с. 213]. В ситуации морального выбора решающая роль отводится «личностному усилию», которое выполняет компенсаторные функции, если полная интеллектуальная ориентировка невозможна. Таким образом, в данной модели когнитивные детерминанты выбора рассматриваются не изолированно от личностных, как это происходит в подавляющем большинстве теорий ПР, а во взаимодействии и единстве с ними.

Рассматривая выбор как принятие решений в ситуации неопределенности сквозь призму исчисления будущих рисков, Г.Н. Солнцева [40; 41] и Т.В. Корнилова вводят такой компонент принятия решений, как риск. Под риском они понимают «деятельность, связанную с преодолением неопределенности в ситуации выбора, в процессе которой имеется возможность количественно и качественно оценить вероятность достижения предполагаемого результата или вероятность неудачи, отклонения от цели» [41, с. 10]. Ведущим уровнем и компонентом личностной регуляции является рациональность, понимаемая как готовность обдумывать свои решения и действовать при возможно полной ориентировке в ситуа-

ции [12]. Интуиция выделяется как одна из составляющих личностной регуляции вынесения прогнозов при ПР [15].

Говоря об интеллектуальной оценке альтернатив с точки зрения их последствий, Т.В. Корнилова отмечает, что «осознанно принимаемое решение с неопределенными последствиями выбора <...> означает тем самым и реализацию определенного рода персональной ответственности» [12, с. 87], что связано с личностным уровнем регуляции в принятии решений.

*Модель выбора как внутренней деятельности Д.А. Леонтьева.* Эта модель [22; 19; 20; 21]. синтезирует общесистемные представления, подходы экзистенциальной философии и психологии и деятельностьную парадигму. В русле этого подхода выбор рассматривается как процесс разрешения неопределенности в деятельности человека в условиях множественности альтернатив в особом рода внутренней деятельности, имеющей свою мотивацию, инструментальные средства и динамику формирования и развертывания. Отсюда следует, что ключевую роль в процессах выбора играет не столько то, что именно выбирает субъект, сколько то, как он это делает. В модели различаются несколько видов, или уровней, выбора:

- простой выбор в ситуации заданности как альтернатив, так и критериев для их сравнения;
- смысловой выбор в ситуации заданности альтернатив, но необходимости самостоятельного построения общей системы критериев для их сравнения и решения задачи на смысл каждой из них;
- экзистенциальный выбор в ситуации, когда не только критерии предпочтения, но и сами альтернативы не заданы, а должны быть построены самим субъектом.

Вместе с тем деятельность выбора может в каждой из этих ситуаций быть разной степени развернутости, произвольности и осознанности, в зависимости от особенностей конструирования субъектом ситуации выбора, от принятия неопределенности и ответственности за реализацию одной из имеющихся возможностей. В ситуациях выбора разной степени значимости деятельность выбора строится по-разному, обнаруживая при этом спектр индивидуальных вариаций. Большую роль в процессе выбора играет рефлексивное сознание, от активности которого зависит возможность человека обнаружить альтернативные способы и варианты действия. Эта модель получила эмпирическое подтверждение в целом ряде исследований [см. 23].

\* \* \*

Таким образом, подытоживая представленный обзор, мы видим, что процессы выбора уже начиная с Аристотеля рассматривались как принципиально неформализуемые, выходящие за рамки рациональности

и связанные не с когнитивным устранением неопределенности, а с экзистенциальным самоопределением в ней и принятием ответственности за свой выбор. Рациональные модели принятия решений в когнитивной психологии и системных исследованиях второй половины XX века остались лишь локальным явлением, и их дальнейшее развитие опять же привело к осознанию невозможности построить полноценную теорию выбора на чисто рациональных основаниях. Особая роль в этом осознании принадлежит экзистенциальной философии и психологии, основные положения которых применительно к человеческому выбору вошли в качестве важных составных частей в современные системные модели процесса выбора.

## Литература

1. *Аристотель*. Никомахова этика / Соч. в 4-х т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 95–120.
2. *Аристотель*. Евдемова этика. М.: ИФРАН, 2005. С. 65.
3. *Асмолов А.Г.* Психология личности: принципы общепсихологического анализа. М.: Смысл, 2001.
4. *Асмолов А.Г.* По ту сторону сознания: методологические проблемы неклассической психологии. М.: Смысл, 2002.
5. *Василюк Ф.Е.* Психология переживания: анализ преодоления критических ситуаций. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984.
6. *Василюк Ф.Е.* Психотехника выбора // Психология с человеческим лицом: Гуманистическая перспектива в постсоветской психологии / Под ред. Д.А. Леонтьева. М.: Смысл, 1997.
7. *Дернер Д.* Логика неудачи. М.: Смысл, 1997.
8. *Канеман Д., Тверски А.* Рациональный выбор, ценности и фреймы // Психологический журнал. Т. 24. 2003. № 4. С. 31–42.
9. *Киркегор С.* Наслаждение и долг. Киев: Airland, 1994.
10. *Козелецкий Ю.* Психологическая теория решений. М.: Прогресс, 1979.
11. *Козелецкий Ю.* Человек многомерный (психологические эссе). Киев: Лыбидь, 1991.
12. *Корнилова Т.В.* Психология риска и принятия решений: Учебное пособие для вузов. М.: Аспект Пресс, 2003.
13. *Корнилова Т.В.* Методологические проблемы психологии принятия решений // Психологический журнал. 2005. № 1. С. 7–17.
14. *Корнилова Т.В., Каменев И.И., Степаносова О.В.* Мотивационная регуляция принятия решений // Вопр. психологии. 2001. № 6. С. 55–65.
15. *Корнилова Т.В., Степаносова О.В., Григоренко Е.Л.* Интуиция и рациональность в уровне регуляции вербальных прогнозов при принятии решений // Вопр. психологии. 2006. № 2. С. 126–138.

16. Корнилова Т.В., Чумакова М.А., Корнилов С.А., Новикова М.А. Психология неопределенности: Единство интеллектуально-личностного потенциала человека. М.: Смысл, 2010.
17. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993.
18. Ларичев О.И. Наука и искусство принятия решений. М.: Наука, 1979.
19. Леонтьев Д.А. Выбор // Большая Российская Энциклопедия. Т. 6. М.: Большая Российская Энциклопедия, 2006. С. 103–104.
20. Леонтьев Д.А. Психология выбора. 1. За пределами рациональности // Психологический журнал. 2014. № 5. С. 5–18.
21. Леонтьев Д.А. Психология выбора. 2. Личностные предпосылки и личностные последствия выбора // Психологический журнал. 2014. № 6. С. 56–68.
22. Леонтьев Д.А., Пилипко Н.В. Выбор как деятельность: личностные детерминанты и возможности формирования // Вопр. психологии. 1995. № 1. С. 97–110.
23. Леонтьев Д.А., Овчинникова Е.Ю., Рассказова Е.И., Фам А.Х. Психология выбора. М.: Смысл, 2015.
24. Лефевр В.А. Алгебра совести. М.: Когито-Центр, 2003.
25. Лефевр В.А. Рефлексия. М.: Когито-центр, 2003.
26. Лэнгле А. Воля // Раздаточные материалы для участников долгосрочных образовательных программ Российско-австрийского института экзистенциально-аналитической психологии и психотерапии. М., 2008.
27. Мадди С. Смыслообразование в процессах принятия решения // Психологический журнал. 2005. Т. 26. № 6. С. 87–101.
28. Наумова Н.Ф. Психологические механизмы свободного выбора // Системные исследования: Методологические проблемы. Ежегодник. 1983. М.: Наука. С. 197.
29. Наумова Н.Ф. Социологические и психологические аспекты целенаправленного поведения. М.: Наука, 1988.
30. Петровский В.А. Активность субъекта в условиях риска. Автореф. дисс... канд. психол. н. М., 1977.
31. Петровский В.А. Психология неадаптивной активности. М.: ТОО «Горбунок», 1992.
32. Петровский В.А. Феномен субъектности в психологии личности. Дисс. в виде науч. доклада на соиск. уч. ст. докт. психол. н. 1993.
33. Петровский В.А. Личность в психологии: парадигма субъектности. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996.
34. Петровский В.А. Очерк теории свободной причинности // Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии: Сб. ст. / Под ред. Д.А. Леонтьева, В.Г. Щур. М.: Смысл, 1997. С. 124–144.
35. Петровский В.А. Метаимпликативная модель экзистенциального выбора // Актуальные проблемы психологии. Самарский регион: Спец. выпуск. Самара: СамГУ, ПИРАО, 2002. С. 95–102.



36. *Петровский В.А.* Человек над ситуацией. М.: Смысл, 2010.
37. *Поринев Б.Ф.* Функция выбора — основа личности // Проблемы личности / Под ред. В. Банщикова, Л. Рохлина, Е. Шороховой. М.: Ин-т философии. 1969. С. 344–349.
38. *Савина Е.А., Ванг Х.Т.* Выбор и принятие решения: риск и социальный контекст // Психологический журнал. 2003. № 5.
39. *Саймон Г.* Рациональность как процесс и продукт мышления // Альманах THESIS. Мир человека. 1993. № 5. С. 16–37.
40. *Солнцева Г.Н.* Психологический анализ проблемы принятия решения. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985.
41. *Солнцева Г.Н., Корнилова Т.В.* Риск как характеристика действий субъекта. М.: НИЦ «Интенер», 1999.
42. *Франкл В.* Человек в поисках смысла / Пер. с англ., нем., общ. ред. Л.Я. Гозмана, Д.А. Леонтьева; вступит. ст. Д.А. Леонтьева. М.: Прогресс, 1990.
43. *Франкл В.* Психотерапия на практике. СПб.: Речь, 2001.
44. *Maddi S.R.* The Search for Meaning // Page M. (Ed.). Nebraska symposium on motivation. Lincoln, NB: University of Nebraska Press, 1970. P. 137–186.
45. *Maddi S.R.* Creating Meaning Through Making Decisions // Wong P.T., Fry P.S. (Eds.). The Human Quest For Meaning. A Handbook of Psychological Research and Clinical Applications. Mahwah, NJ. Lawrence Erlbaum Associates, 1998. P. 1–25.
46. *May R.* Man's Search For Himself. NY: Signet book, 1953.
47. *May R.* Psychology and Human Dilemma. Princeton: Van Nostrand, 1967.
48. *May R.* Freedom and Destiny. NY: Norton, 1981.
49. *Simon H.A.* Some Strategic Considerations In The Construction of Social Science Models // Lazarsfeld F. (Ed.). Mathematical Thinking In the Social Science. Glencoe, Ill: Free Press, 1954. P. 388–415.
50. *Simonson I.* Decision Making // Encyclopedia of Social Psychology. 2007. SAGE Publications. 15 Oct. 2009. URL: [http://www.sage-ereference.com/socialpsychology/Article\\_n135.html](http://www.sage-ereference.com/socialpsychology/Article_n135.html)
51. *Tversky A., Kahneman D.* Availability: a Heuristic for Judging Frequency and Probability // Cognitive Psychology. 1973. Vol. 5. P. 207–232.

## Выбор и ответственность

Трудность проблемы выбора состоит в том, что он каждый раз особый и неповторимый, но вместе с тем обязательный компонент жизни каждого конкретного человека. В ситуации выбора соперничают разум и эмоции. Если по привычке приписать истину сфере разума, а эмоциям — неопределенность, то умножение разума на эмоции, или что то же самое, истины на неопределенность, дает в итоге неопределенность. Поэтому теория выбора невозможна, и поэтому же без теоретических аргументов разобраться в нем трудно. *Теория поведения невозможна именно из-за свободы (произвола) выбора. Но компоненты сознательного поведения могут быть рассмотрены абстрактно.*

Естественный свет разума был призван вести человека через житейские бури взамен веры, потерявшей кредит в Новое время. Рациональный выбор в силах сделать только рациональный человек (или рационально устроенный социальный институт). Иными словами, бытие новоевропейского человека было в какой-то степени подвластно рационально принятым решениям, от него зависели и обстоятельства, и их осмысление, и свои решения, и их воплощения. Это была героическая эпоха раннего капитализма, протестантизма, индустриализации, освоения новых земель, возникновения демократических стран и институтов. И самых значительных рационалистических философских систем. В прошлом веке — прежде всего, из-за двух мировых и множества локальных войн, стало понятно, что рационализм больше не работает, или что он вырождается в арифметику, подсчитывающую балансы выгод и человеческих жертв. Парадоксально, но факт: самое убедительное рационально построенное — как общественно-историческая *теория* — учение Маркса (и Энгельса, и Ленина) — обернулось кошмаром и проклятием для миллионов людей. В основе этого учения лежал простой вывод — чтобы покончить с насилием, отчуждением, эксплуатацией, надо их ... упразднить. Найти решающее звено, и на него нажать. Это посылка ранней статьи Маркса «К еврейскому вопросу» [5]. Вот это упразднение и стало могилой рациональности. А надгробием — сверхчеловек Ницше, у которого идеал произвола стал выше идеала нормативности. Рациональное перестало быть компасом, и стало приспособляться к особенностям ландшафтов бытия. Оно стало «короче», в нем не обнаруживались конечные основания и незываемые правила. Вместо рационального выбора стратегии жизни стало удобнее пользоваться фрагментами рациональности — резонами, позво-

ляющими ограничиться тактическими решениями и поступками. Стратегия не подвластна зависимому и бесправному человеку, не он прокладывает себе путь в жизни, а его уверенно и жестко ведут партии, вожди, идеологии. Сознание человека способно лишь выработать защитные механизмы, хоть как-то оправдывающие его несамостоятельность. И самое глубокое преобразование происходит с тем, что раньше называлось достоинством, а теперь именуется идентичностью. Неспроста такая миграция смысла, и дело вовсе не только в словах. Достоинство, то есть признанная и самой личностью, и его социальной средой ценность каждого конкретного человека, предполагает ответственность за свои поступки. Выбор связан с ответственностью именно на территории достоинства. Сфера «действия» этих ценностей простирается (простиралась в классической эпохе модерна) настолько широко, что, например, в хозяйственной жизни одним из краеугольных камней стала репутация. Ни прибыль, ни конкуренция, ни сбыт, ни спрос, — невозможны без устойчивой репутации, ведущее свое происхождение из ремесленных гильдий и цехов.

\* \* \*

В XX веке призрак коммунизма уступил место яви тоталитаризма. Национальные и утопические идеи стали удобным средством нового — невиданного доселе — масштаба угнетения и эксплуатации масс в интересах правящей верхушки. Идеологии стали псевдорациональным обоснованием самых светлых исторических перспектив и причиной самых чудовищных массовых преступлений. И если человек превращен не просто в винтик, а еще хуже — в расходный материал социума — ни о каком достоинстве лучше и не вспоминать. И человек начинает обходиться без него — без представления о своей значимости, отдельности, ценности. Думаю, именно поэтому в молодой Советской республике уничтожались самые лучшие представители культуры — сталинщина была несовместима с личным достоинством гражданина. ГУЛАГ был не просто трудармией, не просто адской дубиной, зависшей над головами всех без исключения «граждан» СССР, но еще и безжалостной войной с человеческим достоинством. Нет и не может быть никаких гарантий безопасности, благополучия и соблюдения прав от власти, которой мало распорядиться по своему усмотрению — кому жить, а кому сгинуть, — но главное — это лишить человека чести, достоинства, превратив в бессловесную скотину. Вспомним, как поносили абстрактный буржуазный гуманизм наши ведущие теоретики светлого будущего. Примерно те же мотивы проглядываются и в гонениях на культуру нынешних властей.

Задача оправдать послушное движение в стае стала важнее, чем обоснование своего собственного пути в жизни. На смену рационалисту приходит резонер — человек, приводящий резоны, — и он разрабатывает вполне приемлемые и очень хорошо проработанные техники компромиссов: с другими людьми, со своими душевными движениями, с моральными и правовыми нормами и т.д. И требования к индивиду, к его качествам и поведению, тоже меняются. Человек спрыгнул с постамента на грешную землю, в окопчик — это просто способ его адаптации, или выживания. Не судите его. Выживает плоский как клоп — сапог господина его не раздавит. Вот он-то и выжил.

*Пороки и добродетели — переосмысление или перестановка с места на место.* Переосмысление — плод эволюции, постепенности, связности социальных изменений и их интеллектуальных освоений. Перестановка — плод скачки «клячи истории», загнанной утопическими понуканиями, рывками, со сменой аллюров, когда некогда отрефлексировать ни цели, ни дороги, ни силы. Вяжемся в бой, а там — посмотрим — стратегия большевизма. Поэтому та же самая ситуация, которая привела к торжеству «марксизма» — слабая интеллектуальная оппозиция утопической доктрине в начале века — повторяется постоянно — как слабая экспертиза социальной практики. В ситуации неразберихи, отсутствия надежных механизмов социальной рефлексии, ценностно-нормативные регулятивы выходят из строя. Вместо связного движения бытия и сознания выходит разбалансированная дерготня того и другого. В этой чехарде произошли закономерные, но тем не менее чудовищные метаморфозы.

Безответственность — эта некогда инфантильная черта обывателя — подпитывается отсутствием реальных санкций за неправильный выбор. Нет разницы между правильным и неправильным выбором, если этот выбор осуществляется на площадке бессмысленных действий. Или скажем иначе, поскольку осмысленность — дело, конструируемое «специально обученными людьми», то есть наживное. Механизмы самоорганизации переместились с уровня индивида на уровень социальных институтов. Диапазон комфортного существования расширен очень широко — в этом одна из существенных забот общества потребления. Внутри этого хорошо организованного пространства человеку предоставляется огромный выбор стратегий поведения, которые не приводят его к неприятностям. Можно и то, и другое, и третье, и за это ничего тебе не будет. Просто то, что ты выбираешь для себя, уже давно производится как товар, и товар качественный, вышедший из профессионального производства стилей жизни. С гарантией безопасного использования. Ты застрахован, тебе поможет тренер, тебя спасут спасатели — и все это входит

в упаковку приобретенного модуля жизни. Ответственный выбор остался за бортом социальной технологии.

\* \* \*

Социальные технологии жизни — не просто средства манипулировать населением. Оно само активно взыскует, как показали события вокруг Крыма и Украины, такой жизненной позиции, которая заменяет личный выбор на «удобные» алгоритмы поведения и мышления, убедительность которых безгранична, поскольку они замкнуты на телевидение, героический образ президента и ностальгический синдром «раньше было лучше». Коллективность (или стадность) как принцип устройства общества опять кажется людям радостной перспективой, обещающий выход из «неолиберализма реформаторов», на светлую дорогу великой державы, вставшей с колен и заставившей себя бояться. «Уважают сильного!» Внушить уважение соседям можно только заставив их бояться, — примитивная фигура мысли, родом из тюрем и дворов послевоенного времени. Но именно примитивное мышление лучше всего связывает интересы власти и безропотное население.

Рецептурность поведения — одна из сторон механизации личной жизни, передоверия своего внутреннего мира «специалистам», журналистам, ясновидящим, ворожеям, колдунам, святым отцам и уж совсем не святым звездам попкультуры. По сути, копируется роль техники в производстве — перепоручение «своего» — «чужому». Техника делает за меня мою работу, главное — соблюдать правила. Лишь бы избавить себя от выбора, лишь бы сделать так как все! Отслаивание от «Я» того, что рождается в душе, отторгает стержневые, ствольные качества личности. Стало быть, и культуры. Цельность характера, моральный ригоризм, кредо и убеждения — сменяются ловкостью использования *ad hoc* тактик поведения, гарантирующих успех в постоянно сменяющемся поле действия человека. Роли стали важнее стержня, на который они раньше нанизывались. Не требуется их согласования и подгонки.

Атомарной ячейкой души, личности, индивида стала некая ментальная матрица, или идентификационная оболочка<sup>1</sup>. Правила применения — нестрогие, необязательные, сиюминутные (нестабильные), и происходят они извне, а не изнутри, скорее всего — из массовой культуры. Массовая культура стала не только знаменем глобализации, но и основным содержанием сознания масс [3]. Массы культурны в том смысле, что сидят в интернете, рулят автомобилем, отдыхают в Турции и носят «фирму». Но

---

<sup>1</sup> Подробнее см. в моей статье [1].

эта культурность особого рода — она подражательна, не рефлексивна, не гуманна и не исторична. Стадная мифология сладкой жизни заменила в ней революционный пафос классового сознания, националистический драйв освободительных движений, творческую одержимость и самоуглубленный поиск божественного душевного начала. Иными словами, идеальное содержание массового сознания представляет собой набор фиксированных идентификационных матриц, предлагаемых идеологическим менеджментом и легко схватываемых новым человеческим видом — масовидным индивидом Homo demos. Надо ли говорить, что изготовление этих матриц поставлено на поток и приносит барыши — как денежные, так и политические.

Несмотря на их твердость, переход от одной матрицы (или кассеты) к другой разрешен беспрепятственно. Нет никаких угрызений — ни совести, ни внутреннего комфорта цельности, ни достоинства постоянства — при мгновенной смене кассеты с одной на другую и обратно. Вот в чем дело: внутри личности культивируется безразличие к своей цельности, ответственности за свою особенную физиономию, пребывающую более или менее постоянно с течением времени. Скорее всего, это исторически возвращенное качество усиливается сегодня рекламой как стилем репрезентации (и восприятия) ценностей — сегодня одно, завтра другое, но всегда нос по ветру и никаких субъективных эмоций. Господствует клиповое сознание. Внутренний мир стал похож на внешний — одежду можно сменить, и ничего не случится, сегодня джинсы, завтра — фрак. Так же легко переодевается сознание — сегодня я таков, завтра — иной, а послезавтра — еще не знаю. Но никаких особых душевных коллизий при этом не наблюдается. Вместе с внешностью — цвет волос, глаз, кожи, длиной и объемом модных частей тела, легко примериваются — ненадолго — вероисповедание, национальность, даже пол можно поменять в обе стороны. Выбор внешних аксессуаров прост, легок и практически не подвержен социальному контролю. То же самое и в сознании, или скажем мягче — в сознании отголоски контекста превращаются в контекст самосознания.

Теперь о кассетах, или матрицах: мне кажется интересным посмотреть на них как на кирпичики, из которых складывается ментальный мир человека, — если хотите — сознание, по крайней мере его каркас. Матрица — это набор ценностных предикатов и предписаний: поступай так-то и так-то, и тебе обеспечено членство в «нашем кругу». Эти регулятивы — по сути компактные мотивационные системы и системы социального контроля, не подлежащие ревизии и даже простому анализу со стороны их адресата. Маркировка «хорошее» и «плохое» предписана без всяких предварительных вопросов — по существу, это апелляция к вере, а не к раз-

мышлению. Матрица как некое целое выводится за рамки возможной рефлексии и ценностной оценки, вокруг нее высится *мысленнопробиваемый забор*. Внутри этого забора вырабатываются правила игры, — в низкой культуре — простые, если не сказать — примитивные, в высокой — самые что ни на есть изощренные. Так или иначе, в ней зреют орудия защиты от посягательств извне. Матрицы регламентируют отношения со своей средой, предписывая стандартные реакции на внешние импульсы, облегчая бездумное и безошибочное ответное поведение на любой вызов извне. Поэтому в них есть специальные устройства, следящие за сохранностью каждой кассеты, поддерживающие ее целостность.

Они не атомарны, так как сложны по составу, окраске, интенсивности и т.д. (в этом их отличие от «культурных эталонов» А.А. Грицанова [2]). Скорее, их единство стилистическое — матрица национальной идентичности, как и любая другая, может быть сколь угодно противоречива, архаична, нелепа здесь и сейчас, может не иметь ничего общего ни с историей, ни с культурой, и с реальными интересами, как раньше говорили, и чаяниями людей. Ну и что же? «Мы — русские, Россия вперед!» объединяет всех — и футбольных фанатов, и домохозяек, выращивающих кактусы, и политиков, и самых принципиальных подпевал любимым дуновениям политического ветерка — журналистов. Совершенно ясно, что русские — хорошие, а остальные — «понаехали тут». Но вот понятие «хорошие» — пусто. Нет никаких требований, условий и даже критериев «хорошести». Главное — причастность, общность, а ее условность, эфемерность категорически отрицается. Как, ты не за наших? Получай!

Иными словами, кассета сделана так, чтобы ее легко было принять, без дополнительных условий и инструкций. Своего рода аутопоэзис сознания. Но строгость матрицы не означает, что человек обязан хранить ей верность. Как только она становится неудобной по каким-то причинам, я могу ее преспокойно сунуть в карман и достать другую. Тот же самый патриотизм в две секунды может превратиться в вероподданический восторг перед ликом власти, как у «нашистов», или в фундаменталистский ригоризм блюстителей православия. Вот в свободной смене этих казалось бы базовых структур сознания и заключается весь фокус. Почему она стала повсеместной, приемлемой, почему, несмотря на очевидные «негативные последствия», она прижилась в массовом сознании как норма?

Ответ: потому что сломались старые социальные структуры и возникают новые. Но этот ответ тавтологичен. А почему возникает именно то, что возникает? В кризисе ли идентичности тут дело, или в кризисе того, на почве чего вырастает феномен идентичности, то есть в основании эволюций и метаморфоз сознания? Так что, надо вернуться к схеме «бытие определяет сознание»? В каком-то смысле — да, думаю, что да.

Только — при условии понимания бытия как полноты разумной и вообще духовной жизни.

Самодостаточность, независимость матриц от пространства и времени хорошо видно на примере генерационной преемственности: молодежная (вообще возрастная) субкультура имеет свойство простираться шире и дольше, чем рамки поколений. Мы видим седых хиппи, старых байкеров, шестидесятилетних «молодух», — людей, не согласных принять адекватные поведенческие манеры, соответствующие изменившемуся положению вещей. То есть матрица может сохраняться даже в таких карикатурных формах и видах.

Потребность человека отделить себя от других, обозначить свою самость, самобытность, своеобразие, так же естественна и необходима, как и потребность в принадлежности к ..., в общности, единстве, отождествлении себя с чем-то или кем-то. Это фундаментальные струны «Я», души, личности — все равно, как называть. (Например, *idem* и *ipse* П. Рикера, единство индивидуального и всеобщего Н.А. Бердяева [4].) И если с ними происходит что-то необычное и пугающее — значит это симптом тектонических сдвигов на уровне фундаментных оснований самосознания. Не думаю, что изменения целиком зависят от эволюции нейрофизиологической природы — хотя они, говорят, есть и скоро приобретут громадное ускорение за счет вмешательства новых биомедицинских технологий. Большая часть изменений связана скорее с социокультурными сдвигами и с тем, как из-за них меняется место индивида в сообществе себе подобных.

\* \* \*

Условность матричного сознания превращает саму жизнь в некую условность. Реальность, вписанная в каждую из них, — виртуальная, игровая, поддельная. Казалось бы, за каждым закреплено *право самому принимать* или отвергать эти правила, компоновать их как вздумается, но за него это проделывается управляемым «автоматизмом» социальных технологий. Поэтому при всей внешней «самостоятельности и самодостаточности» человек внутренне ватный, без структуры и без собственного стрежня. «Я никому ничего не должен, и мне никто ничего не должен» — вот такими нехитрыми формулами держится по сути асоциальный «социальный» порядок. Значит, ответственность за линию жизни несет не столько личность, сколько индивид, запрограммированный в общность массового типа. Вот в чем корень «аполитичности», безынициативности, покорности людей перед лицом самых зловещих поползновений власти. Человек, размышляющий о *своем выборе*, своем пути, своем самочувствии, должен



иметь в виду доминанту своей подчиненности, подконтрольности завтрашним капризам судьбы. А точнее говоря — произволу власти. Или принять участие в игре в лояльность, и ловить на лету крошки со стола, или замкнуться в партикулярность, эскапизм, строить свою жизнь вне и независимо от «успешной социальности».

Вот эту альтернативу и пытаются, в частности, разрушить протестные движения: речь идет о свободе не только слов, но и поступков, не только мысли, но и осмысления, не только вероисповедания, но и совести. И главное — о свободе социально-политической, с встроенными механизмами плодотворной социальной активности, то есть о свободе выбора в глобальном смысле слова. Именно в этом смысл апофатического лозунга «Россия без Путина» — дело не в Путине или Медведеве, не в Чубайсе или Гайдаре, а в выборе открытого общества, со всеми его — пока еще не совсем ясными — импликациями. Этот выбор обозначен, и судя по репрессиям власти, обозначен правильно. И неопределенность конечных целей, отсутствие согласия между лидерами демократических движений — не случайные вещи, а следствие трагической истории прошлого столетия, в которой одними из главных жертв стали ответственность человека и его достоинство — то есть ценности, лежащие в самой основе свободы.

## Литература

1. *Воронин А.А.* Диалог об идентичности // *Философия и культура*. 2009. № 10. С. 43–58.
2. *Грицанов А.А.* Человек и его идентичность в современной культурологии // *Вопросы социальной теории: Научный альманах*. 2010 Том IV. Человек в поисках идентичности / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. С. 111.
3. *Грушин Б.А.* Массовое сознание. М., Политиздат, 1987.
4. *Киселева М.С.* Понимание истории: выбор Николая Бердяева // *Человек вчера и сегодня. Междисциплинарные исследования*. Вып. 8. М.: ИФРАН, 2014. С. 124.
5. *Маркс К.* К еврейскому вопросу // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 382–413.

## **Выбор и творчество**

Современному социально-философскому мышлению присущ сценарно-проективный характер. Это означает, что точное предсказание как идеал классической науки в (пост)неклассической рациональности замещается более сложными представлениями о возможных сценариях будущего, открытых различным эмерджентным вариациям. Подобные представления обусловлены не только усложнением видов и многообразием современных социально-культурных практик. Они имеют глубокие корни в философском мышлении XX века. Отметим, что Кантовское учение об антиципациях восприятия, укорененных в априорных формах чистого чувственного созерцания и рассудка, все еще отмечено печатью классически-рационалистического подхода.

Что понимать под выбором? Содержание понятия «выбор», на первый взгляд, представляется интуитивно ясным. Конвенционально под выбором можно было бы понимать когнитивное взаимодействие с объектом, дающее стимул к внешнему воздействию на него. Но подобное определение оставляет в «слепом пятне» сами основания подобного стимула-предпочтения. Ссылка же на селективную функцию прагматического интереса, конечно же, правомерна<sup>1</sup>, но «вырезает» из сферы анализа огромный массив человеческих действий, не имеющих прагматического характера (литературные, художественные, философские предпочтения).

Понятие выбора, по-видимому, следует связывать с современными представлениями о многозначности, неопределенности, эмерджентным характером возможного будущего. Это означает, что было бы философски не вполне корректно представлять выбор как «вызревание» готового решения, которое, подобно падению созревшего плода, проецирует себя на экран сознания<sup>2</sup>. Принятие определенного выбора-решения в плюралистической, неустойчивой, бифуркационной (неклассической) картине мира, по-видимому, следует понимать как динамический результат взаимодействия, «алгебраическую сумму» альтернативных выборов-предпочтений. Ближе всего к такому — неклассическому по сути — пониманию

---

<sup>1</sup> Следует заметить, что само понятие интереса является концепцио-зависимым и имеет различное толкование в различных философских системах. Даже и в рамках социальной феноменологии «интерес» конституирован двумя типами мотивов: «мотивами-для» и «мотивами-потому-что».

<sup>2</sup> Метафора выбора как падения созревшего плода позаимствована из работ А. Бергсона.

выбора впервые, по-видимому, подошел Дж. Дьюи. Он «отлил» понятие выбора в чеканную формулу, достойную великого философа: «Выбор — это не возникновение предпочтения из безразличия. Это появление единого предпочтения из конкурирующих предпочтений» [3]<sup>1</sup>.

Философскую проблематичность и глубину понятие выбора обретает в контексте усложнения философских представлений о сознании. Представляется, что А. Бергсон был, по-видимому, первым, кто поставил понятие выбора в зависимость от модусов восприятия времени: внутреннего (*durée*) и «внешнего». Основываясь на критике ассоциативной психологии, в работе «Опыт о непосредственных данных сознания» [1] французский философ, как известно, подчеркивал необходимость различения понятий физического времени, измеряемого по часам и «привязанного» к движению небесных тел, и внутреннего, психологического времени-переживания как мерил человеческого взросления. Внутреннее время потока человеческого сознания, *durée*, столь же отлично от внешнего, «астрономического», как человеческое переживание (страдание, душевная боль, радость) — от движения часовой стрелки по циферблату.

В контексте подобного различия выбор в структурах внутреннего времени (например, проекта действия) не следует уподоблять выбору направления в пространстве. Если, ошибочно выбрав неверный путь из точки А в точку В в физическом, то есть опространствленном времени, человек вынужден вернуться в исходную точку А, то подобное возвращение (рекурсивное вхождение в систему) не влечет за собою каких-либо изменений в физическом пространстве-времени. Но те, кто полагает, что возвращение в изначальную точку осуществилось до и независимо от принятия решения вернуться, совершает, по мысли А. Берсона, ошибку смешения понятий внутреннего и внешнего (опространствленного) времени. Для А. Берсона, подчеркивает А. Шюц, выбор есть последовательный ряд событий во внутреннем времени, но никак не колебание между наборами факторов, существующих во внешнем времени [2, с. 142].

Движение во внутреннем времени потока сознания существенно отлично от перемещения в физическом пространстве. Ведь движение в потоке сознания — это обретение субъективного опыта — опыта человеческого взросления, «осаждение» субъективных значений, или, по словам А. Берсона, последовательное прохождение различных состояний духа. И в этом смысле повторное (рекурсивное) вхождение в поток сознания существенным образом изменяет его конфигурацию. Ведь по видимости «точно такое же переживание», будучи встроено в контекст нового опыта, обретает совсем иные «окаймления», в которых «тает» без четких границ.

<sup>1</sup> Цит. по [2, с. 128].

Поэтому в случае прерывания движения во внутреннем времени и возвращения в исходную точку А (что на практике означает начало нового действия) во внутреннем времени-переживании произошли существенные изменения, обусловленные обретением нового опыта неудачного исполнения действия. Исходное содержание сознания в случае повторного действия уже иное, да и, строго говоря, сам субъект претерпел изменения.

Подобное различие, философская сублимация которого претворилась в системах А. Бергсона и Э. Гуссерля, существует и на уровне обыденного сознания. Учиться на собственных ошибках означает учитывать опыт неудачного исполнения действия в практиках повторения типологически сходных ситуаций. Иными словами, возвращение в исходную точку (начала действия) во внутреннем времени влечет за собою изменение интенциональной конфигурации сознания — в поток сознания нельзя войти дважды.

Но вернемся данному выше определению Дж. Дьюи. На мой взгляд, его эвристический потенциал выходит за пределы инструменталистского варианта прагматизма, рассматривающего человеческое действие в категориях привычки и стимула. В самом деле, что заставляет исходные предпочтения, о которых упоминает Дж. Дьюи, вступать в конфликт? Какие из множества наших предпочтений вступают в соперничество и каким образом объединяются в принятии окончательного решения? Важнейшие предпосылки ответа на этот вопрос мы можем обрести в феноменологии Э. Гуссерля, впоследствии развитой (в варианте А. Шюца) или, напротив, «урезанной» (в варианте Ж.-П. Сартра) в дальнейшем развертывании феноменологической традиции.

Отец-основатель трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерль рассматривает эти вопросы в контексте проблемы модальности (возможность, вероятность, определенность) предикативных суждений. Осуществленное им различие открытых и проблематичных возможностей имеет фундаментальное значение для понимания когнитивных механизмов осуществления выбора. Вот какова вкратце схема его рассуждений. Любой объект, оказывающий на нас воздействие, дан нашему пассивному восприятию. Если он стал объектом нашего внимания, то есть напряженного тяготения к интенциональному объекту, то он «навязывает» себя сознанию, и это внимание (на важность понятия которого обратил внимание еще А. Бергсон) есть элементарная форма когнитивной активности. Внимание к этому объекту побуждает Эго к другим видам когнитивной активности, например, сравнению его перцептивного образа с другими образами типически сходных объектов. Каждая из этих когнитивных активностей обладает собственным горизонтом протенций (предвосхищений) того, что может произойти далее в ходе подобной активности. Это и есть про-

блематичные возможности, каждая из которых имеет свою весомость в сравнении с другими. Классический пример: рассматривая фасад здания, мы ожидаем увидеть и его оборотную сторону, в общем случае не предполагая, что перед нами — потемкинская деревня. Это предвосхищающая интенция. Однако ожидания того, какой именно окажется оборотная сторона рассматриваемого нами здания, могут варьироваться, какое-то время сосуществуя друг с другом. Это колеблется, не принимая определенного решения: альтернативные возможности конкурируют друг с другом. Подобное колебание обусловлено различным *весом*<sup>1</sup> (термин П. Бейля) этих возможностей. Если человек — знаток архитектуры, а перед ним — здание определенного стиля, например барокко, то его решение склонится в определенную сторону на основе представлений о целостности архитектурного ансамбля. Но возможна и другая ситуация. Так, гуляя по Елисейским полям, я любовалась клумбами, засаженными настурцией. Логично предположить, что и оборотная их сторона не должна нарушать единства ландшафтной композиции. Но клумбы оказались засаженными лишь наполовину: их оборотная сторона поросла сорняком. Так что предвосхищения зачастую обманывают нас, так как в своих предпочтениях мы опираемся лишь на типичные представления и мотивы действующих лиц и не имеем возможности учесть на практике все многообразие эмерджентных факторов.

В ситуации предвосхищения сознание колеблется между различными возможностями, пребывая в ситуации сомнения. Тем не менее, эти возможности представлены сознанию в готовом виде и со-существуют во внешнем времени. Интенция выбора одной из них — это интенция вопрошания. Конституирование проблематичных возможностей является предпосылкой любого выбора. Проблематичная возможность, представленная к выбору, всегда имеет альтернативную контрвозможность. Ей присуща описанная Дж. Дьюи состязательность, и подобное наличие альтернативы — отличительная черта проблематичной возможности. Противоборствующие предпочтения уже конституированы предыдущими переживаниями. Они, так сказать, «уже состоялись», в этом смысле вне зоны моего контроля.

Отбор из альтернативных возможностей определен биографической ситуацией индивида. В ее рамках отбираются определенные элементы как релевантные наличной цели. Биографическая ситуация конституирована содержанием, последовательностью и интенсивностью переживаний, «осевших» в сознании индивида как содержание его личного опыта.

---

<sup>1</sup> Образ души как весов, а веса — как причины действия использованы П. Бейлем.

От описанного выше класса проблематичных возможностей Э. Гуссерль предлагает отличать открытые возможности. Это не выбор в строгом смысле слова, но заполнение незаполненных («пустых») предвосхищений горизонта сознания. В отличие от проблематичных возможностей, открытые не имеют веса: все они равно возможны.

Классическая социальная наука, исследуя основания человеческого действия, исходила из неявной когнитивной презумпции, что человек изначально помещен в более или менее готовый контекст сложившихся предпочтений — проблематичных альтернатив, представленных его выбору в готовом виде. «Для современной социальной науки, — справедливо замечает основатель социальной феноменологии, — является методологическим постулатом, что поведение человека следует объяснять так, как если бы оно происходило в форме выбора из числа проблематичных возможностей» [там же, с. 133]. А это, в свою очередь, требует определенного понимания субъектом наличной ситуации. Он и только он (а не внешний наблюдатель) наделяет ее значением и может сказать, где начинается, а где заканчивается его действие. Для этого, продолжает А. Шюц, «он преобразует социальную среду «открытых возможностей» в унифицированное поле проблематичных возможностей, в пределах которых его выбор и решение становятся возможными. Но дело в том, что, апеллируя к проблематичным возможностям как основанию рационального выбора (на основе сравнения весомости каждой возможности), классическая социальная наука упускает из виду когнитивное основание проблематичных возможностей — поле открытых возможностей.

Если проблематичные возможности являются готовыми и по-картезиански ясными и отчетливыми, то открытые возможности поначалу появляются в сознании в неотчетливом, «смутном» виде. Сознание конституирует их из ресурсов собственной Эго-интенциональности. И этот конститутивный процесс — в зоне его контроля. Сознание творит их, «репетируя» будущие сценарии развития событий во внутреннем времени. Все, что впоследствии будет представлено к выбору в форме проблематичных возможностей, изначально должно быть конституировано в форме проекта (сценария) будущего действия. Но процесс проектирования в потоке сознания разворачивается во внутреннем времени, и, строго говоря, во внешнем времени открытые возможности не могут со-существовать. Пока возможности остаются открытыми, проблематичных возможностей пока не существует. Иными словами, открытые и проблематичные возможности различаются не только источником, но и временной перспективой. И хотя оба типа возможностей являются идеально-типическими и их различение имеет свои границы, оно, тем не менее, существенно для понимания когнитивных характеристик творческого процесса.

Какое же значение имеет различение открытых и проблематичных возможностей для осмысления когнитивных характеристик творчества? Мой основной тезис состоит в том, что творчество в собственном смысле слова имеет место исключительно на этапе формирования открытых возможностей. Именно проективно-конструктивная деятельность сознания мобилизует человеческую фантазию и продуктивную способность воображения для антиципации будущих возможностей. Когда человек, принявший плохое решение, говорит, что у него «не было другой возможности», следует уточнить, о каких именно возможностях идет речь. Если уподобить человеческие возможности протоптанным тропинкам на когнитивной карте его сознания, то такое уподобление оставляет нас за пределами достижений современной (феноменологической) философии со свойственным ей различением проблематичных и открытых возможностей. Свойственная же классической социальной науке неявная когнитивная презумпция, что человек изначально помещен в готовый контекст проблематичных альтернатив, из которых следует лишь, взвешивая, выбирать, не сотворяя, строго говоря, оставляет нас за пределами подлинного царства свободы и творчества<sup>1</sup>. «Человек выбирающий», равно как и «человек играющий» (*homo ludens* — термин Й. Хейзинги), еще не творец, хотя избирательное отношение к социально-культурному материалу является одной из важнейших предпосылок творчества. Творчество как созидание новых культурных смыслов (будь то проектов действия или артефактов культуры) — важнейшая культурно-антропологическая характеристика человеческой экзистенции. Так что, выбирая, твори!

## Литература

1. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Соч. Т. 1. М., 1992. С. 42–150.
2. Шюц А. Избранное. Мир, светящийся смыслом. М., РОССПЭН, 2004.
3. Dewey J. Human Nature and Conduct. III. P. 190.

---

<sup>1</sup> Именно в этом когнитивная ущербность тестовой проверки знаний учащихся.

## Социально-сетевые аспекты проблемы выбора

В одной из прежних публикаций [3] я, исследуя проблему выбора, пришел к выводу, что техника философского анализа, основанная на понятии интенциональности, широко применяемая в феноменологии и аналитической философии, применима и здесь. Поскольку теория интенциональности, введенная в оборот Brentano и Husserl, позволила перевести проблему сознания из психологической плоскости в плоскость логическую, можно утверждать, что логически и функционально сознательность и свобода выбора, если и не тождественны, то представляют собой существенно взаимосвязанные явления. Далее я попытаюсь развить эту же мысль уже в рамках иного подхода, который для простоты можно было бы назвать «сетевым».

Человек, делающий выбор, отдает себе отчет в наличии двух или более альтернатив, осуществление которых возможно в ближайшем, или, напротив, отдаленном, будущем. Далее, он (или она) видит в настоящем тенденции или направления действий, ведущие к этим альтернативным образам будущего (АОБ), которые можно рассматривать как причины или условия осуществления последних. В свою очередь, АОБ определяются ценностями, которых выбирающий придерживается по умолчанию. Логическая цепочка в данном случае обратна хронологической и выглядит следующим образом: выбор ценностей имплицитно определяет выбор АОБ, который далее логически предопределяет выбор тенденции или образа действий в настоящем.

Поскольку выбирающий не только *видит* АОБ, *отдает себе отчет* в их возможности, но и *желает* реализации некоторых из них, мы можем говорить, что возможность выбора предполагает наличие сознания. В свое время авторы обильно цитировали мысль К. Маркса об архитекторе и пчеле: самый плохой архитектор, в отличие от самой лучшей пчелы, сначала строит идеальный образ, план будущего сооружения [2]. Оставим пока вопрос, верно ли мы видим когнитивную жизнь пчел и других весьма отличных от нас созданий (см. об этом классическую статью [6], к которой я еще вернусь). Но действительно ли идеальный план, имеющийся у человека и отсутствующий, как полагал Маркс, у пчелы, является результатом его свободного выбора из возможных альтернатив будущего? Многими цитируются — и столь же многими критикуются — эксперименты, якобы опровергающие свободу выбора: мозг принимает решение за несколько секунд до момента «сознательного выбора» [см., напр. 9].



Сознательный выбор оказывается эпифеноменом реальных процессов. Он, как и все наше феноменальное сознание в картине мира элиминативных материалистов, оказывается «призраком в машине». Если эта картина мира верна, то бессмысленно говорить о свободе выбора, точно так же как бессмысленно говорить об ответственности в рамках богословской проблемы свободы воли (хотя существуют современные этические теории, разрывающие логическую связь свободы и ответственности).

Итак, в этом пункте перед нами встает традиционная философская проблема: действительно ли человек — существо выбирающее? Вернемся к архитектору и пчеле. Когнитивный аппарат архитектора устроен таким образом, что может видеть будущее альтернативно. Здесь коренится принципиальное отличие видения предмета как «общества» от видения его как «природы». Дело в том, что природа распадается на предмет и его когнитивный образ, «вещь-в-себе» и «явление». Общество, в отличие от природы, в значительной степени и состоит из наших когнитивных представлений о нем. Поэтому в обществе, в отличие от природы как мы ее понимаем, все — или, по крайней мере, многое — может быть по-другому. Наши сознательные образы общественных отношений и есть в значительной степени тот материал, из которого общество строится.

Моя объяснительная модель состоит в следующем: человек и общество составляют единую вычислительную систему, которую я называю гиперсетью. Для пояснения нужно обратиться к недавней истории информационной науки. Компьютерная наука и практика пошли по пути, проложенному А. Тьюрингом, в основе которого лежал принцип линейной обработки последовательности символов в соответствии с формальными правилами, что и понималось под вычислениями. Выдвигались и альтернативные взгляды, в том числе идея нейрокомпьютера, в большей степени напоминающего архитектуру и принципы работы человеческого мозга. Строительство нейрокомпьютеров шло с переменным успехом, поскольку они далеко не всегда оправдывали завышенных ожиданий. Компьютеры, созданные по модели «машины Тьюринга», напротив, получили широкое распространение, и мы все пользуемся ими в решении практических задач.

Факт же заключается в том, что человеческий мозг, действительно, устроен по-другому: в нем, во-первых, реализованы параллельные вычисления средствами большого количества процессоров, и во-вторых, эти вычисления являются по природе своей ассоциативно-аналоговыми.

Но когнитивная наука, появившаяся в середине 1960-х годов, возникает именно как «компьютерная метафора». И Н. Хомски со своей школой, и позже Дж. Фодор с последователями, считали, что над нейросетью мозга надстраивается блоковая схема, которая распадается на блок памяти, блок

процессинга и другие составляющие архитектуры линейного компьютера. В рамках этой теории деятельность человеческого сознания рассматривается по аналогии с вычислительным устройством, совместимым с «машиной Тьюринга».

В середине 1980-х годов появляется коннекционизм как альтернативная школа, начавшаяся с выхода книги «Параллельные распределенные вычисления» под редакцией Румельхарта и Маклиланда [8]. Там предлагается модель, основанная на математической теории графов и предлагающая иное понимание вычисления — как параллельного ассоциативного аналогового процесса, который описывается через паттерны активации нейронов, объединенных в сеть, выражаемые математическими величинами, называемыми в теории графов векторами. Коннекционистские компьютерные модели, используемые для моделирования когнитивных способностей человека, в чем-то проигрывают более традиционным линейно-блоковым, но выигрывают в распознавании речи и образов. Но, самое главное, такой компьютер не нужно программировать. Машина Тьюринга не будет работать без программы, написанной человеком. Нейрокомпьютер способен обучаться, точно так же как это делает человек. Если у него есть некое представление о желаемом будущем, он воспринимает входящие данные, сравнивает их с образцом, в случае несоответствия отправляет обратно сообщение об ошибке, обрабатывает следующую порцию данных и таким образом, через многие и многие итерации, формирует верную или удовлетворительную репрезентацию.

Но откуда же берется у нас представление о линейном мышлении, о мышлении как о движении смыслов, подчиненном определенным правилам? Это объясняется следующим соображением. Общество, во взаимодействие с которым погружен наш бортовой нейрокомпьютер, представляет собой нечто похожее. Оно также состоит из множества маленьких и, может быть, даже не очень «умных», процессоров, которые соединены между собою сетевыми связями. То есть его деятельность похожа на деятельность нейросети головного мозга. Иными словами, у меня есть один нейрокомпьютер в голове, а другой — вокруг меня. Но они выполняют разные программы, и, коль скоро необходимо взаимодействие между ними, возникает потребность в программном интерфейсе. Это напоминает ситуацию веб-программиста, который хочет поместить на свой сайт погоду или карты от Google, и Google предоставляет ему для этой цели программный интерфейс — API — библиотеку функций, которые можно использовать в собственной программе, чтобы получить доступ к необходимым сервисам.

Эволюционно такой программный интерфейс возникает как человеческий язык. Но в отличие от сетевых вычислительных устройств, кото-

рые представляют собой мозг и общество, язык возникает как линейная символическая система, элементы которой, во-первых, имеют значение — то есть репрезентируют нечто иное, чем они есть, — и, во-вторых, обрабатываются последовательно, один за другим, в соответствии с усвоенными мозгом и обществом ассоциациями, которые, будучи, в свою очередь, представлены средствами языка, обретают вид метаязыковых формальных правил.

Язык и есть то, что породило идею машины Тьюринга, а также всю ту концепцию мышления, которая лежит в основе классической философии, начиная с Платона. По принципам своего устройства он не похож ни на мозг, ни на общество, но именно поэтому он может служить интерфейсом между ними. Слова языка, согласно метафоре Д. Деннета, это своего рода микропрограммы (апплеты), которые загружаются обществом в наш мозг, чтобы что-то в нем изменить. Это происходит в процессе воспитания, социализации. Когда мы, уже в качестве самостоятельных акторов, выходим на социальную арену, мы, в свою очередь, пользуемся этими словами, чтобы что-то изменить в социальном макрокомпьютере.

Как уже было сказано, общество и его представления в сознании — это в значительной степени одно и то же. Можно сослаться на интересные эксперименты, демонстрирующие зависимость языковых способностей людей от конфигурации их социальной сети. Так, в одном из таких экспериментов [7] испытуемые разбиваются на пары, которые должны разработать некий «язык», состоящий из графических идиом, для общения между собой. Естественно, каждая пара вырабатывает свой уникальный набор идиом. Далее, испытуемые конфигурируются в социальную сеть, относящуюся к одному из заранее описанных типов. По результатам эксперимента, освоение чужих идиом лучше всего идет в сетях с максимальным количеством взаимосвязей между участниками и заметно хуже — в «ветвящихся» сетях, представляющих собою метафору информационных процессов в вертикально организованном социуме.

В другом эксперименте [10] исследовались когнитивные ограничения способности к активации социальных связей. У нас есть естественные когнитивные ограничения количества хранимых в памяти социальных связей и скорости их извлечения оттуда. От этих параметров зависит конфигурация «эго-сети» каждого участника. Оказывается, что прослеживается слабая зависимость когнитивных параметров, связанных с хранением и активацией социальных данных, от той или иной конфигурации социальной сети.

Итак, является ли человек существом, свободно выбирающим желаемый образ будущего? На мой взгляд, этот вопрос не имеет однозначного ответа, поскольку наше представление о детерминизме тоже есть некий

когнитивный образ, который мы навязываем действительности — в полном соответствии с Кантом. На самом деле, мы не можем сказать, действительно ли мир причинно обусловлен. Но, действительно, существует некая глубинная онтологическая взаимосвязь между сознанием и свободой.

Сошлось еще на один эксперимент [5]. В его ходе испытуемым в течение очень короткого времени, измеряемого миллисекундами, демонстрировалось на экране некое изображение. Экспериментаторам был заранее известен временной порог, по преодолении которого демонстрируемое изображение становится фактом сознания, то есть, испытуемый может дать отчет в том, что видел его. Одной части испытуемых изображение показывалось в течении времени, не превышающего этот порог, другой части — напротив, в течение времени, достаточного для осознания видимого. Одновременно осуществлялось сканирование мозга средствами МРТ. Эксперимент показал, что магниторезонансная картина возбуждения участков мозга в случае осознанного восприятия отличалась от таковой в случае неосознанного восприятия образа на экране только большей связностью и интегрированностью отдельных областей активации. С помощью этого эксперимента его авторы надеялись получить дополнительные эмпирические свидетельства против теории «бутылочного горлышка», согласно которой в мозге должен быть определенный участок, при прохождении через который процессы становятся осознанными. Эксперимент дал дополнительный аргумент в пользу альтернативного видения, согласно которому сознание — продукт резко возросшей степени связности процессов в мозге в ответ на некоторые воздействия среды.

Можно здесь прибегнуть к следующей аналогии. Вы — генеральный директор большого предприятия, в котором имеется финансовый отдел, производственные подразделения, отделы продаж, маркетинга и т.д. Пока все идет хорошо, у вас есть возможность отвлечься от текущих процессов и заняться чем-то другим. Но как только происходит какой-либо сбой, вы созываете экстренное совещание с руководителями всех отделов, чтобы понять, что произошло и как с этим справиться. Это и означает пробуждение сознания в системе.

На самом деле, мы не живем в оппозиции свободы и несвободы. Мы живем в мягкой, градуированной, небулевой оппозиции простоты и сложности. Это уже не оппозиция в логическом смысле, а количественные градации между чуть большей и чуть меньшей простотой и сложностью. Нет логического противоречия между сознанием и бессознательным, между свободой и несвободой — есть различные количественные градации.

Познание (когниция), с точки зрения большинства когнитивистов, есть «способность запоминать, думать и рассуждать» [4]. С моей точки зрения, это настройка гиперсети в соответствии с поведением и его последствия-

ми. Вектор, который мы имеем в результате, часто рассматривается как «репрезентация», в то время как на самом деле он является программной библиотекой, которая активируется в надлежащих случаях. Память относится к наиболее примитивным из наших способностей, в то время как мышление и рассуждение возникают как порождения более общей способности видеть содержание собственной памяти и памяти других как часть задачи (проблемной ситуации). Если мы встречаем существо, которое, так же как и мы, может хранить данные в памяти и извлекать их оттуда, мы описываем ситуацию как «*P* имеет место, и *A* знает это», или «*A* опасается, что *P*» и т.п. Эти так называемые «пропозициональные отношения» представляют собой экономные способы описания сложных социальных конфигураций и содержаний когнитивных аппаратов участников.

А. Болдачев [1] пишет, что сознание может быть объяснено только по принципу нисходящей причинности: от «высшего» к «низшему» от феноменальных актов и интенций — к нейронам, а не наоборот. Подобно тому, как деление клетки невозможно объяснить комплексом химических процессов, но, напротив, они являются нисходящим следствием явлений жизни. Я не буду ни углубляться в проблемы «эмерджентности» и иерархичности бытия, ни обсуждать научную состоятельность самого понятия нисходящей причинности. Для меня здесь важно, что Болдачев, похоже, смешивает «высокоуровневые» функции сознания с его феноменальным аспектом.

Даже если продолжить аналогию с клеткой, химические процессы «эмерджентно» складываются не в нечто «феноменальное», непередаваемое и видимое только из перспективы первого лица, но во вполне объективную и фиксируемую средствами научного наблюдения суперсистему, которая «надстраивает» над ними новые, им не присущие функциональные или причинно-следственные взаимосвязи. Что же «надстраивается» над нейронными взаимодействиями? Сознание, акты которого, характеризуются интенциональностью — направленностью на предмет. Сознание знает что-то, страшится чего-то, сомневается в чем-то. Значит ли это, что интенциональные акты невозможны без феноменальных образов?

Иными словами, можем ли мы подразумевать некий предмет, не имея никакого соответствующего ему феноменального опыта? Очевидно, можем, поскольку мы можем мыслить абстрактные математические объекты, объекты микромира, умопостигаемые идеи (например, «справедливость»), а также наблюдаемые в принципе, но незнакомые лично нам существа и вещи («глубоководные рыбы», «кинжал ацтека» и т.п.). Можно привести более примитивный пример: для того, чтобы вспомнить, что именно сказал вам некто, например, вчера, вам вовсе необязательно пом-

нить тембр и высоту его голоса, а чтобы вспомнить строфу из «Евгения Онегина», не нужно рыться в памяти в поисках образов шрифта и бумаги. Так же как и необязательно иметь в воображении зримые образы героев романа. То есть, феноменальные образы не являются необходимым элементом причинно-следственных цепочек, в которые встроено сознание: можно указать на случаи, в которых феноменальный опыт отсутствует или выступает в качестве эпифеномена. Весьма вероятно, что все подобные содержания и акты сознания принципиально воспроизводимы средствами искусственного интеллекта.

Но есть и примеры противоположного свойства — где феноменальный опыт играет каузальную роль. Известные нам рассуждения Витгенштейна о «болевом поведении» уязвимы в том отношении, что, даже согласившись с ним в том, что для понимания слова «боль» феноменальное ощущение не необходимо, все же следует признать, что без этого ощущения болевое поведение не имело бы смысла. Другой случай — восприятие произведений искусства: живописи, скульптуры и музыки. Можно, конечно, утверждать, что законы гармонии вполне выразимы интересубъективно — например, языком математики, — но как быть с ролью тембральных характеристик в восприятии музыки или тонкой игры света и цвета в восприятии живописи?

Вряд ли возможно в рамках небольшой статьи решить эту сложнейшую философскую проблему. Однако мы можем внести немного ясности, вновь обратившись к знаменитому мысленному эксперименту Т. Нагеля с летучей мышью. На основе его примера попробуем представить себе некий возможный мир, в котором люди произошли от летучих мышей, и, соответственно, их феноменальный опыт ограничен теми образами, которые способен создавать эхолот — основной рецептор этих созданий. Было ли бы в этом мире место для Леонардо или Моцарта? Очевидно, что многое зависело бы от эстетического потенциала того феноменального опыта, который нам — здешним — трудно себе вообразить. Но, скорее всего, некоторые законы гармонии — возможно, зависящие от когнитивных ограничений мозга, имеющегося у данного вида — выполнялись бы и в том мире. А следовательно, даже в сфере искусства мы имеем интенциональность, причинно независимую от феноменального опыта.

Наш мозг настроен таким образом, что некоторые субъективные ощущения он воспринимает как более приятные, чем другие, а определенные пропорции — как более предпочтительные, чем другие. Возможно, мозг и сенсорный аппарат, имеющиеся у другого вида, диктовал бы иные предпочтения. Но тот факт, что систематическое создание артефактов, приятных чувствам и интуиции, превратилось в институционализированную

социальную практику, не зависит от конкретных феноменальных качеств субъективного опыта.

Вернемся к нашей гиперсетевой модели. Гиперсеть включает в себя нейросеть головного мозга и социальную сеть, в которую обладатель мозга включен в качестве узла, а также межсетевые интерфейсы. Главной целью этой целостной вычислительной системы является все более эффективная адаптация к условиям среды, что, в числе прочего, подразумевает энергетическую эффективность. В типичных условиях организм, наделенный мозгом, — не важно, является ли он при этом узлом социальной сети — может действовать инстинктивно, то есть «бессознательно». Можно ли говорить в этом случае о наличии у него феноменального опыта, если этот опыт не осознается? Очевидно, вопрос не имеет ответа, так же как и не имеет ответа вопрос: действительно ли нам снятся сны, пока мы спим, или мы реконструируем их в момент пробуждения? То же можно сказать и об экспериментах, позволяющих извлечь из памяти бессознательный опыт: справедливо ли утверждать, что этот опыт был феноменальным в момент его получения?

Чтобы мыслить гиперсетевую модель непротиворечиво, будем и далее придерживаться гипотезы, согласно которой сознание возникает и нарастает как усложнение управленческих функций мозга и гиперсети в целом. По всей видимости, ситуацию, чуть более сложную, чем та, с которой способен справиться инстинкт, мозг репрезентирует организму в виде феноменального переживания, которое как бы подсказывает оптимальное действие — например, одернуть руку, если горячо, — но не предопределяет его с непреложностью (при определенных условиях можно терпеть). Так возникает то, что я называю чувственным интерфейсом. Появление социальной сети значительно усложняет задачи адаптации и соответствующее поведение: в структуру среды включаются другие индивиды, наделенные когнитивными способностями. Тогда возникают и эволюционируют символические системы (языки), способные двусторонне воздействовать на программы обеих сетей. И, наконец, в языках появляются термины, описывающие сложные коммуникационные ситуации, в которых узлы социальной сети не только по-разному сконфигурированы, но и обладают разным когнитивным содержанием: «знать», «сомневаться», «бояться», «надеяться», «полагать» и т.п. Эти интенциональные предикаты и объединяются родовым термином «сознание», хотя вся их родовая общность заключена в функциональной похожести.

Косвенным аргументом против идеи нисходящей причинности (явно или неявно предполагающей предопределенность, предустановленную гармонию и т.п.) может служить тот факт, что оба типа интерфейсов — чувственный и лингвистический — не являются оптимальными и совер-

шенными. Оба они чем-то напоминают привычку некоторых далеких от техники девушек записывать понравившуюся музыку с микрофона, вместо того чтобы пользоваться соединительными шнурами. Особенно это очевидно в случае языка: мы должны тратить ресурсы на то, чтобы воспринять его символы с помощью чувственного интерфейса, распознать их (в традиционных компьютерах это одна из самых ресурсоемких операций), сопоставить им значения, хранимые в памяти, вывести значение целостного сообщения из его частей по принципу композициональности, скорректировать его относительно прагматического контекста, проделать, возможно, еще ряд вспомогательных операций и только потом изменить вектор мозговой нейросети и/или предпринять действия, требуемые в изменившейся социо-семантической ситуации.

С чувственным интерфейсом все менее очевидно, но если продолжить нашу организационную аналогию, привычка всякий раз созывать совещание, когда возникает нестандартная ситуация, тоже не кажется слишком щадящей в отношении ресурсов. Если ощущения — это интеграция нейроцеребральных сетей с целью презентовать организму неожиданно сложное препятствие, то, наверное, возможно обучить отделы справляться с этим самостоятельно. Чем меньше феноменального опыта, тем больше ресурсов сэкономлено. Вспомним, что и в компьютерах дисплей — самый энергоемкий узел. Любой грамотный инженер-электронщик (не говоря уже о предполагаемом Творце), увидев ситуацию в таком ключе, сразу же отметит неоптимальность применяемых технических средств и предложит пару рационализаций. Мы же, однако, в течение уже некоторого исторического времени миримся с несовершенством наших средств, что ясно указывает на эволюционно-случайную их природу.

Грустные мысли возникают при додумывании данной схемы до конца. Рано или поздно эволюция средств адаптации — возможно, в виде технического гения отдельных представителей нашего рода — приведет к оптимальным решениям, и, например, язык в его нынешнем виде системы физических объектов, представляющих другие объекты, будет заменен более эффективным медиумом, возможно обладающим нелинейной логикой, а вместе с ним исчезнут поэзия и философия. Сфера феноменального опыта будет сокращаться, а вместе с нею исчезнет искусство. Интеллектуальные операции, сводимые к исчислениям, будут передаваться машинам. Вольно или невольно, сознание — как мы его знаем — будет лечиться как болезнь. И такие словесно-концептуальные конструкты как «личность», вместе с ее свободой, правами и достоинством, будут отброшены как химеры. Впрочем, и последние события в мире указывают на то, что цивилизация, основанная на этих ценностях, вполне может смениться другой, нам не ведомой, и затеряться в исторической дали.



## Литература

1. *Болдачев А.* Нисходящая причинность и трудная проблема сознания. URL: <http://philosophystorm.org/article/aleksandr-boldachev-niskhodyashchaya-prichinnost-i-trudnaya-problema-soznaniya>
2. *Маркс К.* Капитал // *Маркс К., Энгельс Ф.*, Соч., 2 изд. Т. 23. М.: Политиздат, 1955. С. 189.
3. *Михайлов И.Ф.* Выбор как интенциональный акт // Человек вчера и сегодня. Междисциплинарные исследования. Вып. 7. М.: ИФРАН, 2013. С. 202–223.
4. *Chi Ed H., Pirulli P., Suh B., Aniket Kittur A., Pendleton B., Mytkowicz T.* Augmented Social Cognition. URL: <http://www-users.cs.umn.edu/~echi/papers/2008-AAAI/2008-AAAI-AugSocialCognition.pdf>
5. *Godwin D., Robert L. Barry R.L., and René Marois R.* Breakdown of the brain's functional network modularity with awareness. URL: <http://www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1414466112>
6. *Nagel T.* What is it like to be a bat? // *Philosophical Review* (4) 1974. P. 435–450.
7. *Reitter D., Lebiere C.* Did Social Networks Shape Language Evolution? A Multi-Agent Cognitive Simulation Proc // *Cognitive Modeling and Computational Linguistics Workshop (CMCL 2010, at ACL 2010)*, Uppsala, Sweden, 2010.
8. *Rumelhart D. E., McClelland J. L., & the PDP Research Group.* Parallel Distributed Processing: Explorations in the microstructure of cognition. Vol. 1: Foundations. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
9. *Soon C.S., Brass M., Heinze H.J., Haynes J.D.* Unconscious determinants of free decisions in the human brain // *Nature Neuroscience*, 2008 May; 11(5). P. 543–545. Epub 2008 Apr 13. PubMed PMID: 18408715.
10. *Zhao C., Kaulakis R., Morgan J. H., Hiam J. W., Sanford J. P., Ritter F. E., Morgan G. P.* Socio-cognitive networks: Modeling the effects of space and memory on generative social structures // *Proceedings of the 21st Conference on Behavior Representation in Modeling and Simulation* Amelia Island, FL: BRIMS Society, 2012, P. 24–31.

## Выбор как герменевтическая проблема

Необходимость выбора постоянно сопровождает нас как в повседневной жизни, так и в профессиональной деятельности. Однако «необходимость выбора» осознается именно как проблема при возникновении различных жизненных ситуаций и коллизий, требующих либо быстрого, почти рефлекторного решения и молниеносного действия, либо напротив, выбор осуществляется в результате взвешенного, хорошо обдуманного конкретного решения. В первом случае скорость решения и связанного с ним действия обусловлены «живым опытом» межличностного общения и действия в жизненном мире; в нем отражается сложная динамика внутренней духовной жизни человека — его чувств, эмоций, его воли и познания. Во втором случае выбор всегда рационально обусловлен, внутренне мотивирован, часто подкреплен ссылкой на так называемый жизненный опыт и знание жизни, значение которого оценивается с точки зрения правоты и правильности принятого решения. Здесь неспешный выбор часто кажется социально оправданным.

Во всех случаях выбор детерминирован пониманием человеком ситуации, в которой принимается решение, и пониманием смысла предпринимаемых действий, целей и полаганий, что, в совокупности, создает контекст совершаемого выбора.

«Ситуация выбора» переживается индивидом и составляет важную часть его внутренней жизни. Акт переживания ситуации протекает одновременно с процессом познавательной деятельности. При этом сознание моментально фиксирует и сохраняет в памяти субъекта содержание всего, что предшествовало данному выбору, делая последующие действия адекватными пониманию смысла всей «ситуации выбора» в целом.

Но и само содержание контекста ситуации выбора является результатом, суммирующим деятельность предшествующего опыта понимания и познания в его чистом виде. Внутренний, интересубъективный опыт разворачивается чаще всего в виде соответствующих стереотипов обыденного сознания, организуя область так называемого *социального предпонимания*. Иначе говоря, через осознание того, что может быть моментально «схвачено» как понятое и что согласуется со стереотипными для данного индивида ментальными состояниями. Например, представлениями, идеалами, понятиями или даже предубеждениями, заблуждениями, то есть через осознание всего, что составляет содержание индивидуального опыта понимания, познания и что в конечном итоге стимулирует и на-

правляет деятельность. Таким образом, предпонимание может рассматриваться не только как феноменологический акт, предшествующий пониманию и направляющий процесс познавательной деятельности человека, но и как фундаментальное (когнитивное) основание любого сознательного выбора.

Природа выбора такова, что механизм его реализации объединяет в себе психические, психофизические и когнитивные процессы и не может осуществляться без их участия. Практически все когнитивные процессы, в особенности, воображение, память, мышление, так или иначе, влияют на характер социального выбора, обнажая скрытые мотивы индивида, побуждающие к действию, наконец, его личные интенции и устремления. Однако предчувствие, «предпонимание» и «знание» социальных последствий выбора, сделанного самостоятельно или под влиянием нескольких лиц, не гарантирует другим лицам свободы от любых негативных проявлений такого выбора, например, от проявлений эгоизма или даже эгоцентризма, как крайней точки проявления личностного выбора. Но это происходит не по прихоти индивида, а в силу сложной природы самого человека, на выбор которого оказывают влияния самые разные факторы — природного и социального характера. Эти факторы (условия, определяющие выбор) учитываются исследователями, в частности, когда речь идет о соотношении индивидуального и межличностного в решении проблемы конкретного выбора и принятия решения.

В случае социально значимого выбора, мы сталкиваемся с проблемой понимания смыслов, обусловленных коммуникативными процессами, протекающими в социуме, и что имеет отношение к ценностям, действующим в определенной социальной среде. Выбор отдельного человека становится абсолютно понятным настолько, насколько он согласуется с его ментальными стереотипами: образами, понятиями, мнениями, предубеждениями, догадками и т.д., воспринятыми из окружающей действительности. Как правило, эти стереотипы сформированы под влиянием предшествующего опыта индивидуальной познавательной и социокультурной деятельности и повседневной практики.

Итак, предполагая, познавая и делая выбор, человек действует и одновременно осознает смысл своих действий, их социальный контекст. Он широко использует ассоциативное мышление, благодаря которому усваивает культурные и социальные стереотипы, узнает их, распознает и учитывает смысл социальных действий, исходящих от других людей. В том числе, через «узнавание» (опознание) воспринимаемого: имен предметов, знаков, символов, моделей поведения и действия.

Однако отмечу, что отдельные элементы «мира смыслов» воспринимаются человеком в их целостности в случае, если они отвечают тому, что

уже было воспринято и осознано ранее в процессе тесного контакта с другими, то есть благодаря социальным контактам и коммуникации.

В целом, социальный контекст выбора может всякий раз приобретать новое значение и рассматриваться как результат социальной коммуникации (благодаря умению общаться с людьми, адаптироваться к группе и жить в обществе). Выбор является результатом действия многих причин, но также следствием внутренне развитого понимания. Именно этот аспект (назову его «*понимающий выбор*») может восприниматься другими и оцениваться как креативный, преодолевающий рутинный смысл известных стереотипов мышления и понимания. При условии, конечно, что такого рода «креативность» не наносит вреда тем или иным элементам знания, но способствует расширению знания за счет новых идей.

Герменевтика широко использует аналогичные понятия для объяснения конкретной идеи, отдельного фрагмента или всего текста в целом. Любое высказывание (или только отдельное конкретное предложение) как единица речи, передающая относительно независимую информацию, воспринимается с точки зрения содержащегося в нем смысла. Поскольку отдельные предложения, отдельные высказывания есть вместе с тем и выражение конкретных мыслей, догадок, идей, часто со скрытым подтекстом, то все это реконструируется в целостный образ, исходя из смысла этих высказываний, и затем подвергается истолкованию. Таким образом, герменевтический аспект, кажется, присутствует везде, где есть «текст» и где есть потребность в понимании или необходимость достичь взаимопонимания. Например, когда люди говорят на разных языках, или когда есть необходимость каким-то образом совместить противоположные точки зрения, различные мнения или даже непримиримые позиции.

Конечно, изучение иностранных языков помогает взаимопониманию людей. Между тем изучение чужого языка не только добавляет нам новые средства к взаимопониманию, но дает также новый толчок в познании мира, поскольку проникновение в «мир смыслов» иного, чужого языка — это проникновение в другую культуру, в другой опыт понимания и познания. Одновременно это дополнительный опыт коммуникативного обмена между разными культурами и традициями. Наконец, опыт такого рода познания и понимания — это также «познание познанного», но на более глубоком уровне понимания, приближающего нас к пониманию всеобщего контекста коммуникативного акта и его смысла. Поэтому не только в общении, в конкретной практике коммуникации и (или) в переводческой деятельности важно учитывать контекст культуры, но в деятельности понимания как важного элемента, обуславливающего тот или иной выбор; наконец, в рефлексии по поводу самого пони-

мания как феномена. И здесь нельзя не согласиться с Гадамером, который утверждал: «Повсюду, где мир испытывается нами, где происходит преодоление чуждости, где совершается усвоение, усмотрение, постижение, где устраняется незнание и незнакомство, повсюду совершается герменевтический процесс собирания мира в слово и в общее сознание. И даже монологический язык современной науки обретает общественную реальность таким путем» [1].

Согласно Гадамеру, человек принадлежит к понятийно устроенному миру культуры. Благодаря развитому сознанию и самосознанию, человек в самосознании переживает себя как «бытийствующего в мире», размышляет о мире и о себе в контексте социально-культурного окружения, подвергая этот понятийно представленный «текст культуры» собственной оценке в качестве основания выбора. Познавательная оценка «текста культуры» закономерным образом приводит также и к селективному восприятию особенностей культурного окружения, и фактором выбора здесь могут стать и часто становятся языковые предрассудки, подчиненные индивидуальным целям.

Рефлексирующий над понятийным смыслом текста культуры индивидуум Гадамера интересен тем, что он, по мнению философа, способен присваивать выбранные элементы культуры и рассматривать их как аксиологически нейтральные. Веским аргументом в пользу такой позиции является утверждение, что только ангажированное (то есть предвзятое) отношение к собственному существованию в культурном контексте снабжает объекты ценностью, наделяет их ценностно-смысловым содержанием. Человек же осознает себя через создание (или воссоздание) «текста культуры», то есть по сути, выбор деятельности предопределен смыслом, который усвоен человеком из контекста культуры и тем уровнем самооценки, которая согласуется с его представлением о собственных возможностях.

Культура — в смысле индивидуального участия и бытия человека в мире — возможна благодаря согласованию совокупности осознаваемых значений (смыслов текста культуры) и придания им достоинства универсальности. В эту понятийную универсальность смыслов культуры человек как часть культуры вводится благодаря непрерывной интеракции (коммуникации) с другими людьми, также «бытийствующими-в-мире», согласовывая с ними общий мир и определяя собственное участие и собственное место в этом общем универсальном мире. «Сфера культурных смыслов создается и поддерживается благодаря творческим способностям участников интеракции, обладающим способностью к размышлению и анализу собственных мыслей и переживания, то есть на основе рефлексии» [2].

В герменевтике понятия «переживание», «вживание», «вчувствование», «вхождение в контекст», рассматриваемые на феноменологическом уровне, адекватны феномену предпонимания в теории интерпретации, соотнесенной с истолкованием текстов. Момент понимания сопутствует любому способу освоению действительности и любому уровню познания — через соотнесенность с языком, речью, или, напротив, через умолчание или разнообразную внеречевую форму передачи информации (жест, поза, звук, знак, символ) — этот момент понимания-озарения присутствует в мышлении и осознается как бы предпосланным ему. Такие моменты озарения-всеведения и «полного понимания» другого сопровождаются стремлением человека к взаимопониманию со стороны других людей. Здесь «проблема выбора» ассоциируется с задачей понимания другого как самого себя.

Многоаспектность выражения понимания (в том числе невербальная иллюстрация, подтверждающая, что другой человек понят нами), наряду с естественным стремлением к взаимопониманию и правильной оценке речи, текста, поведения другого, наконец, понимание его выбора и адекватная оценка его предпочтений — все это требует герменевтической рефлексии над тем, что может быть понято и объяснено. Герменевтическому пониманию свойственна неразрывность интерпретации смыслов и их конструирования. Поэтому предпонимание — это категория описания и, одновременно, элемент воссоздания смысла того или иного действия, сопровождающего выбор.

Следует уточнить значение термина «предпонимание» в связи с его употреблением в том или ином контексте. Так, приставка *пред-* указывает на возникновение суждения о предмете, но только тогда, когда мы размышляем о нем в терминах рационального действия, обладающего сложной структурой (мы *пред-*чувствуем, *пред-*видим, *пред-*полагаем, *пред-*понимаем, *пред-*угадываем и т.д.). Однако эти субъективные суждения внутренне воспринимаются как одномоментные и целостные. Целостность восприятия переживаемого (предпонимание смысла акта нашего суждения о характере смысла действия) становится возможной благодаря сложному взаимодействию психофизического, эмоционального и рационального элементов процесса мышления и восприятия «мира смыслов» другого. Тем самым термин «*предпонимание*» указывает также на возникновение смысла в индивидуальном переживании и последующих фазах символической интерактивности, где выбор оказывается включенным в контекст мысленно происходящего действия, опережающего реальное действие, то есть действия, совершаемого при взаимной коадаптации его смысла всеми участниками интеракции. Здесь смысл конкретного действия и выбор его «символики» одним из участников интеракции «считывается» благодаря

единству смысла употребляемых в процессе интеракции символов, как вербальных, так и невербальных. И хотя использование символики в интеракции не всегда происходит осознанно, понимание наступает уже только в силу того, что смысл предугадывается и интерпретируется. Здесь выбор «нужного», «правильного» смысла как раз и обеспечивает успешность коммуникации.

Адаптация понятия предпонимания в социологии представляется уместной, поскольку субъективный акт предпонимания присутствует в момент процесса интерактивной интерпретации, когда происходит переложение субъективно переживаемого (воспринятого) на понимание (освоение) интерсубъективного смысла. Это неизбежный и обязательный этап коммуникации (в ее субъективном восприятии и осознании). Однако этот же акт предпонимания (как постижение внутренне переживаемого понятого и осознаваемого смысла того, что понято), может и препятствовать коммуникации. В любом случае, с точки зрения субъективности понимания возможность интерактивности в коммуникации является результатом открытости субъекта к интерактивному восприятию контекста акта коммуникации.

Рассматривая предпонимание как методологическую составляющую процедуры интерпретации в случае определения смысла выбора и принимаемого решения, замечу, что в зависимости от уровня анализа, на котором осуществляется адаптация понятия к исследовательскому процессу, предпонимание будет означать:

- предельную точку между некоммуникативным восприятием и диалогически конструируемым смыслом;
- предрасположенность субъекта к принятию ориентации на интерсубъективные смыслы;
- отличительную особенность в создаваемом интерактивном процессе дискурса.

Наряду с этим, по отношению к пониманию сути выбора как элемента в цепочке взаимосвязи: выбор — смысл — действие, предпониманию отводится особая роль: оно предшествует выбору и при этом способствует наделению смыслом самого действия.

Социальная обусловленность выбора, выводящая на плоскость истолкования социальных смыслов, сказывается не только в близости проблемы выбора проблематике понимания, но касается рассмотрения специфики социального предпонимания субъектов коммуникации. Однако часто случается, что «социальный выбор» может регулироваться целями, за которыми скрываются намерения, источник которых лежит в предвзятости мнений и суждений, в неадекватности восприятия ситуации, положения дел.

Действительно, если для интеллигента выбор жизненной позиции обусловлен этическими принципами, «жизнью не во лжи», то для конформиста-чиновника подобный выбор просто непонятен: жизненная позиция (и выбор действия в социуме) может для него определяться лишь следованием социальной доктрине и мнению «власть предрежащих».

На первый взгляд, здесь мы сталкиваемся с герменевтическим кругом в плоскости социальных смыслов. *Социальное предпонимание* служит исходной позицией для осуществления духовного выбора, а социальные смыслы, на основании которых осуществляется выбор, обусловлены социальными же смыслами, пусть и иного содержания, социальным пониманием аспектов ситуации, в которой находится субъект выбора. Но полной детерминации здесь нет, поскольку социальными аспектами наш жизненный опыт не исчерпывается, и на выбор оказывают влияние еще и другие факторы — мировоззрение и миропонимание, вопреки социально обусловленному «здравому смыслу».

Разрыв герменевтического круга не только выводит нас за пределы плоскости социальных смыслов, но и порождает ощущение неполноты, неистинности предпринимаемого выбора; мы начинаем видеть его узость, ограниченность, и возникает потребность поместить его в иные контексты, придать иное прочтение. Более того, социальный выбор часто представляет собой насильственное побуждение к действиям, которые субъект никак не соотносит со своей жизненной позицией. Чтобы последствия подобного выбора стали понятными окружающим, были одобрены и приняты, субъекту приходится оправдывать свои действия, объяснять свою позицию, цель и намерения, подыскивать нужные аргументы в пользу своей точки зрения и своего выбора и, в конечном счете, заниматься истолкованием, интерпретацией всей последовательности своих действий.

Но это характерно не только для ситуации социального выбора, но и для ситуаций в иной сфере деятельности, например, в науке. Возникает вопрос: уместны ли результаты, полученные философской герменевтикой при построении теории (метафизической) реконструкции смысла, применительно к анализу социальных действий и выбора, который делает исследователь? Предвосхищая поиски исследований в этом направлении, следует признать, что субъективность истолкователя не может быть полностью преодолена, например, посредством некоей единой методологии интерпретации в качестве эвристического шаблона. Остается открытым вопрос адекватных объекту методов понимания в структуре научного исследования. Тем не менее, поиск таких методов, выбор их, селекция и последующая классификация соответствует не только состоянию дел в конкретной области знания, но отражает степень заинтересованности самих ученых в выборе подходящей методологии.



Дальнейшие перспективы герменевтического подхода, наряду с развитием собственного методологического аппарата философской герменевтики, связаны с определением границ участия герменевтики в естественных науках, что предполагает выбор оснований, определяющих согласование связей между современной философией естественных наук и герменевтической философией, а это в конечном итоге ведет к переориентации научных дискуссий. Что же касается проблемы выбора, то подобное расширение диапазона применений герменевтики привнесет новые оттенки в анализ взаимоотношения понимания условий выбора и интерпретации содержащихся в них смыслов.

## Литература

1. Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 14–15.
2. Шульга Е.Н. Проблематика предпонимания в герменевтике, феноменологии и социологии. М., 2004. С. 92.

## Экзистенциальный выбор и данности существования

### Экзистенциальный выбор как сознание бытия

Проблема выбора является одной из ключевых в понимании особенностей человеческого существования: незавершенного, открытого, связанного с открытием, «собираением» личностью себя в поле разнообразных возможностей, которые предлагает культура. Экзистенциальная философия направлена на возвышение индивидуальности личности, ее уникального пути развития, заданной человеку свободы, которая связывается с его ответственностью за свои решения и жизненный путь в целом.

Это усиливает трагический характер видения существования человека в целом, но, вместе с тем, наполняет верой в силу его личности. Из сделанных на протяжении жизни выборов составляется ее судьба, через выбор как утверждение смыслов бытия человек конституирует себя, утверждает ценность, формирует тип поведения в ее направлении и для ее реализации.

В понимании особенностей экзистенциального выбора важно обратиться к различию экзистенциального и повседневного опыта. Их нередко противопоставляют друг другу, имея в виду под первым область уникальных, предельных ситуаций и переживаний, которые возникают неожиданно, непредвиденно и меняют внутренний мир личности. Экзистенциальный опыт по отношению к обыденному является *метасистемным*, «опытом второго порядка». В этом смысле, экзистенциальными для субъекта становятся *не все* повседневные события и ситуации, которые он помнит, а только те, которые оказали на человека долговременное и системное влияние [см. 5].

Экзистенциальные ситуации и переживания, так или иначе связанные с важными жизненными выборами, могут ставить под сомнение элементы социального и повседневного опыта, могут стать поводом для трансформации убеждений личности, изменения самоотношения, понимания своего места в мире и взаимодействий с другими людьми.

Экзистенциальный выбор касается ситуаций судьбоносного порядка, актуализирует смысложизненные личностные интенции, на более или менее длительный период определяя жизненный путь человека.

Прекрасной иллюстрацией экзистенциального выбора в пространстве повседневности является переживания и поступок Григори Соломона

в драме Артура Миллера «Цена». Этот человек, «целое явление: *человеку под девяносто* (курсив мой), а у него прямая спина, и он такой большой, что, кажется, закрывает собой все пространство», в прошлом скупщик старой мебели, ценитель старины, получает предложение приобрести всю старинную обстановку мебели у одной семейной пары. Это предложение выступило для него большим соблазном — жить спокойно и размеренно, отказавшись от работы, или принять вызов, вернуться к любимому делу, и ... продолжать жить, планируя как минимум несколько лет впереди. «Моя беда в том, что я люблю свою работу. Люблю, но... Но я же покупаю! (Он сам ошеломлен и вновь осматривает все горы мебели). Я хочу сказать, я... (И все еще глядя на мебель). Значит, придется пожить еще. Я решил. Беру!.. Он медленно смотрит по сторонам; кажется, что мебель, как угроза или надежда, нависла над ним со всех сторон...»

В положении и решении этого человека явственно проступает неотвратимость экзистенциального выбора, самоопределения, за которое он несет ответственность, в котором прозревает смыслы, идущие вразрез с реалиями конкретной эмпирической ситуации.

Обращаясь к идеям М. Хайдеггера, можно сопоставить экзистенциальный выбор с состоянием сознания бытия. *Забвение бытия* означает жизнь в мире вещей, каждодневных событий, привычной среды. Это в некоторой степени беспроблемное существование, когда человек включен в установленный процесс повседневной жизни, не ведающей мучительных альтернатив, и опирается на общие верования, определяющие видение мира и самого себя. У К. Ясперса повседневное бытие обретает черты «естественной беззаботности», когда человек не задает вопроса о себе самом, осуществляет ближайшие жизненные цели и задачи.

Через *сознание бытия* личность соприкасается с собой, определяет себя в мире, осознает собственную ответственность за бытие. Это может быть состоянием, противоположным спокойствию, когда человек проблематизирует собственное Я, пробуждается из своей беззаботности к духовному росту. Экзистенциальный выбор в этой связи является механизмом становления Я, экзистенциальной идентичности, формирование которой протекает в рамках конкретной повседневности и конкретного социального бытия.

## Перед данностями существования

Грегори Соломону есть о чем подумать в его ситуации. Он давно оставил свое призвание, его телефон давно не звонит. В сущности, его жизнь пуста. Купить необычную обстановку старого дома? Но сколько ему осталось жить? Хватит ли сил? Зачем? Не зря ли все это?

«Я как существование всегда есть в определенной ситуации». Это привязанность к неповторимому положению «в тесноте моих данностей», которое в то же время оставляет возможность неопределенного будущего [9, с. 221].

Экзистенциальный выбор характеризуется напряженностью «данностей существования», «конечных данностей». В дихотомичности бытия человек находится в противостоянии между сознанием неизбежности смерти и желанием жить; между стремлением к свободе и бременем ответственности; между изоляцией и потребностью в контакте и защите; между ощущением бессмысленности и потребностью в смысле жизни (И. Ялом).

Согласно экзистенциальному подходу в психологии, развитие человека обусловленного конфронтацией с данностями существования, с фундаментальными экзистенциальными проблемами, которые являются неотъемлемой, неизбежной составляющей его бытия в мире.

В переходе к состоянию сознания бытия важнейшую роль играют предельные переживания, среди которых выделяется переживание личностью собственной конечности. И. Ялом, описывая работу с людьми, имеющими онкологические заболевания, констатирует, что, узнав о собственной болезни, многие принимали решения, которые давно откладывали: разрыв с супругом, переезд, смена вида деятельности и проч. [8]. В жизненное пространство вносились радикальные изменения, когда отчетливо осознавалась неотвратимость смерти.

Экзистенциальный выбор связан с особой метафизической (неформализуемой, внеэмпирической, универсальной) болью человека, воспроизводящей внутреннюю дискуссию об основополагающих проблемах личностного бытия и образующих уникальность человеческой ситуации.

Встреча с дихотомическими данностями, их проживание и «уравновешивание» является основанием экзистенциального опыта. Фундаментальная тревога, тоска, беспокойство человека связаны с конечными данностями, сопровождающими существование, посредством которых он открывает возможности собственного бытия.

В экзистенциальной философии «отрицательному» модусу личностных переживаний придается значение исходных условий человеческого существования, являющихся также и основополагающим толчком к самоопределению и самоидентичности. Трагическое чувство жизни, которое, согласно М. де Унамуно, несет в себе «более или менее ясно осознаваемую философию», вырастает как ответ на проблематичность человеческого бытия в мире, как собор человеческой стойкости перед лицом смерти, страха, отчаяния, одиночества. «Вброшенность» в мир, осознание человеком трагичности свободы, ее бремени, переживание и выработка

отношения к смерти рассматриваются как ключевые моменты формирования экзистенциального мироощущения личности.

В контексте идей К. Ясперса, экзистенциальный выбор является неизбежной частью пограничной ситуации, которая ставит человека на границу между бытием и небытием.

«Во всякой пограничной ситуации человек словно лишается почвы под ногами. Он не может схватить бытие как существование в устойчивости наличного. Существование слабеет и тонет перед вопрошанием и сомнением. Способ, каким существование является перед нами в пограничных ситуациях как непрочное в себе, есть его антиномическая структура» [9, с. 253].

Пограничные ситуации борьбы и страдания, ощущения собственной вины и конечности непреодолимы. «Они — как стена, на которую мы наталкиваемся, у которой терпим крах. Мы не можем изменить их, но можем только привести их к ясности, хотя и не умеем объяснить и логически вывести их из чего-то другого. Они даны вместе с самим существованием» [там же, с. 205]. Эти ситуации нельзя изменить, но субъект может уникальным образом пережить их, сделать выбор, принять решение, формируя, таким образом, собственную жизнь в рамках этих данностей. В этой связи экзистенциальный выбор человека можно понимать как ступень приведения к ясности трагического элемента собственного бытия, его понимание и преодоление, длящееся на протяжении всей жизни. Это сложный личностный поиск зыбкой устойчивости и гармоничности.

В пограничных ситуациях человек ясно ощущает невозможность их разрешения, ограниченность, пределы существования, и в этой связи, недостаточность собственного бытия. В экзистенциальной психологии возникновение психических нарушений связывается с неспособностью человека решать фундаментальные проблемы, проживать свое духовное измерение и «достигать экзистенции». Одна из центральных идей Э. ван Дорцен состоит в том, что многие проблемы человеческого становления возникают не вследствие патологии личности, а как результат «сущностных парадоксов человеческого существования» [4].

В размышлении о том, что остается человеку в этой сомнительности существования, К. Ясперс обращается к спасительности обретаемого в проживаемых ситуациях смысла. Человеку нужно *осмысленно реагировать* на пограничные ситуации особой активностью — «становлением возможной в нас экзистенции», становиться самим собой, с открытыми глазами вступать в пограничные ситуации [9, с. 206].

У О. Больнова есть на это счет яркое выражение: *экзистенция должна быть принята на себя* в моменты кризиса, когда жизнь проживается

с особой интенсивностью. Только переживая кризис, индивид проходит путь к подлинному «я» [2]. В этом смысле, в кризисных ситуациях человеку открываются новые возможности бытия. Кризис есть толчок к изменению опыта.

Ценность кризиса состоит в том, что он приводит к выбору позиции по отношению к реальности. Тогда человек реализует себя как свободное и ответственное существо. Ценности отношения в работах В. Франкла связаны с нахождением людьми смысла своего существования в ситуациях, представляющихся безвыходными или бессмысленными. К этим ценностям человеку приходится прибегать во власти обстоятельств, которые он не в состоянии изменить. Но при любых обстоятельствах человек свободен занять осмысленную позицию-выбор по отношению к ним и придать своему страданию глубокий жизненный смысл.

Принимая во внимание то, что экзистенциальный выбор — это далеко не рациональный акт, в его осуществлении хотелось бы подчеркнуть роль рефлексивного сознания. Благодаря рефлексивному сознанию человек оказывается способным *относиться* к своей жизни, к происходящим с ним событиям и собственным переживаниям, что позволяет ему достигать ощущения внутренней свободы. Устанавливать дистанцию по отношению к чувствам как важнейшей сфере экзистенции человека, включаться в процесс смысловой обработки переживания может быть особенно важным при выработке зрелого отношения к ситуации.

Человек «вынужден» выстраивать самого себя и такие отношения с миром, чтобы достигать в них то, что называется автономностью (А. Маслоу), аутентичностью, подлинностью, экзистенциальной идентичностью (Дж. Бьюдженталь), исполненной экзистенцией (А. Лэнгле), т.е. идти к некоторому состоянию личностной гармонии. Экзистенциальный анализ, в этой связи, стремится мобилизовать способность человека принимать решения, основанные на активном доступе к эмоциональности в диалогическом обмене с внешними и внутренними ситуационными данностями [6].

Применительно к данностям существования или пограничным ситуациям можно использовать понятие *экзистенциальной статик* (по аналогии с социальной статикой), подчеркивая их устойчивый характер и значение в становлении человечности как таковой. Экзистенциальный выбор является *динамическим* аспектом этой структуры данностей, связанным с личностным преодолением ее ограничивающего воздействия. Посредством экзистенциального выбора личность проясняет для себя пограничные ситуации, вырабатывает отношение к ним, обретая возможности существования в их пределах.

## Выбор: бремя и возможность

Экзистенциальная философия, сделав акцент на фундаментальных проблемах бытия (смерти, свободы, ответственности), показала изначальное одиночество человека в его необходимости собственного выбора, переживания страдания, страха, неуверенности перед будущим, тоски и отчаяния.

*Экзистенциальное одиночество* независимо от тех социальных связей, в которые включен индивид. Это одиночество другого характера, оно может быть одиночеством именно в этой связи, предстывая как ощущение тщетности, бессмысленности, повтораемости человеческого существования. Ветхозаветная книга Экклезиаста и сказанные им слова «Все суета сует» — пример такого драматизма одиночества, которое сопряжено с переживанием бессмысленности каждодневных трудов человека и не может быть разрешено.

Экзистенциальный опыт — напряженно вопрошающее и ищущее смысл и подлинность человеческое существование, преодоление отчаяния, находящегося в амбивалентных отношениях с самыми жизнеутверждающими основаниями человеческого бытия. Так, надежда «предполагает с огромным трудом преодолеваемое искушение впасть в отчаяние, с избытком находящееся в повседневной жизни, в зрелище невыносимых страданий и смерти, на которую мы обречены. Поэтому только несмотря на все это существует надежда» [7].

Пограничная ситуация вины (К. Ясперс) предусматривает принятие человеком ответственности за каждое действие, имеющее в мире последствия, о которых субъект действия мог и не знать. Человек — виновник последствий своих поступков, предугадать до конца которые невозможно. Действует человек или не действует, все имеет следствия. Принимая же ответственность и совершая те или иные поступки, разрешая экзистенциальную ситуацию, человек не может быть уверен в их «правильности», поскольку экзистенциальные проблемы не имеют окончательного или однозначного решения, уготовленных путей, четких эталонов. «Я совершенно не знаю, что такое моя чистая душа, — писал Г. Марсель, — о которой как своей возможной экзистенции я так забочусь, но каждый раз я отброшен к своей конкретной совести, ведущей меня и в каком-либо смысле сознающей себя виноватой, даже в моих глубочайших чувствах» [9, с. 250].

Уникальность смысла выступает одновременно и даром и бременем, заставляя личность постоянно пребывать в поиске и связанном с ним сомнением, неуверенностью. Согласно Л.С. Выготскому, «кризисы — это не временное состояние, а путь внутренней жизни» [3]. Собственная сущ-

ность личности, смысл ее судьбы в какой-то мере всегда остается вне зоны ее понимания. В этом трагизм, сложность, неустойчивость человеческого существования, и вместе с тем, основание для поиска, новых открытий, творческого свободного акта действия.

Человеку предстоит пережить в экзистенциальном выборе не столько сам процесс выбора, а в большей степени — его последствия, и в том числе потери. Личность в экзистенциальных ситуациях сталкивается с противоречивостью ценностей и взаимоисключающими альтернативами. Драма экзистенциального выбора включает отречения, отказ от возможностей, неизбежные сомнения в принятом решении.

«Надежда доставляет нам большое удовольствие; но это удовольствие столь интенсивно потому, что будущее, которым мы располагаем по нашему желанию, представляется нам в одно и то же время во множестве форм, одинаково заманчивых и одинаково возможных. Если осуществится даже наиболее желанное из них, то это будет куплено ценою утраты других, ценой больших потерь. Идея будущего, богатого бесконечными возможностями, плодovitее самого будущего. Вот почему в надежде больше прелести, чем в обладании, во сне — чем в реальности» [1].

Именно с переживанием потерянных возможностей может быть связан «кризис среднего возраста», когда человек сопоставляет ожидаемую когда-то и реальную траектории жизни, понимает, что призвание уже во многом избрано, а жизнь в целом сложилась.

Вместе с тем экзистенциальный выбор всегда содержит в себе еще непроявленные созидание и возможность. Представители экзистенциальной философии многое сделали для того, чтобы человек мог воспринимать его именно так, уходя от безысходности и абсурдности своей неповторимой жизни. Экзистенциальный выбор несет в себе противоположности: сомнение и утверждение, тревогу и возможность, потерю и приобретение, смерть старого и рождение нового. Он объединяет личностные усилия по обретению свободы и внутренней силы утверждения собственного бытия.

Трагичность экзистенциального выбора состоит в том, что в большинстве случаев это опыт личной катастрофы, раздвоения, когда меняется система ценностей, трансформируются привычная система убеждений и критерии оценок. Экзистенциальный выбор большей частью осуществляется на динамических границах жизненных этапов, в ситуациях предельного опыта, когда происходит разрыв в привычной повседневности и человек сталкивается с данностями существования. Однако, переживая этот разрыв, человек способен обнаружить новые смыслы и возможности, подходя к необходимости осознания, понимания, утверждения своего места в мире.



## Литература

1. Бергсон А. Непосредственные данные сознания // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск, 1999. С. 679.
2. Больнов Отто Ф. Философия экзистенциализма. СПб, 1999. С. 115.
3. Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса // Соч. в 6-ти т. Т. 1. Вопросы теории и истории психологии. М., 1982. С. 291.
4. Дорцен Э. ван. Практическое экзистенциальное консультирование и психотерапия. Ассоциация экзистенциального консультирования. М., 2007.
5. Знаков В.В. Непостижимое и таинственное в экзистенциальном опыте субъекта // Человек, субъект, личность в современной психологии (к 80-летию А.В. Брушлинского) / Под ред. А.Л. Журавлев, Е.А. Сергиенко. Т. 1. М., 2013. С. 395.
6. Лэнгле А. Терапевтический случай нахождения собственного Я (применение метода персонального экзистенциального анализа) // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2005. Т. 2. № 2. С. 82.
7. Марсель Г. О смелости в метафизике. СПб, 2012. С. 59.
8. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М., 2008. С. 44–53.
9. Ясперс К. Философия. Кн.2. Просветление экзистенции. М., 2012.

## **«Человек нэтический» в учении Виктора Эмиля Франкла**

Широкая общественность в России познакомилась с творчеством Франкла сравнительно недавно, в 1990-е годы, хотя его идеи и книги хорошо известны специалистам уже в течение последних 80 лет. В США и в Европе функционируют большие научные школы, основанные на учении австрийского психотерапевта, проводятся прикладные исследования, развивается теория логотерапии и экзистенциального анализа, открыт Институт логотерапии Виктора Франкла со штаб-квартирой в Вене.

О логотерапии на Западе за последние десятилетия опубликовано свыше 200 монографий и диссертационных исследований. Это прежде всего работы таких известных франкловедов как Дж. Фабри, Р. Барнес, А. Грабер, Ф. Капелла, А. Ленгле, Э. Лукас, А. Паттакос.

В конце 1980-х годов Франкл посетил Москву с лекциями, после чего интерес к его творчеству среди отечественных специалистов стал быстро расти.

Часто основой идей в области психологии личности и социальной психологии служит анализ индивидуальных случаев. «Виктор Франкл сделал основой своей психологии «случай» собственной жизни. В истории психологии это не единственный, но, пожалуй, самый яркий пример связи жизненного пути психолога с его идеями, когда биография человека не менее важна для их понимания, чем написанные тексты. «Случай» Виктора Франкла — это то достаточно редкое явление, когда человек собственной жизнью доказывает правоту и действенность своей теории» [2, с. 118].

Мысль, созвучную этой, высказывает А. Лэнгле. По его мнению, Франкл «сам был примером для многих и воплощал человеческое стремление противодействовать страданию без смысла... То обстоятельство, что фундамент этого стремления составила его собственная биография, только сделало логотерапию для многих людей еще более убедительной» [3, с. 36].

Франкл был ярким, неутомимым популяризатором своего учения. Он побывал с лекциями во множестве стран мира, что способствовало возрастанию его авторитета как ученого и мыслителя. Яркое впечатление оставили его выступления на факультете психологии Московского университета, которые состоялись 4 и 5 марта 1986 года. В них он обозначил три ключевых момента, выражающих специфику созданной им психотерапевтической теории:

1. «Логотерапия — это терапия, основанная на смысле, и она рассматривает человека как существо, ориентированное на смысл» [4, с. 247].

2. «Логотерапия не применима для всех абсолютно случаев. Это специфический вид терапии для так называемых ноогенных неврозов. Это неврозы, причина которых лежит в экзистенциальном вакууме (ситуация когда воля к смыслу фрустрирована) или кризисе морального сознания» [там же, с. 257].

3. «Логотерапия не выходит за границы научного знания в область теологии, но, в отличие от других психотерапевтических систем, логотерапия оставляет открытым путь от человека к сверхчеловеческому высшему началу, она эту связь однозначно не закрывает» [там же, с. 268].

При разработке концепта человека нозтического Франкл отталкивался от моделей Макса Шелера и Николая Гартмана, в соответствии с традиционным, идущим от Платона и Аристотеля, подразделением человека на тело, душу и дух. У Гартмана модель человека состоит из слоев, покоящихся один на другом, причем каждый нижележащий уровень создает предпосылки для нижеследующего. По Шелеру человек состоит из трех концентрических слоев: телесное, психическое и духовное, так что духовное является внутренним ядром человека, а тело его внешней частью.

Однако Франкла не вполне устраивало данное представление о человеке.

На его взгляд, шелеровская модель не отражает целостность человека, не позволяет увидеть процесс взаимодействия между разными формами его бытия. Поэтому он вносит в нее существенные исправления, представляя человека в единстве трех ортогональных измерений: соматического, психического и нозтического (духовного). Все это суммируется им в понятии «**дименсиональной онтологии**» (от англ. dimension — измерение), которая переносит фокус внимания с телесных и психических аспектов человека на нозтическое (духовное) измерение. При таком подходе, полагает Франкл, человек получает способность выйти за пределы своих психофизических рамок и совершить экзистенциальный акт по входу в новое, нозтическое измерение свободы и ответственности, используя при этом две важнейшие характеристики: способность к самодистанцированию и самотрансценденции. Следовательно, «собственно человеческим» или «свободным в человеке» является нозтическое измерение. Плоскость же психофизического детерминирована наследственностью, инстинктивными потребностями, психодинамическими влечениями и социальным научением. При этом данные, приобретенные в плоскости низших измерений, сохраняют свою значимость только в пределах этой плоскости.

Говоря о взаимодействии трех измерений, Франкл описывает соотношение соматического и психического как «психофизический параллелизм». Например, любая тревога, которая по своему происхождению связана с психическим измерением, имеет следствием физиологические и телесные симптомы. И наоборот, сильное сердцебиение может вызвать тревогу в психическом измерении (если отношение к сердцебиению не обработано нозтическим измерением).

В противоположность психофизическому параллелизму Франкл постулирует фундаментальную дистанцию и даже «психоноэтический антагонизм» между свободным духовным измерением и детерминированной плоскостью психофизического» [6, с. 92–95].

Таким образом, три измерения находятся друг с другом в особых отношениях: духовное измерение противостоит психофизическому, при этом каждое из трех измерений человеческого бытия имеет собственную динамику, и эти три типа динамики проявляются как разнонаправленные мотивационные силы. Их несовпадение может приводить к напряженности и мотивационным конфликтам. Как существо телесно-физическое, человек стремится к поддержанию здоровья своего тела и для этого удовлетворяет свои физические потребности (еда, секс и проч.). Как существо психическое, человек стремится к положительным чувствам, душевному комфорту и отсутствию внешнего давления. Осуществление этих стремлений воспринимается как удовольствие, неосуществление — как напряжение, фрустрация.

Как существо нозтическое, человек ищет смысл жизни. Благодаря своему духовному измерению человек остается открытым к себе и к миру. Франкл поставит знак равенства между нозтическим и экзистенцией. Он пишет, что духовный подъем над психофизической ограниченностью может быть также назван экзистенциальным актом, и духовное, то есть экзистенция представляет собой подлинное человеческое бытие.

Франкл иллюстрирует свою модель человека нозтического следующим примером: «Если спроецировать трехмерный стакан в двухмерную плоскость, находящуюся внизу, получится круг. Тот же стакан, спроецированный сбоку, в двухмерной плоскости будет выглядеть как прямоугольник. Но кто же станет утверждать, что стакан состоит из круга и прямоугольника. Точно так же мы не можем утверждать, что человек состоит из таких частей, как тело и душа. Это насилие над человеком — проецировать его из сферы чисто человеческой на плоскость телесного или психического. Образ измерений и проекций позволяет нам говорить, с одной стороны, о целостности и единстве человека, а с другой стороны, о различиях между телесными, психическими и нозтическими процессами» [5, с. 49–50].

Идеи Франкла оказали существенное влияние на формирование и развитие философской и психотерапевтической культуры современности, обосновывая новый взгляд на сущность человека, а именно — «человека нозтического».

Основная мотивационной силой человека является стремление к смыслу или «воля к смыслу». Это личностное осознание и ответственность сказать жизни «Да!», даже если она исполнена тягот и страданий. Франкл поддерживает идею об относительности всякого смысла, поскольку он всегда касается отдельного, конкретного человека, вовлеченного в определенный круг действий — нет такой вещи, как универсальный смысл жизни, есть лишь уникальные смыслы индивидуальных ситуаций. Данный тезис подкрепляется им целым рядом правил смыслоискания, которые и составляют экзистенциальный пласт теории логотерапии.

Всего этих правил семь [1].

1. «Нельзя придать смысл жизни, смысл нужно найти».

Согласно Франклу, понятие смысла существует объективно, а вовсе не в идее.

2. «Смысл нужно найти, но нельзя выдумать».

Выдумать можно лишь субъективный, то есть совершенно иллюзорный смысл. «Дверь к счастью открывается вовне», — цитирует Франкл Кьеркегора.

3. «Смысл не только нужно, но и можно найти».

В поисках смысла жизни человек должен полагаться исключительно на свою совесть. Ценности становятся смысловыми универсалиями.

4. «Смысл раскрывается только в конкретной ситуации».

Это значит, что он связан с «требованием момента», который всегда единичен и уникален.

5. «Смысл может раскрыться всем, но каждому — свой».

С точки зрения Франкла, найти смысл жизни может любой человек вне зависимости от половой принадлежности, уровня интеллекта и образованности. Не имеют значения также характер вероисповедания и отношение к религии: «И в этом нет ничего удивительного, поскольку мы полагаем, что человек, который сознательно придерживается атеистических взглядов, вполне может быть верующим на бессознательном уровне, — «верующим» хотя бы в том широком смысле, в каком употребляли это понятие Альберт Эйнштейн, Пауль Тиллих и Людвиг Витгенштейн».

6. «Жизнь всегда и для всех имеет смысл».

Здесь важно слово «всегда». Человек способен черпать силы не только в радостях, но и горестях. Вот почему даже страдания дают нам шанс уяснить смысл жизни, разумеется, если эти страдания неизбежны и с ними

невозможно справиться. Именно в этом контексте и раскрывается воля к смыслу.

7. «Раскрывая смысл жизни, человек раскрывается сам».

Относительно этого правила Франкл говорит: «Я не только поступаю в соответствии с тем, что я есть, но и становлюсь в соответствии с тем, как я поступаю». Другими словами, между мной, каким я являюсь теперь, и мной, каким я могу стать в будущем, существует интенциональная связь, которая придает смысловую направленность всем моим целеполаганиям и поступкам.

Учение Виктора Эмиля Франкла — это не просто психотерапевтический метод лечения неврозов ноогенного происхождения, но и мировоззрение, философия, утверждающая пафос антроподицеи — оправдания и возвышения бытия человека, это выбор его свободы.

## Литература

1. *Замалиева С.А.* Человек все решает сам. Логотерапия и экзистенциальная антропология В. Франкла. СПб.: Университетская книга, 2012.

2. *Леонтьев Д.* «Случай» Виктора Франкла // Психологический журнал. Т. 26. № 2. 2005.

3. *Лэнгле А.* Человек в поисках смысла (К 100-летию Виктора Франкла) // Психология. Журнал Высшей школы экономики. Т. 2. № 2. 2005.

4. *Франкл В.* Московские лекции 1986 года // Проблема смысла в науках о человеке (К 100-летию Виктора Франкла). Материалы международной конференции (Москва, 19–21 мая 2005 года). М., 2005.

5. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.

6. *Шумский В.Б.* Экзистенциальная психология и психотерапия: Теория, методология, практика. М., 2010.

## «Признание» как форма выбора: Густав Шпет и Поль Рикер\*

Эпистемологическое исследование феномена признания как формы выбора актуально, прежде всего, потому, что оно затрагивает важнейшие для современного человека вопросы, связанные с проблемой идентичности и самоидентификации. Признание самого себя, признание другого, признание окружающего мира в целом, культуры и истории приобретает особую значимость для человека. Исследование процессов осознания человеком своего существования, самого себя акцентирует историчность человеческой жизни. Все это ярко выражается, прежде всего, в ситуации выбора и признания «я» и «другого».

Связь человека и других людей, осознание их ценности друг для друга, необходимость и важность роли признания в социальной жизни прекрасно иллюстрируют слова Г.Г. Шпета в его письме Н.И. Игнатовой: «...для того, чтобы нечто было социально-реальным, социально-ценным или, наоборот, малоценным, необходимо, чтобы соответствующее общество признавало это. Признание (ну-ка, старина: *Anerkennung*) — детерминитивная категория социального! Популярный лектор, великий ученый, большой поэт и пр., и проч., — реально велики, пока, когда и поскольку их таковыми *признают*. Помните, я часто поражался ничтожеством и глупостью, например, Муромцева, однако его признали за великого председателя и тем его *сделали* великим; также был велик, например, Надсон, а Грин — ничтожен; Чернышевский был ничтожен и стал велик; и т.д., и т.д. (помните прекрасный рассказ Парини о человеке, которого в одно дивное утро перестали узнавать и признавать), — примеров сколько угодно того, что сегодня под взглядом какого-нибудь человека падают в обморок, а завтра он — чучело, над которым смеются дети. Реальная основа социального неравенства есть разница признания» [3, с. 389].

Упоминая признание как «*Anerkennung*», Шпет использует одну из нескольких трактовок этого феномена. Изменения термина в историческом контексте прослеживал также и П. Рикер: «На новом этапе нашего пути на философскую сцену выступает третье употребление слова «признание»: после кантовского *Recognition* и бергсоновского узнавания образов пришло время гегелевского *Anerkennung*» [4, с. 145].

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект № 14-03-00399 «Феноменологические штудии Густава Шпета как основа его «философской жизни» (историко-философская реконструкция архива)».

Шпет анализирует феномен признания в различных контекстах. Он различает первоначальное «“практическое” признание: “инстинкт”, “рефлекс” и прочее...» и «восприятие», объединенные, однако, общей пассивностью данных вещей. Признающий активен на всех уровнях организации, в практическом или же научном познании и признании. Но научное познание — это новый уровень: «Чтобы быть познаваемым научно, предмет должен быть уже познан → практически → или признан сущим» [5, с. 136]. И как только проявляется активность — тут же возникает ситуация выбора: что именно признавать? На практическом уровне это происходит фактически безотчетно. Однако, касаясь более сложных уровней, необходимо подчеркнуть: именно от индивидуального выбора зависит картина мира, фактически — тот самый «жизненный мир». Признавая вещи, признавая другого, признавая себя в конце концов, человек осуществляет акт актуализации: «актуализация и есть факт признания и знания существования меня самого или, симпатически, кого-то другого» [там же, с. 138]. Субъект не просто проходит через актуализацию благодаря другому; он определен этой актуализацией. Чужой выбор превращает его в социальную актуальность, в культурную идентичность, неразрывно связанную с общим культурно-историческим полем: «...конкретный социальный субъект существует и остается таковым лишь при условии признания его, как социального субъекта, со стороны других, признаваемых им субъектов, и пока длится это признание <...> следует тщательно наблюдать соотношение объектов, как таких, и соотношение субъектов, как таких, ибо в то время как субъекты в отношении к другим объектам остаются только объектами, субъекты в отношении друг друга остаются так же и субъектами, независимо от того, испытывают они воздействие или производят его сами если, наконец, для социального бытия субъекта существенно “признание” его со стороны других субъектов, то то же самое относится и к бытию каждого его акта и т.д.» [там же, с. 478]. В ситуации признания одновременно разворачивается актуализация, признание (а значит — выбор) и познание на всех уровнях — объектов, или же я и другого.

Рикер также подчеркивает разницу между теоретическим суждением восприятия и практическим, активным — выбора. «В первом случае идентифицировать означало различать: одно не есть другое; та или иная вещь появляется, исчезает, снова появляется; после колебания, вызванного изменением внешнего вида или продолжительностью интервала, мы ее узнаем; это — именно та вещь, а не другая» [4, с. 145]. Разумеется, здесь же можно упомянуть и опасность неузнавания, непризнания не только вещи, но и другого. Фактически, это проблема неверного выбора — между разными феноменами, и подчас, между одним и тем же, но с изменением во



времени. «Такое отношение исключения между тем же самым и другим не менее четко, когда суждение восприятия уступает место суждению, выносимому предпочтением. Выбор обретает форму альтернативы: тот или другой. Поскольку колебание преодолено, значит — этот, а не другой» [там же]. В отношении индивида к себе самому, феномен признания (самопризнания) также осуществляется активно, по собственному выбору: «Самопризнание, таким образом, обретается в развертывании образов “я могу”, которые в совокупности составляют портрет человека способного...» [там же, с. 146] Рассуждая в рамках истории философии, Рикер упоминает также и об опасности самопризнания, опираясь на Декарта. В данном случае в разных углах оказываются «делающая выбор воля» и «подозрение относительно существования способности обманываться». И Рикер подчеркивает: только от человека, от него самого зависит использование его возможностей, способности выбора. Человек сам определяет, содействовать себе, или же противодействовать. Последняя специфика признания для Рикера — уровень обоюдного признания, ступень взаимности в контексте рефлексивности и инаковости. Человек находит оправдание собственного бытия в признании другого, в выборе другим его самого. Именно об этом в своих письмах рассуждал Шпет: «Чтобы человек вскрылся другому (одному и единственному) до сущности и в сущности — основная *роковая* потребность — потребность индивидуальности, собственное ее бытие, потому что в конечном итоге *это* может быть определяет самую индивидуальность, ибо пока не усмотрена “другим” эта сущность, ее и нет, она не объективировалась, не обнаружилась, *не существует* (потому-то и промахи — мимо индивидуальности, все случайно: “это — Вы”, “это — не Вы”, как Вы сами говорите, а я сам далеко не всегда знаю, где — Я?). У меня есть статья (я ее люблю больше других) “Сознание и его собственник”, в ней я силюсь доказать, что Я не может определять себя без помощи другого, что в собственном существовании Я удостоверяется через другого. Это и эмпирически и существенно, и также: в эмпирическом бытии и в существе. И тут — *метафизика любви*. Эмпирически мать удостоверяет, что я родился, без нее я не был бы в этом “уверен”, она только *знает* это, как следует знает. Через любовь ко мне я удостоверяюсь в своем существе, это — второе рождение. И вот где *Ужас*: почувствовать трепет своего бытия, и быть брошену в сомнение, в неуверенность в нем, в бытии самой сущности, *Себя*. А сколько таких проходит мимо нас: ненастоящих, иллюзорных! Ужас: сознать свою иллюзорность!...» [3, с. 349–350]. В данных условиях выбор и признание другого становятся настоящим спасением. И высшей ступенью является взаимное признание.

Рикер также приходит к этой мысли. Для него важно было изначально выделить признание-идентификацию, затем — от идентификации чего-то

вообще он переходит к самопризнанию человека, к его самости; и далее от самопризнания — к взаимному признанию, вырастающему в человеческую взаимность, которая проходит путь от взаимного непризнания до миролюбия и состояния мира. Более того, рассматривая феномен признания, Рикер анализирует и лингвистический аспект: исследователь выделяет пассивный и активный залог (я признаю — меня признают) как социальную границу. В первом случае Рикер пишет, что видит «господство мышления над смыслом», во втором — просьбу о признании. «В обоих случаях — динамика, которую я назвал путем, то есть переход от признания-идентификации, где субъект мышления реально претендует на господство над смыслом, к взаимному признанию, где субъект ставит себя под опеку отношения обоюдности через признание самого себя в разнообразии способностей, модулирующих его способность действовать <...>» [4, с. 236].

Самопризнание в его исследовании заключается в четырех способностях, непосредственно связанных с выбором. Это способность говорить, действовать, вести повествование и — высшее — говорить о себе. Разумеется, это связано с социальным аспектом существования человека. На первое место Рикер выносит проблему идентичности, затем — инаковости, и третий интерес — проблематика диалектического отношения между признанием и непризнанием. Примечательно, что Рикер отделяет идентификацию чего-либо, признанного иным, от идентификации «кого-то». При переходе к стадии взаимного признания, достижения в сфере признания — удостоверение «я» не утрачивается и тем более не отменяется. Прежде всего, речь идет именно об идентификации. Быть признанным для каждого значило бы обретение полной уверенности в собственной идентичности благодаря признанию другим богатства его способностей. «Начиная с самообозначения в форме “я, такой-то, меня зовут...”, самоутверждение предполагает акт принятия другим в форме установления имени собственного» [там же, с. 240]. С помощью понятия инаковости Рикер подчеркивает проблему признания в рамках отдельных нарративов-воспоминаний: «Отношение моей памяти к памяти других, обнаруживающейся только в знаках, которые они поставляют преимущественно в плане рассказа, может, конечно, принять форму разделенных воспоминаний в межличностном плане дружбы или в публичном плане при ссылке на эпизоды из общей истории, однако отношение между одной памятью и другой может также приобрести конфликтный характер, если воспоминания об одних и тех же событиях отличаются друг от друга. Инаковость граничит тогда с обоюдно закрытостью» [там же, с. 241]. Специфика отношения Рикера к человеческой самоидентификации, к самопризнанию, состоит также в его рассуждениях о связи памяти и обещания.

И в том и в другом случае самопризнание достигает крайних точек: в случае с памятью — в прошлом, в случае с обещанием — в будущем. Это два конститутивных значения самоидентичности, завязанных на личном выборе: «в случае с памятью главный акцент делается на самоожесточенности; при обещании — преобладание самости. Способность обещать предполагает способность говорить, воздействовать на мир, рассказывать и создавать идею повествовательного единства жизни, наконец, вменять самому себе собственные действия» [там же, с. 257]. Фактически, здесь можно увидеть момент связи самоидентификации, самопризнания человека — с другим. Обоюдность выбора признания обеспечивает и обоюдность существования в глазах другого и собственных глазах. Для Шпета это взаимное существование всегда индивидуально, подкреплено самостью: «Самость субъектов здесь, данных в конкретном имени, закрепляемых именем и признаваемых в имени и по имени, не скользкий и ускользающий термин безличия: “я”, “самосознание”, и подобное, а вещь, социальная вещь. Конкретность ее — в том, что “я” здесь всегда некоторый имярек, не местоимение, а само имя субъекта, и “самосознание” — не просто сознание себя, как сущего, а себя, как такого, а не иного, и притом вместе с признанием того же со стороны других и с сознанием этого признания» [3, с. 479]. Я не может осознавать себя без другого, самопризнание связано с пониманием и принятием выбора другого. И в тот же момент благодаря признанной, выбранной самости, в пространство человека и вещей, человека и другого, входит искусство. Фактически, Шпет выводит выбор и признание на культурно-социальный, культурно-исторический уровень. «Самосознание сознает свое “само” и через это одно оно уже не “естественный” факт, а факт культурно-социальный, а перед лицом художественного произведения, следовательно, факт художественного культурного бытия и сознания. Сознание себя как культурно-социальной общности — не то же, что отвлеченная особь. И путь вхождения этого себя в общность, признание себя собою и познание себя как себя, как соучастника и сопричастника, тут же в этой общности, в объективированной форме художественного произведения, дышащей субъективностью, — приводит к ней не только как к объекту среди объектов, но и как к подлинному субъекту. Поэтому если нет других путей к познанию этой субъективности, то они должны быть найдены в самом же искусстве, внутри него» [5, с. 501].

Таким образом, пространство искусства, пространство художественного произведения оказываются пронизывающими ситуацию признания и выбора на всех уровнях — от простейшего признания наличности до общекультурного сознания. Рассматривая искусство как знание, Шпет выделяет его особенности, называя первичным переживанием, «...не будучи

ни теоретическим, ни прагматическим, но не дает вещи того, что она есть (свойств, формальных признаков и т.п.) b) оно дает только знать, что нечто есть, утверждение, констатирование, признание наличия некоторого бытия, существования» [там же, с. 124]. И в то же время, искусство с уровня индивидуального сознания, самосознания и самопризнания переходит к коллективному, «...к которому непосредственно и обращается литература, образуя и культивируя его дальше. Образованное, интеллигентное сознание переходит в единое историческое культурное сознание» [там же, с. 171]. Однако, на коллективном уровне единственность и самость также сохраняются, поскольку именно их совокупность (множество признанных я и других) составляют каркас человеческого бытия и культуры. Фактически, искусство превращается в ключевую категорию культуры, объемлющую каждый предмет, каждую существующую (вернее, признанную таковой, выбранную) вещь и — признанного же индивида как индивидуальное сознание и как часть философии, религии, науки и др. категорий существования человечества в целом. И.С. Вдовина в работе «Признание — категория духовная» комментирует научный поиск Рикера, его рассуждения о признании в историко-философском ключе: «Аристотель в книге третьей “Никомаховой этики” создаст учение о продумывании и сознательном (“предпочтительном”) выборе, но мифологические персонажи уже практиковали их и, как говорит Рикер, словно жили в ожидании “надлежащей теории”. У человека, считает Аристотель, помимо частных задач есть подлинное дело — жить совершенной жизнью. Именно с подлинным делом связан вопрос о добродетелях как его ориентирах. Добродетели — это своего рода сознательное решение, непременно дополненное желанием. Высшее благо — это счастье. Исток счастья — в самом человеке, в его действиях, что является первейшим условием самопризнания» [2]. Рассуждение Аристотеля позволяет разграничить также особенности ситуации выбора, поступков произвольных и непроизвольных: «Вслед за разграничением произвольного и непроизвольного идет изложение вопроса о сознательном выборе (*proairesis*) [то есть о преднамеренности], ведь он самым тесным образом связан с добродетелью и еще в большей мере, чем поступки, позволяет судить о нравах» [1]. И снова момент выбора оказывается поднятым до коллективного уровня, уровня нравов, и, следовательно — культуры.

## Литература

1. *Аристотель*. Никомахова этика / Собр. соч. в 4 тт. Т. 4. Под ред. А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди. Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской, М.Л. Гаспарова, С.А. Жебелева, Т.А. Миллер. М., «Мысль». 1984. С. 99.

2. *Вдовина И.С.* Признание — категория духовная // *Рикер П.* Путь признания: три очерка / Пер. с фр. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 255–256.

3. Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2005.

4. *Рикер П.* Путь признания: три очерка // Пер. с фр. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.

5. *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2007.

## **Овладение человеком своей природой как возможность выбора**

Вероятно, в современном гуманитарном знании проблема выбора раскрывается наиболее объемно и полновесно в условиях междисциплинарного подхода, когда категория «выбора» обогащает свою абстрактную определенность различными смысловыми характеристиками. Но предметом настоящего краткого изложения является собственно философский контекст понимания выбора — то, как он реализует себя в пространстве других философских проблем. Философские составляющие проблемы выбора — это бесконечная палитра смыслов. Проблема выбора существует в плотном и напряженном ментальном поле, где одновременно сосуществуют поиск смысла существования, свободы, реализация воли, истины, этически оправданных представлений, бытийственных форм и т.д.

Недвусмысленность, а подчас и безапелляционность выбора заставляет нас быть предельно категоричными (то есть ясными), точными, истинными, реальными и т.д. Выбор необходим по большей части в условиях, абсолютно невозможных, противоречивых, абсурдных, когда бессмысленно задаваться вопросом о его правильности. Сам выбор продиктован рациональными или иррациональными (чувства, интуиция) основаниями и всегда мыслился в философии как возможный положительный исход любого тупика: мыслительного и практического. Время — едва ли не самый убедительный аргумент в нашем вопросе. Правильность выбора как минимум амбивалентна: с одинаковым успехом она может иметь значение как практического, актуального, судьбоносного аргумента, так и вневременного, метафизического обоснования.

Но выбор не оставляет «права выбора» лишь одного из условий — времени. Он совершается, обозначается, проецируется в индивидуальное и социальное пространство в ситуации единства времени и пространства. Этот хронотоп обладает удивительной пластичностью. Мы понимаем, что определенный выбор абсолютно выверен и, как некая метафизическая цель, уместен лишь в определенный отрезок исторического времени. Пусть это выбор — «не в свое время», но он может быть оправдан логически, нравственно и т.д. Он соответствует этому историческому месту, но не времени.

Непреодолимый характер проблемы выбора можно сравнить, пожалуй, с тотальностью, всевременностью человеческого одиночества. Эта щемящая душу, пронзительная истина была замечена достаточно давно древ-

ними. Возможно, у Сенеки Луция Аннея в знаменитых «Нравственных письмах к Луцилию» она приобретает доведенную до предела трагичность. Вопрос даже не в том, насколько страшна смерть: одиночество — вот испытание, длящееся всю жизнь... Все проникнуто одиночеством: рождение, сама брэнная жизнь и, уж тем более, уход из жизни. Принять объяснение, заключающееся в смирении, следовании высшим законам, почти аполлоническом восприятии всех страданий, удастся не всякому. Но ведь и в этой мужественной встрече с бездной одиночества уже есть выбор, исток будущего шопенгауэровского принципа индивидуации.

Таким образом, все аспекты проблемы (теоретического противоречия) актуализируются с учетом многих обстоятельств. Четыре аспекта проблемы выбора, на наш взгляд, носят фундаментальный характер: онтологический, гносеологический, интенциональный и этический. *Бытийственный смысл* выбора связан с выражением, маркером, обозначением, идентификацией реальных запросов человека, когда иллюзия перестает быть эфемерной конструкцией и требует своего реального разрешения в виде поступка, действия, слова и т.д. Осуществление выбора это завершение всех возможных индивидуальных и социальных предпосылок. Онтологическая нагруженность выбора совсем неслучайна, она обусловлена трудностью, невозможностью подчас постигнуть бытие, которое, по словам М. Хайдеггера с самого начала отвернулось от субъекта.

*Гносеологический аспект* отчасти уже был затронут выше. Выбор, несомненно, имеет право на существование, если обозначается его формально-логическая предпосылка. Истина — вот предмет всех духовных усилий человека. В этом смысле истина непременно требует однозначности, непротиворечивости, абсолютности. Парадокс в том, что не существует в реальности такого замечательного расклада вещей. Обратной стороной этой истины выступает неявное знание. Такой выбор трудно назвать вехой в жизни человека, моментом его становления, «исполнения в качестве человека». В этом — непостижимая загадка замечательных исходов личного и социального выбора. В. Франкл пишет, что «смысл — это всякий раз также и конкретный смысл конкретной ситуации. Это всегда “требование момента”, которое, однако, всегда адресовано конкретному человеку. И как неповторима каждая отдельная ситуация, так же уникален и каждый отдельный человек» [10, с. 165].

*Интенциональный аспект* выбора связан с вектором направления в реализации почти всегда трудного пути, решения. Направленность субъекта на предмет, точнее, на идеальный предмет связана с переживанием. Но в феноменологическом ракурсе Э. Гуссерля сознание субъекта направлено на сам «идеальный» предмет, прежде всего. Направленность сознания на поиск смысла предмета, их дифференциацию наполняет, «достраива-

ет» саму структуру сознания. В. Франкл определил категорию «смысла» как базовую, и, полемизируя с представлениями о более распространенной «глубинной психологии», приводит аргумент следующего содержания: «каждый день и каждый час предлагают новый смысл, и каждого человека ожидает другой смысл. Смысл есть для каждого, и для каждого существует свой особый смысл. Где же, однако, “вершинная психология”, включающая в поле своего зрения стремление к смыслу? Во всяком случае, от стремления к смыслу нельзя отмахнуться, как от простого хотения, смиренного пожелания» [там же, с. 27]. В нашем анализе обнаружение подобного смысла идентично принятию решения, осуществления выбора, который можно соотнести с вехой в жизни человека.

*Этический аспект* проблемы выбора базируется на античном понимании добродетели («арете») и Блага («фронесис»). Эволюция представлений Сократа, Платона, Аристотеля может быть понята как движение от понимания добродетели как весьма важного в жизни человека определения, не лишённого, однако, противоречивости, неустойчивости, к средневековой констатации существования добра и зла, греха. Вопрос о том, свободен ли человек при этом, не снимается. Для средневекового человека одинаково открыта возможность как добра, так и зла. Но здесь есть такая глобальная защищённость человека в вопросах выбора, поскольку добро изначально предопределено Божьим даром [9]. Это не отсутствие свободы выбора, а, скорее, противостояние хаосу и духовному разладу человека, осуществляющего выбор.

Нововременное и современное (XX век) понимание проблемы выбора связано с мощным гуманистическим пафосом. По крайней мере, экзистенциальная версия человека как «незавершённого проекта» (К. Ясперс, Ж.-П. Сартр), ищущего совершенство, склоняющегося все-таки к выбору добра, стала бы вряд ли возможной без гегелевского понимания свободы человека, делающего выбор и становящегося человеком. Христианская эпоха поставила с особенной остротой вопрос об ответственности человека за выбор. Безусловно, это его личный выбор, но он неявно, опосредованно может повлиять на бесконечное число линий сюжетов личной и мировой истории. Здесь смысловое, символическое наполнение жизни скрыто от глаз, иногда обнаруживая себя в тех или иных ликах культуры. Здесь очень важен вопрос о том, насколько человек осведомлен, насколько он в состоянии выработать личностные формы социокультурной идентификации.

В. Франкл настаивает на том, что смыслы не изобретаются, не создаются самим индивидом; их нужно искать и находить. Смыслы не даны нам, мы не можем выбрать себе смысл; в их нахождении человеку помогает совесть. Совесть В. Франкл определяет как «смысловой орган», как интуитивную способность отыскивать единственный смысл, кроющийся



в каждой ситуации. Совесть помогает человеку найти даже такой смысл, который может противоречить сложившимся ценностям, когда эти ценности уже не отвечают быстро изменяющимся ситуациям [10, с. 14, 296].

Наконец, мы подошли к важнейшему положению, обусловившему наш интерес к проблеме выбора. Речь идет об идеях Й. Хейзинга, изложенных в 1935 году в его работе «В тени завтрашнего дня». Задачи, стоящие перед культурой и историей, требуют осмысления, и автор отмечает их непомерную тяжесть. Остановимся лишь IV главе «Основные условия культуры», в которой обозначены три основных условия культуры, оказавшиеся трудновыполнимыми для современного человечества. Второе условие культуры, по Й. Хейзинга, заключается в том, что «культура предполагает освоение природы, господство над природой. Эта предпосылка, судя по всему, действительно реализована, притом в таких масштабах, которых доселе не знала ни одна из нам известных цивилизаций... Вещественная, материальная природа лежит повсюду в выкованных или сплетенных человеком узах. Но как обстоит дело с овладением человеческой природой?.. Овладение человеческой природой может значить лишь одно: человечество, которое владеет собой, лично каждый индивидум. Владеет ли собой современное человечество?.. (курсив мой. — З.И.) Не кажется ли нам скорее, что человеческая натура, пользуясь свободой, которую принесло ей господство над материальным миром, отказывается подчинить себе себя самое и отвергает все те завоевания духа, что казались ей превосходящими природу? От имени прав человеческой природы всюду ставится под сомнение обязывающий авторитет универсального нравственного закона. Такое предварительное условие культуры, как подчинение природы, господство над природой, выполнено лишь наполовину» [13].

Судя по всему, это проблема поставлена Й. Хейзинга с определенной долей оптимизма в отношении рационализма, настаивающего на власти субъекта над объектом. Или из чувства чудовищного противоречия, разлада, связанного с невозможностью господства над природой (библейская версия говорит об отринутости самого человека от Бога). Кстати, свою уязвимость, трагическую ограниченность несовершенство, тупиковость, неустановленность, незавершенность (Ф. Ницше и др.) человек понял относительно недавно. Постмодернизм не укрепил веру человека в себя, в незыблемость человеческих ценностей. Напротив, он расшатал до основания все то, что составляло предмет оптимизма человека в отношении своей природы. Но очередной парадокс заключается в том, что это не убавило духовной крепости человека. При внешней ущербности своего бытия, бессилия, человек не намерен признавать окончание борьбы за власть над собой. Вектор равнодействия неизменно находится между двумя, по мысли М.А. Лифшица, полюсами: блага и зла. Но тенденция

движения к благу оказывается неизменно более выраженной [4]. Правда, у В. Франкла мы находим другую оценку ситуации: на самом деле на свете человеческих людей всегда бывает меньше. Свобода может пониматься и как самоидентичность, а не преодоление своей несвободы. Сенека Луций Анней в «Нравственных письмах к Луцилию» замечает, что свобода заключается в том, чтобы принадлежать себе. «Предав себя друзьям, я не покидаю себя самого» [8].

Власть над своей природой, с одной стороны, создает движение человеческой воли осуществить выбор, который человеку всегда кажется невероятно важным и судьбоносным. С другой стороны, власть эта открывает перед человеком еще более непонятную и непредсказуемую Вселенную, где он согласился отвечать, по крайней мере, за свои деяния. «Каждый момент содержит в себе тысячи возможностей, но мы можем выбрать только одну из них; тем самым все остальные возможности отвергаются, обрекаются на небытие, и это тоже навечно» [10, с. 165]. Сравнимо только с чувствами Сизифа, несущего свою тяжелую ношу в гору и испытывающего краткие минуты счастья, замечая красоту долины.

Думается, вопрос об овладении человеком своей природой поставлен Й. Хейзинга очень своевременно. Титанические усилия отдельных личностей в истории напоминают движение в «вязкой» повседневности человеческого существования. Причиной тому нереализуемость базовых гуманистических ценностей большинством людей. Не случайно Э. Фромм задавался вопросом: «почему для одних свобода — это заветная цель, а для других угроза?» [11].

Вывод из приведенных соображений можно видеть в необходимости обращения к гуманизму и его ценностям. Э. Фромм оставил проблему подчинения «интериоризованным авторитетам, таким, как долг и совесть, либо анонимным авторитетам вроде общественного мнения?» [12] для свободного человека. Одно понятно: все, что было связано с «насильственным» овладением природой человека, не принесло желаемых социальных достижений и взлетов. Только гуманистически ориентированное овладение человеческой природой представляется необходимым, несмотря на все неудачи, имевшие место в истории, несмотря на провалы и откаты, и, надеемся, возможным.

## Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. М., 1959.
2. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4 т. Т. 1. М.: «Искусство», 1968.
3. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2 / Пер. с нем. М.Н. Ботвинника. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. 1997.

4. *Лифшиц М.А.* Очерки русской культуры (Из неизданного). М.: Наследие, 1995.
5. *Мамардашвили М.К.* Проблема человека в философии. URL: <http://www.twirpx.com/file/301101/> (дата обращения: 29.06.2015).
6. *Ортега-и-Гассет Х.* Лекция I. URL: [http://rumagic.com/ru\\_zar/sci\\_philosophy/ortega-i-gasset/5/](http://rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/ortega-i-gasset/5/) (дата обращения: 29.06.2015).
7. *Павлов П.В.* М. Лифшиц. М.: ИКЦ «МарТ»; Ростов н/Д: издательский центр «МарТ», 2005.
8. *Сенека Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию. Письмо LXII. URL: <http://bookz.ru/authors/seneka-lucii-annei/seneka/page-12-seneka.html> (дата обращения: 18.09.2015).
9. Философская энциклопедия. URL: [http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_philosophy/1996](http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1996) (дата обращения: 29.06.2015).
10. *Франкл В.* Человек в поисках смысла / Общ. ред. Л.Я. Гозмана и Д.А. Леонтьева; вст. ст. Д.А. Леонтьева. М.: Прогресс, 1990.
11. *Фромм Э.* Бегство от свободы. Глава 1. Свобода — психологическая проблема? URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Psihol/Fromm/\\_Beg1.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Fromm/_Beg1.php) (дата обращения: 18.09.2015).
12. *Фромм Э.* Бегство от свободы. URL: <http://profilib.com/chtenie/67096/erikh-fromm-begstvo-ot-svobody-2.php> (дата обращения: 18.09.2015).
13. *Хейзинга Х.* В тени завтрашнего дня. IV. Основные условия культуры. URL: <http://www.libros.am/book/read/id/352328/slug/v-teni-zavtrashnego-dnya> (дата обращения: 29.06.2015).

## По ту сторону выбора: свобода, любовь, бытие

С некоторых пор, точную дату восстановить сейчас сложно, целая корта слов — некогда представлявшихся возвышенно значимыми, требующими ответственно-бережного отношения и использования, — попала под подозрение: составляющие ее лексемы (и соответствующие им вне-вербальные реалии) стали восприниматься изрядно претенциозными, высокопарными, претендующими на чрезмерно многое. Тут и само «возвышенное», и «духовность», недалеко от них — и «выбор». Не думаю, что поддался радикальному скептицизму. Если речь и идет о критическом настрое, то о традиционно философском. И в том смысле, что «любовь к мудрости» собственно и зарождается в реалистически-скромном ограничении себя от мудрости как таковой; и в том (впрочем, все в этом же), что философская критика есть в первую очередь самокритика. Словом, утверждается и приветствуется определенный *разворот к скромности*. А за ней проступают основательность и содержательность — непоказушные. Нет, не «проживи незаметно!» — это все-таки чересчур (да и где сыскать эпикуровские лакуны в мироздании?) — *проживи недемонстративно, без презентаций!* Минимизируй их число хотя бы! Непросто выполнить, согласитесь, в эпоху, когда презентация выставлена дидактическим императивом профессиональной и общественной деятельности. Но притягательно! И притягательно вдвойне, если получится осуществить задуманное без «выбора» и сопутствующих ему театрализованных «внутренних борений» и сценических внешних эффектов. Жить и поступать недемонстративно — не значит нерешительно, конформистски, покорно. Будь резок в движениях, усердно трудись, умиротворенно созерцай — но не требуй и не подразумевай зрителей вокруг себя, не трясись и не млей перед надсмотрщиками, актуальными или потенциальными...

Что вместо «выбора»? Трудно сказать наверняка. Претендентов несколько. О них, *о подборе и склонности*, ниже и в параллель обсуждению главного фигуранта-подозреваемого. Поспешим определить, по крайней мере, охарактеризовать его. *Выбор понимается как, пусть и не полное, осознание субъектом жизненной развилки и как действие, совершаемое в соответствии с этим осознанием*. Продумаем далее — вчерне, тезисно — вопрос о реальности и ценности выбора в соотношении его с иным ценностно сущим: свободой, любовью и бытием. Выдвинем две версии (то расходящиеся, то сближающиеся) критического истолкования ситуации и процедуры выбора. Версия первая, умеренная: выбор — необходимое, но не достаточное условие обретения свободы, любви, бытия. Версия

вторая, радикальная: свобода, любовь, бытие безразличны к выбору или подчеркнута игнорируют его.

Начнем с бытийных притязаний выбора, понимая под бытием наиболее ценное и достоверное сущее, наиболее ценную и достоверную реальность. Авторская позиция, сразу лаконично анонсируем ее, заключается в следующем. Выбор не есть ни подлинная реальность (по достоверности он уступает непосредственно действию), ни фикция (он достовернее предопределения). *Выбор — это антураж действия; до некоторой степени уловка, используемая для придания дополнительной значимости, положительной или отрицательной, нашим поступкам.* К нему, к его идее, апеллируют, нередко задним числом, чтобы покрасоваться-поплакаться перед самим собой и перед окружающими. Вот, дескать, какой я решительный или нерешительный, вот чего достиг (мог достичь) и что упустил (мог упустить)...

Сколько бы ни было развилки на жизненном пути человека, сколь бы ни были они реальны, любой человеческий выбор произведен от главного — выбора между жизнью и смертью. Жизнь — та ценность, вне соотносительности с которой не существуют никакие иные человеческие ценности. Какие-то из них могут стать выше жизни. Скажем, достоинство человека или его лад с самим собой, с собственной совестью. Но отдавая предпочтение им, а не жизни, мы по большому счету выбираем достойную смерть. Случай с Сократом показателен. Выбор между жизнью и смертью — основополагающий. Однако насколько сам он фундирован осознаваемым людьми антагонизмом бытия и небытия? Антиномия жизни и смерти экстремальна и требует моментального, сразу по рождению, разрешения — а оно-то и невозможно со стороны только что появившегося на свет и не бог весть что пока осознающего существа, ребенка. Отсюда следует, что проблема выбора изначально непомерно раздута; иначе сказать, выбор как таковой не связан прочно, атрибутивно с истоком человеческой жизни и не находит в ней для себя достаточного основания. Контраргумент — дескать, выбор как раз и бежит, и нас призывает бежать, из мира достаточных оснований — несостоятелен, ибо уравнивает, по сути, альтернативность и безальтернативность. Их поляризация, а вместе с ней и превознесение выбора обнаруживают себя, похоже, тогда, когда количество самоубийств повзрослевших и поумневших людей растет, а количество новорожденных сокращается. Пока детей рождается много, думают и говорят не о выборе, а о судьбе и о том, как, быть может, уклониться от нее. А еще, по-спартански, об отборе из младенцев крепких здоровьем. Но отбор не выбор. Он предполагает операцию с уже налично данным, актуально наличествующим, а не с нечто лишь потенциально на данный момент осуществимым. Да, отбор деактуализирует нечто и некоего суще-

го — но выбор не дает вовсе чему-то и кому-то стать актуально сущим. Выбор круче отбора заигрывает со смертью, небытием и с приграничными, инобытийными пертурбациями. Новорожденные ему вообще ни к чему: они ведь не выбирают, не рефлектируют на гамлетовский манер. Культ выбора вольно или невольно стимулирует суицидальные склонности человека (в частности, в форме эвтаназии). И провоцирует человека к смене пола. А ведь в момент рождения мы не выбираем между мужским и женским, принимая пол, вместе с жизнью, как данность. Спекулятивная широка «выборной кампании» отнюдь не безобидна.

Гамлетовское «быть или не быть...». Нельзя не сказать о нем. Прежде всего, здесь приоткрывается, дает о себе знать предельно строгая и вместе с тем особого рода, асимметричная дизъюнкция. Грамматически корректно она выражается даже не как «либо быть, либо не быть» (тут еще главенствует симметрия), а как «быть — или не быть». Хрупкая связь между полюсами оппозиции, и связь неравновесная: союз «или», соблазняя, склоняет чаши весов к небытийной отметине. Бытийных состояний, мгновений жизненной полноты, не исключено, возможно и несколько — небытие, скорее всего, одно. В этом-то и соблазн: одно предпочесть многому, монументально единому — единому в многообразии, статуарное и мумифицированное — живому.

Парменид понял, что, как только мы вводим в онтологическое рассуждение небытийную инстанцию, она начинает концептуально превалировать над всем остальным и онтология оборачивается нигилизмом. Поэтому, согласно элейцу, радикальный онтический выбор недопустим: существует только бытие, и существует как едино-единственное. Тезис, думается, силен не столько сам по себе (едино-единственное бытие, похоже, есть калька с небытия), сколько коррелирующей с ним идеей. А именно: выбор между двумя (или более) бытийными состояниями столь же нелеп, как и выбор между разнесенными во времени минутами счастья; ни одна из них ничего не добавляет к полноте другой и ничего не отнимает у той. И ведь не уравниешь жизнь с непрерывным счастьем, она — всякая. Выбор же между инобытийно-посредственным (черным в белую полосу или белым в черную) сам посредственен. Да и, опять же, выбор ли это? Скорее, все же, подбор. Новые джинсы подбираю, исходя из наличествующего ассортимента и из стилистических запросов и финансовых возможностей. Выбор между бытийным и инобытийным, подлинным и посредственным, бесспорно, значим, но не глубок, если отвергается трансформация инобытия в небытийный экстремум. Выбор же между бытием и небытием неоптимистичен. Что до парменидовской метафизики, то нигилистические коннотации в ней зримы. Онтологически постулируя отсутствие небытия среди сущего, философ допускает «небытие» в гно-

сеологическом ракурсе, мысля отсутствие небытия, при том что мышление объявляется равным бытию. Рационалисту, панлогисту нигилистического соблазна, точно, не избежать. Опыт элейского философа по меньшей мере свидетельствует: мышление заслуживает быть отмеченным как нечто, всегда искушающее человека. И выбор Гамлета, по сути, предreshен: «умереть», «забыться» [см.: 5].

Обилие смертей в финале шекспировских трагедий не случайно. А.Ф. Лосев объясняет данный факт присущим Возрождению титанизмом, гипертрофированным антропоцентризмом [см.: 4, с. 64], вытекающим из забвения превышающей человека трансцендентности. Но позволительна и иная, встречная объяснительная гипотеза. Некрофилия шекспировских героев обусловлена не игнорированием трансцендентности, а, наоборот, ее проецированием с небесных высот в земные пределы, ее опустошающим вторжением во внутренний мир человека. То, что К. Ясперс усмотрел в сознании людей на заре «осевого времени», эту разверзнувшуюся вдруг устрашающую бездну, свойственно в полном объеме и в первую очередь внутреннему миру людей, обремененных уже опытом монотеистических верований.

Впрочем, радикальное гамлетовское вопрошание о бытии и небытии концептуально может и не соприкоснуться с религиями откровения, довольствуясь родством с мозаически-дробной, атомистической картиной мира «языческих» философов. Творчество В. Шекспира — аутентичный плод британской культурной традиции, с ее ярко выраженной номиналистической ориентацией. В ней бытийно опознаваемые индивидуальные тела, как и «атомы» древних, пребывая, блуждают в небытийной пустоте. Атомизм, однако, далек от антропоцентризма: человек там заведомо вторичен (вернее — третичен), оказываясь лишь временной комбинацией неделимых частиц и пустоты. И он либо вовсе не в силах выбирать, всецело находясь в подчинении у необходимости (линия Демокрита), либо выбор его минимизирован и детерминирован наличием особых небытийных лакун, в которых люди уподобляются безмятежным богам (линия Эпикура). Способен ли Гамлет к реальному выбору? Брат его возлюбленной дает отрицательный ответ: «По званью он себе не голова, / Но сам в плену у своего рожденья. <...> Поэтому не он свершает выбор, / А стан, которому он — голова» [см.: 5]. Однако если кто-то из главных персонажей датской трагедии, включая самого Лаэрта, и делает «настоящий», более обоснованный, самостоятельный выбор, тот все равно оказывается смертельным.

Номиналистически-дробной островной, британской культурной матрице оппонирует континуально-реалистическая континентальная европейская парадигма. Немцы, к примеру, как они сами говорят о себе, «народ не

“или — или”, а “и то и другое”» [6, с. 398]. Антагонизм бытия и небытия сглаживается; согласно Г.В.Ф. Гегелю, например, они вообще до некоторой степени неразличимы. Тут уместнее говорить не о выборе, а о склонности, естественной или приобретенной; о крене — в ту или иную сторону, но заведомо небезвозвратном. Близка к очерченной парадигме известная русская культурная константа. Безнадежно-сумрачному «быть — или не быть» мы противопоставляем озорное «была не была». Фразеологизм богат смысловыми оттенками. В нем, конечно, обнаруживается возможность и готовность рискнуть — но всегда с явно или неявно заготовленным путем к отступлению, к запасной, повторной попытке, с использованием других средств и с учетом вновь открывшихся обстоятельств. Но это не метод проб и ошибок, во всяком случае, не тот, что практикуется в критических версиях эмпиризма и рационализма. С «была не была» человек никогда не удовлетворится взвешиванием вероятностей и какими бы то ни было количественными аргументами, а будет стратегически опираться на иррационально удостоверяемую склонность, не часто адекватно эксплицируемую в рациональных формах.

Лазерт, пусть и «краплеными», социологизаторскими доводами, подводит нас к неложному заключению: Гамлет «не выбирает», потому что он не простолудин, а принц, наследник короны. Отбросив иллюзии и комплексы самонадеянного дуэлянта, следует констатировать: выбор — демократическая асимптота, с завистью взирающая снизу вверх на недостижимую аристократическую прямую. Для той выбор лишён. Вспомним Конфуция. Благородным мужем может стать, в принципе, любой человек, вставший на путь личного нравственного совершенствования и прошедший его. Аристократ по рождению не смеет не встать на путь Дао. Не забудем Платона. Ни слепой выбор (жребий), ни выбор зрячий не гарантируют попадания в ряды правящей элиты достойных людей. Вместо выбора — подбор. В индивидуальном, личностном плане подбор предполагает не ателеологический метод проб и ошибок, а насыщенное внутренним содержанием и не обремененное внешними эффектами приближение к тому месту в жизни, в котором человек и мир суть одно. «Без выбора» — это не только девиз сословного аристократа традиционного общества, но и репрезентативное название автобиографической книги нашего современника [см.: 2], человека, полного достоинства и внутренней свободы.

Выбор и свобода. Умеренно-критический взгляд на роль первого тут встречаем, в одной из наиболее известных версий, у Н.А. Бердяева. «Определение свободы как выбора есть лишь формальное определение свободы. Это лишь один из моментов свободы. Настоящая свобода обнаруживается не тогда, когда человек должен выбирать, а тогда, когда он сделал



выбор»; реальная свобода «есть внутренняя творческая энергия человека» [1, с. 284]. Непонятен, однако, статус полагаемой здесь выборной процедуры. Ситуацию можно истолковать так, что выбор предшествует подлинной свободе — но ведь для русского «философа свободы» ничего первичнее нее не существует. Упираемся в концептуальный типик. Если выбор трактовать неотчуждаемым моментом свободы, то и в этом случае он оказывается лишенным внутренней творческой энергии, а стало быть, и сколько-нибудь значимой ценности. И какова же тогда все-таки его природа? Вряд ли биологическая, инстинктивная, ибо тогда моментально рушатся духовные приоритеты бердяевской философии. Вряд ли выбор представляет собой в ней осознаваемый мыслительный акт, ибо мысль тогда, как ни крути, предвосхитит свободу. Остается лишь вариант с неосознаваемым человеком предпочтением, которое непременно надо прояснить. Оставшись непроявленным, оно может оказаться и не собственно человеческим, не имманентно присущим нам, а вложенным в нас извне. Возможно, позиция Н.А. Бердяева состоит именно в том, чтобы свободу как таковую, свободу в подлинной ее ипостаси вывести из-под прессинга необходимости, откупившись от той «моментом свободы» — выбором или, точнее даже, его осознанием как необходимостью. Впрочем, и при такой щадящей интерпретации получаем:

- к содержанию и значимости выбора мы приходим постфактум, после творческого акта реализованной свободы;
- наша ответственность за сделанный выбор всегда запаздывает;
- несвоевременна и неадекватна общественная реакция на него (ни в плане поощрения и награды, ни, что куда важнее, в плане профилактики и наказания).

От недоразумений с выбором — к недоразумениям со свободой. В концепции Н.А. Бердяева последняя гипердеятельна. Отчасти поэтому интеллектуальная греческая мысль оценивается философом как весьма неблагоприятная для свободы. Однако деятельность деятельности рознь. Во-первых, для кого-то и «страсть к разрушению есть творческая страсть». От анархо-нигилистических интенций, заметных и в бердяевских текстах, не защититься требованием безразличия в свободе. Погромщики — тоже люди пристрастные. Во-вторых, чуть переставляя шекспировские акценты, многие действия — лишь способы казаться, «а их легко сыграть». Акт совершен, и выбор, точно, сделан. И, как почти всегда, не в пользу бытия.

Настаивая на том, что свобода невозможна без выбора (пусть она и не сводится к нему), неохваченным останется минимум один вид свободы — «можешь делать, можешь не делать». Непринужденная, и не равная безразличию, свобода, когда, оставаясь беспристрастным, выбирать тем не

меее не приходится вове. Она в дефиците ныне, в эпоху тотальных, перманентных презентаций.

Симптоматично, что А.Ф. Лосев — в сравнении с Н.А. Бердяевым, куда больший континуалист (не кантианец — гегельянец и неоплатоник) — подходит к пониманию свободы, вообще миную стадию выбора. «Свобода... есть совпадение того, что есть, с тем, что должно быть» [4, с. 61]. Определение притягательно реалистично расставленными приоритетами: мысли о немьслительном — перед мыслью о мысли, существе — перед должным. Недалеко тут *экзистенциально выверенное понимание свободы как переживания жизненной полноты*. Отталкивает в определении классицистски неповоротливое и рационалистически надменное «совпадение», равенство, тождество. Оно не позволит отличить подлинное, бытийное состояние от его имитации, если та кем-то свьше заказана нам как должное.

Не оборвав жизнь и связей с миром, упорно склоняясь к бытию, мы вольно или невольно девальвируем все последующие выборные ситуации и кампании. И не факт, что наша свобода, самостоятельность, наша искомая и обретаемая вдруг экзистенция от этого претерпевают. В автобиографическом романе А. Камю характерно рисует образ отца: «Человек суровый, с горечью в душе, который всю жизнь работал, убивал по приказу, принимал все, чего нельзя было избежать, но где-то глубоко внутри не поступался своей сутью. Словом, человек бедный, ибо бедняки не выбирают, как им жить, но могут сохранить себя» [3, с. 256].

Впечатляет и литературный автопортрет самого философа. «Он любил свою мать и своего ребенка — то, что ему не дано было выбирать. В сущности, он, который все оспаривал, все ставил под сомнение, любил только неизбежное. Людей, данных ему судьбой, мир, такой, каким он предстал перед ним, все, от чего невозможно было уйти... Все остальное, все, что ему приходилось выбирать самому, он заставлял себя любить, а это не одно и то же. <...> Настоящая любовь — это не выбор и не свобода. Несвободно само наше сердце. Любовь есть неизбежность и признание неизбежности. И, действительно, он любил всем сердцем только неизбежное. Теперь ему оставалось полюбить собственную смерть» [там же, с. 420].

Сильно — о любви без выбора! Но не без возражений. Любовь далека от необходимости и близка к неизбежности, тому, чего не случилось миновать. Она «нечаянно нагрянет». Конечно. Однако обратное не верно. И нет нужды ни любить, ни заставлять себя любить неизбежную смерть. Задача: достойно принять ее, не более. Любовь лишена выбора. Похоже. Но не лишена свободы, которая крепче сопряжена с полнотой, нежели с выбором. «Мое сердце полно тобой»: это слова свободного, хотя и не

всегда счастливого, человека. О занятости, несвободе сердца мы говорим, когда на горизонте маячит призрак любви или напоминают о себе останки былых чувств.

## Литература

1. *Бердяев Н.А.* Царство Духа и Царство кесаря // *Бердяев Н.А.* Судьба России. М.: Советский писатель, 1990. С. 224–334.
2. *Бородин Л.И.* Без выбора: Автобиографическое повествование. М.: Мол. гвардия, 2003.
3. *Камю А.* Первый человек / Пер. И. Кузнецовой // *Камю А.* Соч.: В 5 т. Харьков: Фолио, 1998. Т. 4. С. 209–430.
4. *Лосев А.Ф.* В поисках смысла (Из бесед и воспоминаний) // *Лосев А.Ф.* Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М.: Советский писатель, 1990. С. 14–67.
5. *Шекспир В.* Гамлет / Пер. Б.Л. Пастернака // *Шекспир В.* Трагедии. Сонеты. М.: Худож. лит., 1968. С. 123–246.
6. *Юнгер Э.* Излучения (февраль 1941 — апрель 1945) / Пер. Н.О. Гучинской, В.Г. Ноткиной. СПб.: Владимир Даль, 2002.

# КООРДИНАТЫ ВЫБОРА ЧЕЛОВЕКА: КУЛЬТУРА, ИСТОРИЯ

*Павел Гуревич*

## Цивилизационный выбор в эпоху глобализации

Еще несколько десятилетий назад считалось, что Китай и Индия чуть ли не безнадежно отстали от Европы. Но обе эти страны сегодня оказались лидерами экономического развития. Вместе с тем в Китае сильны традиции конфуцианства, а в Индии вообще произошел разлом традиций. Одни кастовые группы включились в развитие экономики, а другие начали интенсивно укоренять Упанишады в европейскую культуру. Разумеется, опора на духовные традиции ни в коем случае не может свидетельствовать о нецивилизованности. Известный культуролог Григорий Померанц подчеркивал, что Индия и Китай не знали запустения и варваризации. Конечно, варвары прорывались сквозь их границы, но масса носителей местных традиций ассимилировала их. Г. Померанц подчеркивал, что в Средиземноморье варвары «освоили» обломки римской цивилизации, а в Азии процесс пошел в обратном направлении: через два-три поколения князя вторгшегося народа заказывали родословные, изготовленные брахманами, и становились еще одной кастой в варне кшатриев [2]. То же самое и в Китае. Князя сдавали экзамены и становились китайскими мандаринами.

В процессе глобализации культуры мира постепенно сближаются друг с другом. Втягиваясь в общий планетарный процесс, цивилизации нередко утрачивают те или иные элементы своей идентичности. Скажем, индийская цивилизация пронизана трепетным отношением к жизни. Индусы боятся невольно лишиться жизни какого-нибудь жучка. Четверть века назад невозможно было представить, что в этой стране свершатся акты жестокого насилия и виновные получают смертные приговоры. С точки зрения глобализации, статус француза ничем не выше статуса чилийца. Однако с позиции культуры принадлежность именно к этой, а не другой нации имеет настолько существенное значение, что люди готовы умирать или убивать, отстаивая свою национальную идентичность. Парадокс заключается в том, что схождение культур в единое цивилизационное русло происходит не путем радостного слияния, а в результате спора цивилизаций.

В процесс глобализации втянуты все страны. Но сегодня судьбы мира в значительной мере определяют лишь четыре культуры, имеющие мировой статус: евроатлантическая, китайская, мусульманская и индийская. С одной стороны, это особые культурные космосы, но, с другой стороны, они втянуты в процесс экономической глобализации. Несмотря на культурные и цивилизационные различия, доминирует унификация технологии. Однако глобализация охватывает не только экономику, но и все сферы жизни общества. В этом контексте культура остается последним бастионом, который закрепляет и сохраняет различия отдельных цивилизаций. Поэтому особую актуальность приобретает вопрос о соотношении культуры и цивилизации.

Ирония истории состоит в том, что глобальное развитие осуществляется как экспансия западной цивилизации. Но одновременно Европа утрачивает доминирование, которое длилось более трех столетий. В то же время западная цивилизация все в большей мере оказывается агонизирующей стадией культуры. Для истории это не новость. О. Шпенглер назвал всего восемь великих культур: египетскую, вавилонскую, индийскую, китайскую, классическую или аполлоновскую (греко-римскую), арабскую или магическую, мексиканскую и западную или фаустовскую (возникшую около 1000 лет назад). Он указал на возможность появления русской великой культуры. Из этих культур мексиканская погибла насильственной смертью, арабская и русская претерпели на ранней стадии развития частичное подавление и разрушение.

Экспансия европейской культуры происходит в условиях полной разгерметизации. Она действительно становится цивилизацией. Но, пожалуй, здесь тоже есть определенное искажение смысла этого понятия. Н.А. Бердяев, к примеру, писал о том, что цивилизация становится машинной, бездушной. Однако ни он, ни Шпенглер не утверждали, что она станет еще и безнравственной, жестокой, беспощадной. Сегодня западную цивилизацию связывают с бездуховностью, утратой веры, цинизмом, нигилизмом. Иначе говоря, в клубке этих инвектив растворяется смысл понятия «цивизованности».

Однако это вовсе не означает, что в противовес цивилизации слово «культура» обретает высокий статус. Здесь тоже фиксируется процесс неслыханной девальвации. Каждая культура — особая зона творчества. Мы, например, с большим интересом осмысливаем особенности культуры северных народов. Но дробление культуры как ценностного ареала — скорее печальный, чем продуктивный процесс. Мы употребляем такие сочетания, как «сексуальная культура», «пожарная культура», «культура рекламы». В социальной практике европейских народов существовало, скажем, разнообразие попыток. Но никто не связывал с этим суть культуры

как феномена. Под напором цивилизации и в борьбе с нею культура становится саморазрушительной. Она перестает быть самоупоенной игрой духа. Она отныне даже финансируется цивилизацией.

Постмодернизм, утверждая значимость различий вообще, вероятно, тоже усилил процесс дробления культуры. Джеффри Хартман в книге «Судьбоносный вопрос культуры» отмечает, что у нас есть теперь «культура фотоаппарата, культура пистолета, культура обслуживания, футбольная культура ... культура зависимости, культура боли, культура амнезии...» [4]. При этом культура утрачивает свою консолидирующую функцию. Но может быть, все эти локусы культуры образуют нечто единое, гомогенное? Ничего похожего. Люди, живущие в одном пространстве, могут не иметь между собой ничего общего. Самождественность культуры в наши дни проверяется ее локальностью. Рождается множество идентичностей — национальная, сексуальная, этническая, региональная. Цивилизация проникла в недра культуры и отравила ее своими стандартами.

С одной стороны, понятия «культура» и «цивилизация» сохранили свой категориальный статус. Это несомненно. Но с другой стороны, во многом изменился характер их взаимоотношений. Стало быть, содержательно эти понятия все-таки испытали преобразование. Мне припоминается такой факт. Однажды Махатму Ганди спросили, что он думает о британской цивилизации. Поскольку Британия держала Индию как колонию, навязывала свой образ жизни в этой стране, можно было рассчитывать на некий изобличительный ответ. Но Ганди ответил так: «Думаю, это была бы неплохая идея». В теории одно, на практике — иное. Многие понятия могут быть оценены как неплохие идеи. Но история вносит в них такие смыслы, которые нередко искажают первоначальный смысл.

Учтем, что глобализм обладает не только унифицирующей мощью. В современном мире заявляет себя и антиглобализм. Апологеты общепланетарной цивилизации менее всего рассчитывали на неожиданное возрождение религиозных и этнических тенденций в мировом пространстве. На протяжении столетий роль национальных мотивов шла на спад. Создание Вестфальской системы, крушение Османской империи, невезение панславизма и панарабизма создали иллюзии утраты национальных чувств и корней. Однако в наши дни заявили о себе этнические амбиции, зачастую конструирующие новые социальные общности. Шотландия не сумела обрести самостоятельность в ходе референдума. Но напряжение осталось. Причем и в других регионах Земли. Нации и этносы, не располагающие в своей истории древними истоками, настаивают на собственной уникальности и отыскивают свою почву и судьбу. Эти тенденции усложняют картину мира. Возникает угроза неожиданных конфликтов. Не остается в стороне от этой магистрали и Россия. Актуальные мысли

о судьбе цивилизаций мы находим, к примеру, в наследии русского философа Константина Николаевича Леонтьева. Впервые в социальной философии он разработал идею цикличности развития государств, народов, культур. Проследивая массу неповторимых исторических событий, он усматривает некий алгоритм в жизни этносов и культур.

Процесс глобализации вовсе не предполагает равенства культур. Само собой понятно, что речь идет не о федерации отдельных цивилизаций, а об общем планетарном потоке, который нуждается в поводе. Идея доминирования одной цивилизации на Земле обладает скрытой деструктивностью. Можно представить себе венок культур, который охватывает многочисленные образы, понятия, идеи и законы. Ни одна из этих культур не является разрушительной, поскольку они находятся друг с другом в диалоге и гармоническом устремлении. Но в данном случае есть и опасность злокачественной раковой опухоли. Причем опасность грозит не только поглощенным цивилизациям, но и самой владычице.

Какая цивилизация могла бы доминировать на Земле? Индийская цивилизация по самому своему духу, ясное дело, не может претендовать на эту роль. Ее мировоззрение пронизано уходом от реальности. Созерцание буддиста уводит его от страстей и многоликих желаний. В безмолвии он слышит глубинный шепот. Это отвлекает его от реальности. Он воспринимает болезнь и страдание как процессы физической и психологической трансформации. Буддисту непонятно, почему европейцы живут в мучительной суете и добиваются жизненных благ и комфорта. Индийский народ миролюбив. Буддизм, как и индуизм, имеют общие корни. Возможно, эта цивилизация так и останется в стороне от всемирной цивилизации. Материальные факторы не играют в этой культуре решающей роли. Может быть, и на самом деле в Индии, в стране высочайшей культуры когда-то произошел атомный взрыв. В «Махабхарате» приводится много описаний военных действий с применением «оружия богов». Мы не можем сейчас сказать, была ли это война богов или война людей. Но миролюбие индийского народа — несомненный духовный приоритет. Однако в Индии происходят сегодня радикальные сдвиги. Кастовая структура общества по сути дела неистребима и несовместима с европейской идеей демократии.

В связи с нынешними событиями можно, вероятно, напомнить идею К.Н. Леонтьева о «русско-восточном» альянсе православных и мусульманских народов. Эти экспертизы основывались на духовной близости России к мусульманским народам. Он писал о том, что восточный, «туранский» компонент вошел в целостность великорусского национального характера. По его мнению, многие этнические особенности русских гораздо больше напоминают «турок, татар и других азиатцев..., чем южных

и западных славян». Многие исследователи сегодня пишут о том, что России не следует стремиться к Европе, где ее не только не ждут, но в наши дни встречают враждебностью и санкциями. Лидер нашего государства ищет возможности союза с Востоком.

Людей нашего века поражает стремительное возвышение Китая и конфуцианства. Китай и Индия не знали прежде бурной социальной динамики. Им не были свойственны резкие повороты, стремительность цивилизационного разбега. Китайская цивилизация исповедовала послушание и приспособление к миру. Индия и Китай сохранили свою архаику и вместе с тем углубили ее духовный пласт, создав такую культуру, которая оказалась способной поглотить варварские нашествия. Но в наши дни китайская цивилизация, несомненно, бросает вызов евроатлантической цивилизации. Китай неудержимо устраняет техническую и экономическую отсталость, становясь второй самой мощной в экономическом отношении державой мира. У этой страны есть и духовное преимущество перед Западом. Конфуцианская система ценностей не утратила здесь своего значения. Распространенный в этой цивилизации дух коллективизма противостоит европейскому индивидуализму. Восточный деспотизм обнаруживает свою полную несовместимость с западным либерализмом. Это означает, что гражданские свободы и права человека, проблема возвышения личности не имеют значения для современного Китая.

Вектор сближения с Востоком в российской политике понятен. Однако важно подчеркнуть, что не только евроатлантическая цивилизация, но и исламская стремятся к господству над миром. Это очевидно. Собственно именно появление ислама знаменовало начало борьбы между цивилизациями. Эта мировая религия обладает избыточной энергией — пассионарностью. «Исламское государство Ирака и Леванта» — разновидность фанатичного сознания, нацеленного на борьбу с иноверцами. Исламисты не испытывают страха перед смертью. Боевикам этого государства удалось стереть границу между Сирией и Ираком и создать на захваченных территориях халифат, существующий по законам шариата. Нельзя не учитывать, что в контексте геополитики рациональные экономические аргументы утрачивают свою неоспоримость. Эксперты утверждают, что неожиданные потрясения на Ближнем Востоке разожгли арабское воображение и изменили реальность. Арабский мир сам по себе не обладает устойчивостью. Но Запад хотел бы переделать его по европейским лекалам, чтобы было проще управлять им. Жесткие исламские режимы не способны организовать успешную национальную экономику. Это на руку Западу, который стремится получать сверхприбыли из этих регионов.

Нет оснований недооценивать исламскую угрозу. Но в русле нашей темы важно подчеркнуть, что к мировому господству стремятся далеко не



все исламисты. Можно, разумеется, увеличить число своих приверженцев, отрубая руки за кражу, сажать в тюрьму за опоздание на молитву, насильственно подвергать обрезанию около четырех миллионов девочек и женщин. Но разве возможно навязать эту традиции многомиллионному человечеству? Взрывать башни и дороги — устрашающая процедура. Строительство мирового порядка — совсем другое занятие. Исламская цивилизация стремится продемонстрировать предельно воинственный характер. Но ее влияние не распространяется на те страны, в которых преобладает светское сознание. Там, где господствуют другие религии, ислам не получает особых преимуществ. Пожалуй, истощение месторождений нефти тоже ослабит мощь мусульманских государств. В то же время сам процесс исламизации и африканизации в современном мире происходит молниеносно. Около 60% африканских нелегалов бегут в Западную Европу. От 25 до 28% — в Северную Америку. Чуть больше 12% в страны Персидского залива. Какова в этой ситуации судьба «белого человека» в Европе? Прежде с нелегалами боролись светские диктатуры североафриканского побережья. Но «арабская весна» устранила их.

Нынешняя система цивилизационных миров сложилась не в результате фанатизма и смертельной розни. Да, Индия и Китай считали себя противниками. Враждовали христианство и ислам. Соперничество цивилизаций совместимо с процессом глобализации. А ожесточенная ненависть и война — плохие спутники глобализма. У православной цивилизации нет плодотворной заявки на цивилизационное господство. Она не располагает ни военными, ни экономическими ресурсами для реализации этой цели. К тому же вопрос о выделении особой, православной цивилизации тоже является спорным. Можно ли считать, к примеру, ее образующим фактором самодержавия и тоталитаризма? Известно, что приметой мусульманской цивилизации служит ее теократический характер. Религиозное сознание определяет весь спектр духовной жизни людей этой цивилизации. Христианство, к примеру, оказывает влияние на духовность, а в мусульманстве контролируется и материальная жизнь, человеческая жизнь целиком. Светское государство в этой цивилизации не имеет захватнических традиций. Не случайно фундаментализм и религиозный фанатизм определяют существование ряда исламских государств. Невозможно также сбросить со счетов процесс модернизации, который невольно расшатывает основы религиозного воспитания.

Среди претендентов на мировое господство остается, судя по всему, евроатлантическая цивилизация. У нее огромные ресурсы, военная мощь и непреклонное стремление к динамизму. Ее одушевляет дух Фауста — выведать у природы ее тайны, поставить их себе на службу, создать мир комфорта и предложить его другим народам. Да еще соблазнить эти народы

призраком свободы. Современному предпринимателю все равно, во что облачен работник его фирмы — в сари или шелковую вьетнамскую пижаму. Главное, чтобы он приносил прибыль. Всемирный рынок по существу безразличен к национальным особенностям. Он стремится нивелировать эти различия. Те же функции выполняет и массовая культура. Однако процесс глобализации то и дело натывается на непреодолимые преграды, которые пугают своей странностью и чужеродностью. И речь идет вовсе не о туристических путешествиях, которые выносят на поверхность диалогов самые понятные и преодолимые оттенки культурного своеобразия.

Вместе с тем, нельзя сказать, что евроатлантическая цивилизация имеет все шансы на универсальность. Она нацелена не преобразование мира, стремится к динамизму, вычерпывая сырьевые и энергетические запасы Земли. Эта цивилизация выбрасывает на рынок огромное множество товаров, стремится расширить диапазон человеческих потребностей. Без этих усилий она мгновенно погибнет. Поэтому политики и идеологи евроатлантической цивилизации хотели бы подключить к ней другие народы, способные жить в потребительском обществе и стать опорой данного уклада жизни.

Уже сегодня понятно, что идеологам глобализма не удалось предвидеть многие реальные тенденции глобального развития. В процессе цивилизационного диалога можно фиксировать также такой феномен, как скрытая заразительность иного культурного уклада. В свое время Римская империя расширяла свои владения в полном убеждении, что она несет идеалы свободы в переднеазиатские и вавилоно-египетские области. Однако в конечном итоге в ее собственный аппарат управления стали проникать восточные тенденции несвободы. Можно задаться также вопросом: каким образом, вихри ориентального менталитета испытали вторжение иных, в данном случае европейских нравов, абсолютно чуждых индийской культуре?

Со времени написания Н.Я. Данилевским книги «Россия и Европа» прошло 146 лет. Однако ее основные идеи и сегодня актуальны. Он размышлял о том, почему Европа не признает Россию? Почему она видит в ней и славянах вообще нечто ей чуждое? Русский философ не считал, что следует рассматривать Запад как полюс прогресса, а Азию как полюс застоя и косности. Он правомерно предлагал различать степени развития от типов развития. Он искал возможности для развития цивилизации как самобытного культурно-исторического типа. Внутри евроатлантической цивилизации возникают серьезные конфликты. Стало быть, есть почва для духовного спора и внутри этого цивилизационного космоса.

Пожалуй, ни в одной сфере социальной философии нет стольких непроясненных вопросов, как в теории цивилизации. Мы легко пользуемся

такими понятиями, как варварство, культура, цивилизованность, конфликт цивилизаций. Однако в толковании проблем, связанных с этими словами, господствует концептуальный разброс, исключающий согласованность смысла. Все говорят о варварстве. Но что подразумевается под этим феноменом? То, что складывалось до цивилизации и ей противостоит. Современному человеку непонятны древние обычаи, их предназначенность и слитность с общим культурным укладом. В древней Индии вдова вместе с покойным мужем отправлялась на погребальный костер. «Какая дикость!» — воскликнет сегодня эмансипированная женщина. Но для вдовы это лишь показательный эпизод в длительной цепи реинкарнаций.

Невинную красивую девушку приносят в жертву. Какая гнусность! Однако изучая обряды жертвоприношений, исследователи обнаруживают главную болезнь нынешней цивилизации. Нам трудно понять смысл парадокса: убивать жертву преступно, но жертва не будет священной, если ее не убить. Кому нужна эта священность? Но древний варвар, попавший в нашу цивилизованную повседневность, был бы потрясен смертью жертв, которые сгорели в Доме профсоюзов в Одессе. Это была страшная гибель без сакрального заклания. Если древние правила жизни соотносятся с дикостью, то чем можно объяснить их неистребимость в современной цивилизации?

Туземцу в свою очередь показались бы странными нравы, царящие в нашей цивилизации. Он был бы поражен арсеналом средств уничтожения людей, избыточностью затрат на воспроизводство жизни, чудовищным закатыванием живой природы в асфальт, терпимым отношением к сексуальным перверсиям.

Еще парадокс: если цивилизация — это путь к очеловечиванию людского рода, то почему на Земле множество цивилизаций? Что заставляет каждую цивилизацию цивилизоваться по-своему? Каковы критерии этой цивилизованности? Можно ли считать цивилизацию всеобщим способом человеческого бытования? Многие исследователи убеждены в том, что исторический процесс завершится, когда все народы вольются в единое цивилизационное русло. Однако кому поручена миссия такой консолидации? Сегодня таким дирижером признана евроатлантическая цивилизация. Но кто вручил ей верительные грамоты? Европоцентристы утверждают: здесь на Западе возникла наука и философия, развились мощные производительные силы, накоплено очевидное могущество. Наконец, европейский уклад жизни оказался привлекательным для других народов и цивилизаций.

Между тем А. Тойнби считал, что представление о единстве цивилизации является «ложной концепцией, существующей в головах историков, находящихся под сильным влиянием социальной среды» [3]. Он отвергал

тезис «об унификации на базе западной экономической системы как закономерном итоге единого и непрерывного развития человеческой истории» [там же], писал, что это приводит к грубейшим искажениям фактов и к поразительному сужению исторического кругозора. Однако процесс наращивания технической мощи давно уже перестал быть привилегией Запада. Восточные цивилизации в процессе глобализации наращивают экономическое могущество, не утрачивая при этом основ своей духовности. Концепция европоцентризма трещит по всем швам. Все чаще представители других цивилизаций говорят о том, что вестернизация — это инфекция, поразившая восточный дух.

Ориентализм как европейская трактовка Востока получает негативную оценку. Речь идет о том, что европейцы дают искаженное представление о культурах этих цивилизаций. Ориентализму противостоит окцидентализм, который отвергает европейские цивилизационные стереотипы. Так, к примеру, египетский культурфилософ Хасан Ханафи уже несколько десятилетий разрабатывает новую социальную науку, которая призвана описать то, что происходит на Западе через восточную оптику. Раньше лишь Европа имела привилегию изучать Восток. Но теперь Восток может внимательно и через собственные линзы толковать то, что происходит на Западе. Преклонение перед Западом заместилось аналитическим разбором «достижений» и «неудач» европейской цивилизации. Естественно, возникает вопрос и о претензиях Востока на мировое лидерство.

Само собой понятно, модернистский проект связан с маршрутом, проложенным Западом. Однако глобализму противостоит уверенно заявляющий о себе изоляционистский национализм, связанный с религиозным фундаментализмом. Провозглашается предельная канонизация духовного наследия, объявляется абсолютная сакральность религиозных верований. Призывы к возрожденной спиритуальности направлены против секулярного, обезбоженного Запада. В результате этих идейных движений всякая модернизация предполагает сохранение, а не утрату культурной идентичности.

В этих условиях европоцентризм пытается закрепиться на своем последнем бастионе. Запад считает критерием своего верховенства достижения в области научной и правовой сфер. Он отстаивает дух рациональности, которая не нуждается в религиозном признании. «Наука и право — вот реальный вклад Запада в мировое развитие, которым не может пренебречь ни одна цивилизация. Создав современную науку и технику, а также светские формы жизни, базирующиеся на формально-правовых началах, он усмотрел в них единственно приемлемый для человечества способ его интеграции. Именно Запад поставил вопрос об общемировой динамике

исторического процесса, имеющей своим итогом появление универсальной цивилизации» [1].

Нет оснований оспаривать эти достижения европейской цивилизации. Но действительно ли они универсальны? Современные исследования свидетельствуют о том, что на Востоке вызревали иные представления о рациональности и разумности. Человеческий разум — неоспоримое достояние человечества — подвергается в наши дни суровой феноменологической проверке. Многие исследователи продолжают размышлять об удивительной человеческой способности постигать сущность вещей, улавливать смыслы, создавать рациональную картину мира. До сих пор разум считался достоянием только человека. Но за последние годы все чаще стали говорить о многообразии самой разумности. В частности, историки, изучая конкретные эпохи и культуры, пришли сначала к выводу о разных ментальных навыках, присущих народам. Однако при этом никто не оспаривал непреложность и единство разума как уникального достояния людей. Теперь же, толкуют о том, что европейцу вообще трудно понять разумность, скажем, японцев. Это не просто другой менталитет, но даже источник умственных операций иной, не тот, что вызвал к жизни европейскую цивилизацию. Нельзя считать универсальной также европейскую либеральную концепцию правового общества. Государственный деспотизм на Востоке не рассматривается как обнаружение варварства. Он органично совмещается, к примеру, с идеями кастовости, реинкарнации, успешности общественного развития. Присущее Западу пренебрежение к традициям, утрату религиозности и господство светскости, европейский экспансионизм, напротив, на Востоке считают варварством.

Нет сомнения в том, что в наши дни экономическая и политическая унификация идет по лекалам европейской цивилизации. Но как долго будет продолжаться этот процесс?

## Литература

1. *Межуев В.М.* На пути к универсальной цивилизации // Вечное и преходящее в культурном наследии России / Отв. ред. С.А. Никольский. М.: ИФ РАН, 2010. С. 16–17.
2. *Померанц Г., Миркина З.* Великие религии мира. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012.
3. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. М.: Айрис-Пресс, 1992. С. 81.
4. *Hartman G.* The Fateful Question of Culture. N.Y., 1997. P. 30.

## **Выбор приоритета: культура или цивилизация**

Латинский корень слова «культура» имеет подвижное содержание — от «культивировать» и «населять» до «боготворить» и «защищать». В первоначальном значении культура соотносилась с «воспитанностью», а затем в XVIII веке начала восприниматься как синоним «цивилизации». Это слово знаменует всеобщее интеллектуальное, духовное и материальное совершенствование. И вот мы опять можем проследить определенную подвижность понятий, без которой трудно обратиться к процессу глобализации. Во французском варианте цивилизация включала в себя политическую, экономическую и техническую реальность. А в немецком варианте она имеет обуженное значение — религиозное, художественное и интеллектуальное.

Парадокс в том, что слово «цивилизация» сглаживает национальные различия, а «культура», наоборот, их акцентирует. И дело вовсе не в том, что в этом сопоставлении обнаруживается соперничество Франции и Германии. Уже в XIX веке синонимичность культуры и цивилизации утрачивается. Они оказываются противоположными по содержанию. И в этом зерно нынешних дискуссий. Мы можем употреблять слово «цивилизации» без оценочного подчеркивания. Мы говорим «цивилизация инков», «цивилизация Античности». Это может иметь описательный или нормативный смысл. Когда мы говорим «цивилизация», то имеем в виду тот образ жизни, который мы не только знаем, мы просто существуем в нем. Подразумевается, что такой образ жизни превосходит варварство.

В наши дни культура и цивилизация — две разбегающиеся галактики. Слово «цивилизация» получило хождение среди представителей европейского доиндустриального среднего класса. Цивилизованность в общем сводилась к способности вести себя в соответствии с принятыми стандартами, уметь общаться, демонстрировать изящные манеры, не допускать агрессии. Запросы, которые были связаны с культурой, требовали ответов на более серьезные вызовы. Векторы культуры и цивилизации далеко не всегда совпадали. Известный британский литературовед и культуролог Терри Иглтон иллюстрирует эту мысль таким примером. С точки зрения производства появление заводов и фабрик свидетельствует о росте цивилизованности. Однако молодые чистильщики труб часто страдали раком мошонки. Этот факт трудно считать культурным достижением, равным роману Вальтера Скотта или Реймскому собору [1, с. 189].

К концу XIX века понятие цивилизации обрело еще и империалистический привкус. Чем более поврежденной и плотоядной становилась цивилизация, тем больше выглядела дистанция между нею и культурой. В европейском сознании усиливалась культурфилософская тенденция. Все труднее становилось без усмешки воспринимать известный факт, согласно которому культура считалась союзницей торговли. Завершилось это, как известно, идеями Данилевского, Шпенглера, Бердяева. Н.Я. Данилевский пришел к выводу, что слово «культура» может употребляться во множественном числе. Конкретная культура — несомненное благо, но, увы, она не может существовать вечно и поэтому ее гибель принимает облик цивилизации. Цивилизация тоже продукт человеческой деятельности, но его уже нельзя отнести к культуре, потому что это завершение культуры, ее окостенение, это утрата ее внутреннего потенциала, утрата неиссякаемого творческого духа в культуре. Культура, исчерпав себя, создает цивилизацию, то есть находит свое воплощение в машинах, механизмах и других продуктах человеческой деятельности.

Можно отметить еще один парадокс. С конца XIX века начинается мощное изучение образа жизни разных племен. Возникает социальная и культурная антропология. Казалось бы, при изучении чужой, неевропейской жизни в первую очередь можно обратить внимание на элементы цивилизованности — быт, труд, игры, празднества. Но антропологи используют именно слово «культура» там, где как будто можно говорить о цивилизации. Также и наоборот. Вроде бы абсурдно, но отныне благодаря этой традиции слово «культура» в большей степени раскрывает особенности существования аборигенов, дикарей, нежели цивилизованных людей. Туземцы оказываются культурными, а вот народы, которые вошли в заключительную стадию развития — нет. Эту ситуацию можно определить так — культура ополчилась против самой себя.

Н.Я. Данилевский утверждал, что лишь немногие народы смогли создать великие цивилизации и стать культурно-историческими типами. Он отмечал, что начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип сам вырабатывает ее для себя, при большем или меньшем влиянии чуждых ему предшествовавших или современных цивилизаций. Такое влияние Н.Я. Данилевский допускал лишь в смысле «почвенного удобрения». Всякое же образовательное воздействие чуждых духовных начал он абсолютно отвергал. Все культурно-исторические типы одинаково самобытны и из себя самих черпают содержание своей исторической жизни. Но не все реализуют свое содержание с одинаковой полнотой и многосторонностью. Некоторые народы так и остаются этнографическим материалом. И вот в условиях универсального перехода к новой, глобальной стадии цивилизации возникает

опасность, что выжить могут не все цивилизации. Вероятно, придется пройти через серьезную и беспощадную экспертизу.

Логика универсального исторического развития выдвинула как более актуальную, нежели культура, тему цивилизации. В работах Ж. Маритена четко обозначилась тенденция сгладить проблему противостояния культуры и цивилизации. Ж. Маритен отмечал, что слово «культура», обозначающее процесс развития человеческого разума в целом, вполне заменимо словом «цивилизация», которое также обозначает процесс развития, но уже, с одной, частной, стороны — как рождение городов и гражданской жизни. Таким образом, Ж. Маритен отвергает идею О. Шпенглера, противопоставившего науку цивилизации. Ж. Маритен полагает, что культура и цивилизация не только материальны, но и духовны.

Не только Маритен, но и многие другие философы стали размышлять о том, что цивилизационные особенности сообществ, составляющих их народов, этносов задают векторы развития исторического процесса. Исследование природы цивилизации, ее генезиса, разнообразия способствует выявлению онтологических и экзистенциальных оснований человеческого бытия. Цивилизованность отражает качество общественного прогресса, обеспечивающее воспроизводство основных социальных параметров — от государственных, гражданских до бытовых.

Однако наряду с апологетикой цивилизации в гуманитарном сознании сложилась и критика того образа жизни, который она представляет. Этот вариант культурного проекта можно характеризовать как антицивилизационный. Его представителями можно назвать Ж. Эллюля и Э. Фромма. Опираясь на идеи М. Хайдеггера, Эллюль стремился в своих исследованиях рассмотреть технику как особый феномен (не случайно его работа во французском издании так и называлась «Техника»). Американские интерпретаторы Эллюля, по сути дела, не разглядели философской направленности данного исследования (работа вышла в США под другим, более «конкретным» названием — «Технологическое общество»). Они сочли даже несущественным, что техника выступает у него в качестве негативного явления. Один из них зачислил Эллюля в число пророков «постиндустриального общества».

Ж. Эллюль пытался проследить связь техники с рационализмом, современным знанием. Сущность техники, по его мнению, кроется не в ней самой. Ее «онтологическая природа» раскрывается через рассмотрение культурных и духовных особенностей современного мира. На этом основании он проводит различие между машиной и техникой. При этом он подчеркивал, что техника как социальное явление порождено машиной, но было бы неверно отождествлять их. Машина не является сущностью техники, ибо последняя представляет собой качественно новую ценность.



В результате Эллиоль отвергал традиционное представление о технике как прикладной науке.

Французский философ связывал технику с всеобщей рационализацией мира, в ходе которого происходит вытеснение из мышления, из общественного сознания эмотивных явлений, утрачивается универсальность, полнота сознания за счет закрепления в нем сугубо рефлексивных элементов. По его мнению, именно панлогизм порождает технику и придает ей необоримую силу. Она выступает, таким образом, в качестве исторической судьбы современной цивилизации.

У Эллиоля намечаются две темы, которые становятся ведущими в его исследованиях. Во-первых, он исследует техническую цивилизацию с таких социальных позиций, которые исключают правомерность научно-технической революции, оценивают ее негативно и, таким образом, ставят вопрос о возможной поливариантности социального развития. Во-вторых, он рассуждает от имени человека, которого воспринимает как меру всех вещей, а судьбу его — как исходный момент всякого философствования.

Ж. Эллиоль не просто объявлял мировой исторический процесс «обесмысленным», не просто ставил под сомнение прогрессивно-поступательный характер прогрессивно-поступательный характер общественного развития. Программа французского исследователя шире: он приступал к развернутому обличению прогресса во всех его формах. Положительный идеал Эллиоля включал в себя определенную идею поступательного развития общества, но она предполагала возрождение утраченных форм социального устройства, создание таких условий, при которых окажется возможным богатое человеческое творчество.

Понятие цивилизации можно отнести к культурам как более поздним образованиям, так и к «примитивным коллективам доистории». Цивилизация — это некая абстракция, которая образует синтез деятельности коллектива, рассматриваемого как единство в пространстве и во времени. Отдельные, различные по своему характеру цивилизации образуют единый эволюционный процесс. В этом процессе каждая цивилизация осуществляет свой вклад в общее развитие и переходит в следующую, более сложную и развитую. Структурные формы остаются теми же, отличие лишь в степени сложности. Исторический процесс можно сравнить с нитью жемчуга, где каждая последующая жемчужина крупнее предыдущей. Каждая жемчужина безусловно является изолированной единицей, но все вместе они связаны тонкой, объединяющей их нитью.

Сравнительный анализ культур труден. Многие считают наиболее плодотворным метод холистической интеграции. Под этим понимается процесс изучения явления в его целостности. Предпосылкой такого рода ис-

следования служит уверенность в том, что изучаемые комплексы обладают свойствами, выходящими за пределы суммы свойств отдельных частиц. Они «транссуммативны» по своей сущности. Этот метод, разработанный в биологии и психологии, является не конкретным методом данной науки, а методом познания как такового. Поэтому он может быть использован любой наукой, в том числе и историей. Изучение сложных комплексов транссуммативного характера должен идти сверху, от общей структуры к подструктурам.

Ход современной истории показывает, что концепция С. Хантингтона о «конфликте цивилизаций» нуждается в серьезной корректировке. Он, как известно, возвестил появление новой фазы, в которую вступает современная мировая политика. Американский исследователь полагал, что отныне источником конфликтов в мире будет уже не идеология и экономика, а культура. С. Хантингтон считал, что именно она будет определять важнейшие границы, разделяющие человечество, и преобладающие источники конфликтов. По его словам, наиболее значимые конфликты глобальной политики будут разворачиваться не между нациями-государствами, а между нациями и группами, принадлежащие к разным цивилизациям.

Многие исследователи и политики писали тогда, что в новом тысячелетии началось переформатирование мира. Если следовать логике событий, то действительно можно говорить о войне цивилизаций. Однако предложенная концепция в значительной степени тенденциозна и не отражает современную мировую ситуацию. Разумеется, нет оснований отбрасывать данную концепцию целиком. Хантингтон не утверждал, что нация-государство перестанет быть главным действующим лицом в международных делах? Но, по его словам, наиболее значимые конфликты глобальной политики будут разворачиваться между нациями и группами, принадлежащими к разным цивилизациям. Столкновение цивилизаций станет доминирующим фактором мировой политики. Он писал, что «линии разлома между цивилизациями — это и есть линии будущих фронтов» [2].

Действительно ли грядущий конфликт между цивилизациями — завершающая стадия той эволюции, которую претерпели глобальные конфликты в современном мире? На протяжении полутора веков после Вестфальского мира, который оформил современную международную систему, в западном ареале конфликты разворачивались главным образом между государями-королями, императорами, абсолютными конституционными монархами, стремящимися расширить свой бюрократический аппарат, увеличить армии, укрепить экономическую мощь, а главное — присоединить новые земли к своим владениям. Этот процесс породил нации-

государства. Начиная с Французской революции, основные линии конфликта стали пролегать не столько между правителями, сколько между нациями. В исторических констатациях Хантингтон, судя по всему, корректен и точен.

С. Хантингтон полагал, что данная модель сохранялась в течение всего XIX века. Конец ей положила первая мировая война. А затем в результате русской революции и ответной реакции на нее конфликт уступил место конфликту идеологий. Сторонами такого конфликта в соответствии с его концепцией были вначале коммунизм, нацизм и либеральная демократия. Во время «холодной войны» этот конфликт воплотился в борьбу двух сверхдержав, ни одна из которых не была нацией-государством в классическом европейском смысле. Их самоидентификация формулировалась в идеологических категориях.

Чтобы данная концепция обрела убедительность, Хантингтон указал на значимость проблемы самоидентификации цивилизаций. Этой теме он посвятил потом и другую свою работу, которая называлась «Кто мы?». Идентичность на уровне цивилизации, по мнению С. Хантингтона, будет становиться все более важной, и облик мира будет в значительной мере формироваться в ходе взаимодействия семи-восьми крупных цивилизаций. К ним он отнес западную, конфуцианскую, японскую, исламскую, индуистскую, православно-славянскую, латиноамериканскую цивилизации. Относительно африканской цивилизации, у американского профессора были сомнения. Можно ли говорить о точной атрибуции современных цивилизаций у Хантингтона? Вряд ли. Среди критериев, по которым он определяет облик цивилизации — язык, история, обычаи, институты, самоидентификация. В этом случае не вполне понятно, почему выделены латиноамериканская и православная (российская) цивилизации. Их можно было бы отнести к западной цивилизации. Эксперты отмечали, что православная теология и литургия, ленинизм и учение Льва Толстого — все это обнаружения западной культуры. Если российскую цивилизацию нельзя отнести к западной, то еще сложнее объединить ее с Азией.

Различия между цивилизациями не просто реальны. Они наиболее существенны. Цивилизации не схожи по своей истории, языку, культуре, традициям и, что самое важное, — религии. Люди разных цивилизаций по-разному смотрят на отношения между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданином и государством, родителями и детьми, мужем и женой, имеют разные представления о относительной значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии. Они более фундаментальны, чем различия между политическими идеологиями и политическими режимами. Конечно, различия не обязательно предполагают конфликт, а конфликт не обязательно предполагает насилие. Од-

нако в течение столетий самые затяжные и кровопролитные конфликты порождались именно различиями между цивилизациями.

Никто не оспаривает мысль о том, что мир становится более тесным. Взаимодействие между народами разных цивилизаций усиливается. Это ведет к росту цивилизационного самосознания, к тому, что глубоко осознаются различия между цивилизациями, и то, что их объединяет. Североафриканская иммиграция во Францию вызвала у французов враждебное отношение и в то же время укрепила доброжелательность к другим иммигрантам — «добропорядочным католикам и европейцам из Польши». Американцы гораздо болезненнее реагируют на японские капиталовложения, чем на более крупные инвестиции из Канады и европейских стран. Взаимодействие между представителями разных цивилизаций укрепляет их цивилизационное самосознание, а это, в свою очередь, обостряет уходящие вглубь истории или, по крайней мере, воспринимаемые таким образом разногласия и враждебность.

Прав, очевидно, С. Хантингтон и в том, что процессы экономической модернизации и социальных изменений во всем мире размывают традиционную идентификацию людей с местом жительства, одновременно ослабевает и роль нации-государства как источника идентификации. Образовавшиеся в результате лакуны по большей части заполнены религией, нередко в форме фундаменталистских движений. Подобные движения обладают стойкостью. В то же время экономические и политические различия устраняются проще. Здесь легче достигнуть компромисса. А вот размывание культурных особенностей вызывает множество болезненных последствий. Человечество накопило огромный эмпирический материал о том, как живут люди разных культур. В то же время исследователи ищут не различия и неразличимость культур, а внешнее несходство, которое обозначается в странных обычаях, чертах быта, манере поведения.

Изучение других цивилизаций подменяется поиском чего-нибудь экзотического. Но такой подход к изучению иных миров затрудняет партнерство цивилизаций. На передний план выходит вечная беспощадная чужеродность нравов, лиц, языков. У экзотики свои приемы. Она порождает особый код восприятия, внешний, поверхностный. Экзотика углубляет интенсивность восприятия, порождает экзальтацию, уводит в сторону от серьезного постижения цивилизационных сущностных особенностей. Мы сталкиваемся с культурами, которые живут в преклонении перед звездами, судьбой. Но нам все труднее проникнуть в ядро культурного космоса.

Мне кажется, что конфликт между цивилизациями сегодня меньше заметен, чем конкретная война национальных государств. Научный прогноз Хантингтона пока не получил подтверждения. В наши дни нет необходимости объявлять войну другому государству и захватывать его терри-

торию. Современное соперничество носит иной характер. В борьбе за источники обогащения сильное государство может подорвать экономику другой державы. Характерно, что за последнее время развивающиеся страны не развиваются, а могучие государства получают сверхприбыли.

Не зря, очевидно, С. Хантингтон оценивал саму идею универсальной цивилизации как характерный продукт западной цивилизации, призванной «оправдывать западное культурное господство над другими обществами и необходимость для этих обществ копировать западные традиции и институты» [там же]. Глобалисты считали, что процесс модернизации будет планомерно захватывать все новые и новые плацдармы. Однако экономическая и политическая унификация рано или поздно актуализирует глубинные механизмы цивилизационного творчества. И вопрос о множественности цивилизаций на Земле обострит обсуждение признаков, по которым мы выделяем отдельные цивилизации. Прежнее сопоставление цивилизации и варварства, не проясненное до конца, сегодня актуализирует иные проблемы. Цивилизации теперь сравниваются друг с другом.

Культурфилософские интуиции современных философов и психологов поставили вопрос о радикальной критике всей нашей цивилизации. Нарастание шизоидных и шизофренических тенденций показывает, что невроз нашей культуры отчасти состоит в том, что степень безопасности человека определяется материальным достатком. Дикие животные в природе чувствуют себя безопасно, но у них нет богатств. Птица не оставляет птенцу наследство в виде гнездышка. Берлога не передается в качестве семейного дара. Похоже, иметь и то и другое — «безопасность» и «благоденствие» — невозможно. Материальные потребности — огромная сила, которая держит человека в «контакте» с повседневной реальностью.

Трансперсональные психологи предлагают осуществить грандиозный переворот в умах людей. «Зачем вообще нужен весь этот переворот? Для этого есть серьезные причины, которые связаны со вторым вопросом: что такое дух и какова его природа?» [3, с. 117]. Трансперсональные психологи предлагают возродить духовные аспекты бытия, утраченные в результате развития современной дотехнической и технической цивилизацией. «Современные исследования сознания показывают, что духовное начало является исконным измерением человеческой психики и мироустройства» [4, с. 14].

Наша цивилизация такова, что она отлучает человека от духовной, идеальной стороны бытия. Человек не имеет возможности проникнуть в великую неизвестность — в мир духа. Фундаментальное расщепление в личности шизофреника — это расщепление агрессивных влечений и эроса, духовных сил. Рождается парадокс — именно шизоид в своем сознании отождествляется со своими духовными чувствами. Здесь появ-

ляется возможность радикальной критики всего современного цивилизационного культурпроекта. Такое понимание культуры дает импульс для поиска альтернативных форм жизни человечества на путях «здорового общества».

Смысл современных культурфилософских концепций сводится к возрождению смысла культуры как социального феномена. Возникает потребность в более глубоком изучении многообразия культур. Глобализация и столкновение стилей жизни рождает мощное противостояние конкретных культурных космосов. «Ведь любой человек — носитель не только определенного языка, но и определенной культуры, — отмечает А.В. Смирнов, — и именно в эпоху великого перемешивания народов, когда так легко сталкиваются прежде порой не соприкасавшиеся культуры, их многообразные различия заявляют о себе особенно ярко» [5, с. 5].

В этих условиях возникает множество вопросов, требующих философской рефлексии. Должен ли сегодня представитель конкретной культуры хранить верность собственной нише, противостоять глобалистскому напору или, напротив, стремится войти в общее цивилизационное лоно, утратить свою идентичность ради формирования вселенской цивилизации? Но можно ли, вообще говоря, избавиться от культурной определенности? Не вступаем ли мы в полосу размывания этнических и национальных различий? Все эти вопросы вряд ли могут получить освещение лишь в рамках теории цивилизаций. Предстоит серьезная проработка философии культуры в аспекте насущных требований истории.

## Литература

1. *Иглтон Терри*. Идея культуры / Пер. с англ. И. Кушнаревой. М.: Издательский дом Высш. шк. экономики, 2012.
2. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций // Полис. 1994. № 1. С. 33-48. (URL: <http://grachev62.narod.ru/hrest/chapt29.htm>).
3. *Гроф С., Гроф К.* Духовный кризис. Когда преображение личности становится кризисом. М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2003.
4. *Гроф С.* Надличностное видение. М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2002.
5. *Смирнов А.В.* Многообразие культур и плюральность разума (вместо предисловия) // Россия в архитектуре глобального мира. Цивилизационное измерение / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Языки славянской культуры, 2015.

## **Искусство свободного выбора: ценностные трансформации современной культуры**

Актуальная современность демонстрирует разнообразные формы социально-духовного опыта — образ реальности принципиально мозаичен. Первобытная архаика центральноафриканских племен и религиозный традиционализм Востока сосуществуют с динамизмом христианской культуры Запада. В информационной постиндустриальной цивилизации, претендующей на глобальный универсалистский проект современности, наряду с просвещенным консерватизмом и духовным универсализмом, заявляет о себе не только устремленный в будущее высокотехнологичный авангард, но и агрессивная экспансия религиозного фундаментализма. При этом современность удерживает в себе опыт национальных культур с присущими им мировоззренческими и ценностными установками, демонстрируя контртенденцию на сохранение видового разнообразия культуры в противовес активно распространяющемуся цивилизационному стандарту общества потребления, реализующему стратегию унификации социальной и культурной жизни. Тенденция архаизации и варваризации, ведущая к срыву цивилизации в доисторическое время, стала реальной угрозой — образом-символом конца истории. В этом смысле художественная культура — чуткий барометр, отмечающий изменения, происходящие в мировоззренческой и социальной сферах жизни человека.

Интеллектуальная избыточность искусства рубежа XX–XXI веков характеризует, с одной стороны, информационную избыточность зрелых культур, вступающих в стадию упадка, с другой, — естественную реакцию самой культуры на уровне творческого самосознания художника. Кажется, что эстетическая мысль авторов, которые в акте художественного творчества видят не только «свободную игру воображение», но и ответственное моральное действие, пытается сохранить разрушающееся здание, спасая основную его конструкцию и, тем самым, удерживая мир культуры как мир знания и трансляции духовно-социального опыта творческой личности.

С точки зрения искусствоведческих параметров анализа подобные тенденции развития культуры нашли отражение и в динамике преобразований (новообразований) стилей, жанров, течений, направлений, художественных школ, в процессах трансформации языка искусства, художественного образа, поэтики, творческих техник и современных технологий,

активно используемых различными видами искусства. При взгляде на историю художественной культуры XX века создается впечатление, что некогда единый эстетический универсум великой культуры творчества эпохи модерна распался на отдельные атомы-матрицы, которые авторы, желая «дойти до сути», разрабатывают до логического конца.

Трансформации в сфере эстетического сознания и форм художественного опыта требуют и новой модели описания и понимания. Российский философ и историк искусства Н.А. Хренов, определяя особенности художественного процесса прошедшего столетия, говорит о следующих отличительных чертах. Среди них: а) разрушение традиционной эстетической иерархии и возникновение «экстравертивной» ориентации новой культуры, т.е. ее обращенности не на себя, а на культурные ценности, характерные для других цивилизаций; б) возникновение новых отношений между художественными и нехудожественными пластами культуры; в) массовизация культуры как барьер для развития традиций, культивирующих личностные пласты творчества; г) затухание традиций печатной культуры (кризис «литературоцентричности») и эскалация зрелищного пласта культуры; д) интерес к бессознательным пластам истории как реакция на кризис гуманистических ценностей и рационализма вообще; е) разрушение традиционной эстетической иерархии и возвращение в истории к исходной ситуации; ж) реабилитация некогда отторгнутых слоев в развитии художественного процесса и идея циклического движения истории» [4, с. 51].

Можно согласиться с формулируемыми Н.А. Хреновым признаками глубинных изменений художественной ситуации. В дополнение предложенной искусствоведам интерпретации справедливо отметить, что современный этап развития художественной культуры определяется взаимодействием двух тенденций: проблемой сохранения традиции и освоения полистилистического культурного проекта современности. Именно западноевропейская версия данного проекта в большей степени нацелена на решение *проблемы постоянной переоценки и корректировки ценностно-идеальной сферы*, что соответствует полистилистическому характеру современной культуры.

XX век значительно трансформировал культурное сознание человека, изменив социальную структуру обществ и политическую архитектуру глобального мира. Всем ходом социального и духовно-интеллектуального развития он подготовил ту степень новизны, которая манифестируется актуальной современностью одновременно и как пересмотр, и как отказ от ценностей, определяющих проект европейского модерна. В этом контексте необходимость философско-политического и эстетико-культурологического анализа динамики социокультурного развития современных и



постмодерных обществ, будет только возрастать. Социально-философский анализ процессов урбанизации, омассовления культуры, нарастающего технократизма, роли массовых коммуникаций, тоталитарной идеологии в истории XX века был блестяще произведен в работах Т. Адорно, М. Вебера, Г. Маркузе, Х. Ортеги-и-Гассета, П. Сорокина, Э. Тоффлера, Э. Фромма, Ю. Хабермаса, а также Х. Арндт, Д. Белла, Э. Гидденса, Х.М. Маклюэна. Как представляется, переход от проекта модерна к постмодерну, или актуальному модерну, выражает глубинные трансформации на уровне политического, религиозного и художественного сознания в ситуации выбора ценностей, связанных с дискурсом власти, веры и искусства.

Среди зарубежных авторов, исследующих настоящую проблему в аспекте смысловой взаимосвязи и взаимодействия высоких и повседневных практик культуры, следует особо выделить теоретиков постструктурализма — Р. Барта, Ж. Бодрийяра, Ж. Делеза, Ж. Деррида, Ф. Джеймисона, Ж. Лиотара, У. Эко. Постструктуралисты не случайно сфокусировали свой взгляд на таком предмете исследования, как художественное творчество, искусство, литературный и философский нарратив, поскольку симптомом современности стало смешение высоких практик и обыденности, растворение религиозных, эстетических, политических нарративов и смыслов в повседневности, виртуализация межличностной коммуникации в глобальном информационном пространстве. Тема творчества в постструктуралистском дискурсе связана с осмыслением коммуникативной функции слова, смысл которого опосредован в структурах текста. Основным объектом деконструкции как процедуры распредмечивания смысла оказывается *целостный текст культуры*. Человек, производящий тексты, отождествляется с человеком европейской культурной традиции. Личность, определявшаяся в присутствии высшего Смысла (Слова), названная Р. Бартом Автором, «умерла» в современной культуре, которая характеризуется «интертекстуальностью», т.е. деструкцией целостной структуры текста и его смысла — иными словами, процедурой замены многоуровневым текстом со множеством смыслов.

В постмодернистской теории творческая активность человека реализуется как чистая игровая (комбинаторная) деятельность, имеющая смысл сама в себе. Порождающей структурой творчества в постструктуралистской философии и в постмодернистской художественной практике, ее образом «идеального» становится пустота, а метафизической «компенсацией» деконструированной онтологии — миф. И если современное общество, безальтернативно понимающее себя как общество потребления, «не производит больше мифа, то потому, что *оно само* является своим собственным мифом», — заостряет парадокс современной культуры Ж. Бод-

рийяр [2, с. 242]. «Наша эпоха первая, когда и обычные расходы на питание, и «престижные» издержки — все вместе обозначается термином «потреблять», и это во всем мире, в соответствии с общим консенсусом», — продолжает Бодрийяр [там же, с. 243]. Согласно французскому исследователю, современное общество изобретает миф о самом себе, тем самым, изменяя реальность истории. Термин «потребление», как считает Бодрийяр, «будучи мистифицирующим и неприменимым в анализе, «антипонятием», он означает, однако, что осуществляется большая идеологическая перестройка ценностей» [там же].

Перестройка ценностей является значимым предметом постмодернистской рефлексии современной культуры и общества. Для постмодернистской концепции культуры доминирующим стал образ принципиальной многоликости реальности, подчеркивающий очевидное многообразие форм социального, интеллектуального, религиозного, художественного опыта. Установка на деконструкцию генерализующих нарративов истории и культуры, на релятивизм смыслов и ценностей в постмодернизме создает картину мира, в которой на уровне художественных практик культивируется принцип автономности свободы творчества. В пестроте явлений художественного творчества, составивших историю искусства XX века и открывающих уже новую историю века XXI довольно сложно разобраться. Еще сложнее определить по отношению к той или иной практике, или стилю, не говоря уже о том, чтобы включить эти прецеденты творчества в свой личностный ценностно-смысловой горизонт в качестве необходимого элемента формирования духовно-культурной идентичности. Речь идет не только об обычных зрителях и слушателях, но и об узком круге профессионалов — искусствоведов, культурологов, философов, выступающих в условиях массового общества экспертами и кредиторами мнения. Однако, как справедливо замечает немецкий социолог Ханс Йоас, такая ситуация несколько не смущает теоретиков и практиков нового постмодернистского проекта. По словам исследователя, «участники постструктуралистского и постмодернистского дискурса уже не сетуют на то, как сложно в наше время сформировать идентичность, а, наоборот, в самом требовании (других людей и человека к самому себе) сформировать непротиворечивую, последовательную личность видят насилие» [3, с. 223].

Степень трансформации социальной реальности такова, как считают философы постмодерна, что собрать личность на основе ценностей классического модерна, произведшего секуляризацию христианской культуры, невозможно. В этом смысле ситуация постмодерна в художественной культуре — это констатация отказа и/или пересмотра этических и эстетических ценностей, порожденных христианской традицией. И здесь постмодерн психологически и практически не так сильно отличается от позд-

него модерна начала XX века. Ведь с самого начала XX век сразу противопоставил себя всему предшествующему культурному опыту, подчеркивая уникальность собственной духовной и социально-исторической ситуации. С одной стороны, значимым для человека XX века оказывается сознательно собираемый и осмысляемый всемирно-исторический опыт культуры, с другой — яркий, индивидуально неповторимый образ жизни как ее абсолютно новое духовное качество, при этом стиль жизни непонятный, странный, возможно абсурдный, подчиняющийся какой-то своей внутренней логике.

XX век открыл и теоретически сформулировал само *понятие современности*. С этой точки зрения эпоха художественного модернизма, стоящая в авангарде стилевых поисков XX века, несет в себе начало мощной эстетической системы, уже осуществляющей радикальную перестройку философско-мировоззренческой и художественной компоненты культурного самосознания человека современности. Искусство не просто творит, но и обосновывает себя, манифестирует, проговаривая концепции и формулируя идеи. Тем самым новизна заключается не только в содержании, но и в том, как настоящие идеи утверждаются, организуют и завоевывают культурное пространство. Характерной чертой эпохи XX века становится *художественная свобода*. Степень духовно-артистического индивидуализма такова, что достаточно акта самопровозглашения идеи, чтобы эстетическая действительность, ею определяемая, начала быть, т.е. стала зримым образом и опытом культуры — ее событием.

Подчеркнем, что модернизм в многообразии своих форм строит себя как *неклассическая культура*. В этом смысле эстетические и идеологические истоки постмодерна с его культом свободного самовыражения в искусстве следует искать в модернизме. Ведь главной особенностью модернизма является установка на авторство (индивидуальный стиль), преподносимая как некий арт-миф о художнике-творце. Наиболее завершенный вариант подобного арт-мифа представляет собой история русского художественного авангарда. Этот специфический акцент на авторской индивидуальности позволяет говорить, что в XX веке искусство активно берет на себя амбивалентные функции — *функцию репрезентации* картины мира (визуализации, пластического и смыслового ее выражения) и *функцию моделирования* духовной культуры общества, ее социально-культурной практики, определяя идеалы и ценности. На стадии постмодерна искусство по-прежнему стремится быть и познанием мира, и самовыражением человека. При этом ценностно-идеальная сфера постоянно подвергается процедуре корректировки на уровне повседневности (конкуренция художественных стилей и идей, влияние моды, выход с периферии в «мэйнстрим» и обратное перемещение по оси координат и т.п.).

Эта необходимость постоянной корректировки ценностно-идеальной сферы сквозь призму повседневности свидетельствует о насущности освоения процедуры рефлексии для воспроизводства усложненной, полистилистической, индивидуализированной культуры. Формирование рефлексии является условием воспроизведения человеком субъективного опыта переживания современной культуры, без чего человек теряется в культурной ситуации, требующей постоянной корректировки культурных образцов. В данном контексте художественная практика на рубеже XX–XXI веков становится порождающей моделью социальности и ценностной матрицы культуры как таковой. В этом процессе искусство приобретает свойство самовоспроизводящегося мифа или самодостаточного высказывания, становясь *подчеркнуто концептуальным*. Собственно, постмодернистская философия искусства данную ситуацию и описывает. Другое дело, что постмодернистский автор-художник не ищет связи ни с бытием, ни с историей, не стремится он и онтологизировать свой опыт в традиции — религиозной или художественно-культурной.

Постнеклассическая культура конца XX — начала XXI века, строящая себя как общеевропейский и шире мировой проект, разрушает органический тип мифа, создавая при этом свой рациональный релятивистский миф, основанный на установках нового инструментализма и прагматизма «деконструированного» разума. Освобожденный разум эпохи постмодерна достиг «нулевой» онтологии — онтологии без Абсолюта, устанавливающего иерархический порядок бытия и нравственных ценностей, и без истории, отягощающей экзистенцию человека нарративом культурных преданий и нормативными образцами традиций. Однако теоретические концепты постмодернистского сознания парадоксальным образом очень быстро обнаруживают свою иррациональную природу. «Деконструированный» разум трансцендирует в виртуальность, оказывается симулякром жизни и реальности. Онтологическая ниша постмодернизма во всех своих разновидностях конституируется как виртуальная реальность, лишая предметности и бытийственности в том числе и устоявшиеся виды и жанры искусства. Происходит катастрофический *разрыв с бытием* — разрыв со Словом, обладающим онтологической и аксиологической перспективой. Деконструкция мифа оборачивается деконструкцией онтологии, параллельной процессу порождения нового мифа об освобождении, где свобода понимается как автономная самость субъекта, следующего программе «здесь-бытия», элиминирующей всякий горизонт ценностей, кроме ценности собственного воления, желания, хотения, мнения, представления и т.п. Новая формула бытия, легализуемая в различных видах художественного опыта, заключается в безбытийности, в «помещении» человека за грань мира культуры. Она позволяет мнимой свободе выразить свою пустоту, утверждая

при этом средствами искусства абсурдность, метафизическую вторичность, этический релятивизм, возведенный в абсолют.

Очевидно, что художественный опыт человека на рубеже второго и третьего тысячелетия предстает как противоречивый процесс выстраивания новых образцов культурного творчества, индивидуализированных, нередко противостоящих друг другу в своих онтологических основаниях и формах социокультурных практик. Это демонстрирует, на наш взгляд, глубинную тенденцию формирования образа современности как *постнеклассического этапа* развития культуры, с одной стороны, рефлексирующего над всей прежней культурно-исторической традицией, с другой, принципиально разрывающего с ней во имя абстрактной новизны и эпатажа. С этой точки зрения художественный опыт современной культуры может быть рассмотрен в общеевропейском и мировом контексте истории искусства с различных точек зрения. Многоаспектность подобной исследовательской «оптики» сама по себе отражает многообразную полистилистическую ситуацию художественного творчества, *которое не только обогащается философским концептом свободы в специфической версии постмодерна, но и реализует идеологию свободы выбора, доминирующую в новой конструкции глобального миропорядка — социального, политического, ценностно-культурного.* Процесс трансформации художественно-эстетических ценностей, репрезентирующий глобальный тектонический сдвиг самой культуры, может быть отражен в динамике социокультурных оснований творчества. С этой точки зрения уместно поставить вопрос о *выборе творческих стратегий и эстетических картин мира*, который может осуществить в современной полистилистической культуре автор, претендующий на некое новое слово в искусстве. Можно говорить о вариантах, или версиях художественного творчества, соотносимых по ценностно-смысловым основаниям с той или иной парадигмой искусства и творческого опыта. Совершая эстетический (духовный, моральный, политический, экономический) выбор в пользу той или иной культурной модели творчества, автор может с большим или меньшим талантом и/или реальным коммерческим успехом:

- реализовать себя в рамках эстетических платформ (проектов) классики, постклассики, неклассики или актуальной постнеклассики;
- манифестировать себя приверженцем ценностей модерна или постмодерна;
- транслировать эстетические идеи и воспроизводить систему средств художественной выразительности классического искусства, авангарда, неоклассицизма, традиционализма (в том числе в форме реализма и его модификаций), поп-арта, концептуального искусства в духе посттрадиционализма и поставангарда;

- отвоевать для себя роль новатора или бунтаря, настаивая на открытии не только «новой реальности» в искусстве, но и способа артистического существования;
- характеризовать свой опыт в искусстве как художественно-экспериментальный, а произведения — лабораторией образа, стиля, и художественного метода;
- демонстрировать развитие традиций, соответствуя идеологии умеренного инновационного процесса;
- сознательно выбрать тренд архаизации и примитивизации художественной традиции;
- сделать установку на стилизаторство (ретроспекцию или подражание);
- психологически избрать модель поведения конформного ремесленника-профессионала или, напротив, гения-универсалиста или маргинала;
- оперировать традициями, художественными системами, эстетическими ценностями и артефактами национальной культуры или расширить образно-смысловой инструментарий до мировой культуры;
- ограничиться в своем творчестве региональными особенностями и национальными традициями культуры или принципиально следовать логике диалога культур в аспекте сравнения, ассоциаций, художественных параллелей, взаимодействия, синтеза, противопоставления;
- представлять своим творчеством тип культуры профессионального традиционализма, допрофессионального традиционализма или непрофессионального искусства;
- в социальном плане быть носителем ценностей аристократической или демократической художественной культуры, элитарного или массового искусства, официального или неофициального искусства, искусства андеграунда или иных субкультур;
- трактовать художественный процесс как игру, онтологический акт, ритуальное или иное метафизическое или социальное действие.

Таким образом, сложносоставные процессы, определившие содержание социальной и культурной истории XX — начала XXI века, могут быть проинтерпретированы согласно данным *стратегиям выбора ценностных оснований творчества автором-художником с характерными для них моделями творческого поведения и мышления*. Подобная плюралистическая целостность современной культуры является маркером ценностных трансформаций искусства с точки зрения развития логики самой культуры. Именно такой подход обеспечивает адекватное восприятие и интерпретацию культурной картины мира в начале третьего тысячелетия. Как отмечает А.С. Ахизер, он основан на «интерпретации усложняющейся глобализирующейся реальности современного мира, прежде всего как ак-

тивизирующегося разнообразия субъектов, например, множества стран, народов, каждый из которых в разной степени и форме, на основе разных культур озабочен своей судьбой, поиском путей формирования, реализации своих потенций. Такой подход, — продолжает философ, — не пытается положить в основу объяснения, понимания современного мира некоторую заданную вчерашней культурой, обрывками идеологии, догматически понимаемую одностороннюю модель, но исходит из мира как потенциальных и реальных субъектов, каждый из которых ищет свой путь, свою интерпретацию динамики мира, себя в мире, мира в свете своих ценностей» [1, с. 234].

Как нам кажется, призыв к отходу от любых односторонних культурных моделей понимания мира в логике А.С. Ахиезера не является признаком постмодернистской концепции творчества и искусства. Это сверхзадача, на наш взгляд, скорее, будущей культуры, которая способна преодолеть односторонность и догматизм, в том числе и релятивистского проекта постмодерна, обладающего не меньшей тотальностью (тоталитарностью) мифа, чем иные политические идеологии, художественные и религиозные доктрины. На самом деле эта задача преодоления деконструированного разума культуры и является настоящим вызовом современности, вызовом, в котором содержится призыв к диалогу «культурных логик» (в терминологии В.С. Библера). Будущее — в диалоге творческих опытов и эстетических интуиций, составляющих подлинность свободного искусства, в основе которого принцип свободы — базовый онтологический принцип свободного самоопределения и духовного выбора, который не элиминирует, а сохраняет метафизический горизонт высших ценностей.

## Литература

1. *Ахиезер А.С.* Логика культуры и глобализации на рубеже тысячелетий // Культура на рубеже XX—XXI веков: глобализационные процессы. М.: Государственный институт искусствознания, 2005. С. 210–236.

2. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Культурная революция; Республика, 2006.

3. *Йоас Х.* Возникновение ценностей. СПб.: Алетей, 2014.

4. *Хренов Н.А.* Социальная психология искусства: переходная эпоха. М.: Альфа-М, 2005.

## **Экзистенциальный выбор в контексте современной методологии исторических исследований\***

Размышляя о предмете исторического исследования, А.Я. Гуревич различал «...крупные исторические события, структуры, катаклизмы, потрясающие общество» и «...хаотичную и предельно приближенную к отдельному человеку жизнь, которая с трудом охватывается историками» [1, 233]. Действительно, в современных исторических исследованиях особое внимание уделяется не только «большой истории» (исторической динамике государства, социальных групп, экономических укладов), но и так называемой «микроистории», или даже «исторической антропологии». Дискуссии разворачиваются в сфере анализа исторических изменений, происходящих в сфере восприятия человеком мира, в котором он живет.

Этот интерес историков к сфере «слишком человеческого» предполагает иную методологию, направленную не на объяснение причин событий, но на выяснение смысла экзистенциального выбора, который проявляется в контексте переживания того или иного события человеком. Ученые обращаются к знаково-символической природе «культурно-исторического сознания», к ментальности, внутри которой только и формируется феномен «историзма».

Рассуждая о культурно-историческом сознании, мы исходим из того, что история вообще как определенный духовный феномен, как определенный тип повествования приобретает, так сказать, свой историзм лишь в контексте личного воспоминания, лишь погружаясь в осознание основного, по сути, уровня человеческого бытия — бытия индивидуального. И мы полагаем, кроме того, что личные, индивидуальные воспоминания, прежде всего и наполняют реальную жизнь человека историческим смыслом. Все прочие истории — государственные, политические, экономические, военные и т.д. — надстраиваются над этим фундаментальным уровнем личностного самосознания. Они приобретают статус исторической реальности, лишь приобщаясь к историческим смыслам, к историческому самоосознанию отдельного человека.

Иными словами, история предстает не сама по себе, но нагруженная историческим сознанием. А историк уже не мыслит себя сторонним на-

\* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ. Проект № 14-03-00587: «Достоинство знания: ценностные основания культурно-исторической эпистемологии».



блюдателем, но включенным в процесс делания истории. Все эти положения лежат в основе культурно-исторической эпистемологии, которая сегодня становится ведущим методологическим направлением гуманитарного познания. В качестве методологического инструментария этого подхода мы рассматриваем не только «эпистемологический стиль», но и «устную историю», и «архив эпохи».

Понятие «устная история» достаточно интенсивно используется сегодня для обозначения особого направления исторических исследований, фактически сложившегося в середине прошлого столетия. Однако используется это понятие в различных исследовательских контекстах, приобретая соответственно весьма различный методологический смысл. Если предметом исторического описания становится озвучивание (пересказ) традиции в рамках традиции же, то устная история сводится к констатации, представляющей этот пересказ как эмпирический материал, как данный документ. Если же речь идет об устной истории как записи свидетельств современников (реальных очевидцев) событий, то она предстает как исследовательская работа, в ходе которой осуществляется субъективный выбор контекста и последующая интерпретация услышанного и записанного изнутри этого контекста. Речь в последнем случае идет фактически о реконструкции события, о котором повествует его современник и свидетель (прямой или косвенный). Такая трактовка представлена у А.Я. Гуревича, определявшего устную историю как «...запись того, чему свидетелями были те или иные лица, не обязательно профессиональные историки, на памяти которых происходили события не только их личной или групповой жизни, но и большой истории» [1, 234]. И она близка к позиции, представленной в данной статье.

В трактовке Гуревичем устной истории достаточно отчетливо проступает апелляция к экзистенциальному выбору рассказчика, к его личному участию в событии, о котором он повествует — участию прямому или весьма и весьма косвенному, но осознанно представляемому и переживаемому (проживаемому) рассказчиком. Ибо именно на уровне индивидуального жизненного опыта наполняется смыслом жизнь человеческая, и лишь потом этот смысл переносится на все остальные контексты человеческого бытия, оживляя их и наделяя, между прочим, еще и историческим измерением. В данном случае для нас важно отметить, что именно через личную историю осознается причастность к историческим судьбам своего народа, своей страны, всего человечества, осознается ответственность за свой экзистенциальный выбор. И именно здесь особая роль принадлежит устной истории, построенной на индивидуальном воспоминании.

Если жизнь отдельных людей теряет смысл, если человек не может исторически осмыслить свой экзистенциальный выбор, не может вспо-

нить ничего значимого для себя, тогда абсолютно внешними оказываются государственные установления и политические системы, войны и реформы. Все то, что от века составляет контекст человеческого бытия, приобретает исторический смысл только через жизнь отдельного человека. Заметим, что все эти установления и системы, в свою очередь, способны очень даже эффективно обесмысливать человеческую жизнь.

Человек, рассказывающий историю, — субъективен, он погружает событие в свое историческое время. Однако у этой субъективности есть преимущество — она оживляет, осмысливает историческое событие. Это и есть пропущенное сквозь призму сознания повествование не только о том, что произошло, но и о чувствах человека, о его восприятии этого события. Это удвоение предмета «устной истории» и имеет в виду Гуревич, когда говорит о субъективных сетках координат, «... через которые проходит соответствующее сообщение, и которые отражают определенную духовную ситуацию его времени, состояние умов, в большей или меньшей степени характерное для некоей социальной группы или для общества в целом» [1, 234]. Фактически Гуревич рассуждает об экзистенциальном выборе, выявляя который, можно восстановить мотивационный контекст рассказчика.

Надо сказать, что сегодня превалирующим в философии истории мнением является утверждение (в той или иной форме) реальности только коллективной памяти, памяти социальной. Полагают, что именно группа определяет то, что воспринимается как значимое прошлое или вспоминается. Бесспорно, значение этого, влияющего на историческое сознание, фактора не следует недооценивать. В частности, на его учете строится весьма эффективная работа исторической школы Анналов. С ним связано понятие ментальности, позволяющее избегать модернизации при реконструкции прошлого. Тем более что далеко не все индивиды способны переживать время. И, тем не менее, лишь отдельный человек способен переживать время и делать экзистенциальный выбор — что и создает историю, иногда меняет ее ход, наделяет историчностью все, что окружает его.

Для нас важно привлечь внимание гуманитариев к устной истории, к необходимости ее внимательно изучать, сохранять, создавать возможности для ее существования в системах социальных коммуникаций. Тем более что в современных дискуссиях историков по проблемам устной истории остается без внимания один весьма важный пласт такой истории. Как правило, историки пишут социальную историю и ищут свидетелей для того, чтобы подтвердить или опровергнуть официальные источники, показать лживость политически-составленной истории. И в этом смысле устная история оказывается по своей сути «вторичной», зависящей от

официальной социальной истории. Между тем можно пойти другим путем и рассматривать свидетеля-очевидца не в контексте официальной социальной истории, но как человека, делающего экзистенциальный выбор, то есть творящего историю. История есть не только в сфере политики, но и культуры, личности, философии, науки. И в этих контекстах устная история приобретает совсем иной смысл.

Человек, рассказывающий историю, предстает как творец культуры, пытающийся найти смысл своего экзистенциального выбора. Рассказывающий устную историю выступает как *интерпретатор*, выявляющий смысл творений культуры, науки, личности. И вот здесь начинается самое интересное. Такой тип устной истории можно считать философской устной историей. Те, кто рассказывает философские устные истории — тоже свидетели, тоже жили в эпоху, и тоже видели ее грязь и ложь. Но одновременно с этим они видели и другое — то, что давало им возможность выжить. Они выбирали в этом мире иное: как Фалес они смотрели на звезды, и творили свою философскую историю, тем самым возделывая культуру, творя культурную и философскую память как феномен положительный. Они не показывают в своих рассказах как надо или не надо жить, но просто повествуют о том, как человек выживает, наполняя свою жизнь смыслом. Для нынешней России это очень актуальная задача.

Методологический интерес к экзистенциальному выбору в рамках устной истории, к воспоминаниям окружающих людей появился у нас, когда в сферу нашей совместной работы попала история русской философии. Для нас стало очевидным, что именно исследования русских историков XIX–XX веков были самой продвинутой областью гуманитарной науки в России, и именно философия истории была целостной областью русской философии [9]. Пожалуй, только применительно к философии истории мы и можем говорить о контурах складывающейся русской философской школы. При этом мы обнаружили, что в русской философии сложилось понимание истории как процесса, который не исчерпывается полностью направленностью к конечной цели (наподобие гегелевского историзма). Наличие такой цели не оспаривалось, но акцент смещался.

В центре оказывалось представление об истории как процессе, протекающем в человеке, а не вне его, — процессе, обретающем смысл в осознании своего выбора и историческую конкретность реального исторического действия в поступках. История здесь предстает как процесс принципиально незавершенный, однако не в том смысле, что он не достиг еще конечной цели. Прежде всего, этот процесс открыт действию, открыт осмысленному поступку и его неожиданным последствиям, открыт всему

событийному и конкретному. За опытом экзистенциально нагруженного осмысления человеком истории, за ощущением так понятого историзма и обращается, по мнению русских мыслителей, наука история к опыту прошлого — к реальности событий и реальности их переживания человеком (переживания не только в психологическом смысле, но и в смысле экзистенциальном). Этим русский историзм отличается от историзма его «немецких учителей». Лежащие в его основании идеи не успели в свое время приобрести четкое концептуальное выражение, но они достаточно явно обнаруживают себя в эпистемологической стилистике, в способах обсуждения проблем и в понимании исследовательских перспектив. Совокупность этих идей мы обозначаем как *культурно-историческую эпистемологию*, представляющую в качестве исходной формы философско-исторического материала «беседу», «разговор», в котором воспоминание раскрывает экзистенциальные истоки смысла человеческой жизни и смысла событий.

Форма эта восходит к работам Вл. Соловьева. И позднее никогда она не уходила из отечественной философии. Степун как-то заметил: «русская философия — бесконечная череда разговоров, причем разговоров на одну и ту же тему» — о смысле жизни, ее исторической наполненности. Надо сказать, этот интерес к беседам и воспоминаниям оживился у нас вопреки всему во второй половине XX столетия. Разговор вообще — это, наверное, специфическая черта стилистики русской философии. Беседовали В. Дувакин с М. Бахтиным, разговаривал М. Мамардашвили, Л. Митрохин подготовил целую книгу диалогов. В том же ключе воспоминаний написана книга Н. Мотрошиловой. И в журнале «Вопросы философии» есть традиция обращения к «живым разговорам». Эту традицию активно поддерживал В. Лекторский [5]. Очень любил публиковать воспоминания в журнале Владимир Мудрагей. Зачастую форму бесед с элементом воспоминаний принимали «Круглые столы», проводившиеся в редакции, а также многочисленные интервью. И наконец, наш интерес к этому жанру был стимулирован участием в работе с книгами серии о русской философии второй половины XX века. Большое впечатление произвел на нас том «Как это было», обстоятельная рецензия на который была опубликована в журнале [6], а также работа с томом «Философия продолжается» [3]. Тогда мы поняли, что без осмысления этого периода отечественной философии понять экзистенциальный выбор русских философов невозможно, но при этом его осмысление невозможно без обращения к экзистенциальной беседе (философской устной истории), запечатленной в «архиве эпохи».

Сущность концепта «архив эпохи», не сводится к простому архивному описанию документов, которые были найдены одним из авторов этой ста-

ти в разных архивах России, Франции и Швейцарии. С помощью этого концепта мы раскрываем исследовательскую программу, которая была намечена в материалах книги Т.Г. Щедриной [7]. В плане же его теоретического обоснования мы можем сослаться на достаточно мощную интеллектуальную традицию в гуманитарных науках. Эта традиция сегодня представлена в комплексе идей, связанных с терминами: «хронотоп» (А.А. Ухтомский, М.М. Бахтин), «сфера разговора»<sup>2</sup> и «коллектив типа» (Г.Г. Шпет), «архив» (М. Фуко).

Архив эпохи может быть охарактеризован как «динамический коллектив», не имеющий строгой организации и устойчивых членов и элементов. Всякая попытка фиксировать хотя бы один момент в «архиве эпохи» необходимо требует соотнесения этого момента к вещам и отношениям, находящимся вне этого коллектива. Шпет назвал такой коллектив «коллективом типа». Архив эпохи — это исторический мир, который показывает нам, что наш мир — такой понятный и сам собой разумеющийся — историчен, что были другие миры и эпохи, которые так же казались себе самими собой разумеющимися. В контексте историко-философском или в контексте истории идей «архив эпохи» — это определенный массив документов, найденных в различных архивах, но составляющий некоторое целостное идейно-духовное образование.

Погружение в «архив эпохи» необходимо не только для выявления актуальных проблем той эпохи, для воссоздания, так сказать, «исторической правды». Такое погружение необходимо сегодня для нас, поскольку многие опубликованные и «отработанные» идеи, — идеи, оставленные историей позади, — при погружении в архив эпохи предстают в новом свете и становятся остро современными. И такая ситуация складывается во многом потому, что «архив эпохи» находится с современным проблемным комплексом в несинхронной временной связке, то есть может существовать как некая совокупность или связка идей, разорванных пространством.

Как Бозций — «последний римлянин» и «отец средневековья» одновременно, так и мы сегодня — современники начала XX века. Чтобы пояснить эту мысль, мы бы хотели сослаться на один из эпизодов книги русского философа Н.Н. Трубникова. Размышляя о времени человеческого бытия, он сравнивает 30 лет жизни поэта и 150 лет жизни «пастуха благословенных Кавказских гор» [4, 88]. Кто будет современником поэта — пастух, существовавший вне социальной жизни, вне общения идей, или мы с вами? И понятое таким образом время — это и есть наша

---

<sup>2</sup> Концепт «сфера разговора» в его шпетовской интерпретации рассматривался в книге [8].

вечность, «вечность, понимая как историческое время» [4, 86]. Вечность может существовать только здесь, в нашем мире, пока мы живы, и помним стихи поэта, помним и спорим с философами, жившими когда-то во времени — они живы и рядом с нами.

Этот феномен одновременности разорванных во времени идей, их общения, описал академик Н.Н. Лузин. «Когда я, сибиряк из города Томска, — пишет он в своем письме-исповеди, — впервые попал в недра большой школы, у меня создалось странное ощущение. О носителях прославленных имен говорили в таком тоне, как будто бы к ним можно было пойти на чашку чая, хотя уже столетие или два столетия, как они умерли. Их идеи, их образы, их манера мыслить буквально висели в воздухе, и для меня само время стало исчезать. Я переставал порою понимать, идет ли речь о лице, который еще читает лекции, или он, человек блестящих имен, давно отошел. Грань времени стерлась, и я, через посредство живых, вступил в столь же живое общение с отошедшими. Чувство было очень странное, непривычное и поражающее» [2, 404]. Вот почему мы полагаем, что сегодня архив эпохи начала XX века оказывается в определенном отношении современнее, чем многие сегодняшние изыскания.

Войти в «архив эпохи» можно через любой архив того или иного представителя конкретного исторического времени. Однако наиболее интересными в качестве «архивов эпохи» становятся архивы тех людей, которые находились на перекрестье путей развития науки и философии, определяли тематику и задавали проблемные поиски своего времени. Экзистенциальный выбор, реконструируемый через архив эпохи — своего рода микроисследование, разворачивающее современных гуманитариев в сторону осмысления субъективности; мы возвращаемся в историю. И чтобы этот процесс шел успешно, личностный пласт: переписка, фотографии, места захоронений — приобретает особое значение для нас. Это не иллюстрации и не дополнения. Это то, что позволяет нам понять нашу эпоху как историческую.

Конечно, можно все эти конкретные подходы к исследованию культурно-исторического сознания игнорировать, но такая позиция как раз и оборачивается разрывами в нашей истории, утерей исторического опыта XX века и, в конечном счете, утерей оснований для взаимопонимания в решении наших сегодняшних проблем, нашей сегодняшней исторической динамики. Во всяком случае, в области философии расплатой за игнорирование архива эпохи, в котором отпечатлевается экзистенциальный выбор, и собственной живой философской устной истории мысли, какой бы наивной сегодня она ни казалась, может быть только аисторизм — смертельное заболевание для философов (впрочем, заболевание, становящееся хроническим сегодня для «философоведов»).

## Литература

1. Гуревич А.Я. *Апории современной исторической науки: мнимые и подлинные* // Одиссей. Человек в истории. 1997. М., 1998.
2. Письмо-исповедь академика Николая Николаевича Лузина // Русская наука в биографических очерках. СПб.: Наука, 2003.
3. Российская философия продолжается: Из XX века в XXI / Под ред. Б.И. Пружинина. М.: РОССПЭН, 2010.
4. Трубников Н.Н. Смерть и вечность. Метафизика или нравственный смысл смерти в соотношении времени и вечности // Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти. М.: РОССПЭН, 1996.
5. Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: В 2 кн. / Под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 1998.
6. Щедрина Т.Г. Архив эпохи: страницы истории философии в России второй половины XX века // Вопр. философии. 2011. № 6.
7. Щедрина Т.Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М.: РОССПЭН, 2008.
8. Щедрина Т.Г. «Я пишу как эхо другого». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М.: Прогресс-Традиция, 2004.
9. Эпистемологический стиль в русской интеллектуальной культуре XIX–XX веков: От личности к традиции. Коллективная монография / под ред. Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2013.

## **Историческая память как фундамент экзистенциального выбора (по материалам Франкфуртской школы)\***

Каждый народ является носителем особого представления о том, какие ценности легли в основу его культуры и истории. Переосмысление исторического прошлого становится своего рода основанием для современных представлений о нашем будущем, ведь от того, как мы воспринимаем историю, зависит экзистенциальный выбор своего пути в истории. Разрыв с прошлым ограничивает возможности людей в плане понимания себя сегодняшних. Но чтобы ответить на вопрос, кто мы такие, прошлое должно быть не только изучено, но и «признано».

Эта проблема — проблема «признания» прошлого — была, в свое время, поставлена и концептуально проработана в рамках Франкфуртской школы. «Франкфуртцам» удалось акцентировать и обосновать посредством так называемого критического подхода значимость экзистенциального компонента в осмыслении прошлого как основания выбора будущего. И я полагаю, что этот методологический ход и сегодня отнюдь не потерял актуальности для гуманитарных исследований. Представители Критической теории общества выработали методологию анализа социальной реальности, основанную на совокупности фундаментальных философских концепций. Особенность их подхода состоит в том, что он дает возможность рассматривать феномены культуры, подчеркивая историзм и культурную обусловленность проводимого исследования. Взгляд на прошлое становится взглядом исследователя, осознающего свою погруженность в историю, включенного в преемственную связь происходящих событий. И в этом плане особый интерес представляет статья Т.В. Адорно «Что значит «проработка прошлого»?» [4], написанная им в 1959 году.

В тот момент Германия столкнулась с проблемой психологического неприятия прошлого, связанного со Второй мировой войной, с попытками полностью стереть его из коллективной памяти. Адорно показывает, что нацизм победил в Германии 1930-х годов потому, что не было критической саморефлексии по отношению к собственному выбору (выбор каждого отдельного немца базировался на «непроработанном» восприятии германской нации после Первой мировой войны). Именно по этой

\* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ. Проект № 15-33-01039 «Экзистенциальный выбор как основание историзма (исследовательские опыты по культурно-исторической эпистемологии)».



причине Адорно предлагает своим соотечественникам критически относиться к своей собственной истории: «От прошлого хотят избавиться: это справедливо, потому что в его тени жить невозможно и потому что если за вину и насилие всегда расплачиваться виной и насилием, то чувству страха не будет конца; и несправедливо, потому что прошлое, от которого хотят убежать, еще живо. Национал-социализм не мертв, и нам до сих пор неизвестно, то ли это просто призрак того, что было настолько ужасным, что и собственная смерть его не убила, то ли он так и не умер и готовность совершить невыразимое подспудно живет в людях, равно как и в окружающем их порядке» [2]. При этом важно, что прорабатывать прошлое может человек экзистенциально свободный. Он не боится неустойчивости и открытости истории [1, с. 127–128], которая постоянно видоизменяется, обрекая исследователя на вечную работу с новыми формами, заставляя его постоянно отказываться от принятых идеологических форм исторической памяти в пользу свободного и ответственного экзистенциального выбора. Только постоянная проработка прошлого, согласно Адорно, способна защитить человека от нарушения памяти, при котором выдуманные идеологами эпизоды выдаются за реальные.

Стремление немецкого народа отказаться от исторической памяти он обосновывает желанием защититься от чувства вины за прошлое. По мнению Адорно, Германии долгое время не удавалось преодолеть прошлое из-за выбранного нейтрального языка описания исторических событий. В рассказах о массовых убийствах и депортациях смягчались выражения, использовались нейтральные по своему смыслу описания (некоторые события и вовсе продолжали умалчиваться). Так, серия организованных атак против евреев по всей Германии и части Австрии, произошедшая 9–10 ноября 1938 года получила таинственное название «хрустальная ночь» (die Kristallnacht) [там же, с. 469]. Адорно определяет подобное поведение общества как иррациональное. Одни стараются отрицать или нивелировать значимость произошедших событий. Другие — использовать так называемый «взаимозачет» [2]. Именно так Адорно охарактеризовал стремление людей оправдывать поступки нации тем, что ей также пришлось преодолеть нечто бесчеловечное. Однако даже военные разрушения в Роттердаме сложно соотнести с безжалостным административным убийством нескольких миллионов человек в Освенциме. Причину иррациональности мышления целого народа Адорно видит в проблеме психической непреодоленности прошлого. Такое отношение Адорно к «проработке прошлого» вытекает из «критической теории», разрабатываемой философами Франкфуртской школы. Отказ от внешнего в процессе осознания прошлого, обличает все то, что общество решило завуалировать в «шуме и грохоте музыкального аккомпанеента» жизни [1, с. 473]. По

мнению Адорно, только так можно по-настоящему реализовать свой экзистенциальный выбор, основанный на культурно-исторических предпосылках и свободный от манипуляции исторической памятью извне.

Экзистенциальная слабость человеческого «я», по Адорно, проявляется в стремлении скрыть свои собственные интересы и предпочтения, согласившись с мнением большинства. Такого рода конформизм мышления был характерен для немецкого общества 1930-х годов, что выразилось в результатах выборов 1933 года, которые сопровождались известными колебаниями миллионов между национал-социалистической и коммунистической партиями. По мнению философа, в данной ситуации возобладал «коллективный нарциссизм» [2]. В результате краха гитлеровского режима национальное тщеславие пострадало больше всего. Каждый отдельный человек не был готов взять на себя ответственность за тяготы прошлого, что привело к распространению размытых дискурсов о прошлом. Неопределенность трактовок исторических событий легла в основу социально-психологического состояния и всего общества в целом. Индивид оказался не в состоянии преодолеть зависимость от коллективного мнения. Желание обеспечить защиту от критики со стороны вынуждает человека проявлять лояльность существующему порядку вещей, независимо от здравого смысла.

Как справедливо заметила Н.И. Кузнецова, «для того чтобы то или иное индивидуальное событие вошло в коллективную память, оно должно быть обработано «запоминающим устройством», включено в развернутую систему языковых, семиотических связей, или, иначе, «записано»: только тогда у него появится шанс стать элементом памяти и тем самым — элементом культуры» [3].

Справиться с утратой исторической памяти, по мнению Т. Адорно, можно только путем непосредственного экзистенциально окрашенного погружения индивида в его собственную историчность. Именно этот методологический ход избран философом в качестве методологического основания для критического подхода, исследованием возможностей которого и занимался Адорно в «Негативной диалектике» (1966 год, то есть приблизительно в тот же послевоенный период, когда был написан текст о «проработке прошлого»). Он полагает, что историчность непрерывно присутствует в социальной реальности, подчиняя себе внутренние взаимосвязи субъекта и объекта. Разрыв с прошлым ограничивает возможности людей в плане понимания себя сегодняшних. Прояснение произошедшего, прежде всего, должно воспрепятствовать состоянию забвения недавней истории. Проработка прошлого в данном случае необходима для того, чтобы изменить отношение человека к собственной исторической памяти и тем самым повлиять на современный экзистенциальный выбор.

Сила отдельного человеческого «я», умеющего анализировать окружающий мир, создаст подходящие условия для погружения сознания в историчность событий, для принятия прошлого, которое определило нашу реальность сегодня и для исследований перспектив будущего. Мне представляется, что сегодня эти рассуждения Адорно приобретают особую методологическую значимость в экзистенциально нагруженных дискуссиях в отечественной гуманитарной науке о нашем недавнем историческом прошлом и будущем.

## Литература

1. *Адорно Т.* Негативная диалектика / Пер. с нем. Е.Л. Петренко. М.: Академический Проект, 2011.
2. *Адорно Т.В.* Что значит «проработка прошлого?» // Неприкосновенный запас. № 2–3(40–41), 2005. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ado4.html>.
3. *Кузнецова Н.И.* «Русский взгляд» на проблемы эпистемологии // Вопр. философии. 2014. № 10. С. 69–82. URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1042&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1042&Itemid=52).
4. *Adorno Th.W.* Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? // *Adorno Th.W.* Gesammelte Schriften. Bd 10/II. Frankfurt a. Main, 1977. S. 555–572. (Рус. пер. [2])

## История, познание, личность: выбор будущего

Без гнева и пристрасти.

*Тацит*

Чтобы понять, надо смотреть  
назад, чтобы жить — вперед.

*С. Куркегор*

«История» — это историческое понятие и в разные времена может иметь различные значения<sup>1</sup>. История в понимании «отца истории», как назвал Геродота Цицерон, и в понимании первого христианского историка, епископа Гиппона Августина Блаженного — это два разных феномена и разное отношение к предмету изучения (скажем, к греко-персидским войнам), что, надо думать, накладывает отпечаток на способность историка отыскать истину. Но, в любом случае, история не укладывается в простой ряд сменяющих друг друга событий. История творит смыслы и символы, культуру, в которых сквозь бег мгновений проступает нечто выходящее за пределы определенного фиксированного времени, а, возможно, светится сама вечность. Есть разница между тем, что случилось однажды в истории и историческим событием. Позвольте пояснить это на примере.

Однажды, во времена императора Тиберия в одной из римских провинций произошло некое для того времени вполне заурядное событие, оставшееся незамеченным тогдашними историками. По утвержденному Прокуратором приговору Синедриона был казнен человек, проповедью восставший против Истины, против Завета отцов и провозгласивший мораль, отличную от «Декалога», который ранее заповедовал Ягве «народу своему». Это случай, но пока еще не историческое событие. Иное дело, когда случай приобрел символическое значение, особый культурно-исторический смысл и интерпретацию. Историческое событие запустило процесс творчества, повлиявшего на ход истории и изменившего «лицо» самого Ягве. Оставаясь единым по существу, Бог стал троичным в Лицах, приобрел дополнительные Ипостаси. Таким образом, мы живем

---

<sup>1</sup> Значения и эволюцию понятия «история», вопросы исторического познания представлены в обстоятельном исследовании [6].

в мире, в котором даже Слово Бога, даже откровения меняют смысл под влиянием времени, обогащенные свободой нашей творческой субъективности. Казненный оказался Богом, что было окончательно установлено триста лет спустя на Никейском соборе, утвердившем «Символ веры» и осудившем ересь ариан, не считавших Иисуса из Назарета Единородным Сыном Бога.

Явилось христианство. Явилась его История, в которой движение событий и ценности порой сильно отклонялись от тех, что были рекомендованы Христом. Войны вместо всепрощения, и далеко не бедная Церковь, в частности. От того отчасти, что культурное творчество происходит не в прямолинейной пустоте, а в социальном пространстве-времени, организованном и искаженном силой политического и экономического тяготения; влияниями, групповыми и персональными страстями и интересами. Может быть, поэтому, взаимной христианской любви между многими конфессиями — между католиками (греко-католиками, в частности) и православными до сей поры не наблюдалось. Причем, не наблюдалось, похоже, не столько из-за различного толкования заповеди «возлюби», сколько из-за разногласий в вопросах политики, власти, из-за взаимных территориальных претензий. Кстати, в отношении этих претензий можно в полном объеме наблюдать (земную) «симфонию» Церкви и Государства, если воспользоваться образом реформатора, автора «раскола» Патриарха Никона. От «борьбы за умы», борьбы за сохранение и расширение территорий влияния не отказывалось пока ни одно государство и ни одна из церквей и конфессий. Церковь во все времена была политической организацией. Весьма достойной, когда защищала веру предков, духовные права личности и свободу Отечества.

Вместе с тем христианство — это религия, которая является Одигитрией (путеводителем) по мирам искусств и мечты, почитающая прошлое, но устремленная в будущее. Вдохновляющие шедевры поэзии и литературы, миры гармонии звуков и красок, великие творения архитектуры («музыки в камне») созданы мастерами, кого воодушевлял и направлял образ будущего лучшего мира и мораль Спасителя. Это относится и к Православию, к его миру и ценностям, к тому, как через религию и искусство оно зовет к Спасению и не мыслит мира вне христианства.

Речь зашла о христианстве, не в последнюю очередь потому, что с ним столетиями соотносились мои идейные наставники, но кроме Христа были Моисей, Соломон, Будда (принц Гаутама), Конфуций, Лао-Цзы, Святой Пророк Мухаммед, а также Шаохао, Вьяса, Вальмики-Адикиви, Вишнамитра, Заратустра. История демонстрирует большое разнообразие культурных и культурно-религиозных направлений и смыслов. Пора обратиться к началам истории, становлению исторического сознания, а зна-

чит, к истокам и становлению нашей родовой памяти. Возможно, это поможет лучше понять заслуги христианства перед культурой и историей. Предлагаю, сообразно с поставленной целью, на некоторое время погрузиться в глубину веков.

Поиски приведут нас к подножию египетских пирамид, храмов-зиккуратов Двуречья, к берегам Хуанхэ и Ганга, к берегам Мертвого моря и древнего Средиземноморья. Истоки современного исторического сознания, переход от протоистории к истории следует искать, видимо, во времена великих культур и цивилизаций (5–3 тыс. лет до н.э.) Египта, Месопотамии, Индии, Китая; во временах, где уместились праотец Авраам, премудрый и благодетельный Утнапиштим-Ной, а также воитель, политик, законодатель царь Ассирии Хаммурапи (1782–1750 до н.э.), первый предложивший регулировать жизнь не обычаями, а законом и правом. Кун-цзы и Лао-цзы. Отметим любимца Ягве, первого Его пророка (XIII–XI века до н.э.) вождя-воителя Моисея, заключившего Завет между народом и Богом, получившего из огня на горе Синай указания, как из частей организовать единый народ одной веры и морали, когда еще живы предания о том, что земледелец Каин убил брата овцевода Авеля. Формировались основные парадигмы сознания. Завершилась протоистория и начиналась подлинная история. Возникло историческое сознание. Настало, полное надежд и ожиданий, время детства и молодости древности.

История стала всемирной не раньше, чем род человеческий начал осознавать себя в качестве такового. Осознание — это не состояние, а исторический процесс, и по сей день далеко не завершённый. «Человечество», как мы знаем, во многом разорвано на враждебные нации и государства. Свободу народам несут не только херувимы и серафимы любви, но и США — на крыльях стратегических бомбардировщиков. Россия живет готовая к вооруженным конфликтам. Но будем надеяться, что «творческая эволюция» (Анри Бергсона) пребывают, если не на пути к Богочеловечеству (Владимира Соловьева), то к Единству, к мировой гармонии, если кому-то так больше нравится. Может быть, мы с партнерами по глобализму найдем взаимопонимание в виду общего желания избежать планетарных катастроф из-за вредных выбросов в атмосферу диоксида углерода, желания сохранить запасы питьевой воды, «легкие планеты» (леса) и другое, что более всего пока подчинено экономике сверхприбыли и «монетаризму», а потому кажется утопией.

Может быть, мы на пути к цели, когда миропорядок будет устанавливать не «воля к власти», инстинкт агрессии, страсть наживы и обладания; когда между «быть» или «иметь» будет сделан исторический выбор в пользу «быть». На этом долгом, тысячелетиями проросшем пути, доро-

гу освещает и Звезда, светившая волхвам над Вифлеемом. Не она одна, конечно. Человечеству еще многое предстоит узнать о себе, о своем предназначении, Долге и Свободе. Предстоит узнать, если извечная, древняя борьба Света и Тьмы, Христа и Антихриста, Ормузда и Ахримана, при загадочном молчании и неразумии нашей собственной планетарной «Носферы», не остановят движение рода во времени раньше, намеченной природой точки Омега. Но пока история движется. По спирали, как говорят. Скорее по лезвию бритвы, между взлетами и провалами. Вернемся к истории.

Очередной прорыв в движении к Человечеству случился (800–200 до н.э.) в некое «осевое время», когда, как обратил внимание Карл Ясперс, формировались мировые религии и моральные кодексы («Смысл и назначение истории»). Тогда же было сформулировано (общечеловеческое) «Золотое правило морали»: «Поступай по отношению к другим так, как ты хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе». Правило, которое встречается в нескольких ранних письменных памятниках культур (в учении Конфуция, в «Махабхарате», в Библии, в «Одиссее» Гомера и др.). Характерно, что становление планетарного сознания, отмеченные «возмущения», завихрения культурно-исторических течений происходит по историческим меркам практически одновременно сразу в нескольких независимых точках. Не думаю, что это можно исчерпывающим образом объяснить в рамках исторического материализма, но о роли идей в истории поговорим позже. Во всяком случае, история прирастала знаниями и моралью. Наш род предпринимал усилия, и, следуя совету Дельфийского оракула, «познавал самого себя». Возникла возможность появления нового типа личности, новых ценностных установок.

Осевое время сформировало родовую личность, то есть личность, не имеющей самостоятельной ценности, не зависимой от ее родовой принадлежности. Личность могла быть только более или менее ярким представителем рода. Сознание родовой личности формировали обычаи и предания. За «отклоняющееся» или примерное поведение могло последовать наказание или поощрение не только отдельному индивидууму, но и роду. «За вину отцов» Бог мог наказывать детей «до третьего и четвертого рода». За исполнение Завета полагалась «милость до тысячи родов» (Втор. 5:9, 10). Но мне пора завершать движение по таким глубинам человеческой истории, впереди начало Новой эры. Появление Нового Завета, новой морали и новой Личности. Новой роли личности в истории. Впереди новая Земля и новое Небо. Небо не безоблачное, а с грозowymi облаками, увы! Остановимся на новой Личности, явленной миру вместе с христианством. Но, замечу, что все далее сказанное не бесспорно, ибо

опирается не на признанный авторитет теологических и церковных толкований, но определяется мерой сообразительности автора, то есть субъективно.

Итак, главной заслугой христианства перед историей было участие в сотворении личности, вернее, в сотворении «идеи» новой личности, которой еще предстояло движение в веках. Христианство наделяло личность тремя ипостасями (существенными свойствами), сообразно новому пониманию образа Создателя. Эти ипостаси суть Любовь, Познание и Свобода. «...И познаете истину, и истина сделает вас свободными», — обещает ученикам Слово Бога-Любви (Иоанн 8,33). При этом знаменитое «Я есмь путь и истина, и живот» не следует понимать так, будто Спаситель снимает с личности и берет на себя всю полноту ответственности за свободу и любовь к истине. Поэтому, в моем светском истолковании, «сын человеческий» предлагает человеку не «вздох угнетенной твари», а ответственное движение по пути свободы мысли.

Не углубляясь в вопросы религиозных толкований, скажу, что в моем понимании эта религиозная вера предлагает и вносит ряд существенных измерений и в мою светскую жизнь. Наделив новую личность моралью и знанием, объявив ее потенциально свободной, христианство тем самым возлагает на личность ответственность за собственную судьбу. Далее, для понимания сути личности следует сказать, что ее европейский, классический вариант является совместным произведением эллинизма и христианства. В православной России, славились греко-латинские школы, а история вообще начиналась с Гомера. В личности европейца присутствует рационализм и логика Аристотеля, математика Евклида и Пифагора, законы Архимеда. В ней видна мудрость Сократа и идеализм Платона. Философ Сократ, сохраняя достоинство и свободу собственной личности, восстал против полисного сознания и выпил цикуту. Но, хотя греки учили о свободе, религии свободы они не создали. Поэтому заслуги христианства следует отметить особо.

Христианство предложило своим адептам новое отношение к личности и к Богу. Человек не может уже переложить на Господа ответственность за собственную жизнь, или даже разделить ответственность с Богом. Хотя, конечно, человек может испросить у Него совета, решение надлежит принимать ему самому. Свобода, таким образом, весьма не простой «дар Небес», жизнь человека свобода значительно усложняет. Как и познание. Свобода и познание несут не только благо, но собирают, как отмечалось, грозные облака, чреватые войнами. Но остается, правда, надежда на продолжение жизни, ибо Небеса и История не только не перекрывают пока личности дорогу к самопознанию, нравственному здоровью и совершенству, но и являют для подражания целый ряд известных образцов со-



вершенной личности. Иногда, история предлагает сомнительные и неоднозначные образцы (Ленин, Сталин и другие «отцы народов»), но это следует отнести к издержкам свободы. Поэтому христианская мысль и Иван Ильин разъясняют: «Свобода есть самостоятельная, самобытная, творческая любовь и вера». «Надо воспитать себя к свободе, надо созреть к ней, дорасти до нее, иначе она станет источником соблазна и гибели» [2, с. 349–350].

Наука утверждает, что однажды в одном из завихрений пространства-времени, в мире вещества и энергий человек и его сознание на ничтожно краткое мгновение возникает из Небытия и затем навечно исчезает в Небытии. Самое поразительное, что за этот ничтожный срок, из «Ничто» возникает «Бытие» нашего «Я», выходящее за пределы веществ и энергий. Мыслью «Я» свободно странствует по временам, выходит за пределы времени в вечность и может взойти к Предвечному, Безначальному Творцу всего сущего. Создатель миров является венцом творческой свободы нашей субъективности. За отпущенный ей срок личность должна не только соотноситься с Беспредельным, но и определить смысл своего выделения из мира веществ и энергий. Она должна определить для себя смысл Истории. Возможно, определить и для Человечества. Вечность внутри мгновения. Даже, если мы уйдем в Небытие, мы были. Послушаем, что из глубины веков доносит до нас мудрость друга Платона и Еврипида драматурга Агафона:

Ведь только одного и Богу не дано:  
Не бывшим сделать то, что было сделано.

Смысл истории не безразличен для нас. Может быть, один из аспектов смысла жизни человека состоит в раскрытии и развертывании смысла истории, если таковой объективно задан, или в сотворении смысла, если «Я» возьмет на себя функцию Творца. (Объективный идеализм или вариант субъективного идеализма). В любом случае, поиски смысла истории предполагают обращение ко времени. У человека, у личности сложные отношения со временем. Время меняет наши теории физики времени; то, что раньше извечно стояло или непрерывно текло, равнодушное к событиям подлунного мира, сегодня зависит от скорости движения и тяготения, подвергается квантованию, возникает и исчезает. Эйнштейн, специальная теория относительности утверждает, что деление на прошлое, настоящее, будущее — это иллюзия лишенная физического смысла, поскольку определение момента времени зависит от системы отсчета. Но это предмет отдельного обсуждения. Сейчас речь идет не времени физики, а о нашем человеческом времени — личном, социальном и историческом

ким. О времени, познание которого привносит дополнительные краски в понимание самих себя. Время управляет моим появлением, «длительностью» (Бергсон) моей жизни и уходом. Мы проходим, а оно остается. И остаются проблемы с нашим восприятием времени, и проблемы с его истолкованием. Прошлое, настоящее, будущее. «Прошлого уже нет, будущего еще нет», — говорил еще Аристотель, об ускользающем от него потоке. Его сторонник Августин Аврелий полагал, что время существует «только в душе»: «настоящее прошлого» (память), «настоящее настоящего» (непосредственное созерцание) и «настоящее будущего» (ожидание) [1, с. 222]. Средневековье и Августин считали, что время имеет начало и конец.

Надо сказать, что Августин был первым, кто в понимании творческой личности объединил греческое убеждение в изначальной гармонии мира и рациональность с христианской верой и убеждением в творящие начала любви и свободы. Поэтому стоит прислушаться к классику патристики и пойти дальше. Мы смотрим на прошлое через призму настоящего. Настоящее же изменчиво и скользит, образно говоря, по «оси времени», направляясь в неопределенность будущего, что создает дополнительные трудности познанию. Память, созерцание, ожидание. В «настоящее прошлого» мы уже заглянули. Заглянули, чтобы, следуя совету Кьеркегора, понять себя, свое появление. Сам религиозный философ никогда не обращался к истории, но не избегал времени. Времени смотреть вперед, чтобы жить. Нельзя идти вперед с головой все время повернутой назад. Но и смотреть только вперед невозможно. Нет знания, даже о гипотетическом будущем, без соотнесения с прошлым, без понимания прошлого.

\* \* \*

Образ будущего присутствует в любом акте сознательного выбора, начиная с решения, с чего следует начать сегодняшний день, что съесть на завтрак, кончая желанным общением с воображаемой Вечностью. В движении истории будущее определяет наступление событий, когда выступает в качестве цели. В выборе среди возможных вариантов решения должны присутствовать рассудок и воображение, память и ожидание. Ожидание будущего: «Сердце в будущем живет / Настоящее уныло».

Живет сердце Поэта, которому будущее принесло участие в дуэли за честь и достоинство, и посмертную славу его сочинениям. Но это Поэт и Личность. В социальном сознании происходят иные процессы. Все десятилетия советской власти ее «научная идеология» была устремлена

в будущее; она звала коммунизм, то есть светлое будущее без эксплуатации, но с равными возможностями для творчества. Даже сроки назывались. Идеология мечтала о процветании страны, об изучении Севера и освоении Космоса. А еще она звала «мир во всем мире» и дружбу всех победивших Войну народов. Призывы услышаны не были. Не в последнюю очередь потому, что в «научной идеологии», кроме привлекательного, было много нелепого. В частности, в отношении личности, которая исчезала где-то среди общественных отношений и под ложным Солнцем вождей. Будущее звали, но оно наступило незваным, и новая власть, объявив коммунизм глупой, временами преступной фантазией, «империю зла», страну развалила, шагнув в направлении исчезновения России<sup>1</sup> [5, с. 48]. Что прошло, не стало мило.

Страну развалили не без указаний и помощи зарубежных «партнеров», но, главным образом, по собственному разумению, в связи с проснувшейся у многих «воли к власти» и страсти к обладанию. Имуущество разделили среди своих и «по понятиям», и все вместе называлось любовью к демократии. Самое удивительное, что поначалу этой «кратии» поверил, как курица ощипаный «демос». Претензии и упреки можно опять-таки адресовать исторической способности свободы выбора. Страну развалили не до конца, к счастью, и Россия, с трудом устраняя последствия криминальной революции, дальше двинулось дорогой мирового глобализма, усыпанной сезонными цветами цен на нефть и газ, меняющимся курсом доллара и «санкциями» со стороны «партнеров». Сегодня Россия старается шагать этим не простым путем, крепя оборону и обретая чувство государственного достоинства. И так вплоть до нового будущего. Вопрос, кто выбирает, в каком нам жить будущем, представляется мне вовсе не праздным. Полагаю, что не только «гражданское общество», тем более, что его еще только надлежит создать, не энергия рынка и средний класс предпринимателей. Дороги, «которые мы выбираем» до сих пор во многом определяли сверхприбыли, большие финансы и олигархи. Похоже, здесь следует упомянуть дорогостоящие и влиятельные Вооруженные силы, хотя сегодняшние наши пути и ценности выбрали и определяли не они. Зато они обеспечивают возможность выбора, а в определенных обстоятельствах способны изменить даже глобальные форматы человеческого будущего.

И вот какое соображение приходит мне в голову, когда я пытаюсь критически оценить выбранную дорогу. Может быть, мы (я и мне подобные) накладываем на реальность каркас понятий, созданных для другого вре-

---

<sup>1</sup> Полностью разделяю мнение о том, что Россия как самостоятельное образование может существовать только в виде империи [см. 3].

мени, в другой местности, при других обстоятельствах. Может быть, мы не поняли, что кардинально изменился смысл таких понятий, как совесть, ответственность и моральные обязательства личности, гражданская инициатива, социальная справедливость, равенство в правах и им подобных, так что нет ничего удивительного в том, что в своих ожиданиях, я зову навсегда ушедшее. Буду надеяться, что кое-что все же сохранилось. Подчиняясь законам эволюции, нечто, конечно, изменилось и во мне. Моя мораль уже не осуждает большие размеры частной собственности у одного владельца и приветствует частную инициативу. Но, похоже, надо не просто сочувствовать, но и бороться за права неимущих, и мне подобные не доросли еще до «амнистии» в сознании любого состояния, не зависимо от способа каким оно было получено. Сегодня «мир хижинам, война дворцам» перестало быть актуальным, и мне не нравится не то, что кто-то живет во дворцах, а то, что многие не имеют хижин. Словом, надо разбираться.

Еще одно соображение, относящееся к выбору будущего. Есть у меня сильное подозрение, что мои дороги в будущее определяют не столько Закон и стремительно меняющиеся Конституции (с поправками), сколько государственный чиновник и бюрократ. Это, конечно, не новость для российской истории. «Чиновник умирает, и ордена его остаются на лице земли», — отмечал незабвенный Козьма Прутков. Вдохновленный «протестантской этикой» бюрократ у Макса Вебера способен и предназначен для рационального решения социальных и канцелярских проблем. Но у нас не прусская, а российская бюрократия, и наша чиновная братия, кроме рациональности, способна, как известно, на воровство государственных средств (символично, что воровали даже в Министерстве обороны), и в состоянии довести до абсурда, до полной невменяемости любую самую здравую идею. Например, задание реформировать РАН. Не удивительно, что продолжается бегство умов и бегство денег. Вопрос это не только морали, но и политики и уголовной практики. Далее, обращаясь к личности, истории и познанию, предлагаю слегка прикоснуться к политике.

Времена и история времен не являются политически и идеологически нейтральными феноменами, что затрудняет познание и поиски истины. Политические идеологии не приветствуют самостоятельное мышление, но стремятся разноголосицу многих сознаний организовать в нечто единое и направляющее. Сознание историка, в том числе. Мой современник пережил несколько «объективных» историй, где в зависимости от идеологических предпочтений менялись события и оценка событий. Мы живем во времена непредсказуемого прошлого, потому что история является не только инструментом патриотического воспитания, но

и средством влияния на сознание и инструментом политического действия. Власть, которая утрачивает способность влиять на историческую память народа, рискует, что в скором времени ее сменит другая. Меняются власть и политика — меняется «истина». Следует сказать при этом, что чем более политизировано общество, тем более ярко могут сиять солнца расовых, государственных, национальных, и иных, слепящих сознание идеологий. Вплоть до геноцида, как показывает историческая практика. Геноцид полностью стирает личность исполнителей приказа и авторов «идеи».

Когда речь идет об истории и познании, уместно вспомнить о культуре и ее влиянии на творчество. Уже в «Книге перемен» древняя мудрость Востока учит, что даже «напряженное творчество» может реализоваться только в определенной среде. Культура как раз являет такую среду, где реализуется «безначальная», «несотворимая», как полагал «философ свободы» Николай Бердяев, Свобода Творчества. Культура является многофункциональным понятием, но сейчас речь идет не о нашем умении выращивать и поедать пшеницу, даже не о строительстве храмов, а о способности личности производить символы и смыслы. Смыслы и образы, которые выводят человека за его природные пределы. Здесь, похоже, следует обратиться к искусству. Хочу опереться на авторитет Пастернака. «...Есть искусство. Оно интересуется не человеком, а образом человека. Образ же человека, как оказывается, — больше человека... В искусстве человек смолкает и заговаривает образ...Его образ обнимает жизнь, а не ищет зрителя. Его истины не изобразительны, а способны к вечному развитию» [5, с. 48]. Искусство раздвигает горизонты жизни; оно дает человеку свободу и возможность, выйдя за пределы мгновений, прожить несколько жизней. «Искусство — вечность, время — миг», — вспомним знаменитые слова Бодлера. Вечность присутствует, прежде всего, в тех символах и образах, в тех наших смыслах, которые принадлежат религии и искусству. Наука также творит смыслы, ее истины поражают воображение и сложны для понимания, но они толкуют об устройстве Природы и принадлежат времени, даже, если речь идет о возникновении и исчезновении времени. Вечность же не нуждается во времени. Наша Вечность — это не реальность, а некий образ того, чего мы до конца не понимаем.

Мы привязаны к жизни тонкой паутиной, многочисленными нитями смыслов. Культура, смыслы; их онтология, динамика, смысловые структуры, личные и межличностные формы смысла — это то, что создает, из чего складывается сознание, психология личности [4]. Продолжим о личности и о теории личности.

\* \* \*

Напомню, что мы говорили о возникновении и дальнейшем движении по истории «классической» греко-христианской личности. Речь, конечно, шла об идеале и идеальной личности, которая, как водится, отличается от эмпирической данности. Вместе идеальная и эмпирическая личности двигались по временам и эпохам, меняясь (и сохраняясь) вместе с ними. Двигаясь по эпохам, точнее, по «эпохе». Эпохе — это то, что являет способ «удержания себя», как разъяснял Хайдеггер смысл греческого термина. Каждая эпохе по разному «удерживает» разного «себя», и все вместе являют динамику времени и бытия. В мою задачу не входит подробное и точное воспроизведение мысли Хайдеггера, за этим отсылаю к его книге [7]. В соответствии с собственными задачами хочу обратить внимание на то, что исторические периоды порождали новую личность, новые теории личности, новую философию личности. Времена видели движение от до-истории, предыстории к истории и появление культурного многообразия. Культура и история представляют собой единство многообразия, в котором появляется личность. Древность, Средневековье, Возрождение, Просвещение, Новое время... Техногенная цивилизация, постиндустриальный период. Сегодня явилось «общество знаний». Каждый исторический период порождает свои формы личности и своих героев общечеловеческого масштаба.

Наши представления о человеке, о факторах, влияющих на поведение личности, на мое поведение, понятно, меняются. То, что раньше могло быть от рождения чистой доской, на котором опыт пишет свои письма, теперь прорастает генетикой. Как полагают некоторые, генетика может определять даже мои политические предпочтения — стану ли я радикалом или консерватором, к примеру. Психологи утверждают, что на решения принимаемые личностью влияет подсознание, а также коллективное бессознательное. Все это, однако, отнюдь не вредит, вполне уживается с представленным здесь классическим пониманием личности. Более того, мы выявляем все новые ее свойства и совершенствуем уже известные. Любовь, Познание, Свобода. Ипостаси (термин заимствованный христианством у Аристотеля) по-прежнему зовут к совершенству.

Во все времена история, так или иначе, обозначала ценности демократии и элитарности, равенства в правах и аристократизма, как то, что противостоит возможной «власти толпы». Известны разные формы демократии, и аристократию история трактовала по-разному. Шопенгауэр утверждал, что существует три аристократии:

- аристократия рождения и ранга;

- денежная аристократия;
- аристократия ума и таланта.

«Последняя и есть самая знатная и именитая» и еще Фридрих Великий считал «одаренных людей наравне с монархами» [8, с. 129]. Немецкий мыслитель и философ звал будущее, которое станет управляться умом и талантом. Артур Шопенгауэр (1788–1860) не видел мировых войн, глобальных катаклизмов, не видел торжества «аристократии денег»; ему не довелось на собственной Родине наблюдать взлет и падения «сверхчеловека», пригласившего на службу «ум и талант», затуманенный расовой и национальной идеологией. Дорога к совершенству, к познанию и свободе оказалась трудной и каменистой тропой восхождения.

В частности, она проросла идеей и эмпирией сверхчеловека. Цветами или чертополохом, в зависимости от того какие идеи, смыслы и символы предлагает содержание явления. Когда Ницше создавал свой вдохновенный эпос, сверхчеловек и его портрет уже в большом количестве присутствовал в веках и преданиях. Сверхчеловеком в определенном смысле был Иисус из Назарета. Более того, Он — Бог. Все остальные «сверхлюди», включая библейских патриархов, послегомеровских любителей мудрости древней Эллады (Эмпедокл, Гераклит, Пифагор, Платон и его учение об иерархии, и др.) и служители искусства (античная трагедия, Гораций с его «презираю темную толпу») — все они испытывали пренебрежение к демосу. Еще сверхчеловек появляется там, где правитель готов ради идеи и власти пойти на истребление сограждан. Такой сверхчеловек шагнул за пределы эпохи Ницше и его можно легко отыскать в недавней истории России, в современной Украине или в Северной Корее, скажем. Конечно, коллективный портрет «великого человека» создавался на протяжении всей культуры и он, понятно, не сводится к сверхчеловеку, а последний упомянут затем, чтобы обозначить возможные угрозы существования и реализации моего «Я» и любой другой личности, кроме самого сверхчеловека. Пора завершать повествование и определять место и роль личности в истории. Аврор обещал также (себе обещал) разобраться со смыслом истории, с ролью идей в истории и смыслом своего появления во времени. Хочу заметить, что для этого, мне придется иногда возвращаться назад, чтобы еще раз подчеркнуть уже раннее сказанное.

Начнем со смысла истории. Задача сложная, если вообще она выполняется и, если существует «смысл истории» и смысл появления «Я» из Ничто. Для ее выполнения нужно прожить историю до конца и тогда некому будет рассказывать о смысле истории. Либо следует обозреть ее с некоей внеисторической позиции, чего не рекомендует делать наука, которая приветствует опыт и знание. Но здесь, похоже, кончается компетен-

ция строгой науки и в разговор вступают вера и убеждения, идеи и идеалы. Хотя можно отслеживать социологию и психологию идеи и идеалов, многое при этом виднее в свете веры и убеждений. Не обязательно религиозной веры.

Вопросами убеждений, а не научного доказательства являются утверждения, что «идея истории», либо изначально закодирована в исторический процесс и мы только раскодируем заложенные в него смыслы, либо сотворение идей и смыслов является целиком человеческой задачей, задачей личности. В любом случае история производит и управляется идеями, но второй вариант моему убеждению представляется более близким к истине. В общественном и моем личном сознании идеи представлены идеологиями. Они же представляют и предлагают варианты выбора будущего. Существуют не только политические идеологии, но и вполне творческие. Например, даже «Черный квадрат» Малевича представляет определенную идеологию постмодерна, и многое в этом живописном полотне обретает смысл только в свете идеологической интерпретации. Так вот, идеологии меняются со временем и исчезают, что указывает на отсутствие изначальной идеи и «кода» истории, и на вполне земное, человеческое происхождение идеологий. Человек, несет за идеи и идеологии всю полноту ответственности. Он отвечает за содержание идеологий потому, в частности, что, внедряясь в массовое сознание, сотворенные им идеи и идеологии определяют мировоззрение, поведение и достоинство народа. Вспомним о роли национальной идеи в России и то, что она формирует ее государственный, межнациональный интерес.

История не существует без производства идей. История производит идеи, и идеи руководят историей. Личность создает идеи, но что-то мешает признать это творчество безоговорочным благом. Возможно, идея и сотворение оружия массового поражения, а с ним угроза суицида творческой личности. Возможно, результаты познания и накопления знаний, когда на смену личности придут программы и киборги, и для них настанет «все для всего всегда», как убеждал личность Сиддхартха Гаутама (Будда). Но, пока этого не случилось, личность обязана предпринять все усилия, чтобы не случилось никогда. Чтобы сохранялась возможность выбора будущего и способность творить любовь и добро, познавать всю бесконечность и многообразие мира. Еще личность должна стремиться к свободе слова и дела, к свободе мысли, как к одной из необходимых свобод. Но существует главная из свобод, которую обязана реализовать личность. Это, как уже говорилось, безначальная Свобода Творчества. Не принципиально и не столь важно, в какой области реализуется талант — лишь бы в нем присутствовал «дар Небес». Случаются вполне посредственные живопис-



цы, композиторы, поэты и весьма одаренные литейщики, кузнецы или портные, тем более, модельеры.

«Я» на короткий миг выделяюсь из мира вещей и энергий, чтобы реализовать закон творчества. Чтобы поискать вечность внутри мгновения и успеть рассказать о себе. Насколько я могу с этим справиться, зависит от масштаба моей личности. От глубины знаний и высоты воображения. От глубины моего самопознания. От того в чем моя вера и какому Богу я поклоняюсь. Богу или Золотому тельцу. Если какое-нибудь человеческое будущее существует (что не очевидно и необязательно), то оно возможно только на пути технологических прорывов, перестройки глобального ума и перевода гуманизма из состояния привлекательной декларации в разряд государственной и гражданской практики. Не вижу способа, как это можно проделать, не привлекая, не культивируя в народном сознании идеи и смыслы гуманизма. Не привлекая для этой цели фундаментального гуманитарного образования. Высшего гуманитарного образования. Конечно, гуманитарное образование не обещает технологических инноваций и скорых прибылей от вложений капитала. Сегодня наблюдается повышенный интерес к видам технических профессий, и это правильно, если учесть, что о них забыли, а «гуманизм» последних лет ориентирован в основном на движение мировых финансов. Кроме техники, нужны нанотехнологии на основе фундаментальных наук. Но нужно соблюдать меру. Гуманитарное образование формирует личность способную самостоятельно мыслить. Например, это относится к философии, которая с древних времен понималась, как искусство и наука о мышлении. Мыслить, отмечу еще один раз, меня учили, и эллины, и христиане. Будущее является достоянием всех, но, прежде всего, оно должно быть привилегией творческой, моральной личности. Тогда будущее станет для всех более привлекательным и оправдает появление «Я» из глубины времен.

Человеческий мозг, состоящий из более чем 100 млрд нейронов, превосходит по сложности любой из известных ему объектов. Человек верит в свою способность понять мир, а некоторые в возможность создания законченной и окончательной «теории всего», объединить в одной теории микромир и макромир. В первой части статьи говорилось о том, как физика меняет наше понимание течения времени и уже толкует о «хроноквантах» в пределах кваркового масштаба строения вещества. Хочу продолжить. Сегодня мы имеем теоретическую физику, которая проникла уже в ничтожные доли секунды, прошедшие от Большого взрыва из точки бесконечной кривизны (сингулярности) и размышляет о том, что было до него. Или время возникло вместе с рождением нашей Вселенной. Одинока ли наша Вселенная или она одна из

многих. Физики стараются предсказать, каков будет ее конец через триллионы лет. Огонь или лед? Но это уже совсем другая тема. Главное, что познание и творческая свобода мысли стараются проникнуть и постигают сокровенные тайны времени. Так будет, пока существует личность и пока существует история.

Короткий миг быстро проходит и всех уносит поток событий. Утешает то, что мое время остается со мной навсегда. Навсегда остаются идущие из прошлого, «без гнева и пристрастия», как советовал Тацит, оцененные произведения истории, а также вновь созданные сущности, символы и смыслы, подтверждая мысль о том, что будущее коренится в прошлом, в том, как мы его понимаем. Остается то, что хочу называть своим временем. Остаются моя вера и мои надежды на будущее...

## Литература

1. *Августин Аврелий*. Исповедь. М., 2005.
2. *Ильин И.И.* Основы христианской культуры. СПб., 2004.
3. *Кантор В.К.* Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. М., 2008.
4. *Леонтьев Д.А.* Психология смысла. М., Смысл. 2003.
5. *Пастернак Б.* Охранная грамота. Л., 1931.
6. *Савельева И.М., Полетаев А.В.* Теория исторического знания. СПб., 2008.
7. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., Республика. 1993.
8. *Шопенгауэр А.* Афоризмы и максимы. Л., 1991.

## **Негативная определенность выбора**

Выбор это всегда отказ от альтернативных вариантов. А значит потеря. Психологически необходимой оказывается компенсаторная негативная оценка отвергнутых возможностей. Вместе с тем понимание выбора, как избежания худшего, удобно методологически: во-первых, описание невзгод всегда убедительней, чем описания наград в силу конкретности (достаточно сравнить Дантов Ад с его же Раем), во-вторых на основе такой негативной идентификации возможен более широкий консенсус, и, в-третьих, опыт невзгод общедоступен (много ли сыщется тех, кто вовсе не осведомлен о страданиях, подобно молодому Гаутаме).

Природным человеческим выборам было бы «все и сразу», или, в более осторожном варианте О. Уайльда: «достаточно лишь всего самого лучшего». Осведомленность о несовместимости компонентов этого «всего» приводит даже к печальной необходимости оправдывать выбор «лучшего из миров», совершенный, предположительно, всеведущим субъектом. Сносной альтернативой был бы полный отказ от выбора, но, то, что возможно в теоретическом построении, например даосского толка, едва ли может быть осуществлено практически. Тем более, что выбор — неотъемлемое свойство личности, о чем нам настойчиво напоминает европейская литература. Однако, как только речь заходит об обществе, ответ на вопрос — «обладает ли общество свободой выбора?» — не кажется нам столь однозначным. Проще всего ответить на него так: «иногда обладает, а иногда не обладает». Но в таком случае мы должны либо вводить какие-то условные рамки, при наличии которых свойства свободного выбора у общества появляются, например, возникновения ответственного политически активного класса собственников, либо в самой структуре общества искать механизмы, отвечающие за реализацию или подавление данного свойства общества. Первый путь сложен для создания модели общественного выбора в силу большого количества переменных, которые придется учитывать при создании данной модели. Мы же понимаем, что существуют различные формы собственности, различные политические модели общества, наконец, разные исторически обусловленные этические системы, обуславливающие ответственное поведение. Для простоты объяснения предположим, что сообщество, состоящее из личностей, всегда имеет возможности проявить свободу выбора, но иногда сознательно от этого выбора отказывается. Элементарным подтверждением данного тезиса будет постоянное снижение

процента участия в различного рода выборах граждан развитых европейских демократий.

Однако и использование выбора и отказ от него не находят в сообществе однозначного одобрения или осуждения. Так хотя измена одного из супругов обществом обычно осуждается, вся мировая литература проникнута темой оправдания «любви» как побудительного мотива такой измены. С другой стороны, отказ врача лечить, учителя учить, судью судить не может быть оправдано никакими мотивами. Создается впечатление, что состоящее из свободных личностей общество специально создает институты брака, правосудия, поддержания общественного порядка и тому подобные, которые ограничивают «естественную природу» в общественном устройстве в пользу «нормативного функционирования» общественной машины. Если грубо описывать ситуацию, то можно прийти к простой дилемме: основаниями нашего выбора являются либо морально-этические правила, которые основываются на личном знании участников в ситуации выбора, либо формально-правовые основания выработанные современной цивилизации. Напоминает ли данная дилемма спор западников и славянофилов? Конечно, любой современный спор, что-то напоминает, но уже к 1880 году тот старый спор середины XIX века смотрелся анахронизмом [1, с. 455].

Однако если мы с вами приглядимся к этому спору сегодня, то рискуем не понять в чем же его суть. По существу, никакого предмета спора здесь нет, так как оба требования сформулированы по разным основаниям. В самом деле, формально-правовые основания выбора могут быть дополнены морально-этическими. Например, раз в шесть лет в соответствии с законом проводятся формальные выборы президента, но сам этот выбор осуществляется на основании морально-этических критериев. Президент выбирает несколько претендентов на губернаторские должности, которые затем проходят процедуру формального голосования в местном законодательном собрании. Как при самодержавной власти в XIX веке, так и при современной российской демократии дискуссии о формально-правовых нормах могут не прояснять, а скрывать суть дела. Всем спорщикам и тогда, и сейчас было понятно, что речь идет о выборе вектора будущего развития страны, либо с этим царем или президентом, либо без царя или этого президента. Но самое любопытное, что фигуры конкретного царя или президента в данном споре также были вторичны, так как речь шла о выборе идеи, в соответствии с которой должен был произойти выбор будущего России.

Специфика же объекта, России, заключалась в том, что она была... плохо устроена, по большому счету это не небольшая европейская страна с устоявшимися правовыми отношениями собственности, это — конгло-

мерат стран с очень разными историко-правовыми характеристиками вхождения в Союз под названием Россия. Поэтому почти все наши цари, либо самодержавно, либо с помощью близких соратников пытались эту причину исправить и переустроить Россию, сделать ее лучше, прогрессивней. И очень часто очередной монарх начинал, как бы с чистого листа. С точки зрения политологии Россия XVII–XIX веков — страна революций и, конечно, контрреволюций по отношению к предшествующей революции, но не снизу, а сверху. Отсюда и какая-то недодуманность русской мысли, какая-то незавершенность выбора и как, следствие, недоустроенность. «Русская мысль, русская действительность — исполнены недоразумений. Мы хотим сказать или сделать одно, а выходит совсем другое; оттого мы почти всегда не понимаем друг друга. Очень сомнительно, всегда ли мы понимаем самих себя» [1, с. 408].

Чтобы понять проблему общественного выбора в России нужно, по меньшей мере, выяснить, что же разделило российскую общественность на два «непримиримых» лагеря. Одни — условно назовем их «европейцами» — считали, что будущее России связано с развитием правовых «форм обеспечивающих гражданские и политические свободы» [1, с. 417]. Другие — используем здесь более современное понятие «патриоты» — осмысливая будущее России через этическую категорию справедливости. Известна формула боярина Федора Карпова в письме митрополиту Даниилу: «Ибо милость без правды есть малодушество, а правда без милости есть мучительство, и оба они разрушают царство и всякое общежитие. Но милость, правдой поддерживаемая, а правда, милостью укрошаемая, сохраняют царю царство на многие дни» [2, с. 227].

Свобода или справедливость. Но разве это непримиримое противоречие? Разве не свобода дает возможность установить справедливость и разве не приводит установление справедливости к новым возможностям, ведущим к подлинной свободе? Может быть, в идеале они именно так и соотносятся, но в реальности, свобода для одних чаще всего выливается в несправедливость по отношению к другим, а установление справедливости может потребовать ограничения свободы и даже угрозы лишения жизни. Тем самым можно зафиксировать, что между обоими понятиями нет какого-то однозначного соответствия и, возможно, они также как предшествующие им «нравственность» и «право» не являются членами одного противоречия. Единственное, что мы здесь можем констатировать, что оба понятия описывают то, чего по мнению русских мыслителей в России не хватает. Просто «европейцы» считали, что нужно начать со свободы, а потом появится и справедливость, а мысль «патриотов» воплотилась в словах казачьей песни: «Будет правда на земле — будет и свобода».

Обратимся же к содержанию обоих этих понятий и сразу выясним, их многозначность. Определение «свободы» традиционно делиться на «свободу от» и «свободу для». «Свободу от» считают негативным понятием, которое приобретает смысл лишь через определения состояния «несвободы» — когда субъект действия вынужден подчиняться каким-либо обстоятельствам, соответственно «свобода» — это состояние, при котором ты сам являешься причиной своих действий. Со «свободой для» неопределенность не уменьшается, даже если отбросить «осознанную необходимость», то свобода как состояние творческого самосовершенствования человека не дает нам четкого положительного определения для ее правового использования. Так защита политических свобод должна использовать мощь правоохранительной системы государства, а в отдельных случаях и вооруженных сил, что может приводить к случайным жертвам среди не участвующего в политике населения. Но, тем самым, право на жизнь присваивается политически мотивированной частью общества и начинает иногда зависеть от формально-правовых условий общественного выбора, что характерно... в другой стране. Яркий пример тому — ближневосточная политика США президентов Дж. Буша и Б. Обамы.

«Справедливость» также оказывается не самой четко определенной категорией. Так если мы остановимся на определении справедливости по Дж. Ролсу, то найдем в нем как равные права в отношении основных свобод, совмещенных со свободами для других, так и средства для нивелирования последствий экономического и социального неравенства, которые, тем не менее, остаются неустранимыми. По существу, именно разное соотношение равенства и неравенства задают нам границы того, что мы считаем справедливым и несправедливым в общественном устройстве. Именно здесь лежат истоки российского «чувства вины».

Чувством вины «интеллигенции перед народом» пронизана чеховская литература. Российский интеллигент, вышедший из народа и перешедший в сословие господ, прекрасно понимает несправедливость российского общественного устройства, основанного на колоссальном имущественном и социальном неравенстве. Любопытно, что со второй половины XX века мы можем наблюдать обратный эффект, теперь в литературе и кинофильмах именно интеллигенция обозначается как социальный слой, в отношении которого была совершена несправедливость. Условно, можно даже говорить о чувстве вины «народа перед интеллигенцией», переживаемом, впрочем самой же интеллигенцией.

Поливариантность и практическая амбивалентность обоих понятий приводит к тому, что составить какую-либо положительную программу изменения общественного устройства оказывается крайне сложно. И «западники» и «патриоты» по большому счету используют разные понятий-

ные коннотации одних и тех же концептов русского языка и в силу этого не могут понять друг друга. Особенность русского интеллектуального спора XIX века, «при невообразимой путанице наших понятий, мешающим даже двум человекам столковаться между собой», точно описал К.Д. Кавелин: «Наши русские споры отравлены при самом их начале тем, что мы редко спорим против того, что человек говорит, а почти всегда против того, что он при этом думает, против его предполагаемых намерений и задних мыслей» [1, с. 449–450]. В полемике «патриота» Ф.М. Достоевского и «западника» А.Д. Градовского обе стороны отмечают фундаментальное непонимание их позиции оппонентом. Почему так получается? На наш взгляд это происходит от того, что указывая на «несвободу» и «несправедливость» как основные характеристики российской действительности участники споров не могли сказать, что же такое «свобода» и «справедливость» и, тем самым, давали возможность своим оппонентам «додумывать» за них содержательную часть защищаемого ими тезиса. Говоря точнее, русские «западники» боролись не за свободу, а против «несвободы», в то время как русские «патриоты» утверждали не справедливость, а обличали «несправедливость» текущего положения дел.

Но это только полбеда. Разумное существо осведомлено о сложной природе избранного, а значит вынуждено выбирая лучшее, принимать заодно и сопряженное с ним дурное. В результате, безусловно положительную оценку получается, пусть и с некоторыми трудностями, сформулировать лишь в отношении предметов высокого уровня абстракции: теологу, скажем, удастся говорить о благодати Бога, обустроивая при этом простое защитное сооружение теодицеи, записному патриоту — вести речи о святости отечества, отбываясь от «фальсификаторов истории», некстати заглянувших в неразборчиво сохраненные архивы. Но вот положительная оценка какой-либо персоны уже неизбежно будет девальвироваться, если только не прибегнуть к экстраординарным усилиям по выработке и поддержанию культа.

Таким образом, двуединая драматичность выбора обуславливает две возможные стратегии: либо следует стремиться к тому, чтобы все же «выбрать все», что на практике может означать принятие динамического многообразия альтернатив, экспериментаторство, либо следует минимизировать количество актов выбора, стремясь к сохранению существующего положения. Примечательно, что в приложении к сфере общественной жизни, эта матрица обуславливает сходство риторических приемов реформаторов и консерваторов: и те и другие рисуют Ад гораздо убедительнее Рая.

Поскольку конечное существо вынуждено делать выбор при неполноте знания и всегда несколько поспешно, можно позволить себе утвержде-

ние, что негация вообще есть эпифеномен так или иначе совершившегося выбора. Дополнительное к этому утверждению суждение фиксируется половицей «не по хорошу мил, а по милу хорош», отмечающей, что положительный выбор предшествует положительной оценке. Тем более это верно в отношении неизмеримо более многочисленных моментов негативного выбора: то, от чего мы отказались, несомненно дурно, иначе дурни мы сами.

Хотя, возможно, все было по-другому. Возможно полемика «западников» и «патриотов» была квазиформой политической дискуссии в рамках жесткой цензуры самодержавной Империи. В таком случае реальность общественного выбора заключалась в отрицании или принятии самой формы политического реальности. То есть, говоря логическим языком, во фразе «В России есть несвобода или несправедливость», отрицание ставилось не перед предикатами, а перед связкой «есть», и сама фраза, в таком случае, звучала так: «В России нет свободы или справедливости». Вся же полемика вокруг «или» была лишь полемикой противников и сторонников того или иного плана переустройства России. Если это так, то становится понятна симпатия, которую демонстрировали «западники» и некоторые «патриоты» партиям «социал-революционеров». В привычной парадигме споров перед нами происходит крохотная замена «или» на «и». Вновь возникшая формулировка старого спора требовала и новой редакции решения извечной русской проблемы плохого устройства страны. Впредь она будет звучать как «Долой Самодержавие». Однако, эту свою внутреннюю связь с «западниками» и «патриотами» осознавали сами социал-революционеры. После Октябрьского переворота им удалось привлечь к сотрудничеству с новой властью и бывших «западников» и даже часть бывших «монархистов».

Единственная за всю историю России революция снизу, казалось бы, окончательно снимает прежний спор с повестки дня. Народ сам утверждает и формы государственного устройства республики Советов и морально-этические нормы революционного правосудия. Можно констатировать, что к 1970–1980 годам в стране наступает видимый порядок, правда это происходит за счет общественного выбора, который к середине 1980-х годов превращается в полную профанацию. А «новая» революция сверху, как обычно, все начинает с нового листа.

В чем же тогда проблема современного общественного выбора? Современное российское общество достаточно консервативно, но современное российское государство проводит либеральную политику. Либеральная политика российского государства проводится в закрытом авторитарном режиме, при котором современное российское общество лишено каких-либо каналов влияния на проводимую государством политику.



Если говорить о российском государстве можно, хотя бы в силу перераспределения массы золотовалютных резервов, извлекаемых из ренты на добычу и первичную переработку полезных ископаемых, то насколько обоснован разговор о российском обществе независимом от перераспределяющей воли государства — вопрос открытый. А возможно, что все эти вопросы — театр теней. И речь должна идти о режиме личной власти второго президента России, который сменил режим личной власти первого президента России, который создавался для того, чтобы преодолеть сопротивление авторитарной социалистической системы... и так до Ивана IV. Но, с возможно также, что все эти деспотические правительства, и были, если воспользоваться выражением Пушкина «единственным европейцем» в азиатской стране, и результатом, в том числе, и их деятельности является хотя и не самое передовое, но современное государство, а ни какая-то там Турция или, упаси Бог, Украина.

Казалось бы, если все наши проблемы просто эпифеномены личной авторитарной власти, нужно просто дождаться смены личности, осуществляющей эту власть, однако исторический опыт почему-то не вселяет в нас надежду, что смена личности приведет к смене политического вектора развития страны (даже эпоха реформ Петра обернулась продолжением процесса централизации власти, шедшем при его отце). Ведь мы понимаем, что власть в стране тесно связана с отношениями собственности и, например, «новые собственники», осуществляющие властные полномочия после 1991 года, всегда смогут договориться между собой по поводу власти, как это и произошло в 1999 году, а, по большому счету, и 1991 году. Отсюда все наши разочарования и сомнения в возможности осуществления обществом рационального выбора, прежде всего в силу того, что никто нашему обществу никакой возможности выбора и не предоставляет. Наше же участие в формально-правовой процедуре выборов становится скорее не осознанным политическим выбором будущего страны, а в лучшем случае — прямым расчетом стратегии сохранения собственности, или минимизации будущих финансовых потерь. В худшем же случае — или соучастием в очередном массмедийном шоу, или интернетовском флэшмобе. Но, если у вас нет собственности, и вы не намерены участвовать в постановочном действии в качестве декоративной оппозиции, невольно возникает вопрос моральной обоснованности демонстративного отказа от формально-правового «политического» выбора.

Так, почти через 145 лет после полемики «славянофила» Достоевского и «западника» Грановского, спор «нравственные начала против юридических форм» вновь возрождается на российской почве. Ирония же истории заключается в том, что теперь наши «патриоты» имеют государствен-

ные должности, собственность и власть, а наши «западники» вынуждены апеллировать к нравственным ценностям европейской цивилизации.

Ситуация запутывается еще больше, когда власть вдруг неожиданно решается совершить нравственно-мотивированный, но противоречащий международному праву поступок «защиты наших людей в Крыму и на Донбассе». Устойчивая поддержка этого поступка народом окончательно маргинализирует «западническую» оппозицию второму президенту. Все это может привести к смене формата политического выбора. Уже последние политические выборы прошли под лозунгами «за Путина» и «против Путина». Вполне вероятно, что в следующем выборном цикле мы увидим хорошо нам знакомый из истории лозунг «Долой Самодержавие». Но так как в политике противодействие может рождать усиление первоначального действия, то, по-видимому, должна будет возникнуть политическая сила, ставящая сохранение политического наследия второго президента России в качестве своей основной политической задачи. Если это произойдет, то Россия через сто с лишним лет вернется к исконной матрице своего общественного выбора.

## **Литература**

1. *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. М.: Изд-во Правда. 1989.

2. *Карпов Ф.И.* Послание митрополиту Даниилу // Сочинения Федора Ивановича Карпова / Подготовка текста, перевод и комментарии Д.М. Буланина. Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. СПб.: Наука, 2000. Т. 9: Конец XIV — первая половина XVI века.

## ПОСТМОДЕРНЫЙ СОЦИУМ: «КАЖДЫЙ ВЫБИРАЕТ...»

*Антонина Кириллова*

### **Социальная приватизация как феномен постсовременности и среда личностного выбора\***

Феномен социальной приватизации впервые зафиксирован в исследованиях процесса секуляризации в странах Запада. В ходе дискуссий о влиянии модернизации на институт религии исследователями был выделен ряд процессов, оказавших непосредственное влияние на снижение роли религии в социальной жизни индустриальных обществ. Среди них можно выделить «дифференциацию» — дробление и все более узкую специализацию институтов в силу выхода разных сфер общества из-под контроля религиозных символов (П. Бергер) [5, с. 113.]; рационализацию — подчинение всех сфер общества критериям прагматизма и эффективности (Уилсон [10, с. 156], Бергер [6]); плюрализацию — разрушение единой системы ценностей общества, появление множества конкурирующих между собой систем ценностей [6, с. 124–125]. Следствиями дифференциации и плюрализации являются автономизация сфер общества, в первую очередь, от религии, когда каждая из них начинает действовать согласно «своим» законам и логике [5, с. 136–137]; а также приватизация религии — вытеснение ее в сферу частной жизни индивида, на которую требования общества не распространяются. В результате социальное существование человека распадается на публичное и частное [6, с. 138–142; 7, 125–146; 9, с. 291–308.].

По мере вытеснения религии в сферу «частных интересов» стали сворачиваться в приватную сферу и другие институты. Человек перестал определяться институциональными установлениями, но начал сам выбирать себе институциональную принадлежность и ее содержательное наполнение. Феномен приватизации широко использовал З. Бауман, зафиксировавший данный процесс в сферах образования, науки, политики, ментальности. Так, в области образования приватизация выражается в потере права «осущест-

---

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ: проекты № 13-03-00351 «Принимающее общество и иноэтничные мигранты — стратегии и практики взаимодействия»; № 14-03-18035 «Принимающее общество — отношение к иноэтничным мигрантам».

влять эксклюзивный контроль над источниками знания и над всеми ведущими к ним путями», «формировать логику обучения», возникшей в связи со всеобщностью доступа к знаниям благодаря Интернету [1, с. 164].

Вслед за дифференциацией и приватизацией растет эклектичность и синкретизм социального поля: постсовременная эпоха характеризуется размытием и смешением понятий религиозности и духовности, морального и аморального, мужского и женского, этнического, конфессионального, возрастного и других институциональных оснований идентичности. Это обусловило на Западе отход от христианства в сферу персональной духовности, как выходящей «за рамки собственной совести, социальной ответственности, которую можно легко изменить или вообще отказаться от нее» [8, с. 1–26].

Социальная приватизация (вытеснение институциональности из социальной сферы в частную) связана с процессами «индивидуализации» (отказ институтам в праве на формирование и определение ценностей, норм, способов жизни, перевод институциональных функций в личностное пространство; присвоение индивидом институциональных функций: индивид «диктует» институтам правила, а не наоборот), а также деинституционализации (отчуждение индивидов от традиционных форм институциональности, распад традиционных форм институциональности и существование их в диффузных, частных, неинституциональных формах, отсутствие институциональной поддержки личностного становления) [3, с. 36–65; 1]. «Смысл «индивидуализации» состоит в освобождении человека от предписанной, унаследованной и врожденной предопределенности его социальной роли, что составляет перемену, справедливо рассматриваемую как наиболее заметную и основополагающую черту эпохи модерни. Если говорить более коротко, «индивидуализация» заключается в преображении человеческой идентичности из «данности» в «задачу» и в наделении действующих лиц ответственностью как за решение этой задачи, так и за последствия (включая побочные эффекты) исполнения ими их ролей» [1, с. 181].

Таким образом, точнее говорить о триедином процессе приватизации-индивидуализации-деинституционализации. Приватизация приводит к тому, что любая прежде решавшаяся институтами социальная задача становится задачей каждого отдельного человека. В ходе этого триединого процесса «общественное пространство все более освобождается от общественных функций. Оно перестает играть свою прежнюю роль места, где сходятся частные неприятности и общественные задачи, где возникает диалог между ними. Под прессом индивидуализации люди медленно, но верно лишаются защитной оболочки гражданства и теряют свои гражданские привычки и интересы» [там же, с. 136].

Вытеснение институциональности из поля общественного дискурса представляет собой социетальную сторону приватизации. Данный процесс имеет не только институциональный, но и индивидуальный аспект: присвоение индивидом институциональных функций, а также внеинституциональное, произвольное конструирование своей мозаичной, раздробленной идентичности. Приватизация знаменует собой этап роста индивидуальной субъектности, проявляющийся в конструктивном ключе как рост роли личности, ее выбора, социальной и персональной ответственности; в деструктивном — как предоставление личности институционально не ограниченных прав и свобод в сфере «самоопределения».

Рассмотрим формирование процессов социальной приватизации на уровне двух крупных составляющих общества, которые отвечают за его динамику (формирование, преобразование, восстановление) и статику (поддержание, сохранение). Эти подсистемы были выделены в качестве идеальных конструктов Ю. Хабермасом [2, с. 158–162] для анализа социальной динамики западных обществ и названы «жизненным миром» и «системой» соответственно. «Жизненный мир» обозначает духовный мир личности, сферу культуры, межличностного общения, «система» представляет собой институциональное оформление духовного в определенных рамках, среди которых Хабермас выделял прежде всего экономику, право, государственно-политическую систему общества. Мы делаем акцент на институциональности, структуро- и формообразующих свойствах «системы» и духовных, ценностно-смысловых, эмоционально-эмпатийных основаниях индивидуального выбора как содержания «жизненного мира».

В сфере «системы» социальная приватизация предстает как результат дифференциации институтов друг от друга и смещение институциональности в частную сферу. Так происходит с эпохи модерна в экзистенциально важных областях — религиозности, нравственности, духовности, этничности, пола-гендера, семьи и брака. Данный этап приватизации в западноевропейской культуре характеризуется отсутствием общего ценностного вектора, мозаичностью и релятивностью дискурса социума и индивидуальных «тезаурусов».

В сфере «жизненного мира» приватизация проявляется как перенос центра тяжести по формированию, поддержанию институциональности на индивидов. В традиционно-религиозной системе дискурс социума и тезаурус индивида дают возможность выхода к трансцендентной сфере и имеют духовно-ценностную полярность, в соотнесении с которой строится вся остальная социальная жизнь. В результате полярности дискурс получает систему границ и основу для социального контроля. В постсов-

ременных обществах вновь проявляется структурирующая функция религии как конструктора и координатора социального пространства, способствующего формированию институциональности, интеграции, социального порядка. Обнаружением этого обусловлено появление понятия постсекуляризации, описывающего процесс возврата к религиозности на индивидуальном и государственном уровнях [1, с. LXIV].

«Системный» аспект «приватизации» состоит в персонализации социального, внесении его в частную, приватную сферу; «мирожизненный» — в трансформации социального опыта силами души в духовное, придании ему духовного направления и содержания, возвышение, одухотворение социального и вещественного миров, придание обновленного смысла.

Приватизация может проявляться в обеих сферах («жизненном мире» и «системе») как функционально, так и дисфункционально, при этом можно попытаться выделить ее типы.

*Функциональность в подсистеме «жизненного мира»* характеризуется одухотворением человеком всего сущего (вне и внутри себя) и объединением через это «внешнего» и «внутреннего» миров как причастных духовной сфере через трансценденцию, когда личностный выбор осуществляется в перспективе абсолютных ценностей (добро-зло). Этот процесс возможен и без внешне-институциональных форм (например, в условиях кризиса общества или (само)изоляции индивида); тогда он основан на самодисциплине и выработке внутренних регулятивов поведения, заменяющих внешние нормативные отношения и регуляторы. При сбоях «системы» осуществляется перевод социального, институциональных функций в частную сферу; становится возможным моральное, юридическое признание права индивида на автономность от «давления» каких-либо из общепринятых норм, институций в целях восстановления институциональности. Этот тип приватизации можно назвать *конструктивной* приватизацией. В периоды кризиса общества, институтов она почти сливается с процессом аутосоциализации личности, проявляясь в том, что индивид берет на себя формирование, сохранение, поддержание и трансляцию институциональности, тогда как аутосоциализация проявляется как наращивание личностью социальности и трансляция ее во вне, что формирует, восстанавливает институциональность. Конструктивная приватизация проявляется в том, что человек свободно проявляет любовь и созидательное творчество, независимо от наличия внешних давлений.

*Функциональность в «системной» организации социума* проявляется в том, что перевод социального, институциональных функций в частную сферу происходит в рамках, допускаемых «системой». Индивид подчиняется институциональным установлениям, выходы за их рамки редки. Личностный выбор происходит в рамках традиций, правил, порой мешающих

проявлять прорыв к высшим ценностям. Данный ход событий отвечает за *рутинизирующую* приватизацию. Индивидуальные усилия в этих условиях зачастую сводятся к формальному выполнению ролей и поддержанию существующих форм социальных отношений. Формируются «моральные привычки», моральный выбор осуществляется в системе «должное-не должное» во многом автоматически.

*Дисфункциональность в «системе».* Решение вопросов о культурной, религиозной, политической, гендерной и др. принадлежности и жизни человека объявляется зависящим только от «свободного» выбора индивида, нередко, закрепляясь еще существующими институциональными (социальными и правовыми) нормами. Объявляется «война» всему институциональному в духовной жизни, идет поиск «личной духовности», индивид ищет свой путь духовного роста, требует морального и юридического признания своей полной автономности во всех сферах жизни. Это приводит к таким явлениям, как социально-духовный аутизм, обеднение и деградация личности, ее полная автономизация и атомизация (самоизоляция). Осуществляется *атомизирующая* приватизация. В условиях разрушения институциональности личностный выбор «объявляется» частным делом индивида; примат «свободы» и «прав личности» над размытым институциональным порядком затрудняет поиск духовной основы нравственного выбора. Ориентированные по оси «нравится-не нравится» духовные искания, нравственное самоопределение личности часто принимает диффузные и самозамыкающиеся формы, способствуя потребительским установкам в социальной и духовной сфере.

*Дисфункциональность в «жизненном мире».* Нарастающий частный, неинституционализированный поиск «духовности» принимает «диффузные» и деструктивные формы. Происходит отчуждение от социальной жизни, закуповивание в своем суженном внутреннем мире. Индивид проявляет непризнание, неподчинение нормам, обычаям, ценностям культуры, институтам и т.п. — всему традиционному. Объявление себя «гуру» и своего решения вопроса о духовности единственно верным. Происходит осознанный или неосознанный выбор деструктивных форм «духовности»; возможен переход в деструктивное сектантство. Это — процессы *деструктивной* приватизации. Здесь свободный от давления «системы» индивидуальный поиск духовности направляется по пути отталкивания от абсолютных, высших ценностей, традиций, утверждаясь на антиценностях и определяя девиантные формы социальной и духовной жизни индивидов. В мотивах человека преобладает нелюбовь к людям и стремление к разрушению.

Таким образом, в ситуации усиления приватизационных процессов вся тяжесть институционализации ценностей, традиций, норм и ее под-

держания ложится на плечи личности. Как сказал З. Бауман, характеризуя постсовременность: «...важнейшее изменение связано с дерегуляцией и приватизацией задач и предназначения модернизации. То, что прежде считалось задачей, стоящей перед человеческим разумом, коллективным достоянием людей, сегодня разбито на части, «индивидуализировано», предоставлено мужеству и жизненной стойкости отдельных личностей, и возложено на индивидуальные возможности и способности человека... основное внимание однозначно сместилось в сторону самоутверждения личности. Эта судьбоносная перемена отразилась в перенесении акцента этико-политических рассуждений с проблемой «справедливого общества» на вопросы «прав человека», то есть на право личности быть не такой как все, и выбирать модели счастья и достойной жизни по собственному усмотрению» [1, с. 132]. Происходит двойное проявление роста субъектности в поле социальной приватизации: рост социальной значимости отдельной личности и деструктуризация личности посредством ее (само)отделения от общественной институциональности, углубление в свое «я», которое без социально-духовного наполнения ничего из себя не представляет, распадается, хаотично «диффундирует», практикуя диффузную религиозность, этничность, гендерность и т.п.

В последние десятилетия постсовременность все чаще утверждает себя не просто как плюрализм и релятивизм, но как антитрадиция, основанная на антиценностях. В этих условиях особенно трудно поддерживать традиционные институты социализации. Человек становится «безосновным», бессистемно наполняющим себя обломками культуры и выходящих на первый план антикультурных смыслов, практик, установлений. При ослаблении традиций и основанных на них ценностей, норм, институтов актуализируется проблема идентичности, которая теперь выстраивается индивидом самостоятельно и кладется им в основу своей частной и общественной жизни. Но основания идентичностей размываются со все возрастающей скоростью, и эти разовые, ситуативные идентичности быстро распадаются. Идентичность нуждается в границах и различиях, а именно они как раз и стираются. «Идентичность», — отмечает Бауман, — «обязана вниманием, которое она к себе привлекает... тому, что она выступает суррогатом сообщества, естественного обиталища, которое более недоступно в быстро приватизируемом и индивидуализируемом, стремительно глобализирующемся мире» [там же, с. 190].

Выход из сложившейся ситуации Ю. Хабермас видит в обращении к религии [4, с. 66], поскольку религиозные ценности ориентируют человека на взаимопонимание и взаимопомощь, придавая созидательную



и структурирующую направленность индивидуальным и коллективным усилиям. На данном этапе попытки реинституционализации религии в западных обществах не выходят за рамки приватной сферы: религия находится вне гражданского и государственного уровня. Однако в условиях роста глобализации, межкультурных контактов, религиозного синкретизма есть вероятность тоталитаризации религии (или некоей «религиозности вообще»), что снижает возможности осуществления морального выбора, связывая свободу личности, а также препятствует содержательному обновлению «системных» рамок социума.

В современных условиях процессы социальной (по преимуществу атомизирующей) приватизации усиливаются, закладывая возможность и основание новой институциональности, в которой прежде частное, индивидуальное выходит на общественный, планетарный уровень. Глобализация, с ее тенденцией тотального контроля над личностью, усиливает борьбу за внутренний мир человека, за право формирования его ментальности, управления. Одновременно повышается роль личности в судьбе всего человечества, роль индивидуального, личного ценностного выбора в самосохранении обществ и культур. Так, с ростом иммиграции принимающим христианским обществам приходится под давлением исламской культуры самоопределяться не только в культурном, но и в религиозном поле. Выполнение религиозных практик перестает быть частным делом и становится гражданским долгом верующих этих стран, так как от их солидарной религиозной активности зависит сила этноконфессиональной противоактивности — самоопределения, самоорганизации и самосохранения — принимающих обществ. Эта глобализация частного относится ко всем сферам жизни человека. Человек из существа «приватного» становится «всеобщим», достоянием всего человечества, актуализируется его нравственная, созидательная, гражданская ориентация в каждом, казалось бы, частном деле, любой его выбор теперь зримо отзывается на судьбах всего мира. Не случайно З. Бауман отмечает необходимость заинтересованности граждан в новом формировании, восстановлении институциональности [1, с. 135]. Индивиду необходимо собственными усилиями развивать в себе способность соотносить общественные задачи и личные проблемы.

## Литература

1. *Бауман З.* Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Изд-во Логос, 2002.
2. *Егер В., Майер Х.-И.* Социальные изменения в социологических теориях современности. Смоленск: Изд-во СмолГУ, 2007.

3. Руткевич Е.Д. «Социология духовности»: проблемы становления // Вестник Института социологии. 2014. № 9.
4. Хабермас Ю. Дополитические основы демократического правового государства // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006.
5. Berger P.L. The social reality of religion. Harmondsworth: Penguin, 1969.
6. Berger P.L., Berger B., Kellner H. The homeless mind: modernization and consciousness. N.Y.: Random House, 1974.
7. Parsons T. Religion in a modern pluralistic society // Review of religious research. 1966. Vol. 7. No. 3.
8. Schneiders S.M. Religion and spirituality: Strangers, Rivals or Partners? The Santa Clara Lectures, 2000, Vol. 6, no. 2.
9. Tschannen O. La genese de l'approche moderne de la secularization: une analyse en histoire de la sociologie // Social Compass. 1992. Vol. 39. No. 2.
10. Wilson B. Religion in sociological perspective. Oxford: Oxford university press, 1982.

## **Воспитание как выбор и выбор в воспитании**

Выбор всегда был частью человеческого бытия, а ускорившаяся социальная динамика только обострила и разнообразила ситуации, в которых современный человек оказывается перед выбором. Одним из характерных примеров обострения всех составляющих выбора человека в современном обществе выступает воспитание как часть социального опыта человека. Есть ли выбор в воспитании? С чем он связан? Что может быть сделано воспитывающими взрослыми, чтобы повысить ответственность подрастающих поколений перед собой и (с учетом экологических проблем современности) — перед всем человечеством?

Теоретической реконструкцией процессов, происходящих в объективной реальности и обозначаемых как воспитание и социализация, занимается большое число наук: педагогика, психология, философия, социология, культурология и др.

Анализируя научные работы в этой области можно отметить противоречивость методологических установок исследователей, конфликт интерпретаций этих явлений на теоретическом уровне, заимствования на методическом и процессуальном уровнях исследования. Результатом становится, с одной стороны, накопление фактов, касающихся процессов воспитания и социализации, а с другой, реализуются разные варианты их категоризации на основе разноуровневых акцидентальных характеристик. Чего же не хватает? На наш взгляд — отсутствует основа для классификации на основе сущностных, субстанциональных свойств воспитательного процесса и его составляющих. Крайне медленно происходит и развитие категориального аппарата, поскольку заимствования происходят как бы по «горизонтали»: из одной научной дисциплины в другую мигрируют схемы исследования, научные понятия, что приводит к конструированию «новой» реальности теоретических конструктов. Так утрачивается понимание связи «воспитания» и «социализации» с жизнью ребенка и теми объективно существующими процессами в обществе, которые их детерминируют.

Такая ситуация в методологии и теории исследования воспитания и социализации находит свое закономерное продолжение и в практике воспитания. Заимствования понятий, конструктов, нечеткость критериев научной истины в этой области, дублирование способов получения научной истины приводят к тому, что теория отстает от практики и не может предложить новых способов преобразования реальности на основе теоре-

тических конструкторов, зародившихся в классической науке. Особо следует отметить «давление» исторического прошлого в отношении таких ключевых для процесса воспитания понятий как «власть», «социальный идеал» и др.

Ситуация воспитательного «монизма», идеологического единообразия в советское время обеспечивала достаточно высокую эффективность воспитательной работы, которой были охвачены ученики практически всех слоев общества, что формировало устойчивую идентичность подрастающих поколений и их просоциальную направленность. Стараясь дистанцироваться от тоталитарного прошлого, современные ученые только находятся в процессе поиска приемлемых для общественного со-бытия конкретных механизмов формирования «просоциального человека».

В современном обществе сделана установка на плюрализм целей, задач, методов воспитания и стоящий за ними плюрализм ценностно-смысловых и мировоззренческих основ воспитания. Однако с нашей точки зрения, из плюрализма и рядоположенности ценностей воспитания неизбежно следуют такие особенности современного воспитания как неопределенность и неоднозначность в понимании его целей и задач, его функций и результатов по отношению к задачам социального развития общества и месту и роли человека в этом обществе.

Указанные особенности современного воспитания заостряют противоречия, связанные с осмыслением того, возможен ли в воспитании выбор и какие формы он может принимать.

\* \* \*

Общее научное представление о воспитании определяет его как целенаправленную (имеющиеся у воспитывающего цели, стержневая из которых — трансляция культурного опыта), сознательно реализуемую (идет от (со)знания и обращено к (со)знанию) и однонаправленную (от взрослого к ребенку) систематически осуществляющуюся деятельность, преимущественно в плоскости общения между отдельными личностями. Целенаправленность, сознательность, систематичность отражают возможность выбора воспитывающего взрослого по отношению к целям, средствам, методам и формам воспитания.

Нам представляется, что данные характеристики присущи только специальной структурированной деятельности, которая является атрибутом в первую очередь профессиональной деятельности педагогов, что, собственно, и нашло свое отражение в выделении этих признаков воспитания в педагогической науке. Однако воспитание имеет и более широкое

значение, являясь, наряду с деятельностью и общением, особой формой социального бытия человека. И в этом значении воспитание лишено характеристик целенаправленности и осознанности, а обладает характеристиками бессознательности и спонтанности.

В таком понимании воспитание не предоставляет выбора воспитываемому взрослому. С момента рождения ребенка окружающие его взрослые самым своим фактом существования обеспечивают его воспитание и обучение, оказывая бесчисленное множество воздействий на ребенка. Трудность выделения отдельных, только воспитывающих влияний на ребенка, только подчеркивают масштабность, можно даже сказать, тотальность влияния взрослых на него. Отсутствие такого влияния на ребенка прекращает его становление как части человеческой общности, не прекращая разворачивание биологических программ, что хорошо прослеживается на примере детей-маугли, известных науке. А также при явлениях госпитализма — формы эмоциональной, сенсорной и двигательной депривации детей, как правило, в условиях лечебных и «сиротских» учреждений, в которых детей много, а окружающих их взрослых сравнительно с семьей мало. Именно этим объясняется зафиксированное во многих исследованиях отставание в психическом развитии детей, воспитывающихся в домах ребенка.

При таком предельно абстрактном понимании воспитания как особой формы социального бытия человека, воспитание не может быть осмыслено в категории выбора. У окружающих ребенка взрослых выбора нет: чтобы ребенок в процессе взросления обрел свою родовую сущность, воспитание должно осуществляться, даже не будучи целенаправленным и осознанным.

И добавим — чтобы и воспитывающий взрослый также обрел свою родовую сущность. Возможность оказания влияния на других (и, заметим в скобках, не обязательно на младшее поколение) в истории человечества всегда была привилегией. За эту привилегию, дающую возможность влиять на большое число людей, не связанных функцией родства, боролись фараоны, жрецы, короли, богословы, философы, в современном мире — политики, ученые и т.д. И мы рискуем предположить, что речь идет не только о материальных выгодах, вытекающих из обретения такого влияния. Культурный герой всегда воспринимается как исполнивший в наибольшей мере свое человеческое предназначение, в полной мере обретший свою родовую (человеческую) сущность.

Если за пределами семьи за возможность влияния часто приходится бороться, то в рамках семьи продолжительное историческое время старшее поколение обретало эту функцию *de facto* с рождением детей. Пожелание бездетности было и, наверное, остается, одним из самых жесто-

ких проклятий практически во всех человеческих культурах. На наш взгляд, такое проклятие несет в себе смысл не только биологического и материального ущерба, но и угрозу неполной реализации человеческой сущности, потому что исключает возможность влияния взрослого на ребенка в процессе воспитания. И, что, возможно, важнее, исключает возможность влияния ребенка на взрослого, потому что воспитание, в отличие от других форм влияния (власти, престижа, авторитета и т.д.), предполагает двустороннюю связь. Вероятно, именно эта архетипическая по К.Г. Юнгу, притягательность воспитания для взрослых объясняет различные формы адаптации, практиковавшиеся в истории человечества. И объясняет то значение, которое придавалось роли учителя в историческом прошлом.

Именно такой аспект воспитания, правда, сводимый по преимуществу только до функции общения, признается психологами практически всех научных школ одним из ведущих условий и движущих сил развития личности. Правда, как правило, только личности ребенка. Что объяснимо достаточно долго существовавшими в психологии (и других науках) представлениями о конечности развития человека как личности, когда достигнув взрослости, личность остается неизменной. Приведу пример. При разработке в конце 1930-х — начале 1940-х годов в США одного из наиболее эффективных в психологии личностных тестов ММПИ (Minnesota Multiphasic Personality Inventory) предполагалось, что испытуемый может один раз заполнить этот тест, потому что профиль личности, получаемый в результате, не будет меняться в течение жизни. Развитие психологического знания, в том числе и практика применения этого теста, показали несостоятельность данного предположения — личность взрослого человека изменяется. Однако следующий шаг в расширении следствий из этого факта в области воспитания пока не сделан, изменение личности взрослого в процессе воспитания практически не рассмотрено в научных работах. Хотя в работах Дж. Боулби, М. Эйнсорт, Дж. Белски и других подчеркивается двусторонность связи между матерью и ребенком в процессе формирования привязанности, но эти данные не в полной мере применимы ни к отцам, ни к профессиональным воспитателям и требуют специальных исследований.

Общение как преимущественная форма реализации воспитания предполагает отношения между воспитывающим взрослым и воспитываемым ребенком, результатом которых выступает личность ребенка как социально детерминированная сущность, в противовес биологической данности ребенка как организма. Характерно, что приставка «вос» («восходить») в слове (вос)питание, как и приставка «up» (вверх) в английском слове «upbringing» отсылают нас к вершинной психологии по

Л.С. Выготскому, охватывающей явления ценностно-смысловой природы, в противовес познавательным и даже социальным явлениям и процессам.

С нашей точки зрения, еще предстоит специальная научная проработка вопроса о соотношении воспитания и общения (не всякое воспитание осуществляется через общение и не всякое общение имеет воспитательную направленность), однако уже сейчас можно говорить о том, что понимая воспитание как способы и формы влияния взрослых на ребенка, в первую очередь бессознательные, мы исключаем возможность сознательного выбора человеком форм и меры такого влияния.

Такая точка зрения подкрепляется данными психологов и педагогов о том, что воспитательное влияние, например, родителей через непосредственное, спонтанное поведение, поступки, эмоциональные высказывания и оценки оказывается более действенным, чем при преднамеренно осуществляемых, преимущественно вербальных воздействиях на ребенка. Особенно когда существуют расхождения в сознательно произносимых «проповедях» (уважай других, не лги и проч.) и неосознаваемых (или осознаваемых, но скрываемых) ценностях и смыслах самого родителя. Хотя пока не совсем понятна природа этого явления (вероятно, в нем большая роль принадлежит биологическим факторам), но дети «читают» бессознательные/неосознаваемые эмоции и стоящие за ними ценности и смыслы родителей намного лучше, чем родители признают это. И, добавим, хотя данных об этом накоплено в психологии существенно меньше, дети «читают» бессознательное учителей лишь немногим хуже. И не прощают несоответствия реально действующих и бессознательно транслируемых в поведении ценностей и ценностей только декларируемых. Описываемое сопротивление воспитанию у молодых людей, часто описываемое педагогами как «трудновоспитуемость», нередко отражает низкий уровень доверия воспитываемых к воспитывающим взрослым, у которых «слово» расходится с «делом».

Неосознаваемые процессы в воспитании как один из атрибутов его социальной сущности еще раз подчеркивают отсутствие выбора у воспитывающего человека.

Можно, конечно, научиться контролировать свои бессознательные проявления, но в полной мере эта задача по плечу, пожалуй, только отдельным личностям. И, кроме того, данные психологических исследований трехмесячных младенцев показали, что в условиях, когда взрослый контролировал выражение своего лица, был безэмоциональным и беспристрастным в общении с ребенком, общался с ребенком с «каменным» лицом, у детей возникали невротические проявления (икота, плач, неконтролируемое выделение слюны и т.д.) [по 2]. Эти и другие данные подчер-

квивают важность эмоционального компонента в общении ребенка и родителя. И хотя не проводилось специальных исследований, можно предположить, что такое бесстрастное поведение будет, как минимум, дезориентировать и более старших детей.

Однако разворачивание этого плана воспитания, конечно же, далеко не единственная форма его осуществления в человеческой жизнедеятельности.

Целенаправленный характер воспитания, сознательный и произвольный уровень регуляции всех компонентов воспитательного процесса: планирования, реализации, контроля, коррекции, присущ воспитанию как особой деятельности. Именно в профессиональной деятельности педагогов прослеживаются все указанные элементы воспитания, например, в планах воспитательной работы образовательных учреждений — обязательного компонента реализации образовательного процесса.

Однако обязательный характер воспитательных мероприятий в практике современного российского образования, их запланированность нередко не позволяют педагогам осуществлять воспитание не только с учетом индивидуального своеобразия их учеников, но и своей собственной индивидуальности. Это вызывает отторжение и формализм, затрудняя у педагогов принятие воспитания как своей особой профессиональной и жизненной миссии. Формализм тех, кто осуществляет воспитательную работу, зачастую приводит к формированию негативных для личности установок, ценностных ориентаций, общего негативного эмоционального отношения воспитуемых к любому воспитательному воздействию на них.

Отчасти это объясняет своего рода «аллергию на воспитание», особенно заметную у профессиональных психологов, получивших классическое (а не психолого-педагогическое) образование. Воспитание ассоциируется у них только с давлением, принуждением, наказанием и т.д., в то время как социализация — со свободой для самореализации личности. Тем самым игнорируются не только императивный характер требований общества, имплицитно присущий воспитанию, но и потребность подрастающего человека соответствовать идеалам и ценностям общества как необходимая составляющая воспитательных практик.

Указанные проблемы с психологической трактовкой понятия «воспитание» в отечественной психологии, не только концептуально-понятийные, но и эмоционально-ценностные, вытекающие из необоснованного отождествления «воспитания» с наказанием и принуждением, отрицательно сказывается на научно-психологическом обосновании воспитания. «Исчезновение» воспитания как позитивно окрашенного явления из научных исследований своим следствием имеет и отказ от таких позитивных его коннотатов как «дисциплина», «уважение», «соблюдение правил». Не



в этом ли одна из причин сложного состояния нравственности российского общества, зафиксированная в исследованиях, проведенных под руководством А.В. Юревича [3]?

Вытеснение проблематики воспитания, особенно семейного воспитания, приводит к сужению, редукции отношений «общество-взрослый-ребенок» до отношений «взрослый-ребенок». Как несложно заметить, исчезает общество — необходимая для существования человека и (в условиях современных рисков) всего человечества общность. В этом случае ребенок будет восприниматься как инородное, можно даже сказать как чуждое и/или враждебное, обществу существо, то есть ребенок с этих методологических и мировоззренческих позиций не обладает социальной, общественной природой.

Но ребенок, еще не родившись или даже не будучи зачатым, а лишь в мыслях о нем, в воображаемом отношении к нему его будущих родителей, — уже возможный член именно этого, а не какого-то другого общества, потому что на эти мысли и отношение общество влияет самым непосредственным образом (экономическая ситуация, доступность и качество медицины и образования и т.д.). Ребенок принадлежит обществу, он — часть общества, а с исчезновением воспитания из научных исследований логично и закономерно исчезает и общественная (социальная) природа ребенка.

Приведем пример того, как эти методологические установки практически нашли свое отражение в обсуждении государственного документа — «Стратегии развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года». В период 2014–2015 года были предложены четыре версии этого документа, которые вызвали активную критику.

Во второй версии этого документа говорилось о воспитании как о деятельности, направленной на интеграцию ребенка в общество, о необходимости искать *свою нишу* в условиях реального существования. Такая позиция авторов документа, будучи редукционистской по своей природе, низводила все подрастающие поколения России к существованию животных, как раз и характеризуемому в биологии необходимостью адаптации, приспособления, нахождения (экологической) ниши для своего выживания...

В этой связи принцип субъектности воспитания, заявленный в этом варианте «Стратегии...», оказывался декларативным и не мог быть использован принципиально, поскольку адаптация противоречит целостности, приспособление — автономности, выживание — активности. Целостность, автономность и активность — системообразующие качества субъекта с точки зрения крупнейшего исследователя психологических проблем субъектности А.В. Брушлинского [1].

Процитированная вторая версия Стратегии не была, к счастью, принята. Документ был существенно переработан, психологическая «окраска» документа была уменьшена в ходе общественного обсуждения. Распоряжением Правительства Российской Федерации от 29 мая 2015 года № 996-р г. Москва была введена более педагогически ориентированная версия «Стратегии ...» [3].

Но даже и в самой поздней версии проблемы собственно человеческого существования, специфики родовой человеческой сущности и возможности обретения ребенком этой сущности в ходе взросления, которые могут быть отнесены к наиболее общим целям воспитания в любом обществе, в этом документе не ставились. Как и проблема подлинного выбора в воспитании, актуализирующего активность, целостность и общественную природу субъектов воспитания.

Таким образом, мы постарались показать противоречивость воспитания в контексте выбора современного человека. Присутствующих одновременно два плана воспитания (сознательный, связанный с выбором, и бессознательный, в котором выбора нет) делают воспитание особой формой человеческого существования, не сводимой ни к деятельности, ни к общению, и обеспечивают своеобразие выборов, которые возможны для субъектов воспитания.

## Литература

1. *Брушлинский А.В.* Субъект: мышление, учение, воображение. Воронеж, МОДЭК, 1996. 197 с.
2. *Крайг Г.* Психология развития / Пер. с англ. Н. Мальгиной, Н. Миронова, С. Рысева, Е. Турутиной под общ. научн. ред. проф. А. А. Алексеева. СПб.: Питер, 2000. 992 с.
3. Распоряжение Правительства Российской Федерации от 29 мая 2015 года № 996-р г. Москва «Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года» <http://www.rg.ru/2015/06/08/vospitanie-dok.html> [Электронный ресурс] // Российская газета 8 июня 2015 года (дата обращения: 12.09.2015).
4. *Юревич А.В., Ушаков Д.В.* Нравственность в современной России [Электронный ресурс] // Психологические исследования: электронный научный журнал. 2009. № 1 (3). URL: <http://psystudy.ru> (дата обращения: 12.05.2015).

## **Выбор самопрезентации гендерной идентичности в виртуальных коммуникациях**

Виртуальная коммуникация отличается от реальной многими особенностями. Оцифрованные, то есть «записанные нулями и единицами» (по выражению Дж. Сулера) люди и их отношения создают киберпространство с его специфическими особенностями, которые определяют сущность психологических переживаний участников-коммуникантов [7]. В отличие от реального общения, когда собеседники ориентируются на маркеры телесности и визуальные контакты, для интернет-коммуникаций характерны ограниченные сенсорные впечатления. Личное описание в виде печатного текста является единственным средством, заменяющим сложное сочетание невербальных признаков социального контекста (внешности, одежды, выражения лица, стиля поведения и проч.). Это дает пользователям новые возможности для выбора той или иной самопрезентации в киберпространстве: остаться самим собой (так делают около 40% пользователей); представить «часть» себя (только социальный статус, возраст, внешность, стиль жизни) — реальные или в улучшенном варианте; придумать новый образ или образы — и использовать их одновременно в разных средах или последовательно в одной. Можно даже остаться полным анонимом, хотя и недолго, потому что — как показывают исследования — в таком случае коммуникация прекращается. Вместо своего имени можно выбрать любое другое — так называемый ник, а визуальный образ заменить виртуальным маскарадным костюмом — «аватаром».

Нелегко ответить на вопрос, как связана виртуальная самопрезентация с реальной идентичностью пользователя, то есть насколько одно соответствует другому и/или почему пользователь выбирает именно этот придуманный образ. Конструирование виртуальной идентичности может иметь возрастной характер (самоопределение подростков, кризис среднего возраста); быть отражением изменений личностной идентичности человека на протяжении жизни; быть игрой, что наиболее характерно для многопользовательских миров (МММ, MUD — Multi-User Dimensions). Некоторые исследователи полагают, что желание конструировать виртуальные личности, отличающиеся или прямо противоположные реальной личности, связано с тем, что реальность не предоставляет возможностей для реализации различных аспектов «Я», или что действительность является слишком нормативной. Человек может хотеть преодолеть эти обстоятельства в конструировании новой виртуальной личности другого пола,

этноса, возраста, или вообще в виде «нечеловеческого» персонажа из сказок, мифов, фэнтези.

Социальные и культурные процессы, характерные для современности, отличаются противоречиями. Так, глобализация с ее навязыванием западных ценностей и стилей жизни порождает сопротивление этому в виде глокализации; принятию принципа мультикультурализма противостоят возрождение традиционализма и отстаивание особенностей своей национальной культуры; развитие информационных технологий не только делает человека «гражданином вселенной», но и создает новый виртуальный мир, зачастую замещающий собой мир реальный. В этой ситуации мы все стоим перед необходимостью делать собственный (и многократный) выбор своей идентичности. В целом идентичность современного человека строится на основании сложной многоуровневой матрицы таких компонентов, как пол и соответствующая гендерная принадлежность, этничность, национальность, возраст, социальный статус, религиозная принадлежность. В зависимости от того, что человек выбирает в качестве основного «стержня» своей идентичности, рождаются разные варианты. Акцент на этносе, или социальном статусе или гендерной принадлежности может быть как основным, так и выбираться ситуативно. Более того, современный человек может менять «стержни» идентичности на протяжении жизни или в разных социальных условиях, поскольку от него ожидают большей гибкости и адаптивности. Как отмечает З. Бауман, компоненты сложной идентичности современного человека должны быть гибкими, чтобы можно было мгновенно их перегруппировать; не следует создавать слишком прочных фундаментов идентичности, поскольку это ведет к плохой приспособляемости к быстро и непредсказуемо меняющемуся миру [1]. Этот феномен принято называть множественной или гибридной идентичностью. Вот примеры такой гибридности: «белая из среднего класса, окончившая колледж; дикая и непослушная; мать-одиночка; азиатка-бисексуалка; панк; политически проницательная, активная женщина; черная женщина среднего класса; молодая мать; бездельница; член «племени ручья»; хорошо устроенная; студентка; преподавательница; автор; человек; молодая особа; человек с нарушением зрения; гермафродитка; неправильная еврейка; ребенок профессиональных феминисток; дочь лесбиянки; активистка; автор zine; Весы (знак зодиака); образованная, замужняя, моногамная феминистка, христианка, афро-американская мать» [13]. Однако эта гибкость и множественность Я имеет и обратную сторону. Процесс построения собственной идентичности, становится настолько сложным, что она может ускользнуть.

Возможно, «игры с идентичностью» в кибер-пространстве как-то помогают адаптироваться к этой ситуации и сделать «правильный» выбор —

по крайней мере на какое-то время. В реальной лицом-к-лицу коммуникации презентация разных «идентичностей по выбору» все-таки представляет собой некоторые сложности, поскольку телесные маркеры так или иначе отсылают к некоторым базовым символам, на основании которых коммуниканты могут сделать собственные выводы о половой, гендерной, этнической, социальной, конфессиональной принадлежности друг друга. Представление себя в виде Другого имеет ограниченные рамки — игра, театр, карнавал. Однако в кибер-пространстве мозаичность и гибридность современной культуры находит удобное выражение: здесь можно управлять впечатлением о себе, «примерить на себя все роли» и создавать разнообразные сетевые идентичности по своему выбору.

Пользователи Интернета используют эту возможность очень по-разному [3], но, как отмечают многие исследователи, чаще всего такие эксперименты касаются гендерной идентичности [4]. Почему из базовой идентификационной триады гендер-раса-класс именно гендер выбран для экспериментов и как это, собственно, выглядит? Э. Райд, изучавшая многопользовательские миры, связывает этот феномен прежде всего с таким социальным фактором, как доступ к Всемирной компьютерной паутине. Пользователями интернета становятся в основном англоязычные обеспеченные жители индустриальных стран, для которых в данной ситуации социальный статус (класс) и раса (этнос) не имеют решающего значения, поскольку в общем смысле все игроки имеют западно-европейскую идентичность. Раса и социальный статус становятся важными в киберпространстве, когда игра строится вокруг приключения. Но и в этом случае предлагаемые варианты виртуальной идентичности относятся к области фантазий — гном, эльф, инопланетянин, герой, маг, а не к реальным профессиям современного мира [7, с. 208]. Также игрокам практически никогда не предлагают роль представителя монголоидной, негроидной и европеоидной расы. На мой взгляд, это можно объяснить стремлением избежать сложностей в соблюдении уважительности по отношению к расовым и этническим нормам и ценностям.

Однако ситуация с поло-гендерной идентичностью выглядит иначе. Не только в МПМ необходимо «выставить флажок пола». В любой коммуникации самым первым уточняется пол, а когда поло-гендерная идентичность виртуального «собеседника» неясна, взаимодействие становится невозможным. Все мы так привыкли точно опознавать пол друг друга, что отсутствие соответствующей информации вызывает у игроков растерянность. Представления о нормативном гендерном поведении и гендерных ролях столь укоренены в сознании, что многие люди не в состоянии осуществлять социальные контакты, не имея представления, хотя бы предположительного, о том, какого пола их собеседник. Кстати, эта ситуация

давно описана и в отношении реальной, лицом-к-лицу коммуникации [9]. Таким образом, в виртуальности, как и в реальности, приписывание пола (гендера) является базовой основой коммуникации.

Рассмотрим более подробно гендерные особенности самопрезентаций в кибер-пространстве.

В российской части интернета, как показывают немногочисленные исследования, гендерная самопрезентация в большинстве своем соответствует реальной гендерной идентичности, и обе они следуют нормативному определению мужественности и женственности. Так, анализ профилей пользователей соцсети «ВКонтакте», показал, что они активно используют принятые гендерные маркеры для визуальной самопрезентации: на фото юноши стремятся продемонстрировать «крутость», а девушки — красоту, нежность, сексапильность. Нормативное понимание женственности и мужественности проявляется и в выборе интернет-сообществ и сайтов: девушки подписаны на «лучшие рецепты», «дом моды», «женские мысли», «девичья краса», «подростки», «умный журнал для думающих людей», «% жирности», «шедевры рекламы», «женское сообщество», «как сделать тело совершенным», «дневник женщины», «журнал женской красоты», «клуб шопоголиков» и т.п. К основным мальчишеским виртуальным группам относятся спорт, компьютерные игры, отдельные направления музыки. Автор исследования приходит к выводу, что при конструировании виртуальной гендерной идентичности подростки опирались на нормативные гендерные представления о мужчинах и женщинах [10].

К сходным выводам пришли авторы другого исследования, посвященного анализу визуального (по аватарам) и языкового (по никам и комментариям) позиционирования web-пользователей. Представленные в пространстве социальных сетей различные антропоморфные лица-маски-аватарки отражают существующие гендерные нормы маскулинности и феминности. Российские женщины выбирают рекламные образцы гламурных красавиц, а в 44% случаев представляют себя в качестве кукол. Пользователи мужского пола более разнообразны в своих предпочтениях: в качестве «масок» они выбирают хорошо вооруженные типажи (архетипы «силы») вне зависимости от прочитываемого позитивного или негативного контекста — около 65% российских пользователей мужского пола выбирают в качестве аватара образ супергероя, воина, победителя (реального или интернет-героя) [11].

Анализ речевых практик пользователей, которые пытаются инсценировать не свою, а противоположную гендерную принадлежность, показывает, что люди преувеличивают те черты, которые, по их мнению, свойственны другому полу. В основном это касается выбора тем для разговора и частотности употребления единиц «вежливой» и маркированной лекси-

ки (бранных и нецензурных выражений, вулгаризмов, а также лингвистических маркеров мужского и женского рода при их наличии в языковой системе) [там же, с. 307].

Инсценировки различных вариантов гендера в интернет-коммуникации выражаются в том, что человек может репрезентировать себя попеременно как носитель любого гендерного типа. Новые поколения стремятся к «гибридности», квир-идентичности: «девочки, которые хотят быть мальчиками; мальчики, которые хотят быть девочками; мальчики и девочки, которые настаивают, что они — и то, и другое вместе; белые, которые хотят быть черными, чернокожие, которые хотят быть белыми; люди, которые идентифицируют себя как белые и черные, беззаботные и жесткие, маскулинные и феминные одновременно; или те, кто находит способы быть и не называть себя никак из вышеупомянутого» [13]. Возможно, в качестве реакции на это в 2015 году социальная сеть Facebook ввела для пользователей англоязычной версии в США возможность выбрать в профиле варианты своего социального пола (гендера), возможность скрыть свой пол также осталась. «Мы хотим, чтобы вы могли ощущать себя тем, кто вы есть, и вам это было удобно», — говорится в сообщении компании. В итоге редакторы сайта Slate.com собрали 58 вариантов самопрезентаций [15]: некоторые из них пересекаются и дублируются — например, термины «genderqueer» и «non-binary» используются для обозначения людей, принципиально отвергающих существование дихотомии полов; часть из самоназваний просто непонятны, поскольку являются, видимо, творчеством их создателей и пока не приняты в специальной литературе. В любом случае этот феномен нуждается в дальнейшем изучении.

Особое место занимают игры с гендерной идентичностью в так называемых многопользовательских мирах (МПМ). У игроков в МПМ нет постоянной идентичности, поскольку персонажи могут не иметь четкого телесного образа и пола. Игроки могут выступать в роли сказочных персонажей или людей. Так какие образы они выбирают? Казалось бы, в тех ситуациях, когда роль не задана жестко правилами игры, участники могут дать волю фантазии и реализовать в виртуальном мире все свои самые смелые идеи. Однако, как показывает исследование Э. Райд, люди не в силах отойти от того, что они видят в жизни, то есть они просто копируют реальность, а вся игра заключается в виртуальной перверсии — то есть женщина «становится мужчиной», а мужчины (что бывает чаще) играют роль женщин.

При этом фантазии фактически не выходят за пределы телесных конструктов и культурных символов, известных им в повседневной жизни [7, с. 210]. Так, хотя игроки могут приукрасить свою внешность, сама эта коррекция не отвергает принятые социальные нормы и стереотипные представления о человеческом облике. Таким образом, игроки не осво-

бождаются от оков «мифа о красоте» (Н. Вульф), но скорее приводят себя в соответствие с этим мифом. «Свобода быть красивым» не подрывает основу этой условности — скорее условность становится условием.

В целом по отношению к мужским и женским персонажам МПМ характерно перенесение в виртуальную реальность традиционных гендерных норм. Так, многие зарубежные и российские исследователи отмечают враждебность дискурса интернет-коммуникации по отношению к женщинам. Андроцентризм виртуальной реальности проявляется в доминировании мужчин в дискуссионных группах, формируемых при компьютерной связи, в их агрессивности в общении, ориентированностью программного оборудования на мужские образы и пр. Это явление в западной социальной науке называется гендерным разрывом в доступе к цифровым технологиям (англ. Gender Digital Gap) [2].

Пользователи, которые описывают себя как женщин, сталкиваются с виртуальными проявлениями двух противоположных, но равно распространенных житейских норм: галантности и домогательств. Благодаря первой женские персонажи получают в игровом мире помощь в виде подсказок, волшебных мечей, амулетов и оберегов. Мужские персонажи никогда не получают такой помощи. Однако, это далеко не всегда является проявлением альтруизма. Чаще всего помощники хотят чего-нибудь взамен — дружбы или даже менее платонической благодарности. Нередко женские персонажи, получившие помощь, сталкиваются с виртуальными сексуальными домогательствами и предложениями виртуального секса [7, с. 211].

Отражением реальных гендерных норм является и отношение МПМ-игроков к виртуальной «смене пола». Случаи — реальные или гипотетические — когда пользователи подозревают, что игрок-мужчина управляет персонажем женского пола, вызывают бурные и весьма неприятные реакции. При этом ситуация, когда женщина играет за мужчину, редко становится предметом дискуссий. Мужчин, играющих женские персонажи, обвиняют в извращениях и преследуют: «...если становится известно, что за женский персонаж на самом деле играет парень, некоторые начинают охотиться на него и не один раз убивают его за «преступление» смены пола» [там же, с. 214]. Это весьма сильно напоминает гомофобию «настоящих мужиков» в реальной жизни.

Мы видим, что возможность получить свободу от «оков пола» в виртуальной реальности практически не изменяет традиционные гендерные роли. Игра в гендерного Другого происходит через перенесение на «виртуальное тело» принятых культурных символов и смыслов. Мужчины и женщины по-прежнему понимаются в терминах бинарной иерархичной оппозиции. Гендерная система не проблематизируется и не оспаривается в виртуальности, а просто конструируется по аналогии с реальностью.



## Литература

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М.: 2005. С. LXII.
2. Горошко Е.И. Гендерные особенности электронной коммуникации в Интернете // Право и безопасность. 2005. № 4/6. С. 189–192.
3. Гуманитарные исследования в Интернете. М., 2000. URL: <http://nlo.magazine.ru>.
4. Жичкина А.Е., Белинская Е.П. Стратегии самопрезентации в Интернет и их связь с реальной идентичностью. URL: <http://flogiston.ru/articles/netpsy/electronic>
5. Затулий А.И., Бурнаева Е.М. Гендерные идеалы: особенности самопрезентации пользователей Интернета // Вестник ТОГУ. Культурология и педагогика 2012. № 1 (24). С. 297–304.
6. Митина О.В., Войскунский А.Е. Интернет в гендерном измерении // Введение в гендерные исследования / Под общей ред. И.В. Костиковой. М.: Аспект-Пресс, 2005.
7. Рейд Э. Идентичность и кибернетическое тело // Массовая культура: современные западные исследования / Пер. с англ. Отв. ред. и предисл. В.В. Зверевой. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2005. С. 204–218.
8. Сулер Дж. Люди превращаются в электроников: Основные психологические характеристики виртуального пространства. URL: <http://flogiston.ru/articles/netpsy/electronic>
9. Уэст К., Зиммерман Д. Создание гендера // Хрестоматия феминистских текстов. СПб., 2000.
10. Щекотуров А.В. Конструирование виртуальной гендерной идентичности подростков на страницах социальной сети «ВКонтакте» // Женщина в российском обществе. 2012. № 4. С. 31–43.
11. Якоба И.А. Гендер в интернет-коммуникации: динамика развития // Вестник ИрГТУ, №1 (72) 2013. С. 303–309.
12. Findlen B. (ed.). Listen Up: Voices from the Next Feminist Generation. Seattle, Wash., 1995. p. xiv.
13. Heywood L. and Drake J. Third-Wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism. Minneapolis, 1997., p. 8.
14. The global flow of information: legal, social, and cultural perspectives / Ed. by Eddan Katz and Ramesh Subramanian. N.Y.: New York University Press, 2011.
15. URL: <http://www.vedomosti.ru/tech/news/22782691/facebook-rasshiryayet-profil-polzovatelej> (дата обращения: 01.07.2015)

## ТЕКСТ КАК МЕСТО ВЫБОРА

*Ирина Логвинова*

### **Принц Цербино между вдохновением и сумасшествием: романтическая мифологема «Сада Поэзии» Людвиг Тика**

Мифологема Сада Поэзии, о которой пойдет речь в нашей статье, в комедии немецкого драматурга-романтика Людвиг Тика представляет собой интересное, с точки зрения философии, понятие. Дело в том, что еще в Античности сад воспринимался как место философских собраний, ученых бесед. Это известный миф об Академе, похороненном в священной роще недалеко от Афин, которая стала местом собраний Платона и его учеников. Образ сада есть также в Библии — райский сад, из которого были изгнаны согрешившие Адам и Ева. Возможно, с тех библейских времен сад и стал своеобразным архетипом места, где обитает первоизданная красота, поэзия, истина и т.п. Райский сад, таким образом, это греческий Космос в противоположность находящемуся за его пределами Хаосу. Подобное противопоставление есть и в «Божественной комедии» Данте Алигьери (сумрачный лес — и гора Чистилища, представляющая собой Сад Эдемский). К слову, почти так же запутан и загадочен лес литературы в книге У. Эко [7]. Когда же, пройдя через все круги Ада, Данте приходит к вратам Рая, он видит небесный город, дворец (нечто устойчивое, соразмерное, гармоничное).

Д.С. Лихачев отмечает, что Сады «устраивались для размышлений, для поэтических мечтаний, для ученых занятий, в Средние века — для молитв и благочестивых бесед, в Новое время — для приема гостей...» [2, с. 19]. И.И. Свирида также пишет о сакральном отношении к миру в образе сада как проекции «горнего мира» и образе Рая, земного и небесного [5, с. 205]. От образа сада как проекции Рая берет начало пасторальная и утопическая традиция.

Еще одно значение слова «Сад» находим у А.Е. Махова и Т.Г. Юрченко: «средневековое дидактическое собрание сведений по разным областям знаний» [3, стб. 922]. В литературной традиции барокко (например, П. Дзадзарони «Сад поэзии» и «Вертоград многоцветный» Симеона Полоцкого) метафора сада, которая разрабатывалась в самых разных текстах (и поэтических, и богословских), использовалась для концентрации

внимания на «тайне мироздания», гармонии двух миров: человека и природы.

Существует также выражение «возделывать свой сад», идущее из античности, описанное Вольтером в «Кандиде».

Интересно, что все эти значения и прочтения образа Сада поэзии были воплощены в комедии «Принц Цербино, или Путешествие за хорошим вкусом», написанной Л. Тиком в 1798 году.

\* \* \*

Сад Поэзии — сакральное место, в котором обитает хороший вкус, живут классические поэты, почти утраченный рай. Этот образ Сада действительно напоминает Рай, который утратили согрешившие Адам и Ева. И поэтому простым смертным, утратившим способность чистого восприятия, непонятны его образы, его голоса (деревья, цветы говорят). Цербино не знает такой способности, в нем изначально ее заглушали все — от отца до глупых придворных. А его отец, если вспомним сказку «Кот в сапогах», сам вышел из простонародья.

Все действие пьесы «Принц Цербино» проходит на фоне творимой жизни, которая вечно течет и изменяется. Этот романтический фон присутствует в пьесе постоянно в виде параллельно развивающегося сюжета о любви Лилы и Клеона, сцен в кузнице и на мельнице, бесед Лесного отшельника и Геликана о смысле жизни и т.п. Л. Тик дает в их репликах и песнях образец настоящей, непосредственной и безыскусной поэзии, которая рождается в сердце каждого близкого к природе человека. Поэзия представлена также в словах Кузнеца, который пытается объяснить Дорусу аллегории плуга и камня с помощью изречений «смерть перепахивает поле науки» и «докопаться до истины» [6, с. 155].

Охотник в качестве Пролога приветствует зрителей и призывает всех иметь свежий ум и живое сердце. Эти свойства как раз являются характерными признаками поэтических натур, близких к природе, отзывчивых и восприимчивых. Но уже в первом действии мы попадаем во дворец, где голос природы стараются всячески подавить, поставив на его место голос разума и сухой расчет. По мнению придворных, поэзия мешает управлять государством, а именно один из симптомов поэтической болезни обнаружен у наследного принца — Цербино, который... философствует.

С первых же слов придворных за дверью комнаты принца становится понятно, чем он «болен». На вопрос одного из них: «— А как бы ты сам назвал его болезнь?» другой отвечает: «Я предпочитаю никакого имени ей не давать и не отвечать на вопрос. Это болезнь, которая часто посещает

великих, и лучше о ней ничего не говорить. Она не поддается описанию...» [6, с. 8].

То, что неназываемая болезнь «часто посещает великих», свидетельствует о том, что изначально юные наследники престола бывают поэтичны и восприимчивы к народным нуждам, но впоследствии забывают об этом. Однако в начале пьесы принц Цербино еще верит в идеалы, открыт поэзии, философствует и жаждет познать законы природы и поэзии. Поэтому он отправляется в путешествие по совету доктора Поликомикуса. Вместе с ним в путь идет Нестор. При этом Цербино сам задает себе цель — найти хороший вкус. На пути к этой цели он постоянно попадает в ситуации, когда ему нужно выбрать точку зрения о хорошем вкусе, с которой можно согласиться.

По словам А.В. Карельского, в пьесе «Принц Цербино» Л. Тик священнодействует, создавая мистирию. Цербино и Нестор проходят как бы испытание хорошим вкусом, но оказываются глухи к истинной поэзии: «Так и не найдя хорошего вкуса по своему вкусу, Цербино с Нестором возвращаются домой, где тем временем просвещение утвердилось окончательно, теперь они “вполне пригодны к роли граждан государства”» [1, с. 52]. Однако, целью пьесы, как это ни парадоксально, не было обретение героями хорошего вкуса в результате их путешествия в Сад Поэзии.

Начиная со 2-го акта, эпизоды демонстрируют читателю (зрителю) различные проявления хорошего вкуса. Причем, в ходе развития сюжета не говорится, что конкретно является хорошим вкусом, читатель должен понять это сам, вывести из содержания пьесы (то есть читатель вместе с Принцем находится в ситуации выбора, но он заранее знает, что такое хороший вкус, а Принц — нет, потому что он больше доверяет ограниченным придворным, чем своей интуиции).

Л. Тик, как писатель-романтик, делает попытку показать, что весь мир является поэтическим произведением, используя при этом в качестве символов истинной поэзии говорящие цветы, столы, стулья, горные источники, деревья, кусты и т.п. Цербино вместе со своим спутником читает поэму мира. Причем, они читают ее независимо друг от друга (Нестор, пока они путешествовали, потерял Принца из виду, и они посетили Сад Поэзии поздно).

Л. Тик в аллегорической форме задает «координаты» хорошего вкуса, рассчитанные на внимательного читателя (зрителя). Охотник говорит: «Радостно бьется сердце охотника, когда говорит голос лесного рога. Свое утомленное, робкое сердце освежи песней леса, песней леса и звуком рога!.. Отмечай мгновения, когда засияет сотканная из ветра поэзия разума, которой всем так недостает...» [6, с. 6–7]. В этой лесной песне звучит

указание на то, что хороший вкус не подчиняется никаким правилам и законам, а естественным образом разлит в жизни природы. Мотив охоты и образ «поэзии разума», сотканной из ветра, — это романтическая ирония. Принц Цербино и его наставник Нестор отправляются на охоту за хорошим вкусом, который никуда не прячется от них, сопровождает их повсюду, а они упорно не хотят его видеть, имея в виду другие, внушенные суждениями классицизма и Просвещения.

Принц Цербино представлен в начале пьесы как человек, много, наивно, бессистемно и безрезультатно размышляющий над вопросами поэзии и философии, что кажется обыкновенным людям ненормальным. Из разговора Доктора и Курио в 1-м акте мы узнаем, что Принц «отдал себя науке» и «от большого напряжения нервов головы» сошел с ума. А когда Принц спросил, какой формы правления придерживается Доктор, тот решил, что это симптом психической болезни. Мы узнаем также, что Принц является воспитанником Леандра, который пишет ученые книги, например, «Основание критики». Его никто из придворных, кроме Шута, не понимает. На слушателей его книги наводят сон своей заумностью. Это ученый педант, пишущий туманные по смыслу трактаты.

Придворные-обыватели не на шутку встревожены. Нестор боится, что в государстве может начаться эпидемия, так как почувствовал симптомы болезни и у себя: «я нахожу с известным поэтическим страхом, что думаю о бессмертии...» [6, с. 23]. Леандра тоже объявляют сумасшедшим, когда Нестор утверждает, что его принципы критики ему кажутся лживыми (Сам Леандр о принципах своей критики говорит очень романтично-неопределенно: «Деятельная фантазия всегда с чем-то соглашается, чтобы рассудку разъяснить, в чем мы неформальное видим, и как мы в поэзии постепенно к классическому и окончательному приходим» [6, с. 19]), а Леандр утверждает, что по этим принципам пишутся отличные стихи и, наконец, «если бы человечество было совершенным, то не нуждалось бы в поэзии» [6, с. 89].

Л. Тик насмехается над представлениями буржуа о хорошем вкусе и показывает, что обыватель отказывается не только видеть поэзию в природе и человеческих чувствах, но и в труде, искусстве; обыватель не видит того, что видно невооруженным глазом. Сад Поэзии, где обитают обыкновенно присущие поэзии классические образцы и образы, рождающие вдохновение (розы и соловьи, песня ручья, шепот деревьев, боги и богини, гении, Софокл, Данте, Петрарка, Ариосто, Тассо, Шекспир, Гоцци и др.) — это та же вторая реальность, которая называется искусством (в том числе и литературой). Это тот самый потерянный рай, о котором писал Т. Тассо, которого искал Данте, а вслед за ними, в образе «золотого века» Античности и Средних веков, романтики.

Сад Поэзии, куда попадают Нестор и принц Цербино, — настоящее испытание хорошим вкусом, которого в повседневной жизни они не замечали. Когда встреченный героями Мельник говорил Принцу, что его мельница и кузница — это средоточие хорошего вкуса, то имел в виду простую, разлитую во всем мироздании поэзию (поэзию человеческого труда). Принц не поверил в это. Ему нужно было наглядное представление о поэзии, для чего Л. Тик помещает своих героев в Сад Поэзии, где дает им последний шанс осознать, в чем заключен хороший вкус.

Нестор, попав в этот сад, не понимает простой поэзии леса, цветов, окружающих предметов. На слова Розы о любви Нестор восклицает: «Держу пари, что в этой розе не найти уважаемой всеми моральности» [6, с. 257]. А в разговоре с Богиней он прямо заявляет: «Поэзия имеет другой образ. Здесь же просто сумасшедший дом» [6, с. 264]. Он не узнает классических поэтов, своим невежеством выводит их из себя. Так, Софокл восклицает при виде Нестора: «А это что еще за варвар?» [6, с. 278].

Цербино был более подготовлен к восприятию, но ему помешала ученость. В какой-то момент он восклицает с сожалением, что не взял себе в спутники Леандра. Слушая речь Источника, он как бы подводит итог своему путешествию: «Что я приобрел? Это не то, что хотелось из смутных мыслей связать в ясную речь» [6, с. 290]. «Это мечта? — спрашивает сам себя Цербино, — Я одержим? Я сегодня удостоен того, что у меня пелена спала с лица, и природа мне открывается» [6, с. 291]. Там же он встречается с Шекспиром, который учит его слушать речь природы и устраивает ему путешествие по Саду Поэзии, показывая примеры хорошего вкуса. Шекспир сообщает принцу Цербино, что он находит удовольствие в прислушивании к речи природы, он советует ему: «ты должен этим наслаждаться как прекрасной игрой: в то время, когда я еще жил, я подобно-го никогда не боялся» [8, с. 293]; на слова принца о том, что ему никто не поверит, Шекспир отвечает: «Ведь ты сам себе не веришь. Иди за мной, ты в этой дикой, благородной и великой природе заблудился, я буду твоим проводником, и выведу тебя на прямую дорогу... Я иду домой. Перед Садам Поэзии мы расстанемся, и ты пойдешь, куда захочешь» [6, с. 294]. В то время, как принц беседует с Шекспиром и посещает Сад Поэзии, его спутнику, Нестору, травы, цветы, древние поэты пытаются пояснить суть настоящей поэзии. Лес обращается к нему со словами: «Зеленый цвет — первый секрет, который тебе торжественно открывает природа; первой краской была зеленая, зеленым нарядился весь мир, она — живое дыхание, любимый элемент, которыми все радостно окружены» [6, с. 259–260]. Нестор полемизирует о поэзии с Богиней:

*«Богиня:* Вам не очень нравится Сад Поэзии?

*Нестор:* С Вашего позволения, я вынужден несколько усомниться. Поэзия? Сад Поэзии? Гм, Вы хотите испытать мой вкус и здравость человеческого разума.

*Богиня:* Как это?

*Нестор:* Поэзия должна иметь другие образы, по моему мнению, по моему слабому пониманию. А здесь как будто сумасшедший дом.

*Богиня:* Откуда у Вас такое ошибочное представление? <...> Вы забываете, что это настоящие цветы, которые цветут, пребывают в цветении; земное знание только слабая тень этого великолепия» [6, с. 266].

Однако, попав во дворец, Цербино уже не вспомнит тех слов, которые услышал в Саду Поэзии. Он даже попытается прокрутить пьесу, сцена за сценой, назад, чтобы еще раз услышать снова те важные и мудрые слова, которые говорил ему Шекспир, но, не найдя их, совсем отчаивается. Советник Гинц устраивает ему экзамен, на котором Принц заявляет к всеобщему удовольствию: «Поэзия — это глупость» [6, с. 363].

Принц, по замыслу Л. Тика, должен был сравнить самые разные представления о вкусе: от официально принятого при дворе до романтически-безграничного, природного. Интересно имя Цербино, по звучанию имеющее экзотические, итальянские корни. С одной стороны, это имя звучит как Керубино, херувим, ангелочек (имя персонажа комедии П. Бомарше «Безумный день, или Женитьба Фигаро», постановка которой была осуществлена в 1784 году). С другой стороны, в имени Цербино также отразилась романтическая ирония. Занимаясь переводами Сервантеса, изучая творчество Гоцци, Л. Тик мог знать итальянский язык. По-итальянски есть два слова, созвучные имени Цербино — «cherubino», означающее «херувим», и «zerbino», которое значит «половик». Возможно, Л. Тик, выбирая имена для персонажей пьесы, мог иметь в виду несамостоятельность принца, зависимость его от вкусов и мнений, царящих при дворе. Амбивалентность трактовки имени принца наводит нас на мысль о том, что как «ангел» он имел все возможности для развития, а в сниженном значении — что он не смог развиваться в обществе, где царят невежество и тупость, объявляющие умных людей сумасшедшими. Это романтическая личность, не знающая покоя (мы видим, как он отправляется в путешествие в поисках идеала; он отматывает пьесу назад, чтобы услышать важные слова о хорошем вкусе; он не успокоился и конфликт между покорностью и любознательностью в его душе не завершен) и иронизирующая над собой (даже когда в финале пьесы Цербино, к всеобщему удовлетворению, замечает, что поэзия — это глупость, можно усмотреть в этих словах романтическую иронию: придворные услышали то, что и хотели услышать, а принц сказал то, что должен был сказать истинный романтик, то есть, поэзия всегда должна быть немного глуповата). Слова принца,

сказанные о поэзии, нужно воспринимать как симптом начала нового витка в осмыслении им поэзии. Это остановка перед новым этапом развития. Недаром он восклицает, попав в гости к читателям своего дневника путешествия: «Мы должны заново перевести Шекспира. Мне было легко познакомиться с этим автором, но у нас он не возделан, что ведет к ошибочному восприятию» [6, с. 304]. Это звучит как самоирония автора, всю свою жизнь изучавшего и переводившего на немецкий язык творчество Шекспира. Л. Тик видел, что не все люди в состоянии понять этого великого гения, поэтому он даже написал обширный комментарий к его наследию, оставшуюся незавершенной «Книгу о Шекспире». Цербино, пообщавшись в Шекспиром (Сад Поэзии — как метафора чтения, причем, на языке оригинала), так до конца и не понял его.

Таким образом, выбор между вдохновением и сумасшествием разрешается в ту или иную сторону в зависимости от среды, в которой этот выбор осуществляется. Во дворце поэзия, философия и даже самый Сад Поэзии в свете обывательского сознания предстает сумасшествием. А в природе, в сердце простого, открытого миру человека поэзия и философия представляются вдохновением. При этом для народной поэтической природы Сад Поэзии — это весь мир, со всеми его радостями и скорбями, вся текучая и изменчивая жизнь. Для познания этой безграничной поэзии, разлитой в мироздании, нужны только смелость и сила духа, которых главному герою комедии Л. Тика не хватило.

## Литература

1. Карельский А.В. Драма немецкого романтизма. М.: Медиум, 1992.
2. Лихачев Д.С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. М.: Согласие, 1998.
3. Махов А.Е., Юрченко Т.Г. Сад // Литературная энциклопедия терминов и понятий / Гл. ред. и сост. А.Н. Николюкин. М.: Интелвак, 2003.
4. Немецкая романтическая комедия / Сост., вступ. ст. А.В. Карельского. СПб.: Гиперион, 2004.
5. Свирида И.И. Естественный ландшафт и сад в русском сознании: От игумена Даниила до Карамзина // Ландшафты культуры: Славянский мир / Отв. ред. И.И. Свирида. М.: Прогресс-Традиция, 2007.
6. Tieck Ludwig. Sämtliche Werke. Bd. 10. Wien: Verlage den Leopold Grund, 1819.
7. Эко У. Шесть прогулок в литературных лесах. М.: Симпозиум, 2002.



## **Историко-культурный выбор К.Н. Леонтьева**

В своей нелюбви к современной буржуазной Европе К.Н. Леонтьев был близок к Ф. Ницше. Близок, но не равен, об этом очень точно написал А.П. Козырев: «У Ницше и Леонтьева можно без труда найти сходные высказывания о пошлости европейской цивилизации, лицемерии, ханжестве традиционной морали. Но пафос разрушения морали, презрения к аскетизму и духовной традиции, ко всяким сдерживающим дух оковам совершенно чужд Леонтьеву. <...> «Ренессанс» судил Леонтьева. Так, может, отраву ницшевского имморализма прежде текла в жилах критиков?» [4, с. 428–429]. Эстетизм Леонтьева был не аморальный и не демонический, а вполне возрожденческий, при этом отнюдь не походивший на декадентские призывы начала XX века к злу и насилию. Леонтьев был истинным гуманистом сродни родоначальникам эпохи Возрождения, он отрицал и не принимал новую цивилизацию во имя гуманистического идеала красоты [2, с. 87]. Красота, любовь, разнообразие и одновременно с этим борьба и трагедия — вот основы человеческой жизни. Его эстетический аморализм — это не средство преодоления зла, а совсем, наоборот. Философ своей теорией признавал право зла на существование самого по себе. Зло для Леонтьева один из элементов жизни человека и мирового процесса, но при этом философу свойственна не любовь к злу, не восхищение и упоение им, а интерес к злу как составляющей человеческого бытия. Отсюда берет свое начало интерес Леонтьева к трагизму как основы прекрасного. Вспомним, что для философа прекрасно то, что многообразно. Его всегда притягивали к себе самые чудовищные катаклизмы жизни, ибо только на фоне таких катаклизмов могла покоиться та «высшая степень сложности», которая так дорога была «нестерпимо сложной» душе Леонтьева [5, с. 97]. Он всегда был против всякой прозы и обыденности. Труд, брак и семья были противны его эстетике. Леонтьев — бунтарь, не приемлющий ничего рутинного, скучного, затягивающего в болото. Его чрезвычайно привлекала острота жизни, прежде всего, заботила эстетика самой жизни, а отнюдь не эстетика ее блеклых отражений. Леонтьев явился в позитивистский век, и все его возрожденчество, весь его эстетизм — это протест против современности.

Жизнь К. Леонтьева можно разделить на три основных периода: ранний эстетический период (время дружбы с Тургеневым и внешнего увлечения либерализмом), консервативно-эстетический период (формирование идеи культурно-исторического типа и критика среднего человека в Западной Европе), и последний религиозный период (написания «Византизм

и Славянство», уход в монастырь, принятие за основу своей жизни ценностей христианства).

Первые два периода постепенно подготавливали третий период. Строго говоря, Леонтьев не был ни либералом, ни консерватором. Он сам про себя говорил, что не относится ни к одному течению, ни к одной ветви, он сам от всех отстранен. Либерализм Леонтьева в молодые годы был поверхностным, он принимал его с высоты своего эстетического отношения к жизни, его привлекала борьба, баррикады, но только с их внешней стороны. Консерватизм более соответствовал системе взглядов Леонтьева, но все же ошибочно оценивать философа в рамках общепринятых терминов: ни либерализм, ни консерватизм и даже эстетизм в полной мере не определяют его мировоззрения. Говоря о Леонтьеве, мы должны понимать, что он создает совершенно новую картину мира, которую можно назвать эсхатологической моделью истории. Данная модель в полной мере раскрывается в последний религиозный период творчества мыслителя. Он абсолютно точно не является кризисным этапом развития концепции Леонтьева, а представляет собой логичный итог жизни человека возрожденческого пафоса, который при всей своей заинтересованности в красоте природной, стремится к высшей, божественной красоте, которая может быть достигнута только через веру в Бога.

Молодой Леонтьев выбирал героический способ жизни, составными частями которого были огромное честолюбие, отвага, верное служение государю и отечеству, покорение женских сердец, а целью слава. Именно эстетическую оценку он рассматривал в качестве самой широкой, всеобщей и точной. Нравственность же для Леонтьева была только уголком прекрасного, одна из полос его. Поэтому Нерон предпочтительнее Акакия Акакиевича, хотя и гораздо безнравственнее его. Все литературные произведения Леонтьева первых двух периодов («Лето на хуторе», «В своем краю», «Египетский голубь», «Хризо») написаны исходя из утверждения, что главное — это прекрасное. Философ большего всего ценил красоту и полноту картин самой жизни, а не те картины, которые рассматривают для своего удовольствия зрители в галереях. Он писал: «Эстетика жизни гораздо важнее отраженной эстетики искусства», — «Будет жизнь пышна, будет она богата и разнообразна... придут и гениальные отражения в искусстве» [10]. Стоит отметить, что религиозные переживания всегда заполняли духовный мир мыслителя, однако в молодости его привлекала только внешняя красота богослужения. Эстетическая обращенность к Церкви, любование ею — для Леонтьева с этого и начинался его культурный идеал. Именно этим обуславливалось неприятие им эгалитарного прогресса, будничных, неярких, безликих и мещанских форм европейской цивилизации, которые ничтожны по сравнению с красочными веками великих и оставшихся в прошлом побед и достижений.

В воспоминаниях мыслитель, задаваясь вопросом о своей религиозности, писал: «Был ли я религиозен по природе моей? Было ли воспитание мое православным?» И сам же отвечал «нерешительно: да и нет!» [7, с. 735]. На духовную природу философа повлияла его мать. Именно ей Леонтьев обязан урокам патриотизма, монархического чувства и эстетизму оценок. А вот суровостью настоящих взглядов, своей «неподвижности в старом православии», по собственному утверждению Леонтьева, он обязан Афону, а затем Оптиной пустыни.

В зрелые годы Леонтьев выбрал, казалось бы, диаметрально противоположный своему юношескому мировоззрению идеал справедливой строгости, подобной строгости монахов, подчиняющих свою жизнь Церковным правилам и Уставу монастыря. Провидение привело мыслителя к осознанию невозможности существования без настоящей веры. Сам философ описывал свои переживания в тот период следующим образом: «Мне недоставало тогда сильного горя; не было и тени смирения, я верил в себя. Я был тогда гораздо счастливее, чем в юности, и потому я был крайне самодоволен. С 69-го года внезапно начался перелом; удар следовал за ударом. Я впервые ясно почувствовал над собою какую-то высшую десницу и захотел этой деснице подчиниться и в ней найти опору от жесточайшей внутренней бури; я искал только формы общения с Богом. Естественнее всего было подчиниться в православной форме. Я поехал на Афон, чтобы попытаться стать настоящим православным; чтобы меня строгие монахи научили веровать. Я согласен был им подчиниться умом и волей» [там же, с. 737]. Но все-таки следует задать себе вопрос — почему Леонтьев шагнул в монастырь. По его собственному утверждению в основе религиозного переворота лежит ниспосланная Благодать Божия. Желание стать монахом возникает у Леонтьева именно на Афоне, в месте уникальном, месте полностью удаленном от всего мирского, месте замкнутости в Боге. Возрожденческое восприятие Бога «через гения» («гения мастера», «гения природы», «гения земной красоты»), на Афоне заменяется восприятием «Бога как такового», возможностью прямого общения с ним. А.Ф. Сивак писал: «Похоже, что на него (Леонтьева), знатока святоотеческой литературы, оказала влияние известная раннесредневековая идея «красоты как имени Бога» [13, с. 58].

Первый раз Леонтьев соприкасается с мистическим. При этом мистическое абсолютно не вытесняет эстетическое. Его понимание единства обретает важную и фундаментальную составляющую мистического единства как основы существования многообразия реальной жизни. Философ писал: «Я в конце 60-х годов думал больше о разнообразии, чем о единстве. Живое, сердечное понимание «единства» стало доступно мне одновременно с принятием личной веры, обладанием которой я обязан афонским духов-

никам. Я почти вдруг постиг, что и то реальное разнообразие развития, которое я находил столько прекрасным и полезным в земной жизни нашей, не может долго держаться без единства» [9, с. 382]. Эстетизм, стремление к красоте жизни остается, но красота ценится уже не сама по себе, а как следствие проявления действия мистического единства. Пессимизм, протекающий из ощущаемого угасания многообразия мира, становится частью «оптимистического пессимизма», присущего христианству. Консерватизм Леонтьева начинает выступать как следствие ясно осознаваемой необходимости борьбы против сил, ведущих к обезбоживанию мира, к разрушению единства человека с Богом (мистического единства) [3, с. 40]. Таким образом, эстетическое у Леонтьева никоим образом не исключает этическое и мистическое. Мистическое становится главным корнем леонтьевского «разнообразия в единстве», объединяющего различные формы эстетического. Мистический фактор соединяет все элементы в одно целое, все становится едино в высшей истине, все становится едино во Христе. Именно поэтому Леонтьев и ценил больше всего в учении Вл. Соловьева его теократический проект, видя в нем попытку объединения не просто Церковей, но и всего человечества в Боге. Во многом, исходя из этого, Леонтьев требовал от России как главной представительнице православного Востока создания нового культурного типа, который придет на смену умирающему романо-германскому типу и будет гораздо более развитым, прежде всего в сфере духовной, что даст миру основной стержень единства. Леонтьев в своей работе «Византизм и славянство» рассматривает византизм как определяющий вектор развития российской культуры. Если на Западе он оставил художественные и эстетические всходы, то в России именно монархические и религиозные, тем самым гораздо более прочные. Там же мыслитель пишет, что Россия существует только за счет византийских порядков, где православие всегда дополняло самодержавие. Консервативные начала соответствуют самой сути такого государства, формируют жизнеспособность и естественность христианской монархии.

Бердяев справедливо отметил, что Леонтьев «мучился о России», но верил он не в русский народ, а в византийские начала (церковные и государственные), пустившие корни на русской почве. Если он верил в какую-нибудь миссию, то в миссию Византизма, а не России» [1, с. 175]. Для Леонтьева всегда наиважнейшим фактором была самобытность культуры, он дал своему проекту будущей культуры название «Гептастилизм». Буквально «Гептастилизм» переводится как семистолбие. Проект самобытной, развивающейся из своих особенных национальных источников будущей славяно-восточной цивилизации стал центральной идеей. Она должна формироваться в стороне от западной части европейской цивилизации. Леонтьев писал в письме к Т.И. Филиппову: «Я хочу, до смерти хочу —

написать хоть для рукописного распространения в высших кругах наших: мои реальные пророчества будущей культуры» [12, с. 37]. Новая культура будет иметь семь оснований, Леонтьев их назвал отвлеченными идеями. Эти «отвлеченные идеи» и являются «столпами» проекта философа: религиозные идеи, политические идеи, юридические идеи, философские идеи, бытовые идеи, художественные идеи, экономические идеи.

Позже в его работах постоянным станут темы «стеснения», ограничения, «спасительного насилия». Леонтьев полагал, что для избежания новых бунтов и ужасов анархии необходимо наконец-то заняться разрешением рабочего вопроса и сформировать новую здоровую форму социализма. В своих письмах к Т. Филиппову Леонтьев писал о том, что социализму в итоге придется сочетаться с «сохраненными консервативными историческими началами». Философ отмечал, что «социализм скоро остановит свои инзуррекционные приемы и сделается орудием новой корпоративной, сословной и градативной, не либеральной и не эгалитарной структуры государства. Он вынужден будет сочетаться с сохраненными консервативными историческими началами, так или иначе видоизменяя их и видоизменяясь сам, и либерализм, индивидуализм, меркантилизм и все тому сродное будет раздавлено между историческими остатками и передовым экономическим порывом. <...>А для того, чтобы говорить все прямо, для этого надо взять Царьград» [там же, с. 233–234]. В своей работе «О всемирной любви» Леонтьев предупреждал о возможно скором перевороте в социальной, экономической и бытовой сфере, этот новый порядок будет значительно строже, свирепее, принудительнее и даже страшнее всех ныне существующих [см. 14, с. 76]. В свою очередь настоящее и будущее России философ представлял как исключительно опасное, указывая на единственный возможный выход в возрождении идеи византизма как высшей национально-государственной ценности. Другого пути нет — только гибель страны и национального своеобразия [13, с. 33]. Русский народ воспитывать в легальности не возможно, это очень долгая история — говорил Леонтьев — «великие события не ждут окончания этого векового курса! А пока наш народ понимает и любит власть больше, чем закон. Хороший генерал ему понятнее и даже приятнее хорошего параграфа устава... Только одна могучая монархическая власть, ничем, кроме собственной совести не стесняемая, освященная свыше религией... может найти практически выход из неразрешимой, по-видимому, современной задачи...» [8, с. 163]. Предчувствуя возможную катастрофу, Леонтьев писал: «А пока вообще нужно поменьше движения в обществе» <...> «Теперь — до разрешения Восточного вопроса, надо одно — подмораживать все то, что осталось от 20-х, 30-х и 40-х годов...» <...> «Реакция туда и сюда неизбежна» [там же, с. 339] и призывал приостановить разруше-

ние, «приостановить быстроту экономического брожения», «затормозить хоть немного свою историю, в надежде на то, что можно будет позднее свернуть на вовсе иной путь» [там же, с. 340].

Трагическое предчувствие неизбежности конца мира и прихода царства антихриста, несомненно, проистекают из отношения Леонтьева к либерально-эгалитарному прогрессу. Причиной начала конца и гибели мира является всеобщее «упростительное смешение». Последние плоды гуманизма — демократия, социализм, анархизм несут в себе разрушительную, губительную, антихристианскую силу. Результатом этого процесса, по Леонтьеву, может быть одно: конец всему на земле! Прекращение истории и жизни [1, с. 429].

## Литература

1. *Бердяев Н.А.* Константин Леонтьев. Париж: YMCA-Press, 1926.
2. *Булгаков С.Н.* Победитель — Победенный// Константин Леонтьев. Серия *pro et contra* в 2-х кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ. С. 376–393.
3. *Кобелев П.С.* Философия Спасения. Социально-этические идеи Константина Леонтьева. М., 2009.
4. *Козырев А.П.* Константин Леонтьев в «зеркала» наследников // Константин Леонтьев. Серия *pro et contra* в 2-х кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, С. 417–436.
5. *Куклярский Ф.Ф.* К. Леонтьев и Фр. Ницше как предатели человека // Константин Леонтьев. Серия *pro et contra* в 2-х кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ. С. 271–294.
6. *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем. В. 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005.
7. *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений в 12 т. Т. 6. Кн. 1 СПб.: Владимир Даль, 2003.
8. *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891) / Общ. ред., сост. и коммент. Г.Б. Кремунова; вступ. ст. и коммент. В.И. Косика. М.: 1996.
9. *Леонтьев К.Н.* Избранное М.: Радогъ, 1993.
10. *Леонтьев К.Н.* О Владимире Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам). М.: Творческая мысль, 1912.
11. Письма К.Н. Леонтьева Анатолию Александрову // Богословский вестник. 1914. № 12. С. 859–860.
12. Пророки Византизма // Переписка К. Леонтьева и Т. Филиппова ред. О.Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский дом, 2011.
13. *Сивак А.Ф.* Константин Леонтьев. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991.
14. *Фетисенко О.Л.* Гептастилисты. Константин Леонтьев его собеседники и ученики. СПб.: Пушкинский дом, 2012.

## **Человек перед выбором: экзистенциальная проза Л.Н. Толстого\***

Проблема выбора, ставшая особо актуальной для философов-экзистенциалистов С. Кьеркегора, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, А. Камю и др., стала стержневой и в религиозно-философских исканиях Льва Николаевича Толстого (1828–1910), которому впервые в истории литературы и философии удалось уловить и зафиксировать сущность бытия в коренных экзистенциальных точках существования человека — точках жизни и смерти. Именно Толстой в конце XIX века спроецировал экзистенциальную ситуацию выбора на каждодневность обыкновенной, обыденной человеческой жизни. И хотя сложно говорить о полной и последовательной реализации экзистенциального мировидения в творчестве Толстого-художника и Толстого-мыслителя<sup>1</sup>, однако есть возможность нахождения экзистенциальных мотивов, образов и сюжетов в сочинениях этого писателя, во многом предвосхитившего ключевые идеи философии экзистенциализма и оказавшего существенное влияние на всю последующую философскую мысль.

В.Н. Ильин отмечал: «Искусство не терпит общих формул и тенденций, оно все построено на конкретных экзистенциальных образах. Наука и философия эссенциальны. Искусство обязательно экзистенциально» [3, с. 257]. Несомненно синтетичны и экзистенциально насыщены поздние художественные произведения и философские эссе зрелого Толстого, актуализирующие архетипы человеческого сознания и апеллирующие к матрицам нового трагического мировосприятия кризисной эпохи рубежа XIX–XX веков. Регистрируя «слом» духовности и кризис культуры в современном ему обществе, Толстой демонстрирует, как в результате утраты изначальных метафизических и этических пределов человек становится единицей субстанциальной, а бытие в целом — инертной, бессмысленной и бесцельной реальностью, определяемой только выбором между сиюминутными удовольствиями и воздержанием от них. Но этот

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ. Проект № 15-33-01039. Экзистенциальный выбор как основание историзма (исследовательские опыты по культурно-исторической эпистемологии).

<sup>1</sup> Вспомним, что взгляды Толстого прошли весьма ощутимую эволюцию от учения Ж.-Ж. Руссо, трансформировались под влиянием воззрений Сенеки, Б. Паскаля, А. Шопенгауэра и в конечном итоге пришли к концепции непротивления злу, основанной на христианской системе морально-этических ценностей.

же мир обретает наполнение как только человек, согласовывая свои деяния с требованиями разума, приходит к осознанию истинности нравственной, должной жизни. Реализация проблемы смысла и назначения человеческой жизни как проблемы выбора существования и разрешения «пограничных ситуаций» («остановок жизни» [7, т. 23, с. 10]<sup>1</sup>, по Толстому) через осознание сопричастности к истине и добру свидетельствует о переходе Толстого от феномена личности к экзистенции человека.

Художественное воплощение Толстым-мыслителем проблемы экзистенциального выбора как выбора человеком собственного существования нашло разностороннее отражение в повестях «Смерть Ивана Ильича» (1886) и «Крейцера соната» (1890). В этих разноплановых «многослойных» произведениях, написанных Толстым в духе «реалистического экзистенциализма», человеческое бытие моделируется писателем художественными средствами языка в условно конституируемых «пограничных», «пороговых ситуациях», задающих онтологические перспективы разрешения концептуальных оппозиций «жизнь» — «смерть», «добро» — «зло», «свобода» — «необходимость», «истина» — «ложь» и моральную возможность экзистенциального выбора между обезличенным («неподлинным») и истинным («подлинным») существованием.

На первый взгляд, в «Смерти Ивана Ильича» Толстой просто и буднично, без надрыва и трагизма описывает страдания и смерть человека. Может возникнуть вопрос, где здесь ситуация выбора и есть ли у толстовского героя хоть какой-нибудь выбор? Иван Ильич не может выбирать, жить ему или умереть, поэтому кажется, что ни о каких вариантах развития ситуации речи не идет, она остается в подтексте. Сюжет составляет простая смерть простого человека, изображаемая не столько извне (Толстым блестяще описаны соматические проявления «чувствования» смерти), сколько изнутри, «из самого сознания умирающего человека, почти как факт этого сознания» [1, с. 314]. Известно, что Толстой навещал умирающих больных и подолгу всматривался в их лица, глаза, пытаясь через приобщение к стороннему опыту умирания познать границу между жизнью и смертью. Проблема смерти в ее экзистенциальности всегда интересовала и волновала его, прежде всего, как мыслителя, пытавшегося создать философию смертной телесности. Вопросы соотносительности физического страдания и боли душевной, смысла жизни и бессмысленности бытия отдельно взятого человека и человечества в целом, а также невозможности что-либо принципиально изменить в существующем порядке вещей — вот те намеченные Толстым философские проблемы, которые

---

<sup>1</sup> Далее ссылки на это издание даются в круглых скобках с указанием тома и страницы.



впоследствии будут реализованы в рамках русского и европейского экзистенциализма.

Экзистенциальная сущность смерти заключается в ее трагической противоречивости: смерть существует объективно (человек прекращает свое физическое существование), но воспринимается каждым совершенно субъективно, а, следовательно, смерть полностью непознаваема. Тогда возникает вопрос: если жизнь и смерть неразделимы в процессе бытийном, онтологическом, поскольку одна всегда продолжает другую, и смерть познать невозможно, возможно ли познать смысл бытия? Толстой находит ответ на этот вопрос: в ситуации один на один со смертью человек отрывается от жизни, обретает новую свободу, которая и дает ему возможность разумного осознания своего существования. Таким образом, изначальная экзистенция ситуации, в которой человек неизбежно осознает «пограничность» своего состояния: пустоту и бесполезность прожитой жизни и абсурдность борьбы с болезнью, с одной стороны, и абсолютную бессмысленность смерти — с другой, приводит к пониманию трагичности бытия данного индивидуума. Неслучайно разные персонажи повести, примеряя на себя историю Ивана Ильича, понимают, что от смерти никто не застрахован, в том числе от подобного мучительного, безвременного и глупого ухода из жизни.

В начале повести и в ее окончании заявлено абсолютно разное отношение к смерти. Толстой воспроизводит разговор физически живых, но духовно мертвых людей — товарищей Ивана Ильича по службе. Их восприятие смерти традиционно: поскольку скончался обыкновенный человек и при вполне обычных обстоятельствах — в результате продолжительной и тяжелой болезни, — то и отношение к его кончине ровное, повседневное. Смерть другого человека мало нарушает течение жизни равнодушных коллег и домочадцев Ивана Ильича, поскольку воплощает нечто трансцендентное и потому в полной мере ими неосознаваемое. Толстой подчеркивает тривиальность, обыденность и незначительность смерти, тем самым акцентируя невыразимую «страшность обычного». В конце повести смерть, явление метафизического порядка, переводится автором на материально-вещный, предметный уровень бытия, персонифицируется: «Кончена смерть... Ее нет больше» (т. 26, с. 113). Тем самым утверждается совершенно обратное: торжество жизни становится возможным благодаря новому видению существования и свободному выбору.

Если вдуматься, то первоначальная абсурдность такого построения: смерть героя как победа над смертью — логична. Между жизнью-бытованием, которую вел Иван Ильич, и смертью практически нет разницы: грань между этими двумя состояниями неуловима, поскольку его «самозакабаленное» обезличенное существование по инерции, по привычке

столь же бессмысленно и бесполезно, как и несуществование вовсе. О всецело несвободных людях, безвольных автоматах, репрезентирующих представителей поколения человека рубежа веков, Л. Шестов писал: «Некоторые, очень немногие, чувствуют, что их жизнь есть не жизнь, а смерть» [8, с. 50]. Мысль о том, что вся жизнь его была «не то» и что он «жил не так, как должно» (т. 26, с. 107), придет к Ивану Ильичу незадолго перед смертью как универсальным нравственным индикатором прожитой им жизни. Тогда же герой сделает парадоксальное, чудовищное открытие: а вдруг он, судебный чиновник Иван Ильич Головин, был наказан как раз за то, что жил «как все живут» (так же будет жить Позднышев, герой «Крейцеровой сонаты»). В этот момент не только пробудится спящее сознание героя, прикоснувшегося душой к такой простой и такой страшной правде о себе, но и произойдет рождение личности, сопровождающееся переходом из небытия «духовной смерти» к подлинному, а не безличному «бытию-к-смерти».

На примере простого сюжета Толстой, исследуя «внутреннее существование» своего героя, разворачивает перед читателем ряд сменяющих друг друга эмоциональных состояний умирающего человека. При этом внешняя, социальная сторона жизни максимально нивелируется, практически растворяется в экзистенциальном пространстве повести. Для этого Толстой использует новаторскую для своего времени модернистскую технику художественного обобщения, которую он распространит и на изображение своего экзистенциального героя, и на конструирование «пороговой» ситуации как онтологической модели кризисной реальности рубежа веков. С помощью жизнесоставляющих деталей и экзистенциальных акцентов автор переводит читателя из социально-этического пласта повествования в онтологический, показывая абсолютное и безысходное одиночество человека перед лицом смерти: «И жить так на краю погибели надо одному, без одного человека, который бы понял и пожалел его» (т. 26, с. 89). Оказывается, всежитое человеком за годы иллюзорного существования: служба, семья, друзья, любовно обставленная квартира — «все ложь, все обман» (т. 26, с. 111). Это лишь мишура, отвлекающая от главного: жизни нет, она ненастоящая, неподлинная, бесплодная, поскольку пуста и не наполнена смыслом, в ней нет свободы, нет истины. И только смерть, бесспорная и подлинная данность, может это показать со всей ясностью.

Изначальная отстраненная легкость «для-себя-бытия» Иван Ильича в результате тяжелой болезни перерастает в ненависть к непонимающим его людям и полную сосредоточенность на своих ощущениях. Метафизический ужас смерти, чувства оставленности, страха и тоски полностью завладевают сознанием героя, приводя к неизбежному тотальному отчуж-

дению. Телесно и нравственно страдающий Иван Ильич оказывается запертым в своей комнате, а затем его сознание словно запирается в ощущениях тела как в пыточной камере. Именно это дает возможность исследования происходящего с индивидуумом с совершенно иной стороны, поскольку сознание человека, приговоренного к смерти, продуцирует особый вид интенциональной реальности, актуальный только для него. И эта последняя — наедине с самим собой — исповедальная искренность, рожденная «голосом души, ходом мысли» (т. 26, с. 106), позволяет человеку не только увидеть возможность экзистенциального выбора, но и осуществить его. Это не выбор между жизнью и смертью, между правдой о жизни, которую только на пороге физической смерти смог увидеть Иван Ильич, и правдой о смерти, которое открылось ему в последние дни жизни, — это выбор разумного осознания. Ибо изменить ничего нельзя: нет путей к выздоровлению, нет возможности прожить жизнь иначе, с начала, нет и надежды на посмертное существование.

Тем не менее, герой повести совершает свой экзистенциальный выбор, — он, перебрав всю свою жизнь, принимает бессмысленность своего досмертного существования. Понимание того, что исправить ничего нельзя, можно лишь постараться достойно завершить жизненный путь, финалом которого становится смерть, примеряет героя со смертью. Но это не та смерть, которую Иван Ильич ждал и которой он страшился, не выпившая из него все силы и всю радость злая старуха с косой. Это явление иного, метафизического порядка, избавляющее от телесных и духовных мучений, от тягости, которую он доставляет окружающим и которую они доставляли ему, от бессмысленности дальнейшего существования. И это разумное осознание греховной тщетности своей ложной «плотской» — откровение смерти [там же, с. 519] — делает человека духовно совершеннее, чище: «Вместо смерти был свет... Какая радость!» (т. 26, с. 113). Именно поэтому Толстой заканчивает свою повесть фразой: «Кончена смерть» (т. 26, с. 113), а не «Кончена жизнь», так как невозможно окончить то, чего никогда, по сути, у Ивана Ильича не было. И это последнее прозрение Ивана Ильича как проявление собственной экзистенции, его чувство вины перед другими, его желание освободить их от себя, служит, по Толстому, оправданием даже самой «ужасной и мертвой» жизни. Можно сказать, что именно в «Смерти Ивана Ильича» Толстой задается мыслью о создании «религии смерти», что «необходима для нравственной жизни, как воздух для физической жизни» (т. 17, с. 356), ведь через смерть открывается и постигается жизнь.

Уникальность повести «Смерть Ивана Ильича» для отечественной литературы и для западной философской мысли состоит в том, что посредством построения собственной диалектики смерти (как «моей, личной

смерти») Толстой «примерился» к новому, экзистенциальному по сути подходу к миру и человеку, сложному для него вдвойне. Поскольку философия экзистенциализма не только констатирует безжалостные и бескомпромиссные итоги существования человека — «ничего нет впереди, кроме обмана жизни и счастья и настоящих страданий и настоящей смерти» (т. 23, с. 12), — но еще и уводит от идей христианского покаяния и смирения, утверждая идею «смерти Бога». В связи с этим в современной философской и литературоведческой мысли высказывалось мнение, что в повести происходит борьба между Толстым — нравственным проповедником, правдивым реалистом, Толстым — богоискателем и Толстым — экзистенциалистом и богоборцем [2, 78–81; 4, 139–165].

Все эти грани мировоззрения Толстого-мыслителя представлены в повести «Крейцера соната», которая по характеру своей проблематики наиболее близка к «Смерти Ивана Ильича». Именно «Крейцера соната» выявляет эволюцию экзистенциальных воззрений писателя в диалектическом синтезе с его религиозно-этической концепцией. В повести Толстой изображает начало «конца времен», когда не только отдельный человек, но и общество в целом оказалось на пороге выбора: остаться в рамках привычной парадигмы потерявших свое истинное значение ценностей или начать поиск новых смыслов существования. «Пограничная ситуация» в данном случае представлена автором как проблема смерти основных жизненных устоев, а не только смерти отдельного человека. В этой связи фигура главного героя, Василия Львовича Позднышева, помещика, кандидата университета, бывшего предводителя, намеренно провокативна, стратегия текста повести направлена на актуализацию пересмотра аксиологических ориентиров в мире без Бога, в обществе без морали, в семье без любви, в человеке без христианского идеала. Немаловажно, что данная проблема исследуется Толстым с позиции религии, этики и философии.

Итак, границы объективированного, лишённого пределов мира, в которых застревает Позднышев, — это искусственность законов цивилизованного общества, основанных на лжи, лицемерии, пошлости отношений, они противопоставлены истинным природным законам, суть которых — простота и естественность. Современная общественная мораль, с которой, так или иначе, вынужден сверяться каждый, вынуждает человека отказываться от жизни по заповедям, от поисков путей к Богу. Люди постепенно утрачивают совесть как нравственный критерий и духовный ориентир в окружающем мире, а потому некоторые, как главный герой повести, не выдерживают напряжения несоответствия должного и наличествующего и сходят с ума: «Ведь я вроде сумасшедшего!», «Я — развалина, калека!» (т. 27, с. 40), — говорит о себе Позднышев. Переживания

всеобщего кризиса «конца века» аккумулируются в точке экзистенции «Я» героя, с которым случается «критический эпизод», «тот эпизод, что он жену убил» (т. 27, с. 15). Нравственный крах героя, объективированный в убийстве (Позднышев был оправдан судом присяжных), проецируется Толстым на трагическое мироощущение своего поколения, «исповедующего внешний закон», а не «Христово учение» (т. 27, с. 85).

Именно Позднышев демонстрирует, как человек ведет себя в ситуации экзистенциального выбора. Этот образ сконструирован Толстым по всем законам создания художественного персонажа с определенной целью: быть проводником и выразителем своих идей (рассказ Позднышева о холостой жизни и первых годах женитьбы, размышления о браке и семье, деторождении, пороках своего поколения). Ярчайший в литературе и в философии опыт прорисовки диалектики трансформации психики демонстрирует ее постепенную иррационализацию, ведущую к разрушению сознания и гибель личности. Блестящее описание автором внешних проявлений (детали облика, манеры поведения) героя, содержание его высказываний дают возможность сделать однозначный вывод: Позднышев находится в личной «пограничной ситуации». Он сосредоточен не столько на самом факте совершения убийства, оно уже для него осталось простым эпизодом, сколько на тех тенденциях, которые сформировали его отношения с женой, привели к преступлению и отсутствию наказания за содеянное. Убийство жены необратимо исказило его мировосприятие, логику, психику. Объективная реальность оказалась вытеснена из его сознания, но именно этот отход в мир ирреальный и дает Позднышеву возможность разобраться в мотивах происходящего и прийти к экзистенциальному прозрению «Я понял все, что я сделал» (т. 27, с. 77), а также постижению ущербности европейского «чувственного общества», где царят «сутолока существования», «пучина разврата» (т. 26, с. 38).

Композиционно оформленная как «поток сознания» исповедь Позднышева демонстрирует многие признаки начавшегося сумасшествия: отсутствие логики, сбивчивость, нарушение причинно-следственных связей и пр. Поскольку основные нравственные ориентиры миром давно утрачены, то отсутствуют и такие сдерживающие факторы, как страх смерти, понятие о Боге, понятие о грехе, понятие о преступлении. В «разорванном» сознании героя стерты как внешние границы адекватного поведения (он считает правила поведения, принятые в обществе, условностью и ложью), так и внутренние (отказываясь от любви, человек уходит от Бога). Исходя из этого ситуация выбора, в которой оказывается Позднышев, может рассматриваться с нескольких позиций. Во-первых, это собственно убийство. «Пограничность» ситуации определяется состоянием

деформированной психики Позднышева — в описанных им обстоятельствах он должен либо погибнуть сам, либо разорвать отношения с женой. На самом деле выбор героя, до последнего отстаивавшего основополагающую для своей жизни идею, не вызывает сомнений: он не может ни оставить жену, ни развестись с ней. Отказ человека от естественной, природной жизни делает возможным разрешение конфликта единственным способом — через насилие. Позднышев, не отдавая себе в этом отчета, через смерть жены пытается остановить крушение своего мира, но это ему, понятно, не удается.

Во-вторых, Толстой говорит о выборе людьми нового времени дальнейшего пути: либо отделить от себя «животное» начало и начать борьбу с ним, либо смириться с существующим порядком вещей. Но поскольку герой повести не видит возможности установления имманентных его картине мира пределов бытия: он изгнал из себя Бога, а законы общества суть ложь и лицемерие, «ему не на что опереться ни в себе, ни вовне» [6, с. 327]. Человек, не ограниченный нормами морали и нравственными принципами, по сути, и есть животное, которое «ничто не может, не должно удержать» (т. 27, с. 64). Фразой: «Но нравственный закон сам за себя отплачивает, когда нарушаешь его» (т. 27, с. 31) — Толстой, с одной стороны, развенчивает служащие самооправданию интеллектуальные построения своего героя, а с другой — утверждает «человечность как закон» (т. 63, с. 335), необходимый для разумного различения добра и зла. Толстой намного раньше Л.Н. Андреева, автора «Мысли», «Бездны», «Моих записок», сформулирует проблему соотношения морали (нравственности) и интеллекта (разума), демонстрируя, как разрушение одного неминуемо ведет к утрате другого [2, с. 85–90].

В-третьих, экзистенциальная ситуация выбора в «Крейцеровой сонате» включает в себя и пласт последствий героя повести. Перед ним выбор: попытаться исправить свою жизнь посредством разумного осмысления и покаяния либо принять собственную духовную смерть, приведшую к убийству жены, чтобы сделать возможным свое дальнейшее «несуществование». Однако решение Позднышева, которому не по силам оказывается любая ответственность, — это отсутствие выбора. Он продолжает винить в случившемся всех, кроме себя: виноваты жена, дети, Трухачевский, общество, культура, искусство, весь мир. Таким образом, экзистенциальный кризис не приводит к наступлению осознанного прозрения и нравственному перерождению героя, а посему не происходит и его преодоления. Финал повести словно прописан в лучших традициях экзистенциализма: невозможность прозрения истины, искреннего раскаяния и духовно-нравственного преображения героя свидетельствует о том, что художник-мыслитель Толстой гениально обозначил и объективировал важнейшие

бытийные проблемы, стоявшие перед человеком своего времени и актуальные для мира начала XX века.

Д.С. Мережковский, пытаясь раскрыть экзистенциальную «тайну» творчества Толстого, писал о «живой ткани его произведений», состоящей из «маленьких, поразительных наблюдений и открытий»: «Он замечает незаметное, слишком обыкновенное и, при освещении сознанием, именно вследствие этой обыкновенности, кажущееся необычайным» [5, с. 22]. Неслучайно именно Толстой первым смоделировал и объективировал различные ситуации экзистенциального выбора, органично вписав их в «самую простую и обыкновенную» и поэтому «самую ужасную» (т. 26, с. 28) жизнь человека. Представленные Толстым ситуации экзистенциального выбора, воплощенные не только в сюжетных линиях, связанных с отдельными героями, но и в сфере потенциально существующей онтологической возможности для человечества в целом, вновь и вновь провоцируют читателей на поиск и конструирование смысловых основ своего существования. Таким образом, мы видим, что позднее творчество Л.Н. Толстого складывается по законам уже нового, экзистенциального мышления, адекватного и актуального нашему времени.

## Литература

1. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
2. *Заманская В.В.* Экзистенциальная традиция в русской литературе XX века. Диалоги на границах столетий. М., 2002.
3. *Ильин В.Н.* Мирозерцание графа Льва Николаевича. СПб., 2000.
4. *Мотрошилова Н.В.* Нравственно-моральное измерение экзистенциального опыта и проблема смерти в художественном творчестве Л. Толстого // Лев Николаевич Толстой. М., 2014.
5. *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский // *Мережковский Д.С.* Полное собрание сочинений: В 24 т. М., 1914. Т. 9.
6. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.-П. Сартр. М., 1989.
7. *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений: В 90 т. М.; Л., 1928–1964.
8. *Шестов Л.* На весах Иова. Странствования по душам // *Шестов Л.* Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2.

## Реактивное и проективное/проактивное поведение и проблема выбора в произведениях Ф.М. Достоевского и В.С. Гроссмана

Проактивное и проективное поведение — понятия, необходимые нам для первого приближения к авторам и героям, о которых речь пойдет в статье, — это понятия очень близкие, но, возможно, не вполне тождественные. И то, и другое вводятся для описания нереактивного поведения, то есть поведения, определяемого не извне, но изнутри.

Термин «проактивность», использованный Виктором Франклом [5] для описания личности, принимающей на себя ответственность за свою жизнь, широко используется ныне для обозначения человека, осознающего свои фундаментальные ценности и цели и действующего в соответствии с ними независимо от условий и обстоятельств.

Проективным поведением я буду называть поведение, исходящее из собственного проекта развития ситуации, проекта себя как личности, проекта мира вокруг себя. При этом акцент (в отличие от проактивного поведения) делается не на осуществлении, но на *становлении* личности и *преображении* мира. Человек, действующий проективно, не позволяет навязывать себе не только действий, но и видения ситуации, он обладает своей собственной оптикой, которую невозможно редуцировать до среднестатистической нормы, поскольку для него нормой является идеал.

Исходя из этих определений, можно говорить о том, что такое свобода и что такое человек в понимании Федора Достоевского и Василия Гроссмана.

Свобода — это когда действия человека не определяются тем, что с ним происходит. Когда он — по настойчивому убеждению Достоевского — не определяется средой, но когда, напротив, начинает определять собой среду. Когда его поведение, в процессе которого он действует, реагируя на то, что происходит вокруг, откликаясь на провокации мира (когда про него говорят: «Ну, он и *не мог* поступить иначе, все бы на его месте так поступили»), — когда его поведение, начинающееся *извне*, — меняется на поведение, в процессе которого человек действует *изнутри* себя, при котором он определяется своими внутренними установками.

Иными словами: когда он становится не реактивен, но проективен.

Именно эта предлагаемая к освоению проективность есть то, что до сих пор возмущает в Христовых заповедях даже самих христиан, в большинстве своем решительно отказывающихся в качестве ответа на поще-



чину подставлять под удар другую щеку. А ведь нам тут — пойдем это, наконец, — дан вовсе не образец самоуничтожения и покорности — нам дан идеальный образ действия, одновременно совершаемого *из себя* (я делаю не то, на что ты меня провоцируешь, а то, что считаю нужным) и *из состояния внутреннего изобилия*, (ты думал, что нанес мне ущерб, а я даю тебе *еще*). Состояние внутреннего изобилия оказывается неизбежным следствием обретения человеком проективности, тогда как неизбежным следствием реактивности является состояние внутреннего ущерба, нехватки и нищеты. В этом месте проповеди: «Но вам, слушающим, говорю: любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас, благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас. Ударившему тебя по щеке подставь и другую, и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку» (Лк. 6, 27–29). «И кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два» (Мф. 5, 41), — все предлагаемые Христом действия строятся не из естественного для нас понятия ущерба — а из идеи бесконечного изобилия того, кого в соответствии с понятием ущерба мы назвали бы «пострадавшим»: «Всякому, просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад» (Лк. 6, 30).

Примером проективно действующего человека Достоевский, по сути, открывает свой «Дневник писателя» 1876 года — и в дальнейшем проективно действующий вне зависимости от окружающей среды и ее среднестатистических установок человек становится его главным героем — поскольку, по мнению Достоевского, такой герой, сколь бы незаметен и *единичен* он не был — является главным героем мироздания, способным преобразовывать мир.

««Герои, — вы, господа романисты, все ищите героев, — сказал мне на днях один видавший виды человек, — и, не находя у нас героев, сердитесь и брюзжите на всю Россию, а вот я вам расскажу один анекдот: жил-был один чиновник, давно уже, в царствование покойного Государя, сперва служил в Петербурге, а потом, кажется, в Киеве, там и умер, — вот, по-видимому, и вся его биография. А между тем, что бы вы думали: этот скромный и молчаливый человечек до того страдал душой всю жизнь свою о крепостном состоянии людей, о том, что у нас человек, образ и подобие Божие, так рабски зависит от такого же, как сам, человека, что стал копить из скромнейшего своего жалования, отказывая себе, жене и детям почти в необходимом, и по мере накопления выкупал на волю какого-нибудь крепостного у помещика, — в десять лет по одному, разумеется. Во всю жизнь свою он выкупил таким образом трех-четырёх человек и, когда помер, семье ничего не оставил. Все это произошло безвестно, тихо, глухо. Конечно, какой это герой, это «идеалист сороковых годов» и только, даже, может быть, смешной, неумелый, ибо думал, что одним мельчай-

шим *частным случаем* может побороть всю беду; но все-таки можно бы, кажется, нашим Потугиным быть подобрее к России не бросать в нее про все за все грязью».

Я помещаю здесь этот анекдот (кажется, *совсем не идущий к делу*) лишь потому только, что не имею поводов сомневаться в его достоверности.

И, однако, вот бы нам каких людей! Я ужасно люблю этот комический тип маленьких человечков, серьезно воображающих, что они своим микроскопическим действием и упорством в состоянии помочь общему делу, *не дожидаясь общего подъема и почина* [3, т. 22, с. 25].

Характерно, что в ответ на брюзжание некоторых господ на Россию автором предлагается рассказ об *одном незаметном человеке* — и на основании этого рассказа выносятся заключение о *достоинстве России*. *Единичный случай, частный случай* как бы высвечивает суть и существо достоинства целой страны, и именно о нем, оказывается, стоит говорить, опуская из рассмотрения *множество случаев*, не являющих собой сердцевины и существа — поскольку не выбравших действовать из глубины себя, а следовательно — пустых скорлуп, марева, миража. Человек, действующий из себя, оказывается, представляет собой «сердцевину целого» [3, т. 14, с. 5], как напишет Достоевский в предисловии к «Братьям Карамазовым» — а те, кто действует реактивно, кто определяется «средой», остаются лишь множеством «уединений», оторвавшихся от этой сердцевины, как бы велико не было их количество.

Однако Достоевский вовсе не отбрасывает эти «уединенные» лица, как лишние и не понадобившиеся. Грязные истории и грязные лица во множестве противостоящие одному светлому лику и одной героической жизни оказываются не пустой скорлупой, но грязным сосудом, в глубине которого светит тот самый светлый лик, явленный наглядно в одной героической жизни. И этот самоотверженный лик, *будучи однажды вольно явленным одним маленьким смешным человечком*, с усиленным напряженным постоянством проступает сквозь серые и злые, самолюбивые лица — и вдруг через двадцать лет вся Россия поднимается, чтобы освободить крестьян. Такое соотношение народного лица и народного лика будет наглядно показано Достоевским в знаменитом рассказе из следующего — февральского — номера «Дневника писателя» 1876 года, в «Мужике Марее».

«Единичный случай, скажете вы», — говорит Достоевский в январском номере «Дневника писателя» 1877 года по поводу Фомы Данилова, героя, с которого содрали кожу турки-кипчаки, и который отказался отречься от Христа, хотя ему предлагали, как всегда, как положено за отречение — награду, честь и помилование [3, т. 25, с. 12]. О том же он будет вопрошать читателя, рассказывая о похоронах доктора Гинденбурга в мар-

товском номере 1877 года, и даже одну из главок назовет: «Единичный случай» [3, т. 25, с. 90]. Доктор Гинденбург, самоотверженно служивший всю свою жизнь всем своим больным, объединил вокруг себя всех, и протестантов, и евреев, и православных; в провинциальном, с сильным религиозным противостоянием и обособлением, городке, все собрались вокруг него, вокруг его могилы. Единичный случай? Да, единичный случай, но — заключит Достоевский эту главку — «вовсе нечего ждать, пока все станут такими же хорошими, как и они, или очень многие: нужно очень немного таких, чтоб спасти мир, до того они сильны» [3, т. 25, с. 92].

Для прояснения мысли Достоевского стоит привести цитату из Густава Майринка, писателя уже XX века. В XX столетии в самых разных течениях мысли, пробужденная в XIX веке. Достоевским идея о том, что мир изменяется не потому, что большие массы идут и его меняют, а потому что один маленький незаметный человек меняет что-то в себе, становится все более и более распространена в самых разных литературах, у самых разных писателей. Майринк пишет: «В известном смысле правы те, кто смеется над чудачком, над смешным человеком, заявляющим о своих планах переделать человечество. Только они не знают того, что вполне достаточно, чтобы хоть один человек коренным образом пересоздал себя, и если это удастся, то его усилия не пропадут даром, независимо от того узнает об этих усилиях общество или не узнает. Представьте себе, что кто-то проделал дырочку в картине существующего бытия. Она уже не зарастет, и не имеет значения, заметят ее сейчас, сегодня, или через миллионы лет. Однажды возникшее исчезает лишь иллюзорно, и поэтому разорвать сеть, в которой запуталось человечество, можно не публичными проповедями, но усилием рук, разрывающих свои собственные оковы» [4].

Однако, в отличие от Майринка, Достоевский и Гроссман полагают, что на изменение мира не потребуется миллионов лет. Если человек однажды решается осуществить свою свободу от запрограммированных реакций — он вдруг оказывается в эпицентре мгновенного и мощного преобразования мира, а не в окружении мира, следующего естественным законам. В этом смысле очень показательны произведения Гроссмана (в их исходном отличии — и конечном сходстве с произведениями Достоевского). Писатель сосредоточен на таком моменте в жизни человека, когда тот вдруг начинает действовать не так, как все ожидают, не реагируя на раздражитель, но обретая начало своего действия в неведомой до тех пор ему самому собственной глубине. И в этот миг он впервые становится настоящим собой — и одновременно чем-то большим себя самого. В этот миг исправляется та радикальная поломка, та «авария», которая отделила человека и мир от Бога в начале времен — и сделала это единственно возможным способом — отделив человека от себя самого. В этот момент

поведение человека становится (то есть — кажется нам) абсурдным — а спустя миг мы понимаем, что это небо сошло на землю — и стали выполнимы немислимые заповеди Христовы. И недаром Гроссман так определяет свободу (в очевидной полемике с известным марксистским определением): «Свобода прямо противоположна необходимости, свобода есть преодоленная необходимость» [1], — также подчеркивая здесь отказ человеком от реактивности своих действий, обретение им проактивности.

Гроссман строит мир своих произведений как мир экзистенциальный. Для экзистенциалиста нет нормы как идеала, нет идеального человека, такого человека, каким он должен быть; для него есть только человек который *есть*, и только изнутри себя, а не из какого-либо внешнего образца, этот человек может извлечь красоту и истину. Свою собственную — и одновременно несомненно всеобщую — красоту и истину. Извлечь и дать им быть в себе, *осуществить* в себе, потому что умозрительно, вне существования — их просто нет. Вне осуществления они недостижимы. Человек как бы впервые натывается на красоту и истину в момент их осуществления в себе или в другом. В отсутствие же такого осуществления в нем остается только сосущая тоска пустоты, так ярко явленная нам в произведениях Камю и Сартра, но, может быть, еще ярче явленная в произведении, считающемся исходным, первоначальным произведением экзистенциализма: в «Записках из подполья» Достоевского.

Экзистенциалист предполагает существование человека в мире, где нет, не дано ни концов, ни начал, ни «до», ни «после», в срединном мире, отъединившемся ото всех верхних и нижних миров. И в этом мире, оставленный на одни свои силы, человек должен обрести истинное и прекрасное, привести какой-то немислимой контрабандой бытие в существование. Бытие, о котором за миг до того, как оно воплотится, он ничего не знает. Таков мир Василия Гроссмана. И именно потому, что он таков, выдающее значение получает в этом мире *неожиданное*.

Неожиданное — это непредвиденное, неналичествующее в существовании, то, что приходит из-за его границ, каким-то образом все же вторгается в этот отъединенный, автономный мир, выстраивающий в своей плоскости какие-то свои законы, непрерывно оправдывающиеся существованием и оправдывающиеся разумом, железные, за которых вся очевидность — но неизменно *ощущаемые* как ложные. Человек принуждается — самим собой и окружающими — жить по «образцам» срединного мира, жить согласно норме как среднестатистическому — и всякий раз ощущает глубокую ложность этого наличествующего, предвиденного. Последовательно проведенные разумность и закономерность создают в пределе — концентрационный лагерь. Но и лагерь не огражден от неожиданного.

Неожиданное — то, что приходит внезапно, вопреки тому, что *должно* произойти согласно логике срединного мира; то, что несет с собой весть о человеческой свободе.

Именно в моменты неожиданных поступков герои Гроссмана достигают немислимой красоты, и перед взором читателя разрывается завеса, плотно закрывшая от него бытие.

Самый памятный, самый известный такого рода эпизод находится почти в конце «Жизни и судьбы», в самом конце истории Сталинградской битвы (часть 3, гл. 49). И он не случайно самый памятный и самый известный — ибо он, можно сказать, архетипический по отношению ко всем остальным такого рода эпизодам романа, он задним числом освещает их иным светом, окончательно уничтожает их кажущуюся случайность, создает разом, как последний узел, непрерывную сеть таких прорывов человеческой свободы сквозь путы законов срединного мира, и эти прорывы начинают сиять усиленным светом и совершенно иначе вдруг структурируют уже прочтенное произведение.

«Из подвала двухэтажного дома, где размещалось полевое управление гестапо, военнопленные немцы выносили трупы советских людей». Трупы людей, этими немцами замученных, что слишком ощущает собравшаяся тут небольшая толпа *слабых*: женщины, старики, мальчишки. Слабые против бывших сильных, против безоружных врагов, против плененных угнетателей. Страшный соблазн — животный соблазн — известно, как жестоко и безжалостно заклевывают маленькие пташки сову, внезапно оказавшуюся беспомощной на свету. Ненависть собирается, аккумулируется в толпе, как электричество в грозовой туче. Кто-то из мальчишек уже бросил камень. И тут выносят труп девушки-подростка, детеныша.

«Мертвое тело съежилось, ссохлось, и только светлые растрепанные волосы сохранили молочную, пшеничную прелесть, рассыпались вокруг ужасного, черно-коричневого лица умерщвленной птицы. Толпа негромко ахнула.

Пронзительно взвыл голос приземистой женщины, и словно сверкнувший нож вспорол холодное пространство.

— Деточка! Деточка! Деточка ты моя золотая!

Этот крик по чужому ребенку потряс людей. Женщина стала расправлять еще сохранившие следы завивки волосы на голове трупа. Она всматривалась в лицо с кривым, окаменевшим ртом и видела, как только мать могла одновременно видеть, и эти ужасные черты, и то живое и милое лицо, которое улыбалось ей когда-то из пеленочки.

Женщина поднялась на ноги. Она шагнула к немцу, и все заметили это, — глаза ее смотрели на него и одновременно искали на земле кирпич, не намертво смерзшийся с другими кирпичами, такой, который могла бы

отодрать ее большая, исковерканная страшным трудом, ледяной водой, кипятком и щелоком рука.

Неизбежность того, что произойдет, чувствовал часовой и не мог остановить женщину, потому что она была сильнее, чем он и его автомат. Немцы не могли отвести от нее глаз, и дети жадно и нетерпеливо глядели на нее.

А женщина уже ничего не видела, кроме лица немца с повязанным ртом. Не понимая, что делается с ней, неся ту силу, которая подчиняла себе все вокруг, и сама подчиняясь этой силе, она нащупала в кармане своего ватника кусок подаренного ей накануне красноармейцем хлеба, протянула его немцу и сказала:

— На, получай, на, жри.

Потом она сама не могла понять, как это случилось, почему она так сделала. В тяжелые часы обиды, беспомощности, злобы, а всего этого было много в ее жизни, — подравшись с соседкой, обвинившей ее в краже пузырька с постным маслом, выгнанная из кабинета председателем райсовета, не желавшим слушать ее квартирных жалоб, переживая горе и обиду, когда сын, женившись, стал выживать ее из комнаты и когда беременная невестка обозвала ее старой курвой, — она сильно расстраивалась и не могла спать. Как-то, лежа ночью на койке, расстроенная и злая, она вспомнила про это зимнее утро, подумала: «Была я дура и есть дура» [2].

Гроссман жестко зажимает героиню (а женщина эта, безусловно, полноправная героиня произведения, хотя и появляется лишь в одном эпизоде) между двумя океанами ненависти: тем, что предшествует поступку, тем, что толкает ее на действие, — и тем, что ожидает ее в ее дальнейшей жизни. Это мгновенный просвет, ничем не подготовленный за секунду до поступка, ничем не отозвавшийся, по-видимому, в дальнейшей ее судьбе. Это неожиданное в самом чистом виде: она подходит к немцу, подчиняясь силе всеобщей ненависти, сконцентрировавшейся до степени *неизбежности* предстоящего, она просто проводник этой общей силы и всеобщего ожидания — в том числе и читательского. И вдруг, в один миг прерывается действие горизонтальных сил, сил срединного мира — и небо разверзается над головой человека. Неощущаемым даже им самим усилием человек преодолевает все эти непреодолимые на него давления и действует в невесомости полнейшей свободы. И все вокруг оказывается просветлено и покорено красотой человека.

Но неожиданное оказывается, на поверку, не таким уж и непредвиденным. После того, как оно нам явлено — можно заметить его следы и до и после его проявления. До — когда чужая эта женщина умудряется увидеть в черном трупe девушки младенческое личико — как только мать

может — разглядеть исходное, чистое, родное сквозь все неустранимые наносы и повреждения времени и человеческой злобы. Но ведь раз она может это — то значит может и в лице врага (тоже для нее — черного трупа — с повязанным ртом — так подвязывали челюсть умершему, чтобы она не отпадала) увидеть лицо голодного младенца (с повязанным ртом — истощенного и страдающего авитаминозом, но еще эта повязка и как бы очевидно заграждает его рот от пищи, пресекает самую мысль о милосердии). И раз она однажды смогла это — то и на всю жизнь останется обижаемой — но не обижающей в ответ, чтобы не приходилось ей терпеть и переживать.

Для человека у экзистенциалиста нет абстрактного, априорного идеала. Но раз явивший в себе этот идеал человек уже никогда не сможет отрицать его существование. Потому что явленный — он навсегда вошел в этот срединный мир.

Таким образом, можно говорить о том, что человек выбирает каждый раз не определенное поведение (поведение как раз будет обусловлено тем, что он выберет), но себя. В случае реактивного поведения — себя, повернутого назад и принимающего ту форму, которую на него накладывает стоящий сзади него во времени мир. В случае проективного поведения — себя, устремленного вперед (вверх) и формирующего предстоящий ему во времени мир (приводящего в бытие открывающийся ему в таком устремлении высший мир).

## Литература

1. *Гроссман В.* Все течет. URL: <http://lib.ru/PROZA/GROSSMAN/techet.txt>
2. *Гроссман В.* Жизнь и судьба. URL: <http://lib.ru/PROZA/GROSSMAN/lifefate.txt>
3. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30 т. Л., Наука, 1972–1990.
4. *Майринк Г.* Зеленый лик. URL: <http://lib.rus.ec/b/95233/read>
5. *Франкл Виктор.* Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.

## **Что выбрал «демон» французского символизма? Полемика Жозефена Пеладана с Л.Н. Толстым и Леонардо да Винчи и ее значение для современности**

Проблема художественно-эстетического выбора для Жозефена (Сара) Пеладана (1858–1918) стояла очень остро — быть может, радикальнее, чем для других французских символистов. Ведь его философско-эстетические взгляды являют собой парадоксальное сочетание мистицизма, объективного символизма и неоклассики. Каким же оказался этот выбор?

Труды Пеладана отмечены пафосом борьбы против упадка эстетики и латинского мира в целом, противостоянием против которого ему представляются идеализм, символизм и мистицизм. Он выступает убежденным защитником высокой культуры, художественности, красоты, эстетического наслаждения, анагогической миссии искусства — и в этом квинтэссенция его эстетического кредо, суть его выбора.

В этом ключе принципиальное значение для Пеладана как эстетика имела полемика с Л.Н. Толстым по поводу его знаменитой статьи «Что такое искусство?», в которой французский символист видит путь эстетического упадка. «Упадок эстетики. Ответ Толстому» — одно из программных, доктринальных сочинений Пеладана, имеющих для него как эстетика принципиальный характер [6]. Резкость критики «эстетики отрицания эстетического» [2] Толстого в поздний период его творчества во многом связана у Пеладана с более масштабной проблемой заката латинского мира в целом, крушение которого может ускорить «русский колосс», хотя мужик и поделится хлебом с побежденным латинским мальчиком-с-пальчиком [6, с. 7, 10]. Французский мыслитель видит в русских молодой, мистический, верующий народ, признавая, что будущее — за ним. Однако как человек, никогда серьезно не изучавший русскую культуру, он представляет себе Россию стремящейся к мировому господству, обладающей силой, но не интеллектом «страной мужиков», относя к таковым и Толстого — «великого мужика», христианина и «славянского людоеда» одновременно, стремящегося опустить искусство до уровня понимания «пьяных мужиков» [6, с. 10–11]. Отмечая, что Толстой отрицает собственное литературное творчество во имя своих новых эстетических идей, направленных на утверждение «эстетически неразвитой, далекой от метафизики крестьянской литературы» [там же, с. 13], Пеладан полагает, что русский писатель посягает тем самым на основы западной цивилизации: беря на



себя роль «христианского инквизитора», Толстой, усугубляя негативизм Платона и Руссо в отношении искусства, сваливает на него все зло, выносит искусству «вздорный приговор», перечеркивая тем самым творчество Эсхила, Софокла, Микеланджело, Гёте, Баха, Малларме, Вагнера и предлагая взамен доступные для массового понимания жанровые зарисовки.

«Упадок эстетики. Ответ Толстому» возможно, и конкретный ответ Пеладана на критику русского писателя в его собственный адрес, заметившего по поводу пеладановского труда «Искусство идеалистическое и мистическое», что «книга эта очень фантастическая и очень невежественная...» [4, с. 73]. Не менее резко отзывался Толстой и о других западноевропейских символистах как продолжателях и подражателях тех художественных традиций Античности и Ренессанса, которые Пеладан ценил очень высоко: «Только благодаря критикам, восхваляющим в наше время грубые, дикие и часто бессмысленные для нас произведения древних греков: Софокла, Эврипида, Эсхила, в особенности Аристофана, или новых: Данте, Тасса, Мильтона, Шекспира; в живописи — всего Рафаэля, всего Микеланджело с его нелепым «Страшным судом»; в музыке — всего Баха и всего Бетховена с его последним периодом, стали возможны в наше время Ибсены, Метерлинки, Верлены, Малларме, Пювис де Шаваны, Клингеры, Бёклины, Штуки, Шнейдеры, в музыке — Вагнеры, Листы, Берлиозы, Брамсы, Рихарды Штраусы и т.п., и вся та огромная масса ни на что не нужных подражателей этих подражателей» [там же, с. 154].

Ответ Пеладана Толстому строится на его принципиальном несогласии с главными положениями трактата «Что такое искусство?», прежде всего, с пафосом опрошенчества, с отторжением его автором профессионального «господского» искусства как вычурного и неясного, утратившего свои религиозные основания, в пользу искусства народного, исполненного глубинным религиозным чувством. Неприемлем для Пеладана толстовский негативизм в отношении прекрасного, художественности, эстетического качества искусства в целом, тенденции растворения искусства в жизни. Французский эстетик в корне не согласен с разведением Толстым красоты, добра и истины вплоть до их противопоставления, ригористическим неприятием эстетического наслаждения как пагубного в нравственном отношении. Отвергает он и толстовскую идею о коммуникативности искусства как его основной функции. Полемика с русским писателем служит Пеладану еще одним поводом для изложения собственных представлений о сущности эстетики и искусства.

В корне отвергая суждения позднего Толстого об искусстве в целом, поглощающем «огромные труды народа и жизнью человеческих и нарушающее любовь между ними» [там же, с. 50], и его религиозно-этический ригоризм, «утилитаризм в религиозной упаковке» [6, с. 15], в частности,

Пеладан замечает, что между искусством и действительностью такая же пропасть, как между гневом Эдипа и яростью мужика, избивающего жену. Не видя этой пропасти, Толстой ориентируется на «низкопробный реализм Золя, самого некультурного из современных писателей» [там же, с. 27], принижая тем самым простой народ, который способен ценить подлинное искусство — ведь эстетический вкус народа, подчеркивает Пеладан, выше, чем у буржуазии, приверженной бульварному театру: «Неправда, что народу нужно народное искусство. Народ стремится к возвышенному» [там же, с. 271].

В данном контексте главная претензия Пеладана к Толстому-эстетике состоит в том, что тот принижает искусство и прекрасное в пользу обыденности. Однако «художник, говорящий только о жизни, скажет очень мало (...) искусство начинается там, где кончается жизнь» [там же, с. 35]. Правила в искусстве задают шедевры, а не житейский опыт, заключает он. Внося свою лепту в «вечный» эстетический спор о том, что выше — *искусство или природа*, он решительно выступает в пользу *приоритета искусства*, солидаризируясь с классицистской линией на следование художественным образцам.

Главный изъян концепции Толстого Пелдан справедливо усматривает в разрушении им классической «тройной гармонии прекрасного как чувственно-истинного, истины как концептуализированного, осознанного прекрасного и блага — реализации прекрасного и истинного» [там же, с. 60]. Его серьезный упрек в адрес Толстого заключается в том, что в своем трактате он, вопреки античным идеям калокагатии, разводит красоту, добро и истину, противопоставляет их («Понятие красоты не только не совпадает с добром, но скорее противоположно ему (...) Чем больше мы отдаемся красоте, тем больше мы удаляемся от добра» [4, с. 101]), считая современное искусство «пустой забавой праздных людей» [там же, с. 102], получающих от него наслаждение и возбуждающих с его помощью свою чувственность, «так что вследствие безверия и исключительности жизни богатых классов искусство этих классов обеднело содержанием и свелось все к передаче чувств тщеславия, тоски жизни и, главное, половой похоти» [там же, с. 113]. Искусство же, убежден Пеладан, непосредственно приближает душу к высшему миру, возводит к свету абсолюта: «Удовольствие от произведения искусства расширяет нравственную жизнь, сразу возвышает индивида» [6, с. 41]. Искусство призвано усовершенствовать человека; оно — преддверие не ада, а рая. И путь такого усовершенствования — *художественность* как сущность искусства [1], а не воспитательная или какая-либо иная, побочная для него функция: «Искусство — не педагогика, а лучезарный завет, пробуждающий жизнь души посредством образов и лирики» [6, с. 41].

Еще один объект полемики Пеладана с Толстым — проблема *прекрасного*. Достаточно мимолетного взгляда, чтобы восхититься фреской, монументом, статуей, убежден Пеладан: «Воспроизведение высшего мира возможно лишь благодаря проявлениям Красоты» [там же, с. 42]. А по Толстому, идея красоты запутывает вопрос о том, что такое искусство: «Люди поймут смысл искусства только тогда, когда они перестанут считать целью этой деятельности красоту, то есть наслаждение» [4, с. 81]. Но возможны ли право без правосудия, наука без истины, мораль без блага, то есть без своего объекта? — риторически вопрошает Пеладан. И дает твердый ответ: разумеется нет; предмет искусства — прекрасное.

Решительно не согласен он с Толстым и в том, что, по мнению последнего, для точного определения искусства нужно рассматривать его не как средство наслаждения, а как одно из условий человеческой жизни, а именно как средство коммуникации: «*Искусство есть деятельность человеческая, состоящая в том, что один человек сознательно известными внешними знаками передает другим испытываемые им чувства, а другие люди заражаются этими чувствами и переживают их*» [там же, с. 87]; искусство есть одно из средств общения людей между собой. Религия — тоже, но в каком смысле? — вопрошает Пеладан. И дает свой ответ: «на основе идентичности чувств. Искусство, как и религия, средство общения людей с идеалом, с потусторонним, а не с другими людьми» [6, с. 46]. Искусство не должно быть зеркалом чужих страданий. Пеладан убежден в том, что оно — украшение человеческой жизни.

Развивая эту мысль, Пеладан высказывает принципиальное несогласие с идеями Толстого о подчинении искусства нравственно-религиозным целям. Пеладан возвращается в этом контексте к одной из своих магистральных идей о том, что «искусство — часть религии, пережившая ее догматы» [там же, с. 50]. В пылу полемики Пеладан, проводя аналогии между ригоризмом Толстого и мусульманским фанатизмом, направленным, например, на запрет изображения человеческой фигуры, называет русского классика «Омаром Толстым» (показательно, что и современный отечественный ученый пишет в этой связи о «почти исламской ригористической позиции» Толстого [2, с. 341]), фанатиком, готовым вообще отказаться от искусства на том основании, что лучше жить без искусства, чем с «плохим» искусством.

Пеладан убежден в том, что искусство призвано пробуждать высокие чувства, возводить от земной любви к небесной: у любви есть крылья, она воспаряет, возносится, взлетает в выси, недоступные для тяжеловесных рассуждений. И утверждает свое кредо: «Суть искусства, как и религии, состоит в его таинственности: дабы получить его дар, нужно

восхищаться и молиться (...). Искусство должно помочь нам расправить крылья» [6, с. 271].

В этом ключе Пеладан решительно выступает против профанации искусства, его омассовления, растворения в жизни, ни в коей мере не разделяя толстовские идеи опрошенчества. Неприемлемы для него и восходящие к руссоизму идеи русского писателя о том, что изящные искусства родились благодаря порабощению народных масс («...наше утонченное искусство могло возникнуть только на рабстве народных масс и может продолжаться только до тех пор, пока будет это рабство...» [4, с. 105]). Решительно выступая против искусства для масс (под «эстетическим кнуром» Толстого все равны, а подлинное искусство для него — мужицкое» [6, с. 71]), Пеладан сурово критикует русского писателя за то, что он предлагает не массы поднимать до искусства, а опустить искусство до их уровня. Неприемлема для него и толстовская мысль о том, что профессионализм и обучение искусству в художественных школах губительны для искусства, и в будущем художником сможет стать любой, все будут художниками<sup>1</sup>.

Общий вывод Пеладана относительно содержания трактата «Что такое искусство?» весьма категоричен, но справедлив: «Толстой глух к искусству» [там же, с. 75]. Он уличает Толстого в «литературном нигилизме», называет его «Мартинионом Лютером от эстетики» [там же, с. 87], подменившим художественность религиозностью. Отказ же от художественности и есть «путь эстетического упадка» [там же, с. 89] — с этим заключением Пеладана, как и с его призывом проповедовать любовь к высокому искусству как «моральному органу человеческой жизни» [там же, с. 96], можно солидаризироваться и сегодня.

Не менее принципиальный характер носила и полемика Пеладана с Леонардо да Винчи. Его капитальный труд «Леонардо да Винчи. Книга о живописи. Новый перевод по Кодексу Ватикана с постоянным комментарием Пеладана» [5] посвящен кардинальному опровержению леонардовского труда: вопреки Леонардо, он отстаивает приоритет поэзии и литературы в целом перед изобразительными искусствами, для доказательства чего последовательно оспаривает основные тезисы знаменитого автора.

При анализе комментариев Пеладана, его полемических замечаний в сносках представляется возможным выделить ряд привлекающих его внимание магистральных тем, таких как искусство и наука, искусство и природа, эстетическое созерцание, мимесис, классификация искусств

<sup>1</sup> Сегодня, более ста лет спустя, пеладановская критика звучит как нельзя более злободневно в свете дилетантизма многих представителей арт-практик, стремящихся выдать неискусство за искусство, стереть грани между ними.

и их синтез, художник, творчество, талант, гений, канон, прекрасное, возвышенное, безобразное, эстетическое и эротическое, эстетическое восприятие.

Приступая к анализу проблемы «*Искусство и наука*», Пеладан оспаривает, прежде всего, леонардовское суждение о живописи как не только искусстве, но и науке: «Наука живописи распространяется на все цвета поверхностей и на фигуры одетого ими тела, на их близость и отдаленность с соответствующими степенями уменьшения в зависимости от степеней расстояния. Эта наука — мать перспективы, то есть [учения] о зрительных линиях» [3, с. 61]. Пеладан исходит из того, что подлинное искусство невербализуемо, носит метафизический характер; если же оно научно, технично, холодно, то его ждет неизбежный провал: «Душа и жизнь существуют, но не поддаются определению. Наука констатирует, но не объясняет, устанавливает, но не определяет» [5, с. 135]. Он усматривает противоречие между научно-экспериментальным методом Леонардо и его эстетикой, гениальностью как художника, художественностью как таковой: «Живопись — это искусство, мы рассматриваем ее с качественной точки зрения. Ведь изящные искусства — это прекрасные искусства» [там же, с. 9]. Наука же (геометрия, оптика) дает лишь средства для построения перспективы и других узко профессиональных задач.

И если живопись как наука — изображение объектов на плоскости, то как искусство она, подчеркивает Пеладан, — качественное изображение объектов, а именно *идеализация*, вдохновленная идеей *красоты*. Красоту же, вопреки мнению Леонардо, воспринимает не глаз, а мозг. И если Да Винчи был убежден, что красота скрыта в природе, как душа в теле, то есть произведение искусства экстерииоризирует красоту, то Пеладан вполне в духе кантовской эстетики утверждает: все знают, что такое красота, сразу распознают ее — это совершенство. И бросает камень в сторону реалистов и натуралистов: идею совершенства понимают все, кроме художников, рисующих каменобойцев, нищих, больных, чернорабочих [там же, с. 13]. Вслед за Шеллингом он настаивает на том, что без красоты нет искусства, понимая под искусством исключительно изящные искусства. В результате своих рассуждений Пеладан приходит к выводу о том, что «живопись как наука — это обманка. Как искусство она ничего не воспроизводит напрямую. Она реализует ирреальное и подобно зеркалу отражает несуществующее, качественный синтез» [там же, с. 14–15].

Что же касается ставшего традиционным для истории эстетической мысли спора о том, что выше — *искусство или природа*, то французский мыслитель увязывает его со своим видением *классификации искусств*. Пеладан оспаривает леонардовское положение о том, что произведение природы выше произведения человека: «Мы же скажем, что более до-

стойна удивления та наука, которая представляет творения природы, чем та, которая представляет творения творца, то есть творения людей...» [3, с. 62]. Признавая, что искусство соперничает с природой, Пеладан видит цель искусства, его квинтэссенцию в устремленности к высшему совершенству — духовному абсолюту, и созданию художественного эталона совершенства — базового «первокачества». Подчеркивая превосходство возвышенных идей над природой, Пеладан приходит к достаточно категоричному выводу о том, что «идея превыше всего. Идея творца превосходит факт творения. В природе нет ни справедливости, ни милосердия, ни даже красоты: она лишь дает нам пищу для абстракций» [5, с. 106].

Исходя из этого, Пеладан отвергает идею Леонардо о превосходстве *живописи над поэзией*. Как известно, автор «Книги о живописи» исходил из того, что «между воображением и действительностью существует такое же отношение, как между тенью и отбрасывающую эту тень телом; и то же самое отношение существует между поэзией и живописью. Ведь поэзия вкладывает свои вещи в воображение письмен, а живопись ставит вещи реально перед глазом, так что глаз получает их образы не иначе, как если бы они были природными. Поэзия дает их без этих образов, и они не доходят до впечатления путем способности зрения, как в живописи» [3, с. 60] В качестве опровержения этой мысли Леонардо Пеладан приводит следующий аргумент: «Он не хочет видеть, что поэзия лучше, чем изобразительное искусство, выражает чистое мышление — самый хрупкий цветок этого мира, творящий и самое природу. Тростник заслуживает восхищения, но мыслящий тростник превосходит его благодаря сознанию; из всех божественных творений ничто не сравнится с сознанием» [5, с. 18] — ведь именно с последним и связаны идеализация, идеальность, внутреннее видение. Леонардовский приоритет живописи он объясняет тем, что живопись наиболее доступна для восприятия, коммуникативна, так как, являясь природными, формы и краски понятны всегда, всем и везде. Однако сам Пеладан убежден в том, что для создания красоты достаточно *воображения*, и в этом отношении специфическая задача художника — показать ее другим, обеспечить наибольшую реальность идеального. Вследствие этого в философско-эстетическом плане живопись ассоциируется у него с особенным, тогда как поэзия — со всеобщим: ведь живопись существует для глаза, поэзия — для духа. В русле «Лаокоона» Лессинга Пеладан говорит о том, что живопись сосредоточена на формах и их материальном описании, тогда как поэзия обращена к духу, а не чувственным ощущениям, она, как в творчестве Данте, носит духовно-моральный характер. Развивая в этом отношении некоторые идеи платонизма и неоплатонизма, Пеладан убежден в том, что «поэзия — искус-

ство заклинания духов, припоминания, а не подражания» [там же, с. 26]; ее сфера — абстракции, трансцендентное, внутреннее.

Подтверждения идеально-духовной природы поэзии, обеспечивающей ее приоритет над живописью, Пеладан находит и при анализе последней — и тоже в контексте спора с Леонардо по поводу специфики живописной перспективы, красоты и выразительности, рисунка, композиции, движения, колорита, цвета, светотени, модели, пейзажа и др.

В своем художественном вердикте Пеладан безапелляционен: «Я — царь, все — ничто» [там же, с. 45], заявляет он в присутствии ему эпатажном духе. Однако его поведенческий демонизм оказывается, на наш взгляд, декларативным применительно к сфере эстетики и философии искусства, что и позволяет считать его «демоном» французского символизма в иронически-игровых кавычках. Три его ипостаси — символиста, неоклассика и эзотерика — образуют парадоксальное, но достаточно органическое единство. Эстетические взгляды Пеладана отличаются целостностью и последовательностью, что не исключает экстравагантности некоторых его герменевтических ходов. Его размышления о сущности эстетического, специфике разных видов и жанров искусства объединены пафосом отстаивания вечно прекрасного, абсолютного идеала, нетленных идей, духовной наполненности, художественности искусства, глубокой убежденностью в том, что «Искусство — Бог» [там же, с. 64].

## Литература

1. Бычков В.В. Художественность как сущностный принцип искусства // *Вопр. философии*. № 3. 2015. С. 3–13.
2. Бычков В.В. Эстетика отрицания эстетического // *Лев Николаевич Толстой*. М.: РОССПЭН, 2014. С. 327–347.
3. Книга о живописи мастера Леонардо до Винчи живописца и скульптора флорентийского / Пер. А.А. Губера, В.К. Шилейко под общ. ред. А.Г. Габричевского. М., ОГИЗ — ИЗОГИЗ, 1934.
4. Толстой Л.Н. Что такое искусство? // *Толстой Л.Н. Собр соч.* в 20-ти т. Т. 15. Статьи об искусстве и литературе. М., Художественная литература, 1964. С. 73.
5. *Leonard de Vinci. Traité de la Peinture*. Traduction nouvelle d'après le Codex Vaticanus avec un commentaire perpétuel par Péladan. 5 éd. P.: Librairie Ch. Delagrave, 1920.
6. Peladan S. *La Décadence Esthétique. Réponse à Tolstoï*. P.: Chamuel, 1898.

**«Тройственный образ совершенства»  
М.О. Гершензона.  
Проблема идеального этического выбора**

Размышления о возможности наилучшего выбора будущего на рубеже XIX–XX веков были связаны с поиском оснований лучшего общества, идеального мира. Эти основания искали во внешних изменениях — социально-политических преобразованиях, и во внутренних законах человеческого бытия, связанных с выбором индивидуальной жизненной позиции. Видение идеала и формирование этического решения личности как «отдельного атома мироздания» [1, т. 4, с. 113] рассматриваются М.О. Гершензоном в труде «Тройственный образ совершенства» (1918).

Еще в веховской статье «Творческое самосознание» (1909) М.О. Гершензон подчеркивал первостепенную важность личного выбора по отношению к общественному. И не потому, что личность важнее общества (хотя он и признавал, что это справедливо для каждого отдельно взятого сознания), а потому, что «общее сознание человечества не заблуждается, личное же сознание в своих частных исканиях непременно заблуждается каждый раз, когда оно своевольно отвернется от личности» [2, с. 88]. В этом корень истинности поиска: он должен основываться на личном запросе, идущем из глубины отдельного существования, а не с поверхности сегодняшних устремлений большинства, что тоже не представляет собой «общего сознания человечества», разумеется<sup>1</sup>.

Проблеме идеального личностного выбора в его отношении к бытию мира как единого живого организма посвящен философский труд Гершензона «Тройственный образ совершенства». Сочинение начинается словами Анаксимандра — единственным сохранившимся фрагментом: «Начало и исток всех вещей бесконечное; и откуда вещи рождаются, в то самое они и разрешаются неизбежно, ибо терпят друг от друга в урочное время искупительную кару за свое нечестие» [1, т. 4, с. 63]<sup>2</sup>. В словах древнегреческого философа Гершензона вдохновляет не идея предвечного начала и искупительной кары, но единство и взаимообус-

---

<sup>1</sup> «Общее сознание человечества» понимается Гершензоном вполне в толстовском духе, как органическое роевое начало. В «веховской» статье отвернувшимся от собственной личности изображен русский интеллигент.

<sup>2</sup> Подлинными словами Анаксимандра считается только вторая часть о разрешении и каре [3, с. 127].



ловленность всего сущего в мире как «единой мировой субстанции», которая «пребывает лишь в отдельных формах» [там же, с. 63]. И эта раздельность — условие «взаимной вражды созданий» (следствием чего является кара) — означает, что «все в мире существует как личность» [там же, с. 69]. Единство мира пребывает в отдельных формах — личностях: «Нет ничего самобытного, ибо в основе своей все едино и слитно; но также нет ничего, что существовало бы не как личность. Всякое бытие беспримерно в своей единственности; каждое создание утверждает себя самовластно и силится обращать все окружающее себе на пользу» [там же, с. 63]. Единство и раздельность всего сущего — таков закон бытия мира как живого организма. Границы между одушевленной и неодушевленной природой существуют в рамках рациональности, но не в самом мире. Мир состоит из личностей, вражда которых обусловлена жизненными потребностями, и только человек впервые в абстрактном, отвлеченном познании исключает личность из своего кругозора. Так абстрактно познаваемый мир становится статичным и мертвым, *безличным*. Результаты познания, и даже творчества, тоже содержат в себе этот мертвый отпечаток. Но это только часть мира и не вся сфера деятельности человека. В мире есть любовь, и человек может с ее помощью вернуть себе утраченное личностное видение; в недрах каждой души есть образ совершенства — он поможет человеку обрести свободу и счастье. Мир — живой организм, следовательно, он не стоит на месте, а развивается, растет, и образ совершенства постепенно воплощается в нем подобно тому, как из почки разворачивается лист<sup>1</sup>.

Эти идеи, представленные в «Тройственном образе совершенства», Гершензон развивает с 1911 года. Таково свидетельство самого автора: «Парадоксально, как моя теория о тройственном образе совершенства совпадает с следующими словами Гегеля в его Логике: «Разум занят лишь тем, чтобы брать мир таким, каков он есть; наоборот, воля направлена на то, чтобы впервые сделать мир тем, чем он должен быть. Непосредственное, найденное воля считает не прочным бытием, а лишь призраком, чем-то ничтожным в себе. Здесь выступают противоречия, среди которых топчется моральная точка зрения ... Воля есть лишь осуществляющееся добро»<sup>2</sup>. <...>

---

<sup>1</sup> Этот образ присутствует в рукописном варианте второй части «Тройственного образа совершенства», неопубликованной.

<sup>2</sup> Ср. пер. Б. Столпнера: «В то время как интеллект (*der Intelligenz*) старается брать мир лишь так, как он есть, воля, напротив, стремится к тому, чтобы теперь сделать мир тем, чем он должен быть. Непосредственное, преднайденное признается волей не прочным бытием, а лишь видимостью, чем-то в себе ничтожным. Здесь выступают те противоречия, в которых безвыходно вертится точка зрения моральности. <...> Воля есть лишь деятельное благо» [4, т. 1, с. 418].

Эти строки я прочитал впервые 5 мая 1913 года, то есть спустя 2 года после того, как написал первые 2 редакции “Тройственного образа совершенства” [5, ф. 746, к. 10, ед. хр. 27, л. 1, об.].

Нет ничего более удивительного, чем совпадение идей столь далеких друг от друга мыслителей при абсолютном несовпадении их картин мира. Неприятие отвлеченного познания было свойственно Гершензону-мыслителю столь явно, что невероятно трудно понять, как мысль Гегеля могла оказаться близкой концепции «Тройственного образа совершенства». Однако, расширяя смысл гегелевской формулировки, можно сказать, это видимые противоречия, *«среди которых топчется моральная точка зрения»*, разрешение которых коренится в понимании Гершензоном природы идеального этического выбора.

Воля, или «подлинное хотение», — одно из центральных понятий философии «тройственного образа совершенства». Именно она направляет выбор личности на путь осуществления образа, тройственность которого есть три вида взаимоотношений единичного сознания (личности) и мира: «...Образ своего лучшего “я”, <...> образ лучшего мира и <...> образ своего лучшего положения в мире. Во всех этих трех формах образ совершенства освещается сознанием только частично, в силу контраста с раздельной действительностью, как бы вспыхивая гневом на самозванство явления, выдающего себя за абсолют» [1, т. 4, с. 74]. Однако воля может вести и к злу; человек, желая осуществить свой личный образ совершенства, может пренебречь интересами других людей. Гершензон размышляет над этим давно, и приходит к выводу, что само действие воли, вне зависимости от ее вектора, есть такой же закон природы (стремление к образу совершенства), как и сама непременная неудача осуществления своего образа в пренебрежение интересами других<sup>1</sup>.

О проблеме индивидуального выбора и возникающего на этом пути зла, размышлял и Лев Шестов, мыслитель, во многом родственной по духу Гершензону. Любопытно, что если Гершензон видит в словах Анаксимандра утверждение единства мира в формах множественности, и личность, индивидуальное начало, как непременное условие бытия и выбора в основе разворачивания мирового процесса, то Шестов рассматривает те же слова как первую манифестацию принципа отвлеченных начал в философии и утверждение главенства универсалий над индивидуальным — «вещью» (*личностью*, по терминологии Гершензона): «Древний мудрец (Анаксимандр. — Н.С.) полагает, что “вещи”, появив-

<sup>1</sup> Этому посвящена, например, работа «Человек, пожелавший счастья» (1922), в которой рассматривается ситуация шекспировского Макбета, пытавшегося, по интерпретации Гершензона, «до времени передвинуть вещи в отношении себя и так uproчить» [1, т. 4, с. 276].

шись на свет, вырвавшись из первоначального «общего» или «божественного» бытия к своему теперешнему бытию, совершили в высокой степени нечестивый поступок, за который они по всей справедливости и казнятся высшей мерой наказания: гибелью и разрушением» [6, с. 118]. Дух философии Гегеля (с его приоритетом отвлеченного познания и превосходством бесконечного и общего над конечным и частным, лишенным ввиду этого превосходства существенного выбора) Шестов также выводит из традиции, восходящей к Анаксимандру [см.: там же, с. 281]<sup>1</sup>.

По мысли Гершензона, мир как живой организм не может существовать вне *личности*, то есть индивидуального бытия<sup>2</sup>. Даже «искупительную кару за свое нечестие» между личностями Гершензон рассматривает не в аспекте зла и греха, оправдания существования зла в мире как необходимого положения вещей. То, что провоцирует мысль Шестова — непримиримого врага любой попытки в философии оправдать наличие зла необходимостью (то есть отсутствием актуального для личности выбора) — как будто бы вовсе не затрагивает Гершензона: исконная вражда личностей в едином мире — не следствие разумной необходимости или греха, инспирированного кем-либо из созданий на заре веков. Гершензон, во время работы над «Тройственным образом совершенства», вероятно, мог бы вслед за своим любимым Гераклитом, философом, который первым «осмелился постигнуть все многообразие вещей из *одного* созерцания» («Гольфстрем») [1, т. 1, с. 214], сказать: «Война (Полемос) — отец всех, царь всех...» [3, с. 202]. Но это состояние вражды — сущность мира, которая являет стремление к постепенному уравниванию, взаимодействию между личностями, то есть живыми органами мира, постепенной гармонизацией двух противоположных устремлений: к индивидуальной раздробленности и к единению. В книге «Ключ веры» (1922) есть такой образ: «Жизнь — сложное и опасное искусство, подобное работе над взрывчатыми веществами» [1, т. 4, с. 164]. «Взрывчатые вещества» — это устремления личностей, часто разнонаправленные, противоположные друг другу волевые импульсы. Но эво-

<sup>1</sup> И как крайнее выражение этой последней, философ отмечает родство гегелевского идеализма, с одной стороны, и современного материализма, с другой, полагая здесь общим знаменателем отсутствие духа жизни в философских абстракциях этих двух противоположных направлений мысли, сколь бы различными по своим устремлениям они ни казались.

<sup>2</sup> Личность, по Гершензону, — это индивидуальное существование вообще, единичное и конкретное, в противоположность общему и бесконечному. Шестов в сходном контексте говорит о «вещах»: «Вещи — то есть все видимые, существующие предметы: и камни, и деревья, и животные, и люди» [6, с. 118].

люция мира такова, что постепенно они упорядочиваются, согласуются в своих «действиях-взрывах».

Человеческий разум не в состоянии постичь направление развития мира, оттого и выбор его основывается на ограниченных эгоистических стремлениях. Мир и человек как его часть находятся еще в младенческом возрасте. Мир еще не осуществлен, и зло взаимной вражды созданий, как и «помышление сердца человеческого — зло от юности его» (Быт 8: 21). Такое видение жизни мира исключает рассмотрение зла в связи с темой греха и искупления. Вместо этого возникает тема выбора, предопределенного тройственным образом совершенства в каждой личности, но, тем не менее, основанном на единичных стремлениях личности как «отдельного атома мироздания».

Шестов, как известно, связывал вхождение зла в мир с действиями разума и познания (Адам и Ева, вкушающие плоды с дерева *познания* добра и зла), и, соответственно, видел состояние греховности в подчиненности условию разума — необходимости. Необходимость — отсутствие первозданной свободы — и смерть есть следствия предпочтения плодов с дерева познания добра и зла плодам с дерева жизни.

Гершензон не был столь радикален в оценке роли разума как ограничивающего свободу и, следовательно, способность выбора. Зло есть эффект противодействия разнонаправленных волевых импульсов, и в целом — двух главных импульсов: воли Бога (мироздания) и воли человека. В этом смысле предпочтение Адамом и Евой плодов с дерева познания не было грехом, но весьма заметным этапом эволюции самосознания личности. Зло, что наиболее важно, не является внешним, то есть привнесенным в мир качеством или тем более сущностью. Зло не является также внешним по отношению к личности. Иными словами, непрерывное движение, в котором постоянно пребывает мир, порождает этот эффект (ср.: *путь вверх* и *путь вниз* у Гераклита), но движение же и ведет к тому, что разнонаправленные воли постепенно, в процессе многократных столкновений, обретают самосознание — разум, который в личности осуществляет выбор, помогающий «упорядочивать свою собственную, а тем и всеобщую мировую взрывчатость» [1, т. 4, с. 165]. Правда, такая ситуация выбора по своему действию похожа на уравновешивающее движение чаш весов: колебания вверх и вниз — природная закономерность, «разумное» в стихийном.

Представление о разуме сопрягается с представлением о воле, которая есть условие непрерывного движения мира, «концентрация же мировой воли в человеческом духе есть разум: самосознание воли» [там же]. Разум, таким образом, есть не субстанция, а энергия (ее показатели: движение и количество). Разум не есть нечто неизменное и идеальное,

с чем следует согласовывать все свои стремления и помыслы. Но разум также и не является узурпатором божественного в мире, как полагал, например, Шестов. Разум — энергия, которая не может не проявляться при определенных условиях, при определенной концентрации и количестве движения мировой воли. Разум направляет волю к выбору индивидуального пути осуществления образа совершенства. В этом контексте и можно судить о том, что «воля есть лишь осуществляющееся добро».

Можно заметить, что Гершензон в своем видении жизни мира, действительно, не чужд духу гегелевской философии. Во-первых, мир развивается, в нем постепенно осуществляется образ совершенства (по Гегелю — самораскрытие Абсолюта), но в то же время, мир живой, и его развитие есть эволюция образа, который уже потенциально присутствует в нем. Здесь, безусловно, присутствуют следы гегелевской диалектики снятия противоречия. Во-вторых, обратим внимание на осмысление проблемы несовершенства мира, зла, связанного с несогласованностью единичных устремлений личностей. По Гегелю, зло «есть не что иное, как дух, ставящий себя на острие своей единичности» [4, т. 3, с. 26]. Но духу (а в понимании Гершензона — личности — осуществляющей свою индивидуальную волю) свойственно сохранять самоидентичность даже в состоянии противоречия между всеобщностью и единичностью, так как последнее есть иное духа, свойственное его природе. Личность у Гершензона, будучи включенной в жизнь единого мирового организма, также находится в состоянии противоречия между индивидуальным волевым устремлением (вражда, зло) и стремлением к общемировому сосуществованию. Это противоречие снимается действием разума — самосознания воли — равно свойственного как отдельной личности, так и мировому организму в целом. Жизнь мира стремится к согласию противоречий, но она уже и есть это согласие, развивается по принципу согласия. В финале «Тройственного образа совершенства» находим почти гегелевское преодоление противоречий между всеобщим и единичным: «Жизнь — согласие противоречий. Жизнь — ни предел, ни беспредельность, ни единство, ни множество, ни покой, ни движение, ни тьма, ни свет, но и то и другое вместе и одно в другом, потому что жизнь есть всеобщее в единичном» [1, т. 4, с. 113].

Тем не менее, сам факт использования гегелевских понятий «всеобщее» и «единичное» не должен вводить в заблуждение. Мало сказать, что здесь перед нами иная система мира, где не единичное, преодолевая себя, восходит к всеобщему, но всеобщее находит себя в единичном. Все движение мира не сводится к развитию понятия духа, которое представляло бы собой «только самоосвобождение духа от всех форм

наличного бытия, не соответствующих его понятию» [4, т. 3, с. 26]. Жизнь мира — не развитие отвлеченных начал. Его развитие естественно неотделимо «от всех форм наличного бытия», так как присуще живому организму. *И жизнь мира неотделима от свободного выбора, осуществляемого индивидуальным сознанием, что наиболее отчетливо видно в акте общения личности с личностью.* Только покинув поле абстракций (обезличивания, на языке Гершензона) можно сделать *действительный выбор*, в противоположность уравнивающему движению чаш весов.

Сущностью такого идеального выбора в «Тройственном образе совершенства» предстает *любовь*. «Оттого любовью человек исполняет естественный закон, ибо любовью «я» растворяется в «не-я» и в то же время наиболее ограждает свою отдельность. Любовь есть полнота жизни, реальное согласование противоречий: в пределе беспредельность, в двойственности единство, покой в движении и свет во тьме» [1, т. 4, с. 113]. Любовь означает, что иное, к которому она обращена, — не инструмент, а цель. И в самом стремлении личность находит также и цель своего бытия, а значит, осуществляет идеал. В любви выражается подлинное самопознание личности, через принятие уникальности другой личности становится понятной собственная уникальность. По мысли Гершензона, любовь чужда всем видам объективации, а значит, рациональному познанию и культуре как таковой.

И, наконец, вернемся к приведенным выше словам Гершензона о совпадении его теории тройственного образа совершенства с известным положением Гегеля об отношении воли и разума (интеллекта) к конечной цели мира<sup>1</sup>. Здесь мы находим общность устремления мысли, но опять-таки не картины мира. Согласно Гегелю, деятельность воли ведет ее к снятию: воля устремлена в сферу долженствования, но этот процесс есть постепенное высвобождение «в себе и для себя сущего понятия» — подлинной сущности мира («и мир, таким образом, сам есть идея» [4, т. 1, с. 418]). Иными словами, идея полагает предел деятельности воли. По мысли Гершензона, абстракция, даже самого высшего порядка, не может быть конечной целью, не может быть реализацией мира, даже с допущением диалектического условия, что «конечная цель мира столь же осуществлена, сколь и вечно осуществляется» [там же]. Тройственный образ совершенства — не абстракция, не идея, а подлинно человеческое видение мира, «самое страстное и самое длительное восприятие личного как

---

<sup>1</sup> Совершенно очевидно, что понятие разума у Гершензона не идентично такому же у Гегеля. Напомним, что в данном отрывке из «Малой логики» Гегеля речь идет об интеллекте — реализации понятия разума.

целости» [1, т. 4, с. 104], то есть любовь. Идеальный этический выбор может быть осуществлен только в предстоянии личности как целого иному целому, личности или миру.

## Литература

1. *Гершензон, М.О.* Избранное. Т. 1–4. Москва — Иерусалим: Университетская книга, Gesharim, 2000.
2. Вехи; Интеллигенция в России (1909–1910). М.: Молодая гвардия, 1991.
3. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Под ред. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. В 3-х т. М.: Мысль, 1974–1977.
5. НИОР РГБ. Фонд 746 (фонд М.О. Гершензона).
6. *Шестов Л.* Соч. В 2-х т. М.: Наука, 1993. Т. 1.

# ЛИЧНЫЙ ВЫБОР: СУДЬБА ЧЕЛОВЕКА В ИСТОРИЧЕСКОМ ВРЕМЕНИ

*Татьяна Артемьева*

## Свободна ли воля, или Как философ себе жену выбирал\*

Одним из центральных философских проблем метафизики эпохи Просвещения был вопрос о свободе воли. Лейбниц в «Теодицее», равно как и ранее Августин Аврелий в своем диалоге «О свободе воли» рассуждали о том, как совместить возможность грешить и данную человеку божественную мудрость. Ведь действительно, свобода предоставляет человеку выбор, и он может быть не самым лучшим. Как может этому попустительствовать Бог? Конечно, человек может ошибиться и сделать неправильный выбор по незнанию. Но почему тогда ему не дана мудрость найти правильное решение? А, если человек действует под влиянием эмоций, и не может им противостоять, прекрасно понимая, что, скорее всего совершает неправильный поступок, то почему ему не дана сила? Как сделать выбор, когда нас влечет чувство, и способен ли разум ему противостоять?

Этот вопрос попробовал решить российский мыслитель Андрей Тимофеевич Болотов (1738–1833)<sup>1</sup>, который сделал философию путеводителем в мир спокойной созерцательной и счастливой жизни, и написал об этом несколько книг.

Философские размышления Болотова всегда связаны с жизненными ситуациями. Болотову удалось применить философию по ее прямому назначению, используя ее в трудных жизненных ситуациях. Так, например, он сумел излечиться от любви и «при помощи философии, уменьшить сколько-нибудь жестокость страсти своей» [3; 6].

Родители Болотова умерли, когда он был еще очень молод. В 14 лет он потерял мать и остался круглым сиротой. В 16 лет он начал военную службу в и участвовал в Семилетней войне (1756–1763). В 1758 году он

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект № 14-03-00110.

<sup>1</sup> Имя А.Т. Болотова хорошо знакомо исследователям русской культуры XVIII — начала XIX веков [см.: 5; 7]. В данной статье я рассматриваю только частный эпизод из его жизни и творчества.



был назначен письмоводителем, а затем переводчиком при канцелярии генерал-губернатора Пруссии Н.А. Корфа в Кенигсберге, где он пробыл до 1761 года.

Все свободное время молодой офицер использует для систематизации и завершения своего образования. Он общается с университетскими профессорами, много читает, рисует (по его эскизу отчеканена новая российская монета), переводит, пишет сам, посещает театр, играет в любительских спектаклях.

Все прочитанное и услышанное Болотов заносит в специальную книжку. В рукописном отделе Российской национальной библиотеки хранится чистовой автограф такой книжки под названием «Памятная книжка, или собрание различных нравоучительных правил, собственно себе для памяти при разных случаях записанных Андреем Болотовым. 1761, Кенигсберг». Видно, над составлением ее молодой человек провел ни один час. Записи носят систематический характер. В конце приводится «Реестр, вещам, находящимся всей книге» где по алфавиту приводится список разделов, например на «А»: «амбиции иметь не надобно», или на «Б»: «беззакония, иметь отвращения от них».

Болотов полагает, что человек сам творит свою судьбу, поэтому осуждает «фаталистов»: «Не меньше опасайся в руки так называемых фаталистов попасться. Тебя уверят, что все приключения на свете неминуемы и ты что бы делать ни стал, но впоследствии с тобою то, чему быть надлежит, следовательно ты ничем того отвратить не можешь» [2].

Болотов полагал, что сам определяет свою жизнь, делает жизненный выбор и не раз демонстрировал это в реальности. После перевода в Петербург, он встретил Г.Г. Орлова, своего кенигсбергского приятеля, с которым он вместе «хаживал танцевать по мещанским свадьбам» [3]. Орлов, хотел привлечь Болотова к заговору, против Петра III, но тот отказался от предложения, которое, возможно, могло бы выдвинуть в высшие эшелоны дворянской элиты (или разрушить его жизнь и карьеру). Болотов не только не желал полагаться на волю случая, но и не испытывал влечения к придворной жизни. Воспользовавшись возможностями Манифеста о вольности дворянства, Болотов оставляет службу и едет в свое имение Дворяниново Тульской губернии, где отдается захватившей его в юности страсти к познанию мира. Он становится «просвещенным владельцем», создавая идеальную модель жизни и одновременно следуя ей.

Зажив помещиком, Болотов решил создать семью. К поиску жены он подошел очень серьезно. Ему хотелось найти девушку, которая разделяла бы его интересы и была бы склонна к тихой деревенской жизни. Кроме того, он не хотел жениться на бесприданнице.

Судьба сыграла с молодым философом злую шутку. Наш герой влюбился в «неподходящую» девушку — Пелагею Бакееву. Ему в то время было 25 лет. «Девушка лицом очень хороша, и рост имела прекрасный и пропорциональный, и фигуру представляла собою во всем прелестную, — но и жива, умна, приятна, ласкова и одарена всеми качествами, делающими девицу совершенною» [там же] — пишет Болотов.

Однако увлечение не лишило молодого человека рассудительности. Девушка приходилась ему дальней родней, была младшей дочерью, и по обычаю должна была выйти замуж после старшей сестры. Кроме того, ее жених не мог рассчитывать на значительное приданое. Однако даже не это казалось Болотову непреодолимым препятствием. Гораздо более опасной казалась ему возможность утраты эмоциональной свободы. Ему хотелось самому контролировать свои чувства, а не следовать им слепо: «Господи! что это такое?.. Только и мыслей что об ней; только она, да она!.. Уж даровое<sup>1</sup> ли, право, это?... Уж не влюбился ли я в ее? И не любовь ли уже это шутить надо мною изволит?.. Чего доброго: прелестям таким немудрено хоть кого заразить!.. Однако, я... я... я покорно благодарствую! Мне сего бы очень не хотелось. Пропади она, эта любовь и со всеми ее сладостями! Мне как можно надобно от нее остерегаться. Заразит, проклятая, так и сам себе не рад будешь» [там же]. Последняя встреча развеяла все иллюзии. Девушка не разделяла интерес Болотова к жизни в деревне и откровенно демонстрировала отсутствие интереса, когда он показывал ей свою усадьбу, «к тому присовокуплялась и примеченная мною в ней отменная привязанность к московской суетной светской жизни и совершенный недостаток в таких склонностях, какие хотелось мне иметь в своей будущей подруге, то все сие, а при всем том и самый недостаток приданого и удерживал меня не только от сватовства, но даже и от объявления ей любви своей» [там же]. Болотов хотел найти «товарища» равного себе по воспитанию, интересам и достатку, поэтому решил отказаться от этой партии, стараясь «употребить все, что только могла предписывать мне философия моя к преодолению страсти моей» [там же].

Сказано — сделано: «Не успел я сим образом сам о себе усумниться и воспрять некоторое подозрение, как при помышлении дорогою на досуге час от часу более о том, пришла мне на мысль вся прежняя моя философия и все правила ее, которым положил я следовать во все течение жизни моей. Я вспоминал все, что предписуется ею в таких случаях, и положил с того же часа начать преоборать страсть сию, употребляя к тому все предписуемые ею средства. И как главнейшим средством почиталось

---

<sup>1</sup> даровое — беда, напасть.

то, чтоб не давать мыслям о том возобновляться часто, но чтоб оные прогонять и пробудившиеся тотчас засыпать опять, то и практиковался я в том во всю дорогу, и имел в том, как казалось, и успех довольно хороший» [там же]. Конечно, это было непросто: «...Не так легко и скоро можно было произвести в действие, как я сперва думал, а потребно было к тому все философическое искусство и наблюдение всех правил, предписываемых к тому ею. И не один раз принужден я бывал делать себе превеличайшее насилие и с слезами почти на глазах выгонять из головы лестныя и приятныя помышления и напоминания об ней, а производить, напротив того, противоположныя и такыя, о которых известно было мне, что они всего скорее и удобнее силу страсти уменьшить и ее, наконец, совсем обессилить и засыпать могут. И могу сказать, что ни при котором случае я изящною Крузиевою философиею, а особливо его наукою телематологию<sup>1</sup> так много не воспользовался, как при сем. Она помогла мне всего более преодолеть в сей раз всю любовь свою и чрез немногие дни успокоить себя почти совершенно» [там же].

Христиан Август Крузий (Cususius 1715–1775) [4] — немецкий философ и протестантский теолог, был одним из самых известных и противников популярной в XVIII веке рационалистической философии Христиана Вольфа (1679–1754). Уже одно это обстоятельство могло привлечь Болотова, прошедшего увлечение философией Вольфа и глубоко в ней разочаровавшегося. Болотов полагал, что Вольф чересчур рационалистичен, и что это может войти в противоречие с верой: философия «вольфианская и хорошего христианина превращала почти всегда в худого или паче в самого деиста и маловера» [3]. Утрата веры была бы для Болотова духовной катастрофой, но он сумел предотвратить ее чтением теологических сочинений Крузия. Таким образом, Крузий спас Болотова не только от несчастной любви, но и от мировоззренческого кризиса.

Крузий говорит о том, что свобода является главной нравственной ценностью, а добродетель является залогом счастья. Этическое учение Крузия о воле и свободе сформулированное в главе «Телематология» «Руководства к разумной жизни» [6], произвели на Болотова настолько сильное впечатление, что он выучил ее наизусть и перевел на русский язык.

Излечившись от несчастной любви, Болотов продолжил искать подходящую кандидатуру. Бабушка посоветовала ему девушку, «из фамилии Хотайнцовых» и устроила смотрины. Но и она не понравилась нашему герою: «Она была хотя недурна собою, но показалась мне девушкою уже гораздо посидевшею и притом столь дородною и толстою, что и один взгляд на нее привел меня уже в замешательство. А как, сверх всего того,

---

<sup>1</sup> *Телематология* — учение о воле и ее свободе.

была она впрах разряжена, разбелена и разрумянена и оказывала себя наиревностнейшею подражательницею всей модной московской светской жизни, так мало со всеми склонностями моими сообразной, и в поступках своих, в разговорах и поведении столь вольною, что я, увидев все сие, даже содрогнулся» [3].

После этой неудачи Болотов обратился к проверенному средству — к свахе, которая и нашла ему кандидатуру — Александру Михайловну Каверину. Девушка, а точнее, девочка не очень подходила Болотову, так как ей было всего двенадцать лет. И мать и потенциальный жених решили немного подождать, не связывая себя взаимными обещаниями. Свидание, которое они устроили в третьем доме, не очень воодушевило Болотова: «<...> Колько не желал я в образе ее найти что-нибудь для себя в особенности пленительное, но не мог никак ничего найти тому подобного: великая ее молодость была всему тому причиною» [там же].

Задумываясь о своей молодой, как он ее называл «запасной невесте» Болотов стал коротать время написанием текста, который хотел приобщить к своим философским увлечениям свою возможную супругу. Он видел в будущей спутнице жизни не только хранительницу семейного очага, но и «товарища», способного разделять его интересы: «Мне хотелось <...> изяснить <...> легким и удобопонятным образом для детей всю наиважнейшую часть метафизики или естественную богословию; а притом, все сочинение расположить так, чтоб оно могло послужить в пользу и будущей молодой жене моей» [там же]. Так появилась на свет «Детская философия, или Нравоучительные разговоры между одною госпожею и ея детьми: Сочиненные для поспешествования истинной пользе молодых людей».

Между тем, Болотов продолжил свое сватовство, правда, не без долгих колебаний. Он не был влюблен, невеста была слишком юной и не проявила еще своего характера. Впрочем, Болотов понимал, что близкое знакомство с девушкой, «которой бы и нрав и все душевные склонности и дарования мог бы я узнать коротко» [там же] маловероятно в его среде. Да он и не стремился жениться «по любви», так как искал себе подругу на всю жизнь и боялся, что пылкие чувства заставят его принять неверное решение. Не следует забывать, что практика «разумного выбора» спутника жизни еще не была опровергнута идеалами романтизма и соответствовала дворянскому этосу гораздо больше брака по страсти. Близкие советовали жениться, так как сочли невесту «подходящей»: одна дочь у матери, которая по молодости жены может первое время выполнять обязанности хозяйки дома, нет многочисленной родни, с которой нужно считаться, неплохое приданое, «своего» круга, деревенская жительница, нет других серьезных альтернатив и т.п.

Больше всего Болотов боялся того, что невеста не расположена к нему, не будет ему «товарищем» и не будет разделять его интересы и ценности. Особенно его это мучило на начальном этапе сватовства, когда девочка, возможно еще игравшая в куклы, не могла и не умела выказать к нему интереса и поддержать разговор. Вероятно она не только робела, но и побаивалась своего будущего мужа. Болотов досадовал, что местные сплетницы характеризовали его как колдуна и чернокнижника, «а та, по молодости <...>, поверив тому, и ну плакать» [там же].

До самой своей женитьбы Болотов не был уверен, правильный ли он сделал выбор, будет ли он счастлив. «<...> Иногда по целому часу хаживал я по любимой своей, и под тению деревьев в саду проложенной и пробитой тропинке взад и вперед, и углублялся в философические размышления и предварительные суждения о будущей и неизвестной судьбе своей» [там же], отмечая, что: «Ни в которое время не нужна, была и не помогала мне так много моя философия, как в сие, которое можно почесть самым критическим в моей жизни» [там же].

Нужно сказать, что надежды Болотова оправдались лишь отчасти. Жена осталась равнодушна к его хозяйственным и ученым занятиям. Болотов также жалуется на ее холодность: «Не мог я от ней ни малейших взаимных и таких ласк и приветливостей, какие обыкновенно молодые жены оказывают и при людях и без них мужьям своим» [там же]. Ему не остается ничего большего, как воспринимать все это с «философическим твердодушием».

Болотова спасала только то, что мать его супруги — Мария Абрамовна оказалась совершенно тем человеком, которого Болотов хотел видеть рядом в деревенском уединении. Она всецело разделяла интересы своего зятя, его вкусы, с интересом обсуждала его сочинения и переводы. Болотов пишет: «Одним словом, был у меня человек, которому мог я все и все сообщать и который мог брать во всем относящемся до меня, и как в приятных, так и в самых неприятных вещах и происшествиях, живейшее и искреннейшее соучастие. А сего с меня было и довольно: ибо сего только мне холостому и недоставало, сего только я добивался» [там же].

Не нужно полагать, что Болотов был аскетом, лишенным эмоций. В минуты увлечений он мог забыть свои принципы и дать волю чувствам. Так во время охоты на зайцев, которую он осуждал, Болотов увлекся и забыл все свои принципы: «Я сколько ни философствовал, едучи в сей раз на поле <...> но вся моя философия вспыхнула и исчезла как дым, как скоро увидел я пред собою зайца! <...> И тут единой секунды и единого воззрения на него довольно было к тому, чтоб лишить меня всего рассудка и довести до того, что я, забыв себя и забыв все на свете и все опасности, забыв и то, что у меня не было ни собаки, ни пистолета и ничего кроме

одного прутика в руках, а закричав и завопив, как сумасшедший, бросился и поскакал без ума без памяти в след за побегшим от меня прочь зайцем и поскакал так, как родясь еще никогда не скакивал» [там же].

В 1769 году Болотов задумывается над написанием книги, которая могла бы объяснить природу человеческих чувств. Болотов назвал ее «Путеводитель к истинному человеческому счастью, или опыт нравоучительных и отчасти философических разсуждений о благополучии человеческой жизни и о средствах к приобретению онаго». Особенно интенсивно он работал над ней в конце 1772 года, завершив ее в декабре [там же].

Книга писалась легко, так как являлась результатом многолетних раздумий над природой чувств, страстей и возможности укротить их с помощью разума. Болотов неоднократно читал ее своим друзьям и детям, чтобы «образовать их умы и сердца и полагать основание к любви христианского закона и добродетельной жизни» [там же].

Сочинение представляет собой развернутую метафору, поясняющую, как именно происходит эволюция безобидного желания в могучее чувство, которому невозможно противиться и как можно этому противостоять.

Наши желания, полагает Болотов, всегда жаждут пищи, а получив ее в достатке, они без труда овладеют разумом. поэтому следует следить и за тем, чтобы они были «сыты», но не «перекормлены», иначе, они увеличатся в размерах и будут требовать все больше. Так, из желаний они превращаются в привычку и страсть. На этом свойстве и основана идея Болотова о возможности управлять своими желаниями и чувствами и подчинять их разуму. Душевная работа должна быть направлена на желания, «звериная» сущность которых должна быть «укрощена». Поэтому истинный философ всегда может управлять своими страстями, а в этом залог счастливой жизни.

Существует легенда, что как-то Сенеку спросили о том, отчего принципы его философского учения расходятся с принципами его жизни. Мыслитель ответил, что он учит не своим примером, а своими сочинениями. А.Т. Болотов мог бы ответить иначе. В его жизни такого противоречия не было.

## Литература

1. *Болотов А.Т.* Детская философия. СПб, Петрополис, 2012.
2. *Болотов А.Т.* «Памятная книжка, или собрание различных нравоучительных правил, собственно себе для памяти при разных случаях записанных Андреем Болотовым. 1761, Кенигсберг» (РО РНБ. Ф. 89 Болотовы. Ед. хр. 5. Л. 89–90).

3. *Болотов А.Т.* Жизнь и приключения Андрея Болотова: Описанные самим им для своих потомков. URL:[http://az.lib.ru/b/bolotow\\_a\\_t/text\\_0110.shtml](http://az.lib.ru/b/bolotow_a_t/text_0110.shtml) (дата обращения: 22.06.2015).

4. *Жучков В.А.* Конструктивно-полагающая природа познания и понятие нравственного закона у Хр.А. Крузия // Из истории немецкой философии XVIII в. М., 1996.

5. *Щеблыгина И.В.* А.Т. Болотов: Гармония мира и души. М., 2003.

6. *Crusius, Christian August* Anweisung vernünftig zu leben: darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens der natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhang vorgetragen werden. Leipzig. 1744.

7. *Newlin Th.* The Voice in the Garden: Andrei Bolotov and the anxieties of Russian Pastoral. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2001.

## Почему Чернышевский не эмигрировал?

Что есть эмиграция? Начинается она с несогласия с режимом. Но возможно и внутреннее противостояние режиму, возможна попытка его реформации, возможна забота об остающихся соотечественниках, которые хотят слова нелживого. Правильно ли сказать, что эмиграция это, прежде всего, — спасение своей жизни?

Вторым русским эмигрантом после Андрея Курбского, бежавшего от Грозного царя, принято считать Герцена. Проблема эмиграции стояла и перед Пушкиным, писавшим Вяземскому после восстания декабристов: «Я, конечно, презираю отечество мое с головы до ног — но мне досадно, если иностранец разделяет со мною это чувство. Ты, который не на привязи, как можешь ты оставаться в России? если царь даст мне *свободу*, то я месяца не останусь. <...> Где ж мой поэт? в нем дарование приметно — услышишь, милая, в ответ: он удрал в Париж и никогда в проклятую Русь не воротится — ай да умница» [9]. Однако продолжая жить в России, с каждым годом постигая ее все глубже и полнее, Пушкин понемногу начинал себя чувствовать творцом ее смыслов. «Блажен, кто смолоду был молод», усмехался поэт (консервативный в зрелости Пушкин, в молодости писал в Сибирь декабристам: «и братья меч вам отдадут»). А потом: «Избави Бог видеть русский бунт, бессмысленный и беспощадный». В зрелые годы писавший Историю Петра и Пугачевский бунт, писавший, что Петр великий один есть всемирная история», утверждал, что ни за что бы не променял свое отечество на другое. Такова была пушкинская позиция, позиция русского европейца, видевшего, что Россия не хуже других стран в том же юном возрасте. Запад не желал помнить (публицисты, газетчики, поэты, Мицкевич, например) чумные бунты и вакханалии в Западной Европе (а Пушкин помнит — «Пир во время чумы»), столетнюю и тридцатилетнюю войны, унижения вилланов («Сцены из рыцарских времен»), слякоть и доводящая до самоубийства нищета английских бедняков, ужасы французской революции (и это Пушкин помнит: «Убийцу с палачами // Избрали мы в цари» — «Андрей Шенье»: о гуманных французах, устроивших массовые убийства именем народа). Кто думал о людях? Пушкин — реалист, человек ясного и трезвого взгляда. Он не идеализирует запад Европы, поэтому понимает, что *российская дикость не непреодолимая помеха европеизации. Россия — это Европа, подверженная и ныне еще ударам стихийных сил, как раньше был им подвержен Запад — вот его формула русской истории.*



В отличие от Пушкина Герцен полагал: «Мы свободны от прошлого, ибо прошлое наше пусто, бедно и ограничено» [3, с. 242]<sup>1</sup>. А потому и нечего жалеть и щадить современное государственное устройство. Достоевский иронически замечал о Герцене, что он практически родился эмигрантом. Перед отъездом еще вроде бы не в эмиграцию, хотя все понимали, что барин останется на Западе, Герцен навестил Чаадаева. Чаадаев предлагал Герцену брать пример с Курбского, с такой же энергией обличать русскую власть, как то делал Курбский, при этом советовал прибегнуть к одному из европейских языков, чтобы о тяжести русской жизни узнал Запад и мог влиять на русский царизм и поддерживать тех, кто осмелится на протест. Получилось, однако, совсем не то, что советовал Чаадаев. Герцен писал о гнусности царизма и великом русском народе, реальную ситуацию жизни которого с каждым годом заслоняло мифическое представление о русском крестьянине. То же относилось и к студенческой молодежи, которую он призывал в борьбе не щадить своей крови. Постепенно эмигрант Герцен каким-то образом стал именоваться (и доселе именуется) «лондонским изгнанником», хотя барин и миллионер уехал добровольно, вывезя все свои миллионы. Хочу напомнить фразу Чернышевского о Герцене, что позволит нам перейти к его пониманию неприемлемости эмиграции: «Когда по какому-то поводу я заговорил о Герцене, то Николай Гаврилович с некоторым раздражением заметил:

— С этим человеком в последнее время я совершенно разошелся во взглядах. Посудите сами, сидит себе барином в Лондоне и составляет заговоры, в которые увлекает нашу молодежь. <...> Я советовал ему не трогать нашу молодежь и даже печатно высказался против него» [8, с. 391]. Но Герцен был уверен, что отрицание прошлого, подчеркиваю, отрицание, а не преодоление, есть путь России: «Мы слишком задавлены, слишком несчастны, чтоб удовлетвориться половинчатыми решениями. Вы многое щадите, вас останавливает разумье совести, благочестие к былому; нам нечего щадить, нас ничего не останавливает» (*Герцен*, V, 222).

В отличие от Чаадаева, славянофилов, Герцена, утверждавших, что прошлое наше пусто, Н.Г. Чернышевский утверждал иное: «Мы также имели свою историю, долгую, сформировавшую наш характер, наполнившую нас преданиями, от которых нам также трудно отказываться, как западным европейцам от своих понятий; нам также должно не воспитываться, а перевоспитываться» [15, с. 616]<sup>2</sup>. Верил ли он в революцию, ментально переиначивающую жизнь, избавляющую нас от азиатства, насилия и произвола? Вот его ответ: «Весь этот сонм азиатских идей

---

<sup>1</sup> В дальнейшем все ссылки на это издание даны в тексте.

<sup>2</sup> В дальнейшем все ссылки на это издание даны в тексте.

и фактов составляет плотную кольчугу, кольца которой очень крепки и очень крепко связаны между собой, так что *Бог знает, сколько поколений пройдут на нашей земле, прежде чем кольчуга перержавеет и будут в ее прорехи достигать нашей груди чувства, приличные цивилизованным людям*» (VII, 616–617). К теме революции мы еще вернемся, пока же замечу, что в своей философии истории он был абсолютно оригинален, не повторяя «последних слов» Запада, ибо исходил из конкретных особенностей отечественной истории. Мало кто из современников заметил его оригинальность, но стоит привести слова о Чернышевском наблюдательнейшего консерватора А.С. Суворина: «Он не уступит лучшим характерам прошлого времени», к тому же сделал то, о чем только мечтали славянофилы — посмел «выйти из пеленок западной мысли и <...> говорить от себя, <...> свои слова, а не чужие» [5].

Он хотел строить Россию, о чем писал и в юношеском дневнике, и в письмах. Вот наугад два пассажа. Письмо 18 летнего юноши двоюродному брату, будущему академику А.Н. Пыпину от 30 августа 1846 года. Спасителями Европы стали русские, преградив путь монголам и разгромив наполеоновские полчища, писал он, «спасителями, примирителями должны мы явиться и в мире науки и веры. Нет, поклянёмся, или к чему клятва? Разве Богу нужны слова, а не воля? Решимся твёрдо, всею силою души содействовать тому, чтобы прекратилась эта эпоха, в которую наука была чуждою жизни духовной нашей, чтобы она перестала быть чужим кафтаном, печальным безличьем обезьянства для нас. Пусть и Россия внесёт то, что должна внести в жизнь духовную мира, как внесла и вносит в жизнь политическую, выступит мощно, самобытно и спасительно для человечества и на другом великом поприще жизни — науке, как сделала она это уже в одном — жизни государственной и политической. И да свершится чрез нас хоть частию это великое событие! И тогда не даром проживём мы на свете; можем спокойно взглянуть на земную жизнь свою и спокойно перейти в жизнь за гробом. Содействовать славе не преходящей, а вечной своего отечества и благу человечества — что может быть выше и вожделеннее этого? Попросим у Бога, чтобы он судил нам этот жребий» (*Чернышевский*, XIV, 48). А вот из дневника 1849 года (21 год): «Если писать откровенно о том, что я думаю о себе, — не знаю, ведь это странно, — мне кажется, что мне суждено, может быть, быть одним из тех, которым суждено внести славянский элемент умственный, поэтому и нравственный и практический мир, или просто двинуть вперед человечество по дороге несколько новой. Лермонтов и Гоголь, которых произведения мне кажутся совершенно самостоятельны, которых произведения мне кажутся, может быть, самыми высшими, что произвели последние годы в европейской литературе, <...> доказывают, что пришло России

время действовать на умственном поприще, как действовали раньше ее Франция, Германия, Англия, Италия» (*Чернышевский*, I, 127).

«Реформист-постепеновец» [1, с. 74], так именует Чернышевского Антонов. И это очень важное соображение. У него не было расчета на революцию. Сошлюсь еще раз на воспоминания молодого юриста: «Этот приговор (о казни и каторге. — *В.К.*) поразил меня точно так же, как поразило и первоначальное известие в 1862 году об его аресте; мне казалось странным, совершенно невероятным активное участие Чернышевского в каких бы то ни было политических делах, и я себе представить не мог возможности, чтобы он принимал какие-либо меры к ниспровержению существующего порядка управления в России, он, который был вечно погружен в серьезные литературные занятия, осуждавший молодежь за резкость, а Герцена за возбуждение молодежи» [8, с. 384].

Немного забегаая вперед, замечу, что *реформатор не может быть эмигрантом, это позиция радикала.*

А возможности эмиграции у него были. Уже из Петропавловки он писал генерал-губернатору Санкт-Петербурга князю А.А. Суворову, поясняя свою позицию: «Должен ли я доказать, что не только говорю я это, но что это и действительно так, что их не может существовать? Доказательство тому: я оставался в Петербурге последний год. С лета прошлого года носились слухи, что я ныне — завтра буду арестован. С начала нынешнего года я слышал это каждый день. Если бы я мог чего-нибудь опасаться, разве мне трудно было уехать за границу, с чужим паспортом или без паспорта? Всем известно, что это дело легкое, не только у нас, но и везде. Да мне не было надобности прибегать к такому средству: г. министр народного просвещения предлагал мне казенное поручение за границу, говоря, что устранить запрещение о выдаче мне паспорта он берет уже на себя. Почему же я не уехал? И почему, при всей мнительности моего характера, я не тревожился слухами о моем аресте? А что я не тревожился ими, известно всему литературному кругу, и доказывается состоянием, в каком были найдены мои бумаги при моем аресте: опытный следователь, разбирая их, может убедиться, что они не были пересматриваемы мною, по крайней мере, полтора года» (*Чернышевский*, XIV, 462). Интересно, что он деликатно умалчивал в этом письме о предложении князя Суворова, сделанное ему за пару месяцев до ареста.

Но по порядку. Это сюжет, заслуживающий внимания.

Начиная с 15 ноября 1861 года за Чернышевским было установлено регулярное агентурное наблюдение, почти каждый день его жизни отныне сопровождался донесениями агентов, и уже в первом было сказано, что за «Чернышевским учрежден самый бдительный надзор, для облегчения которого признано необходимым подкупить тамошнего швейцара,

отставного унтер-офицера Волянского полка, который уже шесть лет занимает эту должность», поскольку «Чернышевский бывает почти постоянно дома и спит не более 2–3 часов в сутки» [14, с. 72]. То есть что-то пишет, возможно, статьи, а, может, и что-то еще делает. И вот в донесении от 5 мая 1862 г. находим относящееся к данному сюжету агентурное донесение: «23 апреля у Чернышевского был какой-то фельдъегерь г. военного генерал-губернатора; он узнал прежде у швейцара, дома ли г. Чернышевский, и тогда уже пошел к нему, когда получил утвердительный ответ. После нескольких минут фельдъегерь вышел в сопровождении Чернышевского, который очень благодарил его за что-то» [там же, с. 102–103].

Разъяснение этого визита, и весьма любопытное, можно найти в весьма подробных воспоминаниях С.Г. Стахевича, политического ссыльнокаторжного, который с 1868-го по 1870 год был вместе с Чернышевским в Александровском заводе, где вел подробные разговоры с знаменитым каторжником, получившим от заключенных уважительное прозвище «стержень добродетели». Стахевич вспомнил и эпизод с фельдъегерем от петербургского генерал-губернатора, перепутав, правда, титул, называя князя графом. Но, похоже, что в остальном он передал беседу довольно точно: «За недолго перед арестом Николая Гавриловича к нему заявился адъютант петербургского генерал-губернатора графа Суворова; граф был личный друг императора Александра II. Адъютант посоветовал Николаю Гавриловичу от имени своего начальника уехать за границу; если не уедет, в скором времени будет арестован. «Да как же я уеду? Хлопот сколько!.. заграничный паспорт... Пожалуй, полиция воспрепятствует выдаче паспорта». — «Уж на этот счет будьте спокойны: мы вам и паспорт привезем, и до самой границы вас проводим, чтобы препятствий вам никаких ни от кого не было». — «Да почему граф так заботится обо мне? Ну, арестуют меня; ему-то что до этого?» — «Если вас арестуют, то уж, значит, сошлют, в сущности, без всякой вины, за ваши статьи, хотя они и пропущены цензурой. Вот графу и желательно, чтобы на государя, его личного друга, не легло бы это пятно — сослать писателя безвинно». Разговор кончился отказом Николая Гавриловича последовать совету Суворова: не поеду за границу, будь что будет» [12, с. 341]. Это был, конечно, выбор своей судьбой, хотя маленькая надежда оставалась — ничего противозаконного он не писал и не делал.

«Философский пароход», как неожиданно выясняется, — абсолютно в российской традиции. Это один из архетипов отношения российского правительства к инакомыслию. Или уничтожение, или тюрьма и каторга, лагерь... Как видим, уже при Александре Освободителе была испробована попытка (неудачная) с изгнанием, высылкой инакомыслящего за грани-

цу, когда деятельность неугодного не подпадала под российские законы о наказаниях. Речь в данном случае о Чернышевском. Он отказался как от предложения князя Суворова, так и от предложения Герцена издавать «Современник» в Лондоне (когда журнал был приостановлен), понимая, что тем самым он само собой окажется в эмиграции.

Интересно, что предложение от Герцена пришло после резкой размовки Герцена и Чернышевского, которому показалось, что тот оскорбил Добролюбова. Чернышевский отправился в Лондон требовать от Герцена извинения перед Добролюбовым. Так первый и единственный раз он оказался на Западе. Уже перед смертью в письме к издателю Солдатенкову он рассказывал: «Я мягок, деликатен, уступчив — пока мне нравится забавляться этим. <...> Я ломаю каждого, кому вздумаю память ребра; я медведь. Я ломал людей, ломавших все и всех, до чего и до кого дотронутся; я ломал Герцена (я ездил к нему дать ему выговор за нападение на Добролюбова: и — он вертелся передо мной, как школьник)» (XV, 790). Стоит напомнить, что в Колоколе в 1859 году была опубликована статья Герцена «Very dangerous!!!», направленная против Добролюбова, отчасти и Чернышевского. Они обвинялись в недостатке радикализма (ибо Огарев прямо заявлял, что «чистое искусство» вышло из диссертации Чернышевского), и предрекал «Современнику», что, пособничая правительству, «милые паяцы наши забывают, что по этой скользкой дороге можно *досвистаться* не только до Булгарина и Греча, но (чего боже сохрани) и до *Станислава на шею!*» (Герцен, XIV, 121). После визита Чернышевского в Лондон, Герцен был вынужден переменить тон.

Реформатор не призывает к ниспровержению существующего строя. Он хочет его реформировать — разница принципиальная. Действительно, радикализма не было. Было отстаивание выработанных цивилизованным человечеством ценностей, которые надлежало защищать, — честь, независимость, право на свободный труд, творческую свободу, человеческое достоинство. Недаром ни одного доказательства вины Чернышевского не было найдено. А славу революционера-страдальца подарило Чернышевскому самодержавие. В ней он не нуждался. Но она была тем сильнее, чем незаконнее выглядело решение суда. Сознание государственного произвола по отношению к независимому мыслителю было всеобщим, особенно явно у *русских европейцев*. По воспоминаниям очевидцев, «А.К. Толстой, близко осведомленный о деталях процесса несчастного Чернышевского, решил замолвить государю слово за осужденного, которого он отчасти знал лично». На вопрос Александра II, что делается в литературе, граф Алексей Константинович Толстой ответил, что «русская литература надела траур — по поводу несправедливого осуждения Чернышевского»

[13, с. 117]<sup>1</sup>. Был возмущен этим актом С.М. Соловьев. А спустя тридцать лет его сын В.С. Соловьев все с той же страстью негодования на несправедливость напишет: «В деле Чернышевского не было ни суда, ни ошибки, а было только заведомо неправое и насильственное деяние, с заранее составленным намерением. Было решено изъять человека из среды живых, — и решение исполнено. Искали поводов, поводов не нашли, обошлись и без поводов» [11, с. 649].

Зарифмовывая связь позиции Пушкина с позицией Чернышевского, добавлю, что арестовывал его полковник Ракеев Федор Спиридонович. Жандармский офицер, отвозивший тайно гроб с телом Пушкина в Святые Горы (тогда ротмистр). Очевидно, считался специалистом по литераторам.

*Всем казался невероятным арест такого популярного и влиятельного в общественном мнении человека. Почему? Да именно поэтому: если уж влиятельного и безвинного Чернышевского арестовали, то пусть другие боятся и трепещут.* Критик «Современника» Антонович вспоминал: «Мы думали, что Николай Гаврилович слишком крупная величина, чтобы обращаться с ним бесцеремонно; общественное мнение знает и ценит его, так что правительство едва ли рискнет сделать резкий вызов общественному мнению, арестовав Николая Гавриловича без серьезных причин. <...> Вот как мы были тогда наивны и какие преувеличенные понятия имели о силе общественного мнения и о влиянии его на правительство. Да и не одни мы» [2, с. 276–277].

Но такого масштаба человек как Чернышевский делает свой выбор не один раз. Всей своей жизнью он этот выбор подтверждает. Надо сказать, что, видимо, тема Чернышевского волновала императора и в 1874 году он послал в Вилуйск к Чернышевскому офицера с предложением просить помилования. Его судьбу решали на самом веру, думали его облагодетельствовать. В 1874 году в Вилуйск была направлена «из Петербурга бумага, приблизительно такого содержания: «Если государственный преступник Чернышевский подаст прошение о помиловании, то он может надеяться на освобождение его из Вилуйска, а со временем и на возвращение на родину»». И полковник Г.В. Винников, адъютант генерал-губернатора Восточной Сибири был послан к с целью побудить Чернышевского подать царю просьбу о помиловании. Вот что об этом рассказывает сам

---

<sup>1</sup> Интересно продолжение беседы: «Но государь не дал Толстому даже и оканчить его фразы: «Прошу тебя, Толстой, никогда не напоминать мне о Чернышевском», — проговорил он недовольным и непривычно строгим голосом, — и затем, отвернувшись в сторону, дал понять, что беседа их кончена» [там же]. Очевидно, сильно досадила императору строптивая независимость петропавловского узника, не молившего о помиловании.

Винников: «Я приступил прямо к делу: «Николай Гаврилович! Я послан в Вилюйск со специальным поручением от генерал-губернатора именно к вам. Вот, не угодно ли прочесть и дать мне положительный ответ в ту или другую сторону». И я подал ему бумагу. Он молча взял, внимательно прочёл и, подержав бумагу в руке, может быть, с минуту, возвратил её мне обратно и, вставая на ноги, сказал: «Благодарю. Но видите ли, в чём же я должен просить помилования? Это вопрос... Мне кажется, что я послан только потому, что моя голова и голова шефа жандармов Шувалова устроены на разный манер, — а об этом разве можно просить помилования? Благодарю вас за труды. От подачи прошения я положительно отказываюсь». По правде сказать, я растерялся и, пожалуй, минуты три стоял настоящим болваном... «Так, значит, отказываетесь, Николай Гаврилович?» — «Положительно отказываюсь!» — и он смотрел на меня просто и спокойно» [цит. по 4, с. 175].

Пусть не звучит это мистически, но император жизнью заплатил за свой страх перед реформатором, за осуждение безвинного человека, за свой выбор. Мирный кружок ишутинцев пытался в 1863–1865 годах устраивать трудовые артели, — похожие на описанные в романе «Что делать?», — людей верующих (любопытно, что сам Н.А. Ишутин считал, что «трое великих» оказали на мир воздействие: Христос, апостол Павел и Чернышевский). Чернышевский предлагал нечто наподобие конституционной монархии (неслучайно, как пример он видел Великобританию): собрание выборных от всех классов. Заметим, то самое решение, которое император собирался подписать накануне своего убийства. Собирался, но слишком поздно. Трудовые артели и кассы взаимопомощи ишутинцев полиция прикрыла. Тогда и произошло первое покушение на императора, совершенное 4 апреля 1866 года двоюродным братом Ишутина Д.В. Каракозовым. На императора началась охота, имевшая трагический успех 1 марта 1881 года.

Сам Чернышевский отреагировал, как и следовало ожидать от подлинного реформатора-христианина. Якутский прокурор Д.И. Меликов рассказал о реакции Чернышевского на его рассказ об убийстве царя: «Что в России? Убили Александра II? Дураки, дураки, как будто не найдется замены. Хороший был государь. Дело не в том!..» [6, с. 365] Это было в его духе. Генерал Академии Генерального штаба, поклонник Чернышевского с яростным возмущением писал: «Этот блестящий прозорливый публицист, популяризатор величайших открытий новейшей науки, этот критик и беллетрист — вносителем субверсивных<sup>1</sup> идей, сеятелем смуты в умах! Этот, наконец, серьезный кабинетный работник,

---

<sup>1</sup> Пагубных (*subversivement франц.*).

едва находивший время для отдыха от своих трудов, этот образцовый семьянин и добряк, в жизнь свою не посягавший на жизнь червяка, — союзником каких-то проходимцев-революционеров, подбивателем молодежи на политические преступления... И это все Чернышевский-то, так любивший и науку, и искусство, и Россию, и человечество, и молодежь и так всегда готовый, несмотря на свою работу, которою единственно обеспечивалось существование его и его семьи, по целым часам толковать о ней, терпеливо объясняя: что читать? как читать? как надо работать и учиться?! <...> Бог, в неизреченном милосердии всепрощающий, конечно, простит и инкриминаторов, погубивших Чернышевского. Вероятно, еще при жизни своей он простил их и сам, сказав, по своему обыкновению: «Ну, что же тут делать-с? все это в порядке вещей...». Но потомство, но история, — хочется крепко верить, — не простит этим людям никогда!..» [7, с. 171–172]. И, конечно, в виду тут имелся не только негодяй Всеволод Костомаров, оклеветавший Чернышевского, чтобы спасти себя от солдатчины.

Не случайно шутили в советское время, что некоторых русских царей необходимо посмертно наградить орденом «Октябрьской революции» за создание революционной ситуации в стране. Это надо уметь — выкинуть из жизни человека, который мог воздействовать благотворно на развитие страны, выкинуть из страха перед его самостоятельностью и независимостью! Обратимся к В.В. Розанову, человеку неожиданных, но точных, как правило, характеристик, чтоб оценить *государственный* масштаб Чернышевского. Розановская неприязнь к Герцену сказалась и в этих словах, зато разночинца он поднял на пьедестал: «Конечно, *не использовать* такую кипучую энергию, как у Чернышевского, для государственного строительства — было преступлением, граничащим со злодеянием. <...> С самого Петра (I-го) мы не наблюдаем еще природы, у которой каждый час бы *дышал*, каждая минута *жила* и каждый шаг обвеян «заботой об отечестве». <...> Каким образом наш вялый, безжизненный, не знающий *где* найти «энергий» и «работников», государственный механизм не воспользовался этой «паровой машиной» или, вернее, «электрическим двигателем» — непостижимо. Что такое все Аксаковы, Ю. Самарин и Хомяков, или «знаменитый» Мордвинов против него как *деятеля*, т. е. как *возможного деятеля*, который зарыт был где-то в снегах Виллюйска? <...> Черт знает что: рок, судьба, и не столько *его*, сколько *России*. <...> Поразительно: ведь это — прямой путь до Цусимы. Еще поразительнее, что с выходом его в *практику* — мы *не имели бы и теоретического нигилизма*. В одной этой действительно замечательной биографии мы подошли к Древу Жизни: но — взяли да и срубили его. Срубили, «чтобы ободрать на лапти» Обломову...» [10, с. 207–208].



\* \* \*

Было два выбора. Выбор Чернышевского, отстаивавшего свое человеческое достоинство. И выбор самодержавия — не желавшего реформирования, а потому шедшего к гибели, *amor fati* по словам Ницше.

## Литература

1. Антонов В.Ф. Н.Г. Чернышевский: Общественный идеал анархиста. М.: Едиториал УРСС, 2010.
2. Антонович М.А. Арест Н.Г. Чернышевского // Н.Г. Чернышевский в воспоминаниях современников. М.: Художественная литература, 1982.
3. Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Герцен А.И. Собр. соч. в 30 т. Т. 7. М.: АН СССР, 1956.
4. Демченко А.А. Н.Г. Чернышевский. Научная биография. Часть четвертая. 1804-1889. Саратов: Изд-во Саратов. пед. института, 1994.
5. Достоевский Ф.М. Новые материалы и исследования // Литературное наследство. Т. 86. М.: Наука, 1973. С. 380.
6. Меликов Д.И. Три дня с Н.Г. Чернышевским. (Воспоминания) // Н.Г. Чернышевский в воспоминаниях современников. М.: Художественная литература, 1982.
7. Новицкий Н.Д. Из далекого минувшего // Н.Г. Чернышевский в воспоминаниях современников. М.: Художественная литература, 1982.
8. Рейнгардт Н.В. Н.Г. Чернышевский (По воспоминаниям и рассказам разных лиц) // Н.Г. Чернышевский в воспоминаниях современников. М.: Художественная литература, 1982.
9. Пушкин А.С. Пушкин — Вяземскому. 27 мая 1826 г. Псков // Пушкин А.С. Собр. соч. в 10-ти т. Т. 10. М.: ГИХЛ, 1962. С. 233.
10. Розанов В.В. Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Правда, 1990.
11. Соловьев В.С. Из литературных воспоминаний. Н.Г. Чернышевский // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М.: Правда, 1989.
12. Стахевич С.Г. Среди политических преступников // Н.Г. Чернышевский в воспоминаниях современников. М.: Художественная литература, 1982.
13. Из воспоминаний А.А. Толстой // Толстой А.К. О литературе и искусстве. М.: Современник, 1986.
14. Чернышевский в донесениях агентов III отделения / Дело Чернышевского. Сборник документов. Саратов: Приволжское книжное изд-во, 1968.
15. Чернышевский Н.Г. Апология сумасшедшего // Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. в 16 т. Т. VII. М.: ГИХЛ, 1950.

## Федор Левин — риск профессии критика: личное мнение как личный выбор

Первое требование партийной принадлежности советского человека — подчинение его личного мнения общепринятой и одобренной партией оценке, выполнение партийных установок в профессиональной сфере, пропаганда партийных идей. Насколько глубоко и широко было внедрено такое понимание в сознание и деятельность советского человека очень ярко описано в рассказе А. Яшина «Рычаги» (1956), в свое время произведшего впечатление разорвавшейся бомбы. В этом рассказе люди, вполне разумные и здравомыслящие, как только начинается собрание их ячейки, превращаются в механические рычаги, передающие «массам» указание «сверху». Их выбор поведения, их *самосознание* отключены. Подобное правило заведомо распространялось на идеологических работников, к которым были причислены литературные критики, литературоведы, искусствоведы, а также ученые-гуманитарии.

Однако проблема в том, что сама профессия журналиста, литературного критика и других «свободных профессий» требует выражения личного мнения, без которого авторский текст не будет отличим от идеологических указаний ЦК КПСС. Вопрос в том, насколько личное мнение и идеологическая установка совпадали. Если же не совпадали, то от профессионала требовалось мужество в выборе своей позиции, умение отстаивать ее или идти на компромиссы. Иногда примером такого выбора становилась вся жизнь.

В 1949 году во время кампании по борьбе с космополитизмом один из ударов идеологического молота пришелся на театральных и литературных критиков, в том числе на литературного критика Федора Марковича Левина (1901–1972) [7]. Друг Левина литературовед Е.Г. Эткинд писал: «Антикосмополитическая кампания обрушилась на него со всею мощью. <...> Левина обвиняли в травле русских писателей, в том, что возвышал он якобы одних евреев, — таких, как враг народа и социалистического реализма Бабель. Что только в те годы не писалось в газетах!» Одним из главных обвинений, которое было предъявлено Левину — обвинение в свободе собственного мнения. Обратимся к документам.

Из протоколов партийного бюро 8 марта и партийного собрания 9 марта 1949 года: «Л. Ошанин (обвинитель от парторганизации СП, озвучивший на собрании обвинения уже выдвинутые 8 марта на партбюро):

Около четырех часов мы разбирались в деле Левина. Колоссальное количество стенограмм совещаний в Союзе, стенограмм редсовета «Советский писатель», рецензии Левина на книги, его выступления в ряде других мест были внимательно просмотрены, изучены. Малая часть этих цитат была приведена на заседании партбюро. Здесь и это сделать невозможно. <...> Вот речь его на семинаре критиков. Ф. Левин на протяжении большого количества листов стенограммы говорит, что «критик — это прежде всего, индивидуалист, критик должен что-то защищать и что-то отстаивать, он должен что-то любить и чего-то желать», но нигде он не говорит о партийной роли критика. Но зато он очень упорно и много говорит об этих индивидуальностях» [ЦГА Москвы. Ф. 8131. Оп. 1. Д. 21. Л. 94].

Обвинитель продолжает, обильно цитируя Левина, как бы ведя с ним полемику, задавая прямые вопросы и отвечая на них словами критика: «Левин говорит о роли критика много, но говорит как-то своеобразно. Какая-то стыдливость появляется каждый раз, когда нужно сказать прямые партийные слова.

Как он понимает место критика?

«Мне кажется, что критика — это очень трудное звание, и оно предполагает, прежде всего, индивидуальность, т.е. критик должен иметь свои взгляды на литературный процесс, желать чего-то от этого литературного процесса и в этих своих статьях... он должен нечто отстаивать, иначе это не критика уже...»

Что это такое?

«Если мы обратимся к лучшим критикам, которые имеют ярко выраженное лицо, свой стиль, свои взгляды, то их стиль можно узнать без подписи, например, Юзовского. У него свой стиль, своя система взглядов, свои излюбленные мысли, свой подход к театру, я не говорю о манере выражения, изяществе фраз. Я узнаю статьи Гоффеншеффера, статьи Гурвича по известным логическим построениям и излюбленным мыслям, которые он развивает по любому поводу...»

«Критика — это конечно индивидуальность критика, его излюбленные им идеи. Он за что-то борется в литературе, искусстве, отстаивает какую-то точку зрения, свои представления, а не то, что известно сидящим слева, справа, всем. У него свои желания, требования, он заглядывает в будущее, чего-то хочет и с этой точки зрения оценивает произведения, вкладывает в это свои оценки. В этом в этом прелесть писателя, в этом сила писателя.»

Он ничего не говорит о роли советского, нашего, партийного критика, которую он должен был бы играть сам в литературе и учить этому молодых критиков. Это разговор, который ведется на семинаре

критиков в Союзе писателей» [ЦГА Москвы. Ф. 8131. Оп. 1. Д. 28. Л. 102–103].

Обвинения были предъявлены Федору Левину, искреннему коммунисту, семнадцатилетним мальчишкой сделавшему свой сознательный выбор коммунистических идеалов равенства, братства, веры в светлое будущее для всех и непреходящую победу добра. Эти идеалы стали его собственными внутренними установками на всю жизнь.

Философ Александр Зиновьев в романе «Русская трагедия (гибель утопии)», размышляя о таких людях, вложил в уста героя, именуемого по удивительному совпадению «Критик», следующее рассуждение: «Я очень рано понял, — говорит Критик, — что идеалы коммунизма суть лучшее, что изобрело человечество в отношении идеалов. И лучше их идеалов не будет — они исключены логически. <...>

Многие молодые люди моего поколения пошли по этому пути — по пути самоусовершенствования в качестве психологических коммунистов. Думаю, что благодаря таким романтическим или идеалистическим коммунистам коммунизм в России выжил и смог отстаивать себя так долго» [2].

«— Когда я с ними (идеалами. — *Т.Л.*) познакомился, они овладели моим сознанием целиком и полностью, — сказал он. — Они всю жизнь владели мною. Они были и остаются главным фактором моей личности, моего поведения. И я останусь верен им до последнего мгновения жизни. <...> Хотя я понял, что идеалы коммунизма неосуществимы, я понял одновременно нечто более важное: борьба за них являлась для меня и моего поколения главным фактором истории и нашей исторической миссии. Эти идеалы, овладев нашими душами, подняли нашу жизнь и жизнь нашей страны на величайшие высоты исторической романтики» [там же].

Литературный критик Федор Левин был именно таким человеком, человеком идеального направления мысли. Его идеалы мироустройства не состояли в противоречии с его профессией критика, однако они регулярно оказывались в противоречии с практикой партийной идеологии<sup>1</sup>. Партийные идеологи впервые обратили внимание на его тексты еще в конце тридцатых годов в период работы Левина в журналах «Литературный критик» и «Литературное обозрение», о чем свидетельствует докладная записка секретарей ЦСП СССР А.А. Фадеева и В.Я. Кирпотина Секрета-

<sup>1</sup> Биография критика стала историко-литературным явлением. Некоторые эпизоды его жизни поразили современников своей драматичностью настолько, что еще при жизни Левина превратились в своего рода апокрифы, пересказываемые и записываемые с той или иной степенью точности и достоверности. Это продолжается и в настоящее время [13; 12; 1; 7].

рям ЦК ВКП(б) Сталину, Молотову, Жданову, Андрееву, Маленкову «Об антипартийной группировке в советской критике» 10 февраля 1940 года: «Условия работы советской критики нельзя считать вполне нормальными. Несколько лиц, организованных как группа, составляющих меньшинство критиков, оказались в исключительно привилегированном положении в области критики. В их руках всецело находятся “Литературный Критик”, единственный литературоведческий и специально критический журнал на русском языке в СССР, “Литературное Обозрение”, единственный библиографический литературный журнал. <...>

Зам. редактора “Литературного критика” и редактор “Литературного Обозрения” Ф. Левин сам заявил на публичном собрании, что журналы, в которых он работает, представляют собой “идейное течение”. Уж одно то, что два государственных журнала стали групповыми органами, органами какого-то “течения”, является вопиющим безобразием. Однако дело не кончается этим. По логике группового существования члены группы накопили много ошибок, вредных теорий, на которых они настаивают, которые они активно защищают, которые стали их ливней <...>

“Литературный Критик” сделал Платонова своим знаменем. Его противопоставляют другим писателям. На него указывают, как на образец. В. Александров в своей статье “Частная жизнь” предлагает Пастернаку лечиться... Платоновым (“Литературный Критик”, 1937, кн. 3). Даже рассказы Платонова, забракованные другими журналами, печатались в “Литературном Критике”. Платонов стал публицистом и критиком группки [3, с. 423; 11, с. 171].

В декабре 1940 года по постановлению ЦК ВКП(б) «О литературной критике и библиографии» «Литературный критик» был уничтожен, а «Литературное обозрение» передали под надзор ИМЛИ имени Горького. Тем не менее Левин, оставаясь на посту его главного редактора<sup>1</sup>, продолжит публиковать рецензии А. Платонова, которого считал не только талантливейшим писателем, но и тонким критиком [4].

Одним из ударов по журналу [Литературная газета, 1939] было порицание позиции Левина, высказанной в статье «Четвертая повесть А. Макаренко» [5] о романе «Флаги на башнях», в котором, как считал Левин, описывается один из путей формирования «морального бульдожест-

---

<sup>1</sup> Надо заметить, что Левин был не просто редактором, а главным (ответственным) редактором «Литературного обозрения» с сентября 1938 года до прекращения работы журнала в июле 1941 года. Этот факт почему-то оказался забытым. Как фактически забыто и то, что именно Левин был создателем в 1934 году (и одновременно главным редактором) издательства «Советский писатель» [РГАСПИ].

ва»<sup>1</sup>. Свое отношение к роману он не изменил ни в 1939, ни спустя десять лет. Уже в 1938 году Левин почувствовал опасность перенесения такого типа опыта воспитания подростков, лишенных дома, семьи, живущих в социально неблагополучной среде, на всю молодежь. Его смущало, что «колония описана как будто и не чернилами, а розовой водой, размешанной на сахарине. В жизни колонистов, — напишет он, — мы видим главным образом порядок, дисциплину и неестественную приторную хорошесть». Левин почувствовал, что А. Макаренко своей «командирской педагогикой» воспитывал, по сути дела, «югендов» решительных, умных, готовых подчиняться и подчинять, то есть возникала возможность перерождения их в подобие столь восхищавшей У. Черчилля (до начала Второй мировой войны, разумеется) «ясноглазой и здоровой молодежи Германии» [9, с. 280]<sup>2</sup>. Спустя некоторое время именно эти тенденции и параллели будут зафиксированы и предельно ясно, беспощадно описаны в романе В. Гроссмана «Жизнь и судьба». А в 1949 году механизм «морального бульдожества», предсказанный Левиным, работает и по отношению к самому автору критической разборки романа. Он будет изгнан из партии, Союза писателей, лишен возможности заниматься профессией.

После смерти Сталина Левин пройдет этот путь обратно — добьется восстановления в партии и права на работу. Хрущевская оттепель была воспринята Левиным именно как победа исторической справедливости. В эти годы он много сделал для возвращения в литературу имен репрессированных писателей, как погибших, так и вернувшихся из лагерей, гонимых и не издававшихся в сталинские годы<sup>3</sup>. В 1958 году Левин подготовил и выпустил сборник повестей и рассказов Андрея Платонова, хлопотал о публикации и стал редактором романа Ю. Домбровского «Обезьяна приходит за своим черепом». Об этом периоде жизни Е. Эткинд писал: «“Новый мир” был Левину очень близок; появившиеся там в 1962 году

<sup>1</sup> Термин «моральное бульдожество» был введен в работе «Святое семейство» Маркса и Энгельса. Он обозначал состояние души одного из героев Сю — головореза Резака после его морального перерождения под влиянием благородного аристократа Рудольфо. И одной из его добродетелей стала «беззаветная «преданность» собаки своему господину. Из подобной преданности получалось, что даже роль шпиона, агента-provokatora не страшна — «скверная проделка не есть скверная проделка, если она совершается по «добрым, моральным мотивам»» [8, с. 181–197].

<sup>2</sup> В своем восхищении Черчилль был не одинок. Его поддерживали многие английские политики, так лорд Ротмир говорил о гитлеровских великолепных молодых парнях-штурмовиках [9, с. 306], ряды которых пополняли подростские югенды.

<sup>3</sup> А. Зорич, А. Селивановский, А. Воронский, М. Герасимов, И. Беспалов, Б. Дайреджиев, и др.

рассказы Солженицына и, прежде всего, “Один день Ивана Денисовича” и “Матренин двор”, вызвали не только его одобрение, но и восторг; движение шестидесятников в литературе и политике внушало ему все возмраставшие надежды».

Однако этим надеждам не суждено было сбыться. Разрыв между личным мнением критика и предписываемыми идеологическими установками снова начал расти. В обстановке усиления политического давления на инакомыслящих и новых публичных литературных «казней» человек идеального направления мысли стал снова неудобен. Левинские статьи не проходят цензуру или подвергаются сильной цензурной правке. После открытия архива критика в 2014 году стало понятно насколько много осталось и неопубликованного, и «искалеченного». Это рукопись книги «История моего космополитизма», это первый вариант монографии о И. Бабеле, написанный еще в 1965 году, отвергнутый издательствами. Многократно переделанная по требованию различных экспертных комиссий книга вышла только после смерти Левина в 1972 году. Не увидели свет его рецензия «Сквозь призму времени» на роман опального в тот момент Б. Окуджавы «Бедный Авросимов», статьи о В. Гроссмане, Р. Фальке<sup>1</sup>, о Ю. Юзовском и многих других. Дневники и черновые записи позволяют восстановить его страстные полемические выступления последних лет, понять его тревоги. Литературный процесс не шел мимо Левина, его вера в «светлое будущее» была не просто позицией «архаиста и чудака», а тем стержнем, который позволил ему до последнего дня отстаивать право критика быть свободным и профессиональным человеком.

## Литература

1. *Быков Д.* Календарь. Разговоры о главном. М.: АСТ. Астрель. 2011. С. 114–119.
2. *Зиновьев А.* Русская трагедия. Гибель утопии. URL: [http://modernlib.ru/books/zinovev\\_aleksandr\\_aleksandrovich/russkaya\\_tragediya\\_gibel\\_utopii/read/](http://modernlib.ru/books/zinovev_aleksandr_aleksandrovich/russkaya_tragediya_gibel_utopii/read/) (дата обращения: 09.02.2015).
3. *Кирпотин В.* Ровесник железного века. М.: Захаров, 2006. С. 423.
4. *Левин Ф.* Платонов — критик // Дружба народов. 1971. № 3.
5. *Левин Ф.* Четвертая повесть А. Макаренко // Литературный критик. 1938. № 12. С. 138–154.
6. *Левин Ф.* Записки в стол // Наше наследие. 2014. № 112. С. 104–117.

---

<sup>1</sup> Статьи о Гроссмане, Фальке и фрагменты из дневника опубликованы в 2014 году в журнале «Наше наследие» [6].

7. *Левченко Т.* Комиссар не возьмет // Наше наследие. 2014. № 112. С. 118–120.

8. *Маркс К. Энгельс Ф.* Святое семейство или критика критической критики против Бруно Бауэра и компании // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. Соч. М. 1955. Т. 2. С. 181–197.

9. *Ридли Дж.* Муссолини. М.: АСТ. 1999.

10. *Сарнов Б.* Товарищеский суд Линча // Новая газета. № 7. 26.01.2009. URL: <http://www.novayagazeta.ru/society/46404.html> (дата обращения: 08.02.2015).

11. *Сарнов Б.* Сталин и писатели. Книга третья. URL: <http://www.litmir.me/br/?b=189830&> (дата обращения: 12.02.2015).

12. *Сvirский Г.* На лобном месте. Литература нравственного сопротивления 1946–1976 гг. Лондон, «OVERSEAS», 1979. М., 1998. URL: <http://lib.ru/NEWPROZA/SWIRSKIJ/svirsky1.txt> (дата обращения: 15.12.2014).

13. *Эткинд Е.Г.* Записки незаговорщика. Барселонская проза. СПб.: Академический проект, 2002. С. 364–371.

## Архив

1. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 100. Д. 142203.

2. ЦГА Москвы. Ф. 8131. Оп. 1. Д. 21; 28.



## В.Ф. Турчин: выбор себя или спор художника и ученого

...когда ты невольно вздрагиваешь,  
Чувствуя как ты мал, помни:  
Пространство, которому, кажется, ничего не нужно,  
На самом деле нуждается во взгляде со стороны,  
В критерии пустоты.  
И служить эту службу способен только ты...

*Иосиф Бродский*

Русское слово *выбор* таит в себе два смысла, которые, как я предположу, непосредственно соотносятся с двумя различными культурными формами самопонимания человека и его действия. Наиболее распространен сегодня смысл выбора как чистого акта присваивающей селекции (или отказа от него). Так мы выбираем президентов, обувь в магазине, книжку на полке и т.д. Второй смысл встречается сейчас реже, пожалуй только у плотников или каменотесов. Здесь выбрать означает удалить из материала (к примеру, полена или глыбы мрамора) лишнее с тем, чтобы раскрыть предполагаемую в качестве целевой причины форму. Перефразировав О. Родена, можно сказать, что скульптор выбирает из камня все лишнее. В первом случае выбирается нечто одно из того, что представлено (как бы выложено перед человеком) в качестве многого. Во втором — выбирается непредставленное, лишь смутно постепенно в процессе выбора прорисовывающееся, не данное в готовом виде, а загаданное — как тема ненаписанной статьи. Эти смыслы я выбрал из словаря В. Даля<sup>1</sup>, следуя отмеченной двусмысленности. Выбрал из того, что предложено классиком. Однако, противопоставив эти смыслы, я выбрал этим актом их определенные непосредственно не данные (присутствующие лишь потенциально) значения, отправив в семантический отход все иное — лишнее. Различие между машиноподобным выбором как селекцией, и творческим выбором как произведением (про-из-ведением), между готовой разгадкой и загадочностью бытия выражает одну из антитез современной культуры.

<sup>1</sup> В. Даль: «выбрать что, избирать, брать любого из многого; отбирать что особо; | опораживать | вырубать, вытесывать или выдалбливать в длину, вдоль, или внутри; | собирать все, до последнего | выкраивать, выгадывать из чего...» [4].

В личносно обостренной форме эта антитеза нашла свое выражение в жизни и творчестве Валентина Федоровича Турчина.

## Жизнь как выбор себя — поступок

Валентин Федорович Турчин — интереснейший отечественный мыслитель второй половины XX века, чье творчество остается недостаточно изученным и понятным. Родился в 1931 году в подмосковном Подольске. Был необычайно даровитым человеком: физик–теоретик, разработчик оригинальной концепции кибернетики, создатель языка Рефал, один из инициаторов международной сетевой инициативы Principia Cybernetica Project (PCP)<sup>1</sup>, актер театра, капитан команды КВН г. Обнинск, один из составителей книги «Физики шутят», активист правозащитного движения, автор самиздата, председатель Советской секции «Международной амнистии». Автор до сих пор злободневной пьесы «Защита диссертации», написанной и поставленной в Обнинске в начале 1960-х годов. Это далеко не полный перечень его занятий. В 1968 году он написал в журнал «Коммунист» статью «Инерция страха», в которой научно обосновывал необходимость эволюционного (градуалистского в его терминологии) перехода от тоталитаризма к свободному обществу<sup>2</sup>. Статья, по понятным причинам, не была опубликована, а В.Ф. Турчин стал предметом активного внимания органов госбезопасности. В 1970 году он вместе с Андреем Сахаровым и Роем Медведевым написал открытое письмо руководителям партии и правительства о необходимости демократизации страны как условия экономического и культурного развития. При этом, он понимал, что ему противостоит не столько власть, а, скорее всего, — народ, охваченный страхом, как послушное любой власти большинство. Поэтому, его *выбор себя* — сознательно индивидуалистичен: «У меня нет иллюзий: мой конфликт не только, и, пожалуй, даже не столько, конфликт с властями, сколько конфликт с обществом. Это не конфликт интересов и не конфликт взглядов. Я хочу примерно того же и смотрю на вещи примерно так же, как люди круга к которому принадлежу. Это — конфликт ценностей. Именно система, иерархия ценностей: что мы считаем более, а что менее важным — определяет, в конечном счете, наши поступки; от нее зависит, оказываемся ли мы с большинством или попадаем в отщепенцы, диссиденты... Все новое бывает сначала в меньшинстве. В конце концов, и доказательство теоремы зарождается в одной голове, прежде чем стать признанным фактом. Для меня диссидентство — часть моей жизненной зада-

<sup>1</sup> Сайт проекта: <http://pespmc1.vub.ac.be/>

<sup>2</sup> Эти идеи были позднее развиты в книге «Инерция страха. Социализм и тоталитаризм», распространявшейся в СССР в самиздате [см. 6].

чи, как и моя научная работа» [6]. Как мне представляется, эта «часть жизненной позиции» создает принципиально важный для понимания хода рассуждений Турчина смысловой рефрен не только в его публицистических произведениях, но и научных. Обобщающей установкой научного знания и интеграции как ее этического идеала, в душе Турчина противостоит мощная диссидентская ценность уникального, свободного действия. Кибернетической идее выбора, как селекции, противостоит выбор как поступок, как художественное произведение — исполнение жизненного призывания.

После изгнания из СССР В.Ф. Турчин продолжил работу в США, где выступил с Клиффом Джослином (Cliff Joslyn) инициатором и разработчиком проекта РСР. Они совместно подготовили «Кибернетический манифест» (1990) как идеологию проекта *Principia Cybernetica*. «В проекте *Principia Cybernetica* — пишет Турчин — мы подошли к философии с позиции стандартов и методов науки. Мы постарались определить и объяснить такие основополагающие вещи как «смысл», «понимание», «знание», «истина», «объект», «процесс» и др.» [там же]. Умер В.Ф. Турчин в Нью Йорке в 2010 году [1; 2].

Творчество В.Ф. Турчина сочетало высокий артистизм и научную строгость. Поэтому, его идеи невозможно свести к готовым теоретическим построениям, четко изложенным в его произведениях. Несколько схематизируя, можно сказать, что тексты Турчина говорят значительно больше, чем утверждает им в строгих научных понятиях. Со времен Платона мышление человека опознается как беззвучная беседа души с самой собой. В этом смысле можно сказать, что спор логики и художественной интуиции, идей системной социальной интеграции и личной свободы составляет нерв, движущую силу научных и философских построений Турчина. Художественное мировосприятие позволяло ему выходить за рамки конкретно научных построений, интуитивно улавливать то, что невыразимо на языке науки. Голос художника в научном сообществе, по крайней мере в рамках позитивистского<sup>1</sup> самопонимания научного сообщества, является голосом инакомыслящего — диссидента. В этом смысле диссидентство составляло не только образ жизни, но и образ мысли В.Ф. Турчина.

Попробую услышать внутренний спор в творческой лаборатории мысли В.Ф. Турчина, акцентировав внимание на голосе художника, до-

---

<sup>1</sup> В.Ф. Турчин характеризовал свою философскую позицию как позитивистскую, а научную позицию — как кибернетическую, эволюционно градуалистскую. Я бы надстроил эту систему позиций («голосов») голосом художника, мыслящего антитетически или диалогически.

полняющего и нередко жестко возражающего голосу ученого... Двусмысленность слова выбор — связующая и разделяющая грань в этом споре. Его особая напряженность заключается в том, что голосом ученого выражается не просто некоторая научная идея, но человеку предлагается путь спасения — кибернетическое бессмертие. Однако, для обеспечения кибернетического бессмертия человек сам себя (свое сознание) должен формализовать. Поэтому, можно сказать, что тайна этого рода бессмертия заключена в том, насколько формализация возможна.

*Формализующее неформализуемое сознание (диастема).* Спор между ученым и художником принципиально важно обнаружить в контексте процедуры «прогрессирующей формализации», т.е. формализации, которая сама становится все более и более формальной и приводит к формированию конкретных кибернетических моделей.

На начальной стадии формализации с необходимостью приходится опираться на интуитивно предполагаемый смысл понятий. Требование определения всех использованных в основном определении терминов заводит в тупик. «Поначалу мы полагаемся на интуитивное понимание простых концептов. Далее, опираясь на интуитивное понимание, мы выводим более формальный и точный смысл, который оказывается более сложным (complex)... Этот новый смысл не замещает исходное понимание, но выступает дополнением к нему» [7]. Турчин приводит пример прогрессирующей формализации физического концепта «линейка», которая начинается с интуитивно ясных представлений в классической физике и достигает строго формализованного толкования в квантовой механике. При этом достигнутая формализация концепта «линейка» в квантовой механике, по принципу дополнительности, удерживает интуитивный смысл классических представлений.

По Турчину прогрессирующая формализация образует ряд дефиниций, в котором процесс начинается с интуитивно предположенного смысла эксплананса (А), который используется в определении смысла экспланандума (Б). Но как только Б определен, то *рекурсивно* получает уточнение смысл самого А, который становится  $A^1$ . В свою очередь, смысл  $A^1$  уточняет смысл Б, делая его более точным —  $B^1$ , а тот, в свою очередь, создает уточнение для  $A^1$ , делая его  $A^2$  и т.д. Смысл формируется двойным движением мысли — *прокурсивно* (эксплананс определяет экспланандум) и *рекурсивно* — определенный экспланансом экспланандум уточняет и расширяет семантическое содержание самого эксплананса<sup>1</sup>. Если мы, к примеру, определим человека как кибернетическую

---

<sup>1</sup> Научный дискурс оформлен ритмом поступательно-возвратных, прокурсивно-рекурсивных семантических переносов.

систему, то семантика интуитивного понимания концепта «человек» рекурсивно внесет интуитивно предполагаемое антропоморфное содержание в концепт «кибернетической машины», предуготовив последующее узнавание в ней таких атрибутов как воля, интеллект и т.д. Подобного рода рекурсивный семантический перенос от эксплананда к экспланансу часто остается незамечен. Таким образом, определение концепта «человек» через концепт «кибернетическая машина» приводит к неосознаваемой антропоморфизации последнего. Поэтому в текстах Турчина и его коллег эти концепты часто фигурируют как синонимы или, иногда, располагаются в родовидовой иерархии так, что «кибернетическая система» оказывается родовым понятием для понятий человек и живой организм.

Возможность сохранения и использования смысла на различных стадиях формализации обеспечена предположением, что «существуют различные уровни формализации *по сути* одного и того же (*same*) концепта и мы позволяем им сосуществовать (курсив мой. — П.Т.)» [там же]. В данной точке рассуждений Турчина следует приостановиться. Дело в том, что утверждение, что на разных уровнях формализации мы имеем дело с «по сути одним» концептом имеет важное следствие. Если мы предполагаем, что выраженный в естественном языке интуитивно схваченный смысл концепта тождествен формализованному, то, как только формализация будет завершена на рефлексивной стадии (формализация формализована) надобность в интуитивных смыслах отпадает. Благоразумное сохранение расхожего смысла на различных стадиях формализации, помогавшее разворачиванию и обогащению содержания, становится излишним в виду их тавтологичности. В этот момент голос художника, который звучал в интуитивно целостном представлении мира затухает. Звучит только голос ученого, который неотличим от голоса машины. Более того, в том отношении, в котором машина не понимает человеческое знание, оно, в «конечном счете», рассматривается как ненаучное. Турчин пишет: «Я подошел точке, с которой востребована более формальное определение формального. Некоторое утверждение или язык формальные, если их использование зависит только от формы лингвистических объектов, но *не от их интуитивного значения* (курсив мой. — П.Т.)» [там же]. То есть интуитивное содержание, которое переполняло концепт человека (со всеми гомерами, платонами, аристотелями, шекспирами, пушкиными...), отсекается — от него ничего уже не зависит. Богатство содержания отбрасывается в отход как стружка, слетает с тела компьютерного «бурагино».

Закрепленный Турчиным момент формализации процедуры прогрессирующей формализации конституирует условия возможности био-

кибернетического «метемпсихоза» (реинкарнации). В самом деле, интуитивное художественное содержание представляет собой неотчуждаемое от конкретного человеческого существа «личностное знание» (М. Полани). «Пересадить» его на кибернетический носитель не представляется возможным именно постольку, поскольку оно воплощено в культурно оформленном теле человека (его носителе). В отличие от информации, интегрально представленное человеческое знание принципиально зависимо от носителя. Поэтому, чтобы создать возможность био-кибернетического метемпсихоза нужно довести процесс прогрессирующей формализации до полного исчерпания универсализируемого содержания, а оставшееся *субъективно* нагруженное интуитивное содержание отбросить в *отход*. Упомянувшееся выше допущение, согласно которому смысл концепта на всех стадиях формализации остается *одним и тем же*, призвано гарантировать сохранность пересаживаемой с биологического «носителя» на кибернетический «носитель» «души» (сознания). Интуитивное содержание необходимо на начальных этапах формализации как некие «строительные леса». Когда формализация достраивается до саморефлективного «верха» (формализация формализуется), то «леса» можно и отбросить в «отход». Фигурально говоря, художник с его богатством интуитивного содержания, живущий в живом человеческом теле должен символически *умереть* с тем, чтобы спастись «настоящий человек» — «ученый», семантическое содержание сознания которого в виде *кибернетической модели* выразимо формальным языком<sup>1</sup>.

Возникающая трансформация «субъекта» описывается Турчиным в контексте метода построения кибернетической модели. Моделирование для него не просто один из познавательных приемов — «это разновидность активности кибернетической системы, в частности, человека» [7], которая обеспечивает его успешное выживание в изменяющейся среде. «Система, которую мы моделируем назовем «этим миром» (the World), предполагая, что это часть того мира, который мы видим. Система, которая конструирует модель, и которую я именовал как «Мы» или «Я», в третьем лице называется *субъектом знания*. Модель является подсистемой субъекта знания» [там же]. Это рассуждение нуждается в уточнении. Первый шаг сведения человеческого мира к миру как кибернетической системе совершается по умолчанию. Далее, используется слово «видим», которое включает в себя художественное интуитивно целостное восприятие реальности, которое составляет основу *личностного знания* в смысле

<sup>1</sup> Отмечу, что символическая смерть художника по сути играет роль фрейдовского вытеснения. Как будет показано ниже, голос художника, как иррациональная «оговорка» ученого, прорывается из темноты.

М. Полани. Но эта интуитивная сложность, сложность личностного, не транслируемого через информационный канал машины, знания отсекается последним шагом формализации процедуры формализации. Важно учесть что, поскольку интуитивное содержание относится к личностному знанию, то оно как таковое, предполагается лишь для субъекта первого и второго лица, которые связаны между собой парадоксом шифтерного преобразования. На вопрос: «это ты?» — звучит ответ: «да — это я» и наоборот.

Третье лицо отчуждено. Его содержание дано как чистая внешность (тело), как поверхность, от которой отсечена подводная (внутренняя) часть айсберга *субъекта* — его *субъективность*, предполагаемая в первом и втором лице. Читатель или зритель — это не «он» а «ты» в силу своего соавторского доопределения художественного произведения. Формализуемо лишь третье лицо. Причем субъект в третьем лице видит мир и самого себя глазами машины: «Пусть  $W_1$  будет состоянием мира так как оно отображается первичными органами чувств (primary sense organs) субъекта» [там же]. Напомню, что «первичные органы чувств» — это внешние рецепторы, которые представляют первичные, объективно регистрируемые качества вещей (Дж. Локк). В идеале — регистрируемые (измеряемые) прибором (машиной). Иными словами, моделирование работает не с миром, представленным в многообразии парадоксальных свойств и отношений интуитивно целостного видения (личностного знания), а с миром, представленным в системе объективно (машинообразно) регистрируемых «первичных качеств». Миром, видимым машиной, так как именно этими качествами ограничено «видение» субъекта в третьем лице.

Но именно такого рода машинное видение от «третьего лица» понимается Турчиным как научное. Это видение Турчин сравнивает с видением инопланетянина, для которого человек — это объект. «Что такое научное познание действительности? Ответить на этот вопрос с научной же точки зрения — значит взглянуть на человечество как бы со стороны, из космического пространства. Тогда люди предстанут в виде определенного рода материальных образований, совершающих определенные действия, в частности произносящих какие-то слова и пишущих какие-то знаки» [5]. Наверно, более точно сравнить это видение с видением «марсохода», который воспринимает лишь то, что объективно регистрируют его датчики. Последние никогда не обнаружат «жизнь». Они способны зарегистрировать присутствие лишь некоторых субстанций, которые интерпретатор на Земле, распознает как «след» жизни постольку, поскольку появление этой субстанции в конкретных марсианских условиях естественным (физико-химическим) путем невозможно.

Но даже «отфильтрованные» в процедурах объективной регистрации первичные качества не образуют системы мира, так как она представляется в модели. Презентированное богатство объективно данного содержания системы мира, потенциально возможное для видения «первичными органами чувств», должно быть ре-презентировано в конечном наборе репрезентаций. «Пусть  $R_1$  будет репрезентацией состояния  $W_1$ . Этим предполагается существование процедуры  $M$  (mapping) картирования которая производит  $R_1$ , тогда, когда дан  $W_1$ :  $M(W_1) = R_1$ » [7]. Картирование — это процедура устанавливающая связь между объективным «изображением» (результатом машинного видения) и его схемой (моделью), или картой. Очень важно, что картирование совершает и обратный перевод — от модели к миру ( $W_1$ ). «Предположим далее, что субъект предпринимает действие  $a$ . В результате состояние  $W_1$  изменяется на состояние  $W_2$  (к действиям кибернетической системы относится и бездействие: просто ожидание в течении какого-то периода времени). Для того, чтобы быть моделью система должна быть способна осуществить процедуру, которую мы назовем  $F_a$ ». Схематично Турчин представляет это так:

$$\begin{array}{ccc} R_1 \rightarrow (F_a) R_2 \dots \text{мир как система} \\ M \downarrow \quad \uparrow M \\ W_1 \rightarrow (a) W_2 \dots \text{модель} \end{array}$$

$F_a$  «в модели воспроизводит (mimics) эффект действия  $a$  системы так, что  $F_a(R_1) = M(W_2)$ . Поэтому, применяя  $F_a$  к  $R_1$ , система может предсказать, в определенной степени, развитие событий, если она предпримет действие  $a$ . Это позволит ей предпринять действие, которое поможет выжить. Моделирование — мощный инструмент выживания, возникший в процессе эволюции» [там же].

Введя концепт модели, Турчин уточняет свое понимание процесса формализации: «Мой следующий шаг заключается в том, чтобы сделать дефиницию формального более формальной. Формальны те перцепции и действия, которые регистрируются (registered) и осуществляются одинаково всеми членами сообщества, которые используют данный язык. Назовем такие перцепции и действия универсально определенными. Поэтому язык можно считать формальным, если процессы его использования, включая функции репрезентации  $R(w)$  и моделирования (картирования)  $M(r)$  выражены в универсально определенных терминах перцепций и действий» [там же].

Однако, достигнув высшей стадии формализации формализации, Турчин, вдруг, по фрейдовски, оговаривается голосом художника: «Од-



нако, понятие «универсального определения» самого не может быть определено. Различие между формальным и неформальным всегда остается неформальным» [там же]. *В формально определенной кибернетической системе обнаруживается третица неформализуемого содержания — диастема*<sup>1</sup>.

Подчеркну, что неформализуемое содержание относится не к какому-то случайному субъективному остатку, с которым не жалко и расстаться, а к *смыслу основной процедуры* в построении кибернетических моделей — формализации. Если не упустить из виду, что формализация — это одна из важнейших *функций сознания*, то можно сказать, что согласно Турчину<sup>2</sup>, сознание в плане этой наиважнейшей функции неформализуемо, т.е. *может быть* представлено в виде кибернетической модели (кибернетической системы), но не *есть* кибернетическая модель (система). Система доопределяется диастемой — разрывом. Сознание *больше* любой кибернетической модели постольку, поскольку включает в себя творческий акт создания самой этой модели.

Сознание, создавая свою действующую модель как некоторое произведение, действует творчески художественно. Оно *выбирает* лишнее, с точки зрения телоса науки, отбрасывает несущественные качества в отход и создает машиноподобную кибернетическую модель, которая истолковывает само это сознание как активную целесообразную селекцию (выбор) своих состояний. Но выбор как произведение нацело неприводим на язык выбора как селекции, так как неформализуемо оказывается самое основное — сама процедура формализации. *Свобода* кибернетической системы — это *выбор* из того материала (действий и представлений), который дан в наличии и, поэтому, в нем нет ничего нового. В этом смысле она по Турчину принадлежит и распадающемуся атому, и человеку.

Но *если формализующее сознание неформализуемо, то кибернетическое «бессмертие» пока достанется лишь его (сознания) модели, которая не сможет совершить процедуру формализации...*

Я сказал, что Турчин «оговаривается», отметив неформализуемость процедуры формализации, поскольку в последующих рассуждениях он об этой оговорке попросту забывает, хотя настораживающие оговорки иногда появляются. Он пишет: «Мы обычно предполагается, что универсально определенные перцепции и действия могут быть отнесены к машине. Вопрос остается открытым, является ли это предположение реалистич-

---

<sup>1</sup> Концепт «диастема» как антоним к концепту «система» мной описан в статье [3].

<sup>2</sup> Согласно с его голосом художника, но несогласованно с его голосом ученого.

ным (отрезвляющий обертон голоса художника. — П.Т.). Мы принимаем его с оговоркой, что если есть сомнения в конкретной абстракции или действии, то они должны быть исключены из набора универсально определенных характеристик. Подобным образом определенный формальный язык, является языком годным к использованию правильно сконструированной машиной. Машина такого рода становится объективной моделью реальности, независимой от человеческого мозга, который ее создал. Наука как деятельность представляет собой конструирование таких машин» [7].

Реализация идеи кибернетического бессмертия возможна в том случае, если сконструированная машина, существуя независимо от создавшего ее мозга, сможет моделировать процедуру формализации. Мне представляется, что по Турчину-художнику, пока это сделать невозможно. Многие функции сознания можно моделировать и имитировать в компьютерных системах, но, по крайней мере в рамках существующих концептуальных построений, функция сознания, обозначаемая как формализация, остается неформализуемой, т.е. непонятной хорошо сконструированной машине. Только забыв о проблеме творческого конструирования модели, исключив ее как сомнительную, можно смело поднимать «знамя» борьбы за компьютерное бессмертие.

Впрочем это совершенно ясно понимает Турчин-художник. Он заканчивает свой фундаментальный труд «Феномен науки» мудрой фразой: «Мы построили прекрасное и величественное здание науки. Высоко в небо возносятся его ажурные языковые конструкции. Но бросьте взгляд в пространство между опорами, арками, перекрытиями: он уйдет в пустоту. Вглядитесь внимательнее, и там, вдали, в черной глубине, вы увидите чьи-то немигающие зеленые глаза. Это смотрит на вас *ТАЙНА*» [5]. В зазорах между мириадами *системных представлений* науки зияет *диагностическая пустота* бытия — несхватченного знанием, непредставимого и неконтролируемого...

Тайну нельзя *выбрать* как нечто налично данное, но ее можно *выбрать* в художественном произведении как его телос — как обращенность к началам человеческого в человеке...

## Литература

1. *Климов А.В.* О работах Турчина по кибернетике и информатике. URL: [http://www.computer-museum.ru/histussr/turchin\\_sorucum\\_2011.htm](http://www.computer-museum.ru/histussr/turchin_sorucum_2011.htm)
2. *Муратов А.* Диссидент. URL: <http://www.hro.org/node/7935>
3. *Тищенко П.Д.* Мир — машина: система и диастема // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 7. М.: ИФРАН. 2013. С. 10–25.

4. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. URL: <http://slovardalja.net/dal.php>

5. Турчин В.Ф. Феномен науки: Кибернетический подход к эволюции. Изд. 2-е. М.: ЭТС, 2000. URL: <http://www.refal.net/turchin/phenomenon/cybernetic-manifesto.htm> — fcm.01

6. Турчин В.Ф. Семь лет спустя / Инерция страха. Социализм и тоталитаризм. Второе издание. Нью-Йорк: «Хроника», 1978. URL: <http://www.ihst.ru/projects/sohist/papers/turchin/content.htm>

7. *Turchin V.F. A Dialogue on Metasystem Transition. The City Colledge of New York. July 12, 1999.* URL: <http://pespmc1.vub.ac.be/Papers/Turchin/dialog.pdf>

## Аннотации

### **Марина Киселева. Междисциплинарная проективность выбора человека**

Вводная статья посвящена концептуализации междисциплинарной проективности выбора человека, которая была положена в основу подготовки конференции «Человек перед выбором в современном мире: проблемы, возможности, решения». Автор считает, что выбор человека относится к тем концептам, для разработки которых необходима междисциплинарная проективная установка, объединяющая различные союзы наук, причем не только гуманитарных, как философия, филология, история и социально-гуманитарных — психология, социология, политология, экономика и др., но и естественно-гуманитарных — биоэтика и биомедицина и даже технических, в той степени, которой они влияют на выбор человека через развитие современных новых технологий.

**Ключевые слова:** выбор человека, дисциплинарное знание, междисциплинарная проективность, концепт, междисциплинарные союзы наук, сетевые информационные площадки

### **Дмитрий Леонтьев, Анна Фам, Елена Овчинникова. Проблема выбора в науках о человеке: от рациональных моделей к экзистенциальным**

Статья посвящена обзору различных подходов к исследованию проблемы выбора в рамках философии, когнитивной психологии и современной психологии личности. Делается вывод об ограниченности рациональных моделей в психологии принятия решений, важности вклада экзистенциальной традиции в философии и психологии в современное понимание сложной природы личностного выбора. Показана перспективность развития современных системных моделей выбора, наиболее полно учитывающих как рациональные, так и внерациональные, как когнитивные, так и экзистенциальные аспекты выбора.

**Ключевые слова:** личностный выбор, рациональность, принятие решения, экзистенциальное самоопределение, системные модели выбора

### **Андрей Воронин. Выбор и ответственность**

Социокультурные обстоятельства выбора человеком своего жизненного пути радикально изменились при смене модернистской эпохой постмодерна. Массовизация, тоталитаризм, социальные технологии, новые конфигурации идентичности и многое другое изменили и диапазон, и возможности, и мотивации выбора. Сдвиги в моральном, идеологическом и гражданском сознании — как спонтанные, так и институциональные — ведут к потере ценности ответственности. Дилемма «партикулярное — коммунитарное» приобретает черты диссонанса, делая выбор между тем и другим однозначным, а следовательно, — неполноценным.

**Ключевые слова:** выбор, достоинство, ответственность, ценности и нормы, идентичность, самосознание, власть

***Наталья Смирнова. Выбор и творчество***

В статье показана контекстуальная полисемия, многозначность понятия выбора в различных философских контекстах, проанализированы соотношения понятий выбора и творчества на основе сопоставления различных концепций творчества как созидания культурных смыслов человеческой деятельности. Особое внимание уделено феноменологическому анализу понятия выбора как не только философски наиболее глубокого, но и имеющего жизнепрактическую ценность для понимания экзистенциальных характеристик человеческой деятельности. Обосновано, что избирательное отношение к культурному материалу является необходимым условием творчества, но само творчество к выбору не сводится.

**Ключевые слова:** выбор, сознание, деятельность, проект, альтернатива, открытые и проблематичные возможности

***Игорь Михайлов. Социально-сетевые аспекты проблемы выбора***

В предлагаемой статье я пытаюсь применить «сетевой» подход к проблемам, связанным со свободным и сознательным выбором человека. Для этого система «человек — общество» моделируется как единая вычислительная система (гиперсеть), состоящая из двух нейросетей — мозга и сети социальных контактов, программным интерфейсом между которыми выступает язык. Другой разновидностью интерфейса, используемого мозгом, является чувственный (феноменальный) опыт. Сознание в целом выступает в качестве управленческой реакции на усложняющиеся задачи ориентации и адаптации. Техническое несовершенство обоих интерфейсов косвенно указывает на их случайно-эволюционную природу. Человек не живёт в ситуации дихотомии свободы и несвободы: то и другое — скорее количественные степени сложности взаимодействий в рамках гиперсети.

**Ключевые слова:** выбор, сознание, нейронная сеть, социальная сеть, язык, интерфейс, феноменальный опыт

***Елена Шульга. Выбор как герменевтическая проблема***

В статье показано, что природа человеческих действий, их смысл и интерпретация делает уместной привлечение когнитивной герменевтики к проблеме выбора. Выбор осуществляется под действием ментальных стереотипов и усвоенного культурного контекста. Однако адекватная оценка предпочтений требует герменевтической рефлексии над тем, что может быть понято и объяснено. Предпониманию отводится особая роль — оно предшествует выбору, наделяет смыслом само действие.

**Ключевые слова:** герменевтика, «понимающий выбор», предпонимание, интеракция, смысл, интерпретация

***Надежда Касавина. Экзистенциальный выбор и данности существования***

Автором предлагается понимание экзистенциального выбора в контексте данностей существования: фундаментальных экзистенциальных проблем, которые являются неотъемлемой составляющей его бытия в мире. Экзистенциальный выбор выступает как поворотная ситуация существования, в ходе которой человек

просяняет для себя смысложизненные ценности, а также как способ примирения с вызовами бытия, достижения духовной пробужденности, преодоления тревоги.

**Ключевые слова:** экзистенциальный выбор, данности существования, пограничная ситуация, ответственность, одиночество

***Снежана Замалиева. «Человек ноэтический» в учении Виктора Эмиля Франкла***

Логотерапия и экзистенциальный анализ Виктора Франкла уже несколько десятилетий находятся в центре внимания терапевтической и философской элиты, провоцируя пересмотр ряда устоявшихся взглядов — со стороны одних, вызывая критическое неприятие — со стороны вторых, и восторженное отношение — третьих. Но при всем противоречии оценок, нельзя не признать, что его идеи оказали существенное влияние на формирование и развитие философской и психотерапевтической культуры современности, обосновывая новый взгляд на сущность человека, а именно — «человека ноэтического». Согласно теории Виктора Франкла основной движущей силой человеческого поведения является стремление найти и реализовать смысл жизни. Более того у каждой личности имеется почти «органическая» потребность в обретении смысла своего существования и стремление (или воля) к смыслу. В данной статье рассмотрены воззрения австрийского ученого на природу человека; раскрыта идея основной мотивационной силы — «воли к смыслу»; выделены правила смыслоискания.

**Ключевые слова:** логотерапия, экзистенциальный анализ, Виктор Франкл

***Ирина Щедрина. «Признание» как форма выбора: Густав Шпет и Поль Рикер***

В статье рассматриваются концепции «признания» Г.Г. Шпета и Поля Рикера. Проблема выбора в современном мире приобретает все большую актуальность. Все шире становятся аспекты ее проявления в человеческой жизни. Ситуация выбора требует ситуации признания. Подходы Густава Шпета и Поля Рикера к выбору, признанию и самопризнанию раскрывают взаимосвязь данных феноменов в историческом, социальном и культурном ключе.

**Ключевые слова:** философия и методология науки, культурно-историческая эпистемология, гуманитарные науки, признание, выбор

***Зульфья Ибрагимова. Овладение человеком своей природой как возможность выбора***

Одно из условий культуры XX века, озвученное Й. Хейзингой, — овладение человеком собственной природой — оказалась непостижимой вселенской задачей. При подробном рассмотрении это было понято как неодолимая страсть человека к раскрытию своих потаенных сил, которые были истолкованы как в рациональном, так и в иррациональном духе. Власть над своей природой порождает важную смысловую цепочку движения человека к выбору. А он всегда труден, поскольку свобода не только желанна, но подчас и невыносима для человека.

**Ключевые слова:** культура, выбор, свобода, философия, личность, природа, время, бытие

**Алексей Фатенков. По ту сторону выбора: свобода, любовь, бытие**

В критическом ключе рассматривается онтологический и аксиологический статус человеческого выбора и соотносённость последнего с такими реалиями, как свобода, любовь, бытие. Выбор толкуется не подлинной реальностью и не фикцией, а помещается между ними в качестве приёма, позволяющего придавать дополнительную ценность, положительную или отрицательную, человеческим поступкам. Свобода, любовь, бытие не нуждаются в выборе как обязательном предваряющем их акте.

**Ключевые слова:** человек, выбор, свобода, любовь, бытие, человечность

**Павел Гуревич. Цивилизационный выбор в эпоху глобализации**

В процессе глобализации перед конкретными цивилизациями возникло неожиданное противостояние. Речь идёт не столько о борьбе различных стран за собственные геополитические интересы, сколько о том, какая цивилизация станет форпостом и навигатором процесса глобализации. Изначально предполагалось, что вектором вселенского развития будет, безусловно, европейская культура. Однако динамика универсального движения в сторону планетарной цивилизации выявила вызовы и культурфилософские проекты, не связанные с Европой. Человечество оказалось перед выбором различных культурно-цивилизационных проектов.

**Ключевые слова:** цивилизационный выбор, глобализация, европейская культура, самоотждественность культуры, творчество культуры, идентичность, ценности, Восток и Запад

**Эльвира Спинова. Выбор приоритета: культура или цивилизация**

В начале XX века в работах Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера обозначилось противопоставление культуры и цивилизации. Эта тема стала весьма значимой для многих крупных европейских мыслителей, в том числе для Н.А. Бердяева и Ж. Маритена. Однако в исторической практике цивилизация как образ жизни стала доминировать над культурой. В результате в современном мире выявилось множество проблем, безотлагательно требующих философской рефлексии. Неотложной задачей социальной философии становится восстановление приоритетности культуры. Мир стоит перед серьёзным культурно-цивилизационным выбором.

**Ключевые слова:** культура, цивилизация, культурно-исторические типы, образ жизни, рационализация мира, общественное развитие, конфликт цивилизаций, невроз культуры

**Ольга Жукова. Искусство свободного выбора: ценностные трансформации современной культуры**

XX век трансформирует культурное самосознание, меняет социальную структуру обществ и мировую политическую архитектуру. XX век подготовил актуальную современность, которая пересматривает ценности европейского проекта модерна. Статья посвящена философско-эстетическому и культурологическому анализу динамики социального и культурного развития современных и постмодер-

ных обществ. В настоящей статье рассматривается трансформация художественного сознания в ситуации выбора ценностей, связанных с дискурсом власти, веры и искусства.

**Ключевые слова:** модерн, постмодерн, художественное сознание, практики искусства, эстетические ценности, культурные трансформации, дискурс свободы

***Борис Пружинин, Татьяна Шедрина. Экзистенциальный выбор в контексте современной методологии исторических исследований***

В статье исследуется проблема экзистенциального выбора в контексте методологического инструментария культурно-исторической эпистемологии («устная история» и «архив эпохи»). Авторы проводят мысль о том, что использование этих стратегий весьма эффективно для гуманитарных наук (истории, в частности), поскольку они позволяют глубоко и основательно исследовать культурно-историческое сознание различных исторических эпох.

**Ключевые слова:** экзистенциальный выбор, культурно-историческая эпистемология, устная история, архив эпохи, история, гуманитарное познание

***Анастасия Шушкина. Историческая память как фундамент экзистенциального выбора (по материалам Франкфуртской школы)***

Исследование проблем исторической памяти открывает перед учеными-гуманитариями дополнительные возможности для выявления реальных смыслов происходящего. В этом плане особый интерес представляет текст Т. Адорно «Что значит «проработка прошлого»?» В данной статье демонстрируется актуальность точки зрения Адорно, согласно которой мы возвращаемся к нашему прошлому с положительными или отрицательными воспоминаниями только в контексте собственного экзистенциального выбора.

**Ключевые слова:** Франкфуртская школа, критическая теория общества, Макс Хоркхаймер, Теодор Адорно, проработка прошлого, историзм

***Александр Разумов. История, познание, личность: выбор будущего***

Личность является продуктом истории и возникает одновременно в нескольких культурных оазисах Востока и Запада. Личность европейского типа — это совместное произведение эллинизма и христианства. В ней соединены логика, рациональность, убеждение в изначальной гармонии мира и вера в творящую силу Любви, Познания и Свободы. Познание истории окрашено политическими тонами и политическая власть, стремясь контролировать умы подданных, старается организовать их память, переписывая историю сообразно этой задаче. Историю должна объективно оценить независимая личность историка. Тогда, постигая мир и историю, можно будет выбрать для себя и потомков более достойное будущее.

**Ключевые слова:** история, личность, познание, свобода, выбор, творчество, будущее

***Федор Блюхер, Сергей Гурко. Негативная определенность выбора***

Выбор вообще, и общественный выбор в частности, определяется негативным образом. Именно поэтому позиции на первый взгляд противоположных обще-



ственных течений, таких, например как «западничество» и «славянофильство» не только обнаруживают глубинное родство, но и претерпевают исторические взаимопревращения, затрудняющие последовательное использование подобных имёнваний в качестве терминов.

**Ключевые слова:** выбор, справедливость, свобода, власть, право, нравственность

***Антонина Кириллова. Социальная приватизация как феномен постсовременности и среда личностного выбора***

Социальная приватизация рассматривается как вытеснение институциональности из социального поля в частное. В индивидуальной плоскости приватизация выражается как присвоение индивидом институциональных функций и может проявляться как функционально, так и дисфункционально. В статье выделено 4 типа приватизации: конструктивный, рутинизирующий, атомизирующий и деструктивный. В условиях глобализации процессы социальной приватизации усиливаются, закладывая возможность и основание новой институциональности, в которой индивидуальное выходит на общественный, планетарный уровень.

**Ключевые слова:** социальная приватизация, институционализация, глобализация, миграция, личность, выбор человека

***Июсса Усольцева. Воспитание как выбор и выбор в воспитании***

В статье рассматривается проблема выбора в воспитании как особой формы человеческого существования, не сводимой к общению и деятельности. Обосновывается позиция, что воспитание как обретение воспитываемым ребенком и воспитывающим взрослым родовой сущности не предоставляет возможности выбора, осуществляясь бессознательно и спонтанно. Только разворачиваясь как особая деятельность, в первую очередь, в учебно-воспитательном процессе, воспитание обретает свои системообразующие характеристики, выделяемые в педагогике (целенаправленность, сознательность, систематичность), которые позволяют воспитывающему взрослому осуществлять выбор целей, средств и методов воспитания.

**Ключевые слова:** воспитание, человек, выбор, взрослый, ребенок, общество, психология, педагогика

***Ольга Воронина. Выбор самопрезентации гендерной идентичности в виртуальных коммуникациях***

В статье рассматривается вопрос о том, как пол/гендер пользователей влияет на их виртуальную коммуникацию. Показывается, что в виртуальности, как и в реальности, репрезентация пола (гендера) участников является базовой основой коммуникации. Однако несмотря на возможность выбора в киберпространстве любой конфигурации гендера, пользователи следуют нормативным бинарным представлениям о мужском и женском. В виртуальности гендерная система не трансформируется, а конструируется по аналогии с реальностью.

**Ключевые слова:** виртуальность, выбор, гендер, идентичность, коммуникация, пол

***Ирина Логвинова. Принц Цербино между вдохновением и сумасшествием: романтическая мифологема «Сада Поэзии» Людвиг Тика***

В статье речь идет о мифологеме Сада Поэзии в комедии Л. Тика «Принц Цербино», а также о философской проблеме выбора между вдохновением и сумасшествием, которая разрешается в ту или иную сторону в зависимости от ситуации, в которой этот выбор осуществляется.

**Ключевые слова:** Л. Тик, романтизм, поэзия, Сад Поэзии, вдохновение, сумасшествие, философия, комедия, мифологема

***Елена Бессчетнова. Историко-культурный выбор К.Н. Леонтьева***

Все больше современных исследователей истории русской философии обращаются к идеям К.Н. Леонтьева. В современной культурной ситуации, когда Россия вновь оказалась перед выбором своего дальнейшего исторического пути, актуальным становится переосмысление взглядов крупнейших русских мыслителей, к числу которых, безусловно, относится и К.Н. Леонтьев. Его идеи в значительной мере структурировали всю следующую за ним русскую религиозно-философскую мысль, на него ссылались в своих работах практически все представители русского ренессанса первой половины XX столетия.

**Ключевые слова:** эстетизм, консерватизм, многообразие жизни, единство, византизм, монашество, красота

***Серафима Демидова. Человек перед выбором: экзистенциальная проза Л.Н. Толстого***

Проблема выбора является одной из стержневых в религиозно-философских исканиях Толстого-художника и Толстого-мыслителя. Человеческое бытие моделируется Л.Н. Толстым художественными средствами языка в условно конституируемых «пограничных ситуациях», задающих онтологические перспективы разрешения концептуальных оппозиций «жизнь» — «смерть», «добро» — «зло», «свобода» — «необходимость», «истина» — «ложь» и моральную возможность экзистенциального выбора между обезличенным («неподлинным») и истинным («подлинным») существованием.

**Ключевые слова:** Л.Н. Толстой, экзистенциальный выбор, смысл жизни, феномен смерти, истина, свобода, ответственность

***Татьяна Касаткина. Реактивное и проективное/проактивное поведение и проблема выбора в произведениях Ф.М. Достоевского и В.С. Гроссмана***

Духовная свобода — это, прежде всего, свобода от реактивности — то есть от вынужденности, от обусловленности нашего действия, нашего поведения внешними факторами. Духовная свобода — это действие из себя самого, в соответствии с собственным сформированным намерением. Следовательно, духовная свобода — это возможность непаритетного ответа: например, в ответ на удар подставить другую щеку. Духовно свободный человек относится к другому из собственной энергии любви, а не отзывается на его действия простыми и предсказуемыми реакциями. Речь в статье пойдет о том, как описывают выход героя в область духовной свободы Достоевский и Гроссман.

**Ключевые слова:** Ф. Достоевский, В. Гроссман, проактивное поведение, выбор, свобода, преображение человека и мира

**Надежда Маньковская. Что выбрал «демон» французского символизма? Полемика Жозефена Пеладана с Л.Н. Толстым и Леонардо да Винчи и ее значение для современности**

В статье на основе полемики с Л.Н. Толстым и Леонардо да Винчи анализируется эстетическое кредо Жозефена Пеладана как видного представителя мистической ветви французского объективного символизма, его неоплатонико-христианской линии. Рассматриваются его концепции соотношения искусства и религии, художественного творчества, эстетического созерцания и наслаждения, прекрасного, возвышенного, трагического, эстетического идеала, художественности, символизации в искусстве, его анагогической миссии.

**Ключевые слова:** символизм, мистицизм, искусство, художник, прекрасное, идеал, художественность, символизация

**Наталья Смирнова. «Тройственный образ совершенства» М.О. Гершензона. Проблема идеального этического выбора**

В статье рассматривается проблема идеального этического выбора, поставленная М.О. Гершензоном в главном философском труде «Тройственный образ совершенства» (1918). В основании такого выбора — подлинная воля и любовь как ответственность одного личного бытия другому.

**Ключевые слова:** Образ совершенства, идеальный этический выбор, бытие личности

**Татьяна Артемьева. Свободна ли воля, или Как философ себе жену выбирал**

Статья посвящена эпизоду из биографии российского мыслителя А.Т. Болотова (1738–1833), который на практике реализовал возможность использования философских принципов для планирования своей жизни. В своей автобиографии «Жизнь и приключения Андрея Болотова» он рассказывает как в ему удалось справиться с несчастной любовью; в философском трактате «Путеводитель к истинному человеческому счастью» он анализирует структуру души, показывая как возможна победа разума над чувствами.

**Ключевые слова:** А.Т. Болотов, свобода воли, душа, философия в России, телематология

**Владимир Кантор. Почему Чернышевский не эмигрировал?**

В своей статье автор рассматривает проблему эмиграции как выбор человека в русской культуре. Эмигрантами становились либо радикалы, либо люди, искавшие более обеспеченной жизни. На примере судьбы Н.Г. Чернышевского, отказавшегося от всех предложений об эмиграции, показывается, что реформаторы не могли покинуть страну, которую они хотели перестроить, не прибегая при этом к методам революционного насилия.

**Ключевые слова:** русская культура, Н.Г. Чернышевский, царь Александр II, эмиграция, самодержавие, русский реформатор

***Татьяна Левченко. Федор Левин — риск профессии критика: личное мнение как личный выбор***

В статье обсуждается вопрос о свободном выборе как необходимой составляющей работы литературного критика. Свобода мнения — это знак человеческой свободы. Однако в тоталитарном государстве личное мнение подавляется официальной пропагандой, подчиненной партийным установкам и оценкам. От человека, настаивающего на свободе высказывания требовалось мужество. Дело литературного критика Федора Марковича Левина (1901–1972), отстаивавшего профессиональную свободу станет здесь предметом исследования.

**Ключевые слова:** Федор Левин, литературная критика, личный выбор, свобода мнений

***Павел Тищенко. В.Ф. Турчин: выбор себя или спор художника и ученого***

На основе анализа работ известного российского кибернетика В.Ф. Турчина идея выбора трактуется двусмысленно. Во-первых, как творческий акт произведения системы, а во-вторых, как селекция действий и состояний представленных в уже созданной или избранной системе. Взаимодополнительный характер выделенных смыслов идеи выбора продемонстрирован в статье как диалог художника и ученого в лаборатории мысли В.Ф. Турчина.

**Ключевые слова:** В.Ф. Турчин, система, кибернетика, творчество, выбор, селекция, спор, кибернетическое бессмертие, формализация

## Abstracts

### ***Marina Kiseleva. Interdisciplinary projectivity of human choice***

The introductory article conceptualizes the projectivity of human choice, which was the basis for the preparation of the conference «Human choice in the modern world: challenges, opportunities, solutions». The author believes that the human choice is one of the concepts that need an interdisciplinary projective stance combining not only humanities, such as philosophy, philology, history, but also socio-humanitarian disciplines, such as psychology, sociology, political science, economics, and others, as well as natural sciences of man, such as bioethics and biomedicine, and even technical ones, to the extent that they affect the human choice through the development of advanced new technologies.

**Keywords:** human choice, disciplinary knowledge, interdisciplinary projectivity, unions of sciences, network information platforms

### ***Dmitrij Leontiev, Anna Fam, Elena Ovchinnikova. The problem of choice in human sciences: from rational to existential models***

The paper gives a review of different approaches to the problem of choice in philosophy, cognitive psychology, and modern psychology of personality. A conclusion is made on the limitations of rational models in psychology of decision-making and importance of the contribution of existential approaches in philosophy and psychology to modern understanding of complex nature of personal choice. It is shown that the most prospective research approaches to choice are modern systems models which embrace both rational and irrational, cognitive and existential aspects of the choice process.

**Keywords:** personal choice, rationality, decision-making, existential self-determination, systems models of choice

### ***Andrej Voronin. Choice and responsibility***

Socio-cultural circumstances of finding the person of their life radically changed when changing modernity the postmodern era. The mass, totalitarianism, social technologies, new configurations of identity and much more has changed and the range and capabilities, and motivation of the choice. Shifts in moral, ideological and civic consciousness — both spontaneous and institutional — may lead to loss of value of responsibility. The dilemma of «particular — communitarian» has the look of dissonance, making the choice between them is unambiguous and, therefore, defective.

**Keywords:** choice, dignity, responsibility, values and norms, identity, identity, power

### ***Natalia M. Smirnova. Selection and Creativity***

The content of «option» is discovered as having a few meanings in different philosophical contexts. Special attention has been paid to phenomenological distinction of

so-called open and problematic possibilities. It is shown, that «option» as selective activity of consciousness and «creativity» as generating the new meanings are closely connected to each other: option seems to be mere precondition of creativity, but not creativity in the proper sense of the word.

**Keywords:** option, consciousness, activity, project, alternative, open and problematic possibilities

***Igor Mikhailov. Network-societal aspect of the problem of choice***

In this article I will try to apply the «network» approach to the problems associated with the man's free and conscious choice. To this end, I am modeling the «man — society» link as a single computing system (hypernetwork), consisting of two neural networks — a brain and a social contacts network, the software interface between them being language. Another type of interface used by the brain is the sensual (phenomenal) experience. Consciousness as a whole acts as a controlling response to the increasingly complex tasks of orientation and adaptation. Technical imperfection of both interfaces indirectly indicates their contingent evolutionary genesis. Man does not live in a situation of freedom and unfreedom dichotomy: both are rather degrees of quantitative complexity of interactions within hypernetwork.

**Keywords:** choice, consciousness, neural network, social network, language, interface, phenomenal experience

***Elena Shulga. Choice as Hermeneutical Issue***

It is shown that involving cognitive hermeneutics into choice issue is relevant due to the nature of human actions, their meaning and interpretation. Choice always is carrying out under the influence of mental stereotypes and cultural context adopted. However, an adequate account of preferences requires a hermeneutical reflection on that can be understood and explained. Pre-understanding plays here the special role since it precedes the choice and gives meaning to the action itself.

**Keywords:** hermeneutics, «understanding choice», pre-understanding, interaction, meaning, interpretation

***Nadezhda Kasavina. Existential choice and challenges of human being***

The article offers an insight into the existential choice in the context boundary situations. Existential choice appears a personal situation of being, in the course of which a person clarifies the key values, as well as a form of reconciliation with the existence, of continuous listening to life, of spiritual awakening, and overcoming anxiety.

**Keywords:** existential choice, challenges of human being, boundary situation, responsibility, loneliness

***Snezana Zamalieva. The Concept of Noetic Man in Franklian Philosophy***

Drawing a particular attention from the psychotherapeutic and philosophical communities, logotherapy and the Franklian existential analysis have been extensively studied in the past several decades. Influenced by this teaching, some scholars and practitioners represented a dramatic change in their thinking, others showed some resentment and non-acceptance towards this theory, yet others gave rave reviews of Frankl's phi-

losophy. With all these differing approaches in view, we still cannot but acknowledge that Viktor Frankl's ideas deeply affect the development of modern psychotherapy and philosophy as these ideas give a new account of human nature through the introduction of the concept of noetic man. According to his theory, the basic driving force for human behavior is the desire to attain and get the meaning of life. Moreover, every person manifests an almost organic demand for the search of meaning and will to it. This article theorizes on the Franklian approach to human nature, analyzes the key driving force of human motivation, i.e. the will to meaning, and sets up the principles of searching for meaning.

**Keywords:** Viktor Frankl, existential analysis, logotherapy

***Irina Shchedrina. Acknowledgment as form of choice: Gustav Shpet and Paul Ricœur***

Concepts of «acknowledgment» are being viewed in the article. The problem of choice has become more and more actual in modern world. Aspects of its manifestation in human life become wider. The situation of choice requires the situation of acknowledgement. Approaches of Gustav Shpet and Paul Ricœur to choice, acknowledgement and self-acknowledgement reveal correlation of these phenomenon in historical, social and cultural aspects.

**Keywords:** philosophy and methodology of science, cultural historical epistemology, humanities, acknowledgment, choice

***Zulfia Ibragimova. The mastery of man's own nature as a choice***

One of the conditions of culture of the XX century, voiced Th. Huizinga — the mastery of man's own nature was incomprehensible Ecumenical task. In the detailed consideration it was understood as an irresistible passion of the person to the disclosure of his secret forces, which were interpreted in rational and irrational spirit. Power over its nature raises important conceptual chain of human movement to the selection. And it is always difficult, because freedom is not only desirable, but sometimes unbearable for humans.

**Keywords:** culture, choice, freedom, philosophy, personality, nature, time, being

***Alexej Fatenkov. Beyond the choice: freedom, love, being***

In a critical vein ontological and axiological status of the human choice is being considered as well as the correlation of the latter with such realities as freedom, love, being. The choice is being construed not by true reality and fiction, but is being placed between them as the reception, allowing to give added value, positive or negative, to human actions. Freedom, love, being do not require the choice as a compulsory act, anticipating them.

**Keywords:** human, choice, freedom, love, being, humanity

***Pavel Gurevich. A civilisational choice in the era of globalisation***

In the process of globalisation, particular civilisations are faced with sudden confrontation. It is not so a struggle of various countries for their geopolitical interests, but rather the question which civilisation will become the outpost and navigator of the pro-

cess of globalisation. Initially, it was supposed that the vector of the universal development will undoubtedly be European culture. But the dynamics of universal movement towards planetary civilisation has demonstrated challenges and cultural-philosophical projects that are not related to Europe. The mankind has found itself before the choice of different cultural and civilisational projects.

**Keywords:** civilisational choice, globalisation, European culture, cultural self-identity, creativity of culture, identity, values, East and West

***Elvira Spirova. A choice of priority: culture or civilisation***

In the beginning of the 20<sup>th</sup> century, the works by N.Ya. Danilevskiy and O. Schpengler emphasized an opposition between culture and civilisation. This topic became very meaningful for many prominent European authors, including N.A. Berdyayev and J. Maritain. In the historical practice, however, civilisation as a way of life began to be dominant over culture. As a result, the modern world has many problems that urgently need philosophical reflection. Restoration of the priority of culture becomes a pressing task of social philosophy. The world faces a serious cultural and civilisational choice.

**Keywords:** culture, civilisation, cultural-historical types, way of life, rationalisation of the world, social development, clash of civilisations, cultural neurosis

***Olga Zhukova. The Art of Free Choice: Value Transformation of Contemporary Culture***

The XX<sup>th</sup> century transforms cultural awareness, changing social structure of societies and the global political architecture. The XX<sup>th</sup> century has produced the actual present, which revises the values of the European project of modernity. The article is devoted to the philosophical, aesthetic and cultural analysis of the dynamics of social and cultural development of modern and postmodern societies. This article deals with the transformation of artistic consciousness in a situation of choice of values associated with the discourse of power, faith and art.

**Keywords:** modern, postmodern, art consciousness, art practice, aesthetic values, cultural transformation, the discourse of freedom

***Boris Pruzhinin, Tatiana Shchedrina. Existential choice in the context of modern methodology of historical researches***

The problem of existential choice in context of methodological tools of cultural historical epistemology («oral history» and «archive of epoch») is being examined in the article. Authors lead a thought that use of these strategies is very effective for the humanities (history, in particular), because they allow deeply and fundamentally research cultural historical consciousness of different historical epochs.

**Keywords:** existential choice, cultural-historical epistemology, oral history, archive of epoch, history, humanitarian knowledge

***Anastasia Shushkina. Historical memory as a foundation of existential choice***

Modern research of problems of historical memory opens new possibilities for interpretation of real meanings what is going for scientists humanitarians. In this aspect



special interest represents text of Adorno «What does coming to terms with the past mean?» In the article actuality of point of view of Adorno, according to which we one back to our past with positive and negative memoirs only in context of existential choice, is demonstrated.

**Keywords:** critical theory of society, Frankfurt School, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Coming to Terms with the Past, historicism

***Aleksandr Razumov. History, Knowledge, Person: choosing future***

Person is a product of history and arises at more or less the same time in several cultural areas in the East and in the West. The European type of person is produced through the mutual effort of Hellenistic and Christian cultures. It combines logic, rationality, belief in the initial harmony of the world as well as faith in the creative power of Love, Knowledge and Freedom. The knowledge of history is coloured in political hues, and political power, in its desire to control the minds of the people, tries to mould their memory through suggesting re-interpretations of history that would meet the political demand. An objective judgement of history can be given by an unbiased historian, i.e. by an independent person. It is only in this case that we'll be able to choose a worthy future for ourselves and our descendants.

**Keywords:** history, person, knowledge, freedom, choice, creative activity, future

***Fedor Blyukher, Serguei Gourko. Negative predetermination of a choice***

A choice and particularly a public choice is negatively predetermined. That is why the position of seemingly opposing social trends, such as of the «Westerners» and «Slavophiles» not only reveal the deep relationship, but also undergo interconversion in the course of history impeding the consistent use of such namings as proper terms.

**Keywords:** choice, justice, freedom, power, law, morality

***Antonina Kirillova. A Social Privatization as a Postmodern Phenomenon and a Sphere of the Personal Choice***

Social privatization is seen as ousting the institutionality from the social field to the private sphere. In the individual plane privatization is expressed as assignment by individuals of institutional functions. It has both functional and dysfunctional expressions. We have identified four types of privatization: a constructive, routine, discrete and destructive. In the context of globalization the processes of social privatization are intensified. It gives the basis of the new institutionality, where the individual sphere goes out on the public and the planetary level.

**Keywords:** social privatization, institutionalization, globalization, migration, personality, human choice

***Inessa Usoltseva. Are we free to make choices in upbringing children?***

The article considers the problem of choice in upbringing as a special form of human existence that cannot be reduced to communication and activities. We argue the position that that upbringing does not provide the possibility of choice as unconsciously, not planned act. Only being developed as a special activity, primarily in the educational process, upbringing may acquire the core features named in the education science (aim-

ing, awareness, systematic), which allow adults make a choice of objectives, means and methods of upbringing.

**Keywords:** upbringing, human being, choice, adult, child, society, psychology, pedagogy

***Olga Voronina. Representation of gender identity in virtual communications***

The article discusses the question how sex/gender identity can influence on virtual communication. It is shown that in virtuality, as in reality, the self gender representation of the participants is the basic Foundation of communication. The author comes to the conclusion that despite the ability to select in virtual reality any configuration of gender, users follow a normative binary views on masculinity and femininity. So, gender system in virtuality is not transformed, but it is constructed by analogy with reality.

**Keywords:** virtual reality, choice, gender, identity, communication, sex

***Irina Logvinova. The philosophical problem of the choice of valuation between inspiration and madness: the mythologem of the Garden of Poetry in Ludwig Tieck's Comedy «Prinz Zerbino»***

In the article we are talking about the mythologem of the Garden of Poetry in the L. Tieck's Comedy «Prinz Zerbino», as well as about the philosophical problem of choosing between inspiration and insanity, which is permitted in one direction or another depending on the environment in which this choice is exercised.

**Keywords:** L. Tieck, romanticism, poetry, Garden of Poetry, inspiration, madness, philosophy, Comedy, mythologem

***Elena Besschetnova. Historical and cultural choice of Konstantin Leontiev***

Nowadays more modern researchers of the history of Russian philosophy appeal to Konstantin Leontiev's ideas. In current cultural situation when Russia again faces with necessity to choose future historical direction, rethinking of the views of the largest Russian thinkers becomes essential issue. No doubts Konstantin Leontiev belongs to the galaxy of Russian philosophers. His ideas have largely influenced on subsequent Russian religious-philosophical thought, almost all Russian renaissance's representatives of the first half of the XX century have referred to his works.

**Keywords:** aestheticism, conservatism, diversity of life, unity, byzantism, monkhood, beauty

***Serafima Demidova. A person on the horns of a dilemma: existential prose of Lev Tolstoy***

The problem of choice is one of the core ones within the religious-philosophic search of Tolstoy as an artist and Tolstoy as a thinker. Human existence is modeled by Lev Tolstoy with the use of the artistic means of a language in the conventionally constituted «borderline situations» that set the ontological prospects of resolution of the conceptual oppositions «life» — «death», «good» — «evil», «freedom» — «necessity», «truth» — «false» and the moral possibility of the existential choice between the impersonal («not genuine») and true («genuine») being.

**Keywords:** Lev Tolstoy, existential choice, the reason for living, phenomenon of the death, truth, freedom, responsibility

***Tatjana Kasatkina. Reactivity and projective/proactive behavior and the problem of choosing in the works of F.M. Dostoevsky and V.S. Grossman***

Spiritual freedom is, first of all, freedom from reactivity. That means freedom from necessity, from the conditionality of our actions, our behavior by external factors. Spiritual freedom is an action from the centre of myself — action which is formed according to my own intention. Consequently, spiritual freedom is an opportunity of non-symmetrical response: for example, to turn the other cheek when someone slapped you on the one. Spiritually free man acts to another from his own energy of love, and does not respond to actions of the other one by simple and predictable reactions. This article will focus on how Grossman and Dostoevsky describe the intrusion of a hero to the space of the spiritual freedom.

**Keywords:** F. Dostoevsky, V. Grossman, proactive behavior, choice, freedom, human transfiguration and the transformation of the world

***Nadezhda Mankovskaya. What choosed the «demon» of French symbolism? Joséphin Péladan's polemic with Leo Tolstoy and Leonardo da Vinci and it's our days importance***

In the article on the basis of his polemic with Leo Tolstoy and Leonardo da Vinci aesthetic credo of Joséphin Péladan as prominent representative of a mystical branch of the French objective symbolism, its Christian-neoplatonic line is analyzed. His concepts of correlation of art and religion, art creativity, aesthetic contemplation and pleasure, beauty, high, tragical, aesthetic ideal, artistry, symbolization in art, its anagogical missions are examined.

**Keywords:** symbolism, mysticism, art, the artist, beauty, aesthetic ideal, artistry, symbolization

***Natalia N. Smirnova. M.O. Gershenzon's «The Triple Image of Perfection». The problem of ideal ethic choice***

The paper deals with the problem of ideal ethic choice considered by M.O. Gershenzon in his main philosophical work «The Triple Image of Perfection» (1918). The choice has its basis on the concepts of True Will and Love realized as correspondence between personal existences.

**Keywords:** The Image of Perfection, ideal ethic choice, the being of the person

***Tatiana Artemyeva. How Free is Free Will, or How a Philosopher Chose a Wife***

The article is devoted to an episode from the life of Russian thinker Andrei Bolotov (1738–1833), who managed to use in practice his philosophical principles to improve his life. In his autobiography «The Life and Adventures of Andrei Bolotov» he describes how he overcame an unhappy love; in a philosophical treatise «Guide to True Human Happiness» he analyzes the structure of the soul and shows how victory of reason over emotions is possible.

**Keywords:** Andrei Bolotov, free will, the soul, Russian philosophy, thelematology

***Vladimir Kantor. Why Chernyshevsky did not emigrate?***

The author considers the problem of emigration as a phenomenon of Russian culture. He shows that Russian emigrants became either radical, or people looking for a

comfortable life. Reformers were unable to leave the country, they would not rebuild the revolutionary methods. Nikolay Chernyshevsky was the example of the fate of reformer who refused all offers of emigration.

**Keywords:** Russian culture, N.G. Chernyshevsky, emigration, Russian reformer, Tsar Alexander II

***Tatiana Levchenko. Fedor Levin — professional risk of literary critic: personal opinion as own free choice***

Free choice — free opinion are the mark of human freedom. The life and works of literary critic Fedor Levin (1901–1972) as an example of free choice in a totalitarian state.

**Keywords:** Fedor Levin, critic, personal choice, freedom of opinion

***Pavel Tishchenko. V.F. Turchin: choice of yourself or a dispute between artist and scientist***

Based on analysis of works of famous Russian cybernetics V.F. Turchin, the idea of choice is interpreted in two meanings. Firstly, as a creative act of the system production, and secondly, as selection of actions or states already presented in the chosen system. The complementarity interplay of two meanings of the idea of choice is demonstrated as a dialogue between artist and scientist in V.F. Turchin laboratory of thinking.

**Keywords:** V.F. Turchin, system, cybernetics, creativity, choice, selection, dispute, cybernetic immortality, formalization

## Авторы

**Артемьева Татьяна Владимировна** — доктор философских наук, профессор кафедры теории и истории культуры факультета философии человека; внештатный научный сотрудник сектора методологии междисциплинарных исследований человека ИФ РАН; Директор научных программ СПб Центра истории идей (Санкт-Петербург). E-mail: tatart@mail.ru

**Бессчетнова Елена Валерьевна** — кандидат философских наук, сотрудник НИУ ВШЭ (Москва). E-mail: ebesschetnova@hse.ru

**Блюхер Федор Николаевич** — кандидат философских наук, и.о. зав. сектором методологии социальных и гуманитарных наук ИФ РАН, зав. кафедрой философии и гуманитарных наук МГППУ (Москва). E-mail: obluher@gmail.com

**Воронин Андрей Алексеевич** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики ИФ РАН (Москва). E-mail: 79031019500@yandex.ru

**Воронина Ольга Александровна** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии культуры ИФ РАН (Москва). E-mail: olgavoronina777@ya.ru

**Гуревич Павел Семёнович** — доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории антропологических учений ИФ РАН (Москва). E-mail: gurevich@rambler.ru

**Гурко Сергей Львович** — научный сотрудник ИФ РАН, доцент кафедры философии и гуманитарных наук МГППУ (Москва). E-mail: sgourko@gmail.com

**Демидова Серафима Александровна** — кандидат философских наук, доцент кафедры социальных наук и технологий Национального технологического университета «МИСиС» (Москва). E-mail: amifares@ukraina.org

**Жукова Ольга Анатольевна** — доктор философских наук, профессор школа философии, факультет гуманитарных наук НИУ ВШЭ (Москва). E-mail: logoscultura@yandex.ru

**Замалиева Снежана Александровна** — кандидат философских наук; доцент кафедры общенаучных дисциплин Восточно-Европейского Института Психоанализа; преподаватель Института Логотерапии В. Франкла (США). E-mail: szamalieva@gmail.com

**Ибрагимова Зульфия Зайтуновна** — кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций КФУ (Казань). E-mail: yuldyz@rambler.ru

**Кантор Владимир Карлович** — доктор философских наук, профессор школы философии, факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ (Москва). E-mail: vlkantor@mail.ru

**Касавина Надежда Александровна** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра изучения социокультурных изменений ИФ РАН (Москва). E-mail: kasavina.na@yandex.ru

**Касаткина Татьяна Александровна** — доктор филологических наук, зав. отделом теории литературы ИМЛИ им. А.М. Горького РАН (Москва). E-mail: t-kasatkina@yandex.ru

**Киселева Марина Сергеевна** — доктор философских наук, профессор, зав. сектором методологии междисциплинарных исследований человека ИФ РАН (Москва). E-mail: markiseleva@gmail.com

**Кириллова Антонина Игоревна** — кандидат социологических наук, научный сотрудник ИФПР СО РАН (Новосибирск). E-mail: antonia\_k@mail.ru

**Левченко Татьяна Викторовна** — кандидат физико-математических наук, магистр филологии, ведущий научный сотрудник ФГУП ГНЦ РФ «ВНИИгеосистем» (Москва). E-mail: tatlevchenko@mail.ru

**Леонтьев Дмитрий Алексеевич** — доктор психологических наук, профессор, заведующий международной лабораторией позитивной психологии личности и мотивации НИУ ВШЭ (Москва). E-mail: dmleont@gmail.com

**Логвинова Ирина Владимировна** — кандидат филологических наук, преподаватель МГИМ им. А.Г. Шнитке (Москва). E-mail: logrina@gmail.com

**Маньковская Надежда Борисовна** — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора эстетики ИФ РАН (Москва). E-mail: iph@iph.ras.ru

**Михайлов Игорь Феликсович** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора методологии междисциплинарных исследований человека ИФ РАН (Москва). E-mail: ifmikhailov@iph.ras.ru

**Пружинин Борис Исаевич** — доктор философских наук, главный редактор журнала «Вопросы философии» (Москва). E-mail: prubor@mail.ru

**Разумов Александр Евгеньевич** — старший научный сотрудник сектора методологии междисциплинарных исследований человека ИФ РАН (Москва). E-mail: stas\_ecler@mail.ru

**Смирнова Наталья Михайловна** — доктор философских наук, профессор, заведующая сектором философских проблем творчества ИФ РАН (Москва). E-mail: nsmirnova17@gmail.com

**Смирнова Наталья Николаевна** — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник ИМЛИ РАН (Москва). E-mail: nnsmirnova@mail.ru

**Спирова Эльвира Маратовна** — доктор философских наук, заведующая сектором истории антропологических учений ИФ РАН (Москва). E-mail: elvira-spirova@mail.ru

**Тищенко Павел Дмитриевич** — доктор философских наук, заведующий сектором гуманитарных экспертиз и биоэтики ИФ РАН (Москва). E-mail: ptishchenko@bioethics.ru

**Усольцева Инесса Владимировна** — кандидат психологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник ФГБНУ «ИИДЦВ РАО» (Москва). E-mail: iv-usoltseva@yandex.ru

**Фам Анна Хунговна** — кандидат психологических наук, научный сотрудник международной лаборатории позитивной психологии личности и мотивации НИУ ВШЭ, практикующий психолог (Москва). E-mail: anna.fam@gmail.com

**Фатенков Алексей Николаевич** — доктор философских наук, заведующий кафедрой философской антропологии факультета социальных наук ННГУ им. Н.И. Лобачевского (Нижний Новгород). E-mail: kfa@fsn.unn.ru

**Овчинникова Елена Юрьевна** — кандидат психологических наук, доцент кафедры организационной психологии факультета социальных наук НИУ ВШЭ (Москва). E-mail: e.mandrikova@gmail.com

**Шульга Елена Николаевна** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора био- и экофилософии ИФ РАН (Москва). E-mail: elenashulga501@gmail.com

**Шушкина Анастасия Геннадьевна** — аспирант сектора истории политической философии ИФ РАН (Москва). E-mail: agshushkina@gmail.com

**Щедрина Ирина Олеговна** — аспирант философского факультета ГАУГН (Москва). E-mail: semargel@mail.ru

**Щедрина Татьяна Геннадьевна** — доктор философских наук, профессор кафедры философии МПГУ (Москва). E-mail: prubor@mail.ru

Научное издание

**Человек перед выбором в современном мире:  
проблемы, возможности, решения**

Материалы Всероссийской научной конференции  
27–28 октября 2015 года, ИФ РАН (Москва)

В трех томах

Том I

Под редакцией М.С. Киселевой

Утверждено к печати

Ученым советом

Института философии РАН

Издательство «Научная мысль»

Подписано в печать 15.10.2015

Формат 60x90/16

Бум. офсетная № 1

Тираж 500 экз.

Заказ № 1552

Отпечатано

в ГУП ППП «Типография «Наука»» АИЦ «Наука» РАН  
121099, Москва, Г-99. Шубинский пер., д. 6